



FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

LA CRISTOLOGÍA FILOSÓFICA DE MICHEL HENRY

Autor: Stefano Santasilia

Director: Miguel García-Baró

Co-Director: Agustín Serrano de Haro

Madrid Septiembre, 2019

AGRADECIMIENTOS

A mis padres, mi hermano, mi esposa y mi hija, puntos límites en los cuales la Vida manifiesta su hermosa presencia, donde las miradas se hacen sabias y los silencios hablan.

~~~

A Miguel García Baró, maestro en la distancia (de la escritura y del espacio), cuya paciencia y disponibilidad siguen siendo visible presencia de la Vida invisible, posibilidad ya concedida sin haber hecho nada para merecerlo.

~~~

A Agustín Serrano de Haro, Mauricio Beuchot, Eduardo González Di Pierro, Antonio Ziri6n, Carla Canullo, Lucia Parente, Giuseppe D'Anna, Andrea Aguti, momentos en que la Vida se vuelve apoyo en la sonrisa y la disponibilidad de la mirada.

~~~

A Diego Rosales, Claudia Aguirre, Fernanda Canedo, Jaime Loreda, Milton Aragón, Cecilia Sabido, Guadalupe Rodríguez, Judith Corpus, donde la Vida se vuelve escucha y compaa.



## CONTENIDO

|                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------|-----|
| AGRADECIMIENTOS                                                   | 3   |
| CONTENIDO                                                         | 5   |
| ABREVIATURAS                                                      | 7   |
| INTRODUCCIÓN                                                      | 9   |
| PRIMERA PARTE.<br>Cristología henryana. Fundamentos filosóficos   | 15  |
| CAPÍTULO I. PALABRA, MUNDO, IPSEIDAD                              |     |
| 1. <i>Palabra de Cristo y “desintegración del mundo”</i>          | 17  |
| 2. <i>Legitimidad de la Palabra y Verdad de la vida</i>           | 33  |
| 3. <i>“Yo soy la verdad”</i>                                      | 42  |
| 4. <i>La cuestión de la fenomenología</i>                         | 65  |
| 5. <i>Parousía (d)e (la) inmanencia</i>                           | 79  |
| CAPÍTULO II. CUERPO Y ENCARNACIÓN                                 |     |
| 1. <i>La carne verdad del cuerpo</i>                              | 93  |
| 2. <i>El cuerpo subjetivo como base de la carne</i>               | 116 |
| SEGUNDA PARTE.<br>(DES)ENCUENTROS CORPORALES                      |     |
| CAPÍTULO III.                                                     |     |
| 1. <i>“Corporeidad saturada”: la propuesta de Jean Luc Marion</i> | 135 |
| 2. <i>El cuerpo recuperado: la propuesta de Emmanuel Falque</i>   | 149 |
| CONCLUSIONES                                                      | 164 |
| REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS                                        | 171 |



## ABREVIATURAS

|     |                                             |
|-----|---------------------------------------------|
| PC  | <i>Palabras de Cristo</i>                   |
| YV  | <i>Yo soy la verdad</i>                     |
| FM  | <i>Fenomenología material</i>               |
| EM  | <i>La esencia de la manifestación</i>       |
| I   | <i>Incarnación</i>                          |
| FFC | <i>Filosofía y fenomenología del cuerpo</i> |
| SD  | <i>Siendo dado</i>                          |



## INTRODUCCIÓN



## *La cristología filosófica y Michel Henry*

En 2004 Xavier Tilliette publica en Italia un texto intitulado *Che cos'è la cristologia filosofica?*<sup>1</sup> en el cual, el que podríamos definir como el creador de este "género", suspendido entre filosofía y teología, trata de dar unas indicaciones básicas para describir de que manera hay que entender la posibilidad de una investigación filosófica sobre la figura de Cristo. Que la figura de Cristo haya llamado la atención de buena parte de los protagonistas de la historia del pensamiento, esto queda fuera de duda. Así, por un lado, no hay la necesidad de demostrar que hay un interés particular del pensamiento hacia el tema. El problema surge, en cambio, con respecto a la delimitación de un tal tipo de reflexión: ¿toda argumentación filosófica alrededor de Cristo es "cristología filosófica"? Considerando la existencia de una disciplina de con esta orientación, pero de corte teológico, se trata de entender si, antes que todo, una lectura filosófica de la figura de Cristo, para mantenerse dentro del ámbito cristológico de manera legítima, tenga que presentar unos rasgos particulares. Tilliette reconoce que desde tiempo se publican estudios, en forma de antología, en los cuales se clasifican los "retratos de Cristo" elaborados por los protagonistas de la historia de la filosofía. Sin embargo, en la mayoría de los casos, estas obras asumen casi un aura exótica, como si se tratara de *divertissement*, meros ejercicios historiográficos orientados a mostrar algo que se estaba escapando al conocimiento erudito.

En fin, a pesar del interés que la filosofía, mediante la voz de sus grandes representantes ha mostrado hacia la figura de Cristo, igualmente se puede registrar todavía un profundo nivel de desatención por parte del mundo filosófico. Según Tilliette, no se trata de una declarada contraposición, sino más bien de un "prejuicio", es decir la convicción que Cristo y el cristianismo no tengan nada en común con la filosofía *tout court*. Este prejuicio no es tanto teológico cuanto filosófico: de ahí la producción de estudios sobre la interpretación de los filósofos y la falta de atención hacia el problema mismo que Cristo pone a la filosofía. De hecho, Tilliette pone una pregunta fundamental: si estos estudios relativos a las interpretaciones que los filósofos realizaron

---

<sup>1</sup> X. Tilliette, *Che cos'è cristologia filosofica?*, Morcelliana, Brescia 2004.

de la figura de Cristo muestran que la filosofía puede “acceder” a este tema sin problemas, ¿existe la posibilidad contraria? O sea, ¿se da una *prise*, un acceso, del Cristo hacia la filosofía?<sup>2</sup>

Si se considera el asunto desde el debate relativo a la posibilidad de una filosofía cristiana, queda claro que, dentro de un tal horizonte, la cristología filosófica encuentra una colocación natural. Pero, como agudamente observa Tilliette, no se puede reducir el horizonte de la cristología filosófica a la mera filosofía cristiana. La cristología filosófica, si de verdad quiere ser digna de su posibilidad, antes que todo tiene que cuidarse de la continua tentación de “reducirse” a piedad, devoción o, en el mejor de los casos, a reflexión de carácter apologético. Si, por un lado, el papel de defensa del evangelio, y el sucesivo desarrollo de la mera filosofía cristiana, preparan la posibilidad de una reflexión cristológica de carácter filosófico, por otro lado hay que reconocer que esta necesita un estatuto que la diferencie de las otras dos. El mismo Tilliette afirma: «Si en el centro del cristianismo se hallan el Cristo y su anuncio único, entonces la cristología filosófica tiene que representar el centro de la filosofía cristiana. Sin embargo no es posible considerarlas como si constituyeran un binomio»<sup>3</sup>.

La cristología filosófica concierne una persona, a pesar de que esta persona desempeñe un papel particular; se trata de un “encuentro” que, generalmente ha sido considerado dominio de la espiritualidad o, en otros, casos de los estudios de historia. Es precisamente el encuentro entre esta persona y el filósofo, fascinado por su dimensión conceptual, que permite el nacimiento de una reflexión, que nunca tiene la obligación de encontrar una colocación en el ámbito de la filosofía cristiana. Tal condición permite a la misma filosofía de desempeñar una audacia que, dentro de los límites de la creencia, no podría desarrollar. Un atento y tranquilo examen de la historia de la filosofía podría mostrar como, en realidad, la cristología filosófica ya está “en acto” desde mucho tiempo: empezando por la definición de “filósofo supremo” que Spinoza reservó a Cristo, hasta las reflexiones más contemporáneas. Y empezar desde Spinoza ya constituye una elección arbitraria si se considera que a partir de los Padres de la Iglesia se pone el problema<sup>4</sup> de una interpretación de una posible inteligibilidad de la figura y del mensaje de Cristo.

En el último capítulo de su librito, Tilliette concede su atención a la corriente fenomenológica reconociéndole de haber producido unos trabajos profundamente interesantes que, sin duda, pueden ser acogidos bajo el “mantel” de la cristología filosófica. Mientras con Heidegger se había establecido un “veto secreto” con respecto a la posibilidad de un acercamiento entre el mensaje cristiano y la filosofía en general, una siguiente generación de fenomenólogos

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>4</sup> Como mostrará el mismo Michel Henry.

ha logrado “liberarse del yugo” y dirigir nuevamente su atención hacia la figura de Cristo: «así que, la “Fenomenología que conduce a Cristo”, después de haber sido eclipsada por un momento, ha vuelto a manifestarse»<sup>5</sup>. Y no en punta de pies, sino a través de una entera generación de autores capaces de proponer, con todo lo que esto conlleva, una renovación profunda del método fenomenológico.

Entre estos protagonistas se eleva la figura de Michel Henry, cuya última parte de producción, que Tilliette define “última y magnífica”, se presenta como un “tríptico” dedicado a la figura de Cristo. Como habrá manera de ver, siguiendo el desplegarse de este mismo trabajo, la intención del filósofo de Montpellier se corresponde de manera plena – como si hubiera una perfecta adecuación entre intuición y objeto – a la descripción que Tilliette hace de la cristología filosófica. Si Tilliette le reconoce a Henry la paternidad de una magnífica reflexión filosófica sobre el cristianismo<sup>6</sup>, por otro lado el mismo fenomenólogo declara una directa intención de elaborar una “filosofía del cristianismo”, claramente de corte fenomenológico. ¿Es posible alcanzar este objetivo sin desnaturalizar la misma fenomenología? Este es el otro grande problema: si ya dedicarse a una filosofía del cristianismo mete en “peligro” la credencial de filósofo, la propuesta de “inversión fenomenológica” – algo que podría darle nombre a todo un frente de “nuevos” fenomenólogos – desata una reacción desde la voz de quien quiere mantener bien firme el límite entre filosofía y otras disciplinas.

Es el caso, conocido y peculiar, de la crítica de Dominique Janicaud dirigida hacia Henry y afines<sup>7</sup>. Estos autores se transforman en el blanco de una crítica que considera profundamente peligroso para la fenomenología emprender el camino de una orientación hacia el originario a costa de la fenomenalidad inmanente. La acusación – que es la de utilizar un dispositivo racional para producir un viaje dentro una “noche mística” – pone en evidencia algo que, más que a la religión, pertenece a la misma fenomenología: la posibilidad no expresada de alcanzar una dimensión fundacional liberándose de los límites del “sentido común racional”. Para Henry, entonces – y como se tratará de mostrar – llegar a la filosofía del cristianismo, además de ser una elección personal motivada por la convicción de una coincidencia exquisitamente filosófica, no significará doblegar la filosofía con respeto a las exigencias del anuncio cristiano sino mostrar como la intuición filosófica puede alcanzar algo que quedaba anunciado desde la religión, y lo puede hacer en nombre de la verdad. En este sentido, hasta ahora, desde el punto de vista de quien escribe, parece que se pueda enmarcar el pensamiento de Michel Henry.

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>6</sup> Cfr. también X. Tilliette, *La christologie philosophique de Michel Henry*, «Gregorianum», 79 (1998), pp. 369-379.

<sup>7</sup> Cfr. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, l'éclat, Combas 1990.

Antes de terminar y dejar abierto el camino de la reconstrucción, y relativa interpretación, es correcto indicar un presupuesto metodológico mediante el cual ha sido planeado este recorrido hermenéutico. Generalmente, las reconstrucciones conceptuales, del pensamiento henryano, desde sus raíces hasta sus últimos frutos obras quedan elaboradas según una orientación cronológica: desde las primeras obras hasta las últimas, con el intento de mostrar como se va construyendo el edificio conceptual.

En este caso, en cambio, el camino queda trazado al revés, añadiendo un bifurcación. Esta última consiste, precisamente, en “aislar” en un capítulo a parte las dos obras de Henry dedicadas a la corporeidad. Esta separación no implica ninguna referencia de valor o de carácter jerárquico: simplemente se ha considerado que estas dos obras, aunque colocadas dentro de una cronología, representen un “discurso paralelo” mediante el cual Henry recapitula y profundiza (completando) las reflexiones ya desarrolladas. Así que, si se pudiera proporcionar una idea mediante una imagen, se tendría que considerar al segundo capítulo como una área de estacionamiento a lado de la autopista constituida por el primer capítulo. Hay que recordar que sin esta área la autopista no sería tal y sin el autopista tampoco el área sería lo que es. Así que primer capítulo, dedicado al planteamiento conceptual elaborado a partir de la idea de verdad, y segundo capítulo, desarrollado en relación a la idea de corporeidad, constituyen un mismo bloque central que queda dedicado a los fundamentos filosóficos de la cristología henryana.

En fin, en el tercer capítulo se presentan dos propuestas que se cruzan con el pensamiento de Henry mediante un encuentro/desencuentro que, según la opinión de quien escribe, a lo largo de la tradición interpretativa ha sido por demasiado tiempo eludido o evitado.



PRIMERA PARTE

CRISTOLOGÍA HENRYANA. FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS

## CAPÍTULO I

### PALABRA, MUNDO, IPSEIDAD

#### *1. Palabra de Cristo y “desintegración” del mundo*

*Paroles du Christ*<sup>1</sup> se publica en 2002 y representa la última obra de Michel Henry. No sería incorrecto afirmar que casi se trata de su testamento filosófico, pero a la vez religioso, considerando no solo el tema del texto sino también que, en el desplegarse de la reflexión, las dos perspectivas aparecen inescindibles<sup>2</sup>. Algo que alumbra el sentido mismo del texto si se considera que representa el punto final de un camino filosófico, el del fenomenólogo francés, que en sus última etapas ha reconocido como fundamental la tarea de conjugar filosofía y cristianismo. El atento lector de la obra henryana sabe muy bien que no se trata de un binomio “construido” según in interese meramente personal o, peor, de corte apologético. Más bien constituye el reconocimiento de un vínculo fundamental – en el sentido de que este

---

<sup>1</sup> M. Henry, *Paroles du Christ*, Seuil, Paris 2002.

<sup>2</sup> Cfr. G. Sansonetti, *Michel Henry. Fenomenologia vita cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 301 y ss.

vínculo expresa precisamente la verdad del fundamento<sup>3</sup> - al cual, a pesar de todo posible ocultamiento u olvido, no nos es posible escapar so pena de pérdida de la autenticidad de la existencia y, con esta, de nuestra verdadera felicidad. Verdadera porque el tema central de la obra es precisamente la verdad, verdad del Cristo y verdad de su palabra; una verdad que hay que aceptar no en base a un acto de fe capaz de caracterizarse en la forma de un “salto”, sino gracias – y a causa – del venir a la luz de una “inteligibilidad radicalmente otra”. Así que la reflexión de Henry, aunque totalmente enfocada en una exégesis de los *Evangelios*, nunca deja de ser filosófica porque no hay posibilidad de verdad si antes no hay comprensión de esta, si no se comprende el sentido más profundo de lo que la verdad es y – condicionada por este mismo sentido – de cómo se manifiesta. En cada línea del texto el autor nunca deja de ser filósofo, y sobre todo fenomenólogo: el interés de Henry se dirige todo hacia la manifestación de esta verdad, sus formas, su legitimidad y, sobre todo, sus consecuencias. Precisamente sus formas y consecuencias esclarecen la necesidad de admitir una diferente forma de manifestación que no dependa de la exterioridad del mundo. Pero seguir el hilo de esta argumentación sin aclarar previamente los puntos clave de la reflexión henryana, engendraría una confusión conceptual para nada capaz de hacer justicia a la profundidad del discurso desarrollado por el autor. Por lo tanto, resulta necesario analizar detalladamente el rítmico movimiento del razonamiento propuesto y sondear con atención todas las sutiles distinciones que constituyen la “textura” del análisis henryano. De esta manera se nos manifestará completamente la que podríamos denominar “reforma del método”<sup>4</sup> elaborada por el pensador, reforma que subyace a su interpretación de la figura de Cristo. En realidad, como se verá, las palabras de Cristo recogidas en los *Evangelios* muestran – según Henry – precisamente la verdad de esta reforma que, entonces, no es sino el reconocimiento de una verdad en acto desde siempre<sup>5</sup>. Pero, para ser fieles a lo dicho, conviene que este movimiento circular, tan complejo y profundo, se muestre desde sí mismo a partir de las palabras del autor.

---

<sup>3</sup> «sostiene que las paradojas del lenguaje evangélico acerca de la vida son, literalmente, la más acabada expresión de la verdad del Fundamento: fragmentos de un auténtica ontología fenomenológica» (M. García-Baró, *Presentación. Las paradojas de san Juan y la fenomenología radical de la vida*, en PC, p. 11).

<sup>4</sup> Los estudios relativos a la propuesta fenomenológica de Henry desde el punto de vista de una posible “reforma” del método constituyen una amplia parte de la literatura crítica dedicada al pensador francés. Sin embargo, entre los tantos, es posible aconsejar unos a manera de introducción a este tema: D. Sebbah, *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, Puf, Paris 2001; C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004; G. Molteni, *Introduzione a Michel Henry. La svolta della fenomenologia*, Mimesis, Milano 2005, en particular el capítulo 5; G. Iaia, *Michel Henry e il metodo fenomenologico*, Tesi di Dottorato, Università del Salento, Lecce 2018, en particular los capítulos 3, 4 y 5.

<sup>5</sup> Con respeto a las dos verdades en PC, cfr. M. García-Baró, *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca 2007, pp. 62-68.

La teología cristiana afirma, a partir de la lectura del *Nuevo Testamento*, la doble naturaleza de Jesús: naturaleza humana y naturaleza divina. El Cristo es Dios en cuanto encarnación de su verbo pero, a la vez, esta misma encarnación determina su “anclaje” dentro de nuestra condición finita. La finitud de la carne tiene unas consecuencias precisas: sufrimiento de unas necesidades índice de carencias constitutivas de tal condición. Se trata, subraya Henry, de la condición de “no autosuficiencia”: «La que es finita, en realidad, es esta vida, tan incapaz de darse la vida a sí misma como de mantenerse en ella por sus propios medios»<sup>6</sup>. Por esta razón, la carne de esta vida finita presenta dos series de caracteres correlativos: por un lado las tonalidades negativas que surgen de nuestras carencias, por otro el esfuerzo necesario a colmar provisionalmente el deseo que de estas carencias surge. La correlación permite de explicar la correspondencia entre nuestras necesidades y el esfuerzo continuo de satisfacerlas en el cual se va desarrollando toda nuestra existencia<sup>7</sup>. Cristo, por su doble naturaleza, vivió esta existencia finita. Esto significa que también su palabra asumió nuestra finitud, pero a la vez se mantuvo infinita debido a su naturaleza divina. Si la palabra del Dios-hombre refleja su doble naturaleza es menester preguntarse, por cada una de sus afirmaciones, que tipo de palabra es la que se está escuchando. Este problema conduce Henry a detener momentáneamente la reflexión sobre la misma constitución del lenguaje.

El lenguaje humano, en el mismo acto del habla, se diferencia de su contenido; pero si la naturaleza de la palabra de Cristo mantiene su ser divina y humana a la vez, entonces no podrá quedar enjaulada dentro de los mismo límites del lenguaje humano. De hecho, el olvido de todo esto, sobre todo por parte de la filosofía del lenguaje, engendraría la completa imposibilidad de una “comprensión” de la palabra divina a causa de la misma pérdida de esta dimensión ulterior. La prueba está en el hecho de que, a pesar de que las palabras de Cristo estén expresadas en la misma forma que la del lenguaje humano – siendo Cristo auténticamente hombre – muchos de los que las escucharon no lograron comprenderlas. Pero no se trata de un problema relativo solo a un preciso contexto histórico: todavía hoy muchos

---

<sup>6</sup> PC, p. 15.

<sup>7</sup> Henry no pierde la oportunidad de reafirmar como la misma idea de la economía tenga su raíz precisamente en nuestra condición encarnada (cfr. PC, p. 16). Con respecto al valor – y a la correcta colocación – de la dimensión económica dentro de la vida humana cfr. M. Henry, *Marx*, 2 voll., Gallimard, Paris 1976. La literatura crítica relativa al análisis de los textos de Marx realizada por Henry es muy amplia. Como este trabajo no se ocupa de este tema específicamente, se considera conveniente indicar unos textos que se presentan como claras y precisas introducciones al tema: D. Jervolino, *Table ronde sur le Marx de Michel Henry*, en A. David & J. Greisch, *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Cerf, Paris 2001, pp. 239-254; G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry. Passion et magnificence de la vie*, Beauchesne, Paris 2003, en particular el capítulo II; *Lectures du Marx de Michel Henry*, RIMH, 1 (2010), número monográfico sul *Marx*; R. Kühn, *Lecture de Marx et critique de l'économie chez Michel Henry*, «Revista portuguesa de filosofía», 65 (2009), pp. 87-111; C. Canullo, *Le monde à l'envers. Henry lecteur de Marx*, en R. Formisano, F. Grigenti, I. Malaguti, G. Rametta (sous la direction de), *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendentale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, Vrin, Paris 2016, pp. 87-105.

de los que las siguen escuchando, no logran comprenderlas en su auténtico significado. De aquí, recuerda Henry, la famosa y chocante afirmación: “teniendo oídos y no oís” (Mc 8, 18)<sup>8</sup>. Todo podría ser solucionado afirmando que Cristo solo fue un “maestro moral” y que sus afirmaciones solo remiten a una enseñanza puramente humana, pero tal perspectiva ocultaría una violenta y mentirosa reducción: desde los *Evangelios* sabemos que, en su expresarse mediante palabras humanas, Cristo habla a los hombres de ellos mismos pero también de sí, y en esta última forma de discurrir nunca se describe como un hombre y nada más. En lo que podemos indicar como el “discurso sobre sí mismo” Cristo nos revela lo más importante de su enseñanza, algo desde el cual procede todo lo que sigue: «Estas palabras dirigidas a los hombres en su propio lenguaje, y en las que Cristo les habla de sí mismo, en efecto, nunca hablan de él como si fuese uno de ellos, como si fuese un hombre»<sup>9</sup>. Mediante estas palabras se presenta como el Hijo de Dios, que es Dios mismo, o sea revela y afirma su identidad con Dios desde el punto de vista de una sola naturaleza, y sin embargo los hombres oyen estas palabras.

La legitimación del valor de las palabras de Cristo depende, entonces, de las posibilidades de ser escuchadas por los hombres pese a no ser simplemente palabras humanas. Tal legitimación compromete, en realidad, al mismo hombre: si el hombre no es capaz de tal escucha, entonces la posibilidad misma de la palabra divina queda anodada; si, en cambio, la naturaleza humana es capaz de recibir y comprender esta forma de expresión, pues entonces lo que habrá que modificar será la misma concepción de la naturaleza humana. Según Henry, la solución de la cuestión reside en el atento examen de las mismas palabras de Cristo:

Pues son estas, sin duda alguna, las que contienen la respuesta. En efecto, así como toda aserción científica y, en el fondo, toda afirmación humana, portan consigo una *pretensión de verdad*, del mismo modo la palabra de Cristo se distingue por una pretensión desmesurada a los ojos y a los oídos de muchos hombres de estos tiempos<sup>10</sup>.

Henry describe claramente el “plan de trabajo”: las palabras de Cristo tendrán que ser consideradas previamente como palabras de un hombre que se dirige a otros hombres,

---

<sup>8</sup> Con referencia a todas las citas de los libros que constituyen la biblia cristiana se tomará como referencia la *Biblia de Jerusalén* en la edición publicada por Desclée de Brouwer.

<sup>9</sup> PC, p. 20.

<sup>10</sup> PC, p. 23.

hablándoles de ellos mismos; sucesivamente se podrá tomar en consideración el discurso que Cristo realiza sobre sí mismo. En este último se coloca su pretensión de ser reconocido como Hijo de Dios: a partir de tal postura será necesario analizar en que difiere su palabra de la simple palabra humana y que cosa puede permitir a los hombres de oír esta palabra y comprenderla en cuanto palabra de Dios.

Cuando Jesús se dirige a los hombres hablándoles de ellos mismos parece que sus afirmaciones apunten a la constitución de una doctrina moral pero hay que tener cuidado en reducir su enseñanza a esta dimensión: las afirmaciones sobre el mal nos pueden mostrar la razón. Según las palabras de los *Evangelios*, Jesús subraya más veces que la fuente del mal no se encuentra en la exterioridad, o sea en lo que nos rodea y puede afectar, sino dentro del hombre<sup>11</sup>. Si el mal solo puede salir del corazón del hombre, es en este mismo corazón que reside su auténtica realidad: desde allá se da la posibilidad de una vida buena o menos. La vida del hombre se da a partir de su corazón porque es en él que el hombre se experimenta a sí mismo, o sea en el corazón se constituye el sentido de su misma vida. En el corazón se realiza lo propio de la vida, el experimentarse a sí mismo, de hecho «vivir, en efecto, no es más que eso: sufrir lo que se es y gozar de ello, gozar de sí»<sup>12</sup>. Si es en el corazón que el hombre se experimenta a sí mismo, entonces la realidad del hombre será “esencialmente afectiva”. Pero todo esto no tiene un valor meramente vinculado con la creencia; más bien se trata de un rasgo constitutivo:

Desde el punto de vista filosófico, la definición del hombre que cobra su realidad de la Afectividad de la vida, y así como viviente que no deja de experimentarse a sí mismo en el sufrimiento o en la alegría, tiene un alcance revolucionario. En el plano histórico, ha estremecido el horizonte del pensamiento griego, para el que el hombre es un ser racional<sup>13</sup>.

El hombre, en su íntima constitución de “viviente”, no es un simple ser biológico – porque esto lo enjaularía definitivamente dentro de la exterioridad – pero tampoco el ser

---

<sup>11</sup> Cfr. Mc 7, 14-23: «Llamó otra vez a la gente y les digo: “Oídmelos todos y entended. Nada hay fuera del hombre que, entrando en él pueda contaminarle; sino lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre. Quien tenga oídos para oír que oiga”. Y cuando, apartándose de la gente, entró en casa, sus discípulos le preguntaban sobre la parábola. Él les digo: “¿Con que también vosotros estáis sin inteligencia? ¿No comprendéis que todo lo que de fuera entra en el hombre no puede contaminarle, pues no entra en su corazón, sino en el vientre y va a parar al excusado?” [...]. Y decía: “Lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre. Porque de dentro, del corazón de los hombres, salen las intenciones malas: fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricias [...]. Todas estas perversidades salen de dentro y contaminan al hombre”»; cfr. también Mt 15, 11-20.

<sup>12</sup> PC, p. 27.

<sup>13</sup> PC, p. 27.

racional tan celebrado por la modernidad (en su declararse heredera de la cultura griega): el hombre es antes que todo afectividad, y su centro es el corazón. En la dimensión afectiva, la corporalidad no juega un papel secundario: Henry define al ser encarnado como una totalidad moviente e “irrompible”, hecha de impresiones sensibles que caracterizan la “realidad concreta” – o sea la auténtica realidad – de la condición humana. De hecho, el mundo exterior recibe su valor a partir de esta vida afectiva capaz de conferir importancia a lo que nos rodea. De manera que el mundo de la vida – *Lebenswelt* – precede y, en este “estar antes”, determina el sentido mismo de la exterioridad. Aquí se halla la primera distinción que caracteriza el cristianismo: la separación entre el mundo en el cual el hombre, en cuando “Sí carnal viviente” tiene un evidente primado, y el mundo exterior cuyo rasgo más básico es la “utilidad” (con respeto a la vida del viviente). Cristo, en efecto, no pierde la oportunidad de declarar claramente que el hombre vale más de todo lo que lo rodea: «¿No vale más la vida que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? [...] ¿No valéis vosotros más que ellas?»<sup>14</sup>. La consecuencia directa es que a la sobrestimación del mundo, de su exterioridad constituida de objetos – que se vuelven así ídolos<sup>15</sup> – corresponderá el olvido/ocultación, por parte del mismo hombre, de su auténtica condición. Que el mundo exterior presente un sentido y un valor – aunque solo a partir de la vida afectiva que se lo otorga – no es objeto de duda: entonces se hace necesario comprender de manera más clara la relación operante entre “nuestra vida” y el “mundo”. Según Henry se trata de una oposición radical entre lo invisible – la vida – y el “reino de lo visible” – el mundo en su total exterioridad. Lo que se manifiesta en la visibilidad pertenece al mundo que lo presenta en su “luz”:

Esta luz surge cuando se distancian las cosas en un “horizonte” de exterioridad sobre una pantalla en la que todas las cosas aparecen para nosotros: en ese “afuera”, ese “delante”, ese “ante nosotros”, ese “ante los hombres” que el mundo como tal es<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Mt 6, 25-26.

<sup>15</sup> Con respeto a esta “transformación” del objeto en ídolo, en el ámbito de una comprensión cristiana de la realidad, cfr. P. Sequeri, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011. Al final de la *Prefazione*, el autor recuerda que el ídolo siempre es una “cuestión de cabeza”, una proyección de un valor íntimo hacia una exterioridad vacía (cfr. p. 7). Para una análisis filosófica de la dimensión idolátrica cfr. J.L. Marion, *Dios sin el ser*, Ellago, Villaboa (Pontevedra) 2010, pp. 21-86. Marion muestra de manera clara como la dimensión del ídolo surja de la reducción de una invisibilidad a una visibilidad en la exterioridad, a través de una correspondiente reducción de valor y sentido. Con respeto a la reflexión de Marion, dedicada al ídolo como fenómeno, cfr. M. Grassi, *Del Dios del que (no) se puede hablar: lo idolátrico y lo icónico en Jean Luc Marion*, «Nuevo Pensamiento», 5 (2015), pp. 27-61 y D. Mejía Buitrago, *El ídolo como fenómeno*, «Perseitas», 2 (2015), pp. 175-182.

<sup>16</sup> PC, p. 31.

En los *Evangelios*, esta luz lleva un nombre específico: “gloria del mundo”. Se trata de la condición de reconocimiento directamente opuesta a la revelación invisible de la vida en nosotros: la “gloria del mundo” se opone a la “gloria de Dios” que se manifiesta básicamente en el “secreto” de nuestro corazón. No se trata de un mero posicionarse según una posible creencia personal: lo que Henry está tratando de realizar, mediante su peculiar exégesis de los *Evangelios*, es mostrar cual es la auténtica condición del hombre según las enseñanzas de Cristo y, con esto, las consecuencias y las razones del posible rechazo de estas mismas enseñanzas. Lo que lleva a recordar que, aunque quisiera, el hombre nunca puede sustraerse a la “luz” del mundo porque es un ser corpóreo, cuyo materialidad se da en la misma exterioridad de todas las otras cosas. No se trata, entonces, de engendrar una contraposición en forma de fractura sino de entender que la oposición deriva de una incorrecta comprensión del fundamento.

Es la “carne viviente” – hecha de deseos y correspondientes esfuerzos de satisfacerlos – que determina nuestra auténtica realidad, que es afectiva. Por esta razón será tal afectividad el fundamento de nuestra corporeidad, hasta en la exterioridad. La prueba de esto, según Henry, está en el hecho de que desde la mera exterioridad no es posible distinguir la verdad de una acción: la exterioridad es la condición de posibilidad de la hipocresía<sup>17</sup>. La verdad, en su máxima manifestación, no se puede dar en la exterioridad – en la cual lo visible se aparta de lo invisible que lo sostiene, dónde la acción se separa de la auténtica motivación – sino en el “secreto”, o sea en el corazón (en la afectividad de la carne que cada ser humano es). Para el fenomenólogo francés todo esto no toca solo la vida del creyente sino «tiene un alcance filosófico decisivo»<sup>18</sup>, porque determina una diferente comprensión de la naturaleza humana: el hombre pertenece, a la vez, a la visibilidad y a la invisibilidad:

Así pues, conviene afirmar esta verdad a primera vista desconcertante: en lo que hace al hombre, nuestra realidad efectiva reside en nuestra subjetividad invisible, y nuestra apariencia externa no es precisamente más que una apariencia<sup>19</sup>.

Queda claro que Henry no quiere descalificar la exterioridad quitándole todo valor: más bien su objetivo es de el de mostrar la dependencia total de la exterioridad de la verdad

---

<sup>17</sup> Mt 6, 5-6: «Y cuando oréis, no seáis como los hipócritas, que gustan de orar en las sinagogas y en las esquinas de las plazas bien plantados para ser vistos de los hombres; en verdad os digo que ya reciben su paga. 6. Tú, en cambio, cuando vayas a orar, entra en tu aposento y, después de cerrar la puerta, ora a tu Padre, que está allí, en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará»; cfr. también Mt 23, 27.

<sup>18</sup> PC, p. 32.

<sup>19</sup> PC, p. 33.

afectiva subjetiva – algo que se hará más claro conforme vaya desarrollándose su análisis de las palabras de Cristo. Pero, hay que repetir, no se trata de una mera cuestión de creencia personal: el asunto es filosófico y, por esto, relativo a todo hombre. El mismo Henry lamenta como la filosofía haya “eludido” tal cuestión hasta su inclusión en la teoría del cuerpo-objeto elaborada por Maine de Biran<sup>20</sup>.

Las palabras de Cristo muestran, entonces, la distinción entre la dos dimensiones que atañan la realidad humana: visibilidad e invisibilidad, entre las cuales la segunda es donde se coloca la verdad del ser humano a la cual accede el mismo Dios (Dios ve en el secreto). Si estas palabras son puramente humanas, expresadas en el lenguaje de los hombres para que ellos mismos puedan comprender, el conjunto de los discursos de Cristo apuntarían a la constitución de una sabiduría que Henry define como “sistema de lo humano” – en el que todo viene del hombre y a él vuelve. Se trataría de una sabiduría capaz de declarar la superioridad de la vida humana con respeto a la ley y al mundo exterior<sup>21</sup>. Pero Cristo nunca dejó de declararse algo más que un hombre como nosotros: al revés, él mismo marca más veces tal diferencia. La doble naturaleza acordada por la teología cristiana hace que él sea verdadero hombre pero no permite que su divinidad se anonade en la humanidad: por esta razón no es simplemente Jesús de Nazaret sino también el Cristo. Se trata, entonces, de entender si la enseñanza de tal Jesús puede ser reducida al, así denominado, “sistema de lo humano” – una sabiduría o espiritualidad entre las otras – o lleva en sí misma algo que no lo permite.

La extraordinaria profundidad del cristianismo ha consistido en hacernos comprender que el mundo no es más que la apariencia externa de esa doble red de relaciones, cuya realidad se mantiene en lo invisible de nuestra vida; y más concretamente en nuestra carne, cuyo cuerpo no es a su vez otra cosa que su aspecto externo y visible<sup>22</sup>.

Según Henry tal comprensión no es exclusivo patrimonio de un acto de fe sino de la misma comprensión filosófica: la filosofía puede llegar autónomamente a tales intuiciones que, entonces, no serían parte de una revelación entendida como contrapuesta a la actividad de comprensión que caracteriza al humano conocimiento. Más bien, el cristianismo se

---

<sup>20</sup> Con respeto a este tema sea permitido hacer referencia al cap. II de este trabajo.

<sup>21</sup> Cfr. Lc 14, 3-7 y Mc 2, 27, dónde se va delineando la posición de Cristo con respeto a la prescripción relativa al sábado.

<sup>22</sup> PC, p. 40.

constituiría como una forma específica en la cual, lo que la filosofía puede comprender, queda anunciado también a los que no se dedican a la investigación filosófica. Pero no se trata de una sabiduría puramente humana, como una ética práctica, porque es Cristo el primero en criticar tal posibilidad en definir a los hombres malos: «Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos [...]»<sup>23</sup>. El hombre sabe dar cosas buenas – sabiduría humana – pero esto no impide que sea malo: de una maldad que radica en su corazón y que exige un “cambio de naturaleza”, algo que Henry define como «una suerte de transustanciación»<sup>24</sup>. Una nueva naturaleza necesita una re-generación, un nacer otra vez que implica la violenta ruptura con el “sistema de lo humano”: por esto, como él mismo admite, no ha venido a traer paz sino “espada” – cortar, separar, *de-cidere*<sup>25</sup>. Una espada que quiere demoler la organización humana en su misma esencia, haciendo que los que están en el nivel más bajo lleguen a colocarse en la cima<sup>26</sup>. Si el hombre se organizó en sociedad sobre todo para asegurar su supervivencia entonces, como afirma el pensador francés, el blanco de la desintegración de la vieja vida anunciada por Cristo es precisamente la salvación de la vida como había sido pensada hasta aquel momento: «quien intente guardar su vida, la perderá; y quien la pierda la conservará»<sup>27</sup>.

Se trata de una paradoja, estilo que, como observa Henry, caracteriza también la “bienaventuranzas”:

como si detrás de ese tejido de proposiciones inverosímiles estuviera actuando otra Razón, otro *Logos* [...] como si esta Palabra, lejos de ser ajena a nuestra verdadera realidad, no solo estuviera ligada a ella según una conveniencia que todavía se nos escapa, sino que le es consustancial<sup>28</sup>.

Al fin, como se decía, no se trata de una fractura sino de la necesaria recomposición de la mirada, de la recuperación de la correcta perspectiva – aunque, paradójicamente, de una mirada desde lo invisible, desde la pura afectividad. La paradoja expresada por Cristo remite a una clave oculta dentro de nosotros, y capaz de permitir que sus palabras no nos resulten completamente ajenas: de hecho se trata de palabras dirigidas a los hombres a propósito de ellos mismos, demolidoras mediante la expresión paradójica pero orientadas a la

---

<sup>23</sup> Mt 7, 11.

<sup>24</sup> PC, p. 41.

<sup>25</sup> Cfr. Mt 10, 34-36; Lc 12, 51-53.

<sup>26</sup> Cfr. Mt 20, 1-16; Lc 22, 24-27 y 18, 14.

<sup>27</sup> Lc 17, 33; cfr. también Lc 9, 24; Mt 16, 25; Mc 8, 35.

<sup>28</sup> PC, p. 44.

“(re)construcción” de la nueva condición humana. Es precisamente la inauténtica condición en la cual el hombre está acomodado – y que, a causa de un “ocultamiento” de la afectividad originaria, considera su verdadera esencia – a revelar el valor de las palabras de Cristo:

Mientras nos tomábamos espontáneamente por seres de este mundo, y nuestros actos probaban en este mundo lo que son y lo que nosotros somos, la extraordinaria crítica de la hipocresía ha venido a desconsiderar a nuestros propios ojos en el universo de las apariencias externas, haciéndonos comprender que la realidad y la verdad de nuestras acciones no residen en él – como tampoco las de nuestra carne y nuestra vida –. Residen en nosotros, en esta carne y en esta vida<sup>29</sup>.

Por esta razón las palabras que Cristo dirige a los hombres nunca engendran indiferencia sino, desenmascarando la frágil y errónea concepción que ellos tienen de sí mismo, los cuestiona produciendo conversión o, en los casos de rechazo, odio profundo. Desplazar el valor de lo humano desde lo visible a lo invisible provoca un vaciamiento de valor que afecta todas las actividades que se desarrollan en la exterioridad del mundo, en su “luz”. Mejor dicho, desenmascara el hecho de que este valor no reside en la “gloria del mundo” sino les queda conferido por una invisible vida que se articula en el “secreto”, donde Dios ve y nos conoce. El pensamiento filosófico no ha quedado indiferente frente a este reconocimiento: según Henry lo atestiguan tanto el *cogito* cartesiano como el “Yo trascendental” kantiano y husserliano e incluso el mismo concepto de “alma”. Y a pesar de que estas posturas puedan ser tachadas de “origen cristiano”, esto no disminuye su valor: «con el desarrollo de la filosofía es el hombre mismo, con un esfuerzo de pensamiento que le es propio, el que llega a desembarazarse de las ilusiones del objetivismo ingenuo o del materialismo, para comprenderse en su verdad»<sup>30</sup>.

Lo que significa que la enseñanza de Cristo no se presenta como algo ajeno a las posibilidades de la comprensión filosófica, y que en *Parole du Christ* lo que quiere mostrar Henry es precisamente esto. Por lo tanto, el discurso relativo a las bienaventuranzas se presenta como el manifiesto de este necesario renacer, y las paradojas que lo constituyen representan precisamente la verdad del desplazamiento hacia lo invisible: los bienaventurados son justamente los que están fuera de la “gloria del mundo”, y este quedar

---

<sup>29</sup> PC, p. 45.

<sup>30</sup> PC, p. 45.

“fuera” de la luz de la exterioridad es lo que específicamente los convierte bienaventurados<sup>31</sup>. Solo en la “luminosidad” de la invisibilidad se puede comprender la llamada a la inversión también de las relaciones sociales: «amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odien»<sup>32</sup>. Todas las relaciones, así como quedan pensadas en el “sistema de lo humano”, quedan de un golpe descalificadas: la reciprocidad humana deja de ser la guía de las “correcto actuar en la sociedad”. Todo lo que asegura la estabilidad de las relaciones, todo lo que se despliega en forma de acuerdo – Henry habla de “contrato” – responde claramente a una idea de estabilidad que se apoya en la visibilidad, en la prueba de la demostración. Pero sabemos que la visibilidad – que reside en la exterioridad – es también condición de hipocresía: la reciprocidad que se apoya en la visibilidad puede sufrir manipulación, algo que no puede ocurrir con la reciprocidad devuelta a la dimensión de la invisibilidad:

Nos encontramos, pues, en condiciones de captar el significado oculto de la reciprocidad. Dado que esta se establece siempre entre seres humanos, es a estos a quienes se remite. Esta reciprocidad entre los hombres da cuenta de lo que aquellos hacen y de lo que son. *Lo que los hombres hacen, lo que son, se explica así desde ellos mismos*<sup>33</sup>.

El que Henry llama “sistema de lo humano” – sabiduría práctica fundada en la reciprocidad de la exterioridad – se funda en la convicción de que lo visible sea el dato último: la palabras de Cristo realizan un “trastocamiento”<sup>34</sup> – según la misma definición del fenomenólogo francés – mediante el mostrar a los hombres cuanto se falaz su convicción y cuanto esta misma dependa de su vida afectiva. Esta vida no se presenta como el simple polo contrapuesto a al reino de lo visible: si fuera así no tendrían sentido las paradojas. En cambio, estas hablan al hombre de una realidad que precede y funda la visibilidad, que no se deja atrapar en ella y que se presenta como el *fundus* auténtico de la condición humana. Si la invisibilidad es la dimensión de la afectividad, si esta encuentra en el corazón humano su lugar de manifestación, y si, como afirma Jesús, Dios ve en el “secreto” de este corazón, pues la palabra de Cristo está describiendo una relación ulterior:

---

<sup>31</sup> Cfr. Mt 5, 5-11; Lc 6, 20-23; Lc 6, 24-26.

<sup>32</sup> Lc 6, 27.

<sup>33</sup> PC, p. 48.

<sup>34</sup> En el texto original el término usado por Henry es *bouleversement* (Cfr. M. Henry, *Parole du Christ*, cit., p. 39).

La condición humana, pues, no se deja definir por la mera oposición entre lo visible y lo invisible, comprendida como una oposición entre el yo y el mundo e identificada con ella. En el seno mismo de lo invisible se acaba de abrir un abismo, se ha planteado una nueva relación. El yo no se relaciona solo con el mundo y con los otros, no se relaciona solo consigo mismo en el secreto de sus pensamientos y de sus actos. Este secreto está sometido a la mirada de un Dios<sup>35</sup>.

El corazón, centro de la afectividad, no es “en sí” sino manifiesta una relación de fundación que se da a través de una mirada que precede, concede e interroga:

*Así es como la condición humana resulta trastocada al no recibir ya su ser de la luz del mundo en la que los hombres y las mujeres se miran, luchando por su prestigio, sino de su relación interior con Dios, y de la revelación en que consiste esta relación nueva y fundamental<sup>36</sup>.*

La “nueva” relación, que desde siempre anima y mueve la vida de cada hombre, se identifica con la verdad que mueve la crítica dirigida hacia la reciprocidad así como la concibe el “sistema de lo humano”: un contrato que se explica mediante una concepción falaz de la naturaleza humana. Un contrato que encuentra su valor solo a partir del olvido de la relación con Dios, o sea del ocultamiento de la verdad de la condición humana y, por consiguiente, de la verdad de todas las relaciones. Entonces, en el discurso de las bienaventuranzas, el papel de las paradojas consiste exactamente en la desestructuración de tal tipo de reciprocidad: «*Porque la no-reciprocidad es la nota decisiva de la nueva relación fundamental que acabamos de descubrir, la relación interior y oculta del hombre con Dios, más exactamente de Dios con el hombre*»<sup>37</sup>. Se trata de una inversión de la ley que regula la sociedad constituida, una ruptura con respecto a los posibles “acuerdos” de reciprocidad: la auténtica relación que se despliega dentro de la invisibilidad de la afectividad y que define al hombre a partir de la mirada de Dios no puede someterse al cálculo de lo que se da en la “gloria del mundo”. Es desde esta perspectiva que, finalmente, se puede comprender la grandeza del anuncio cristiano, o sea que el hombre es hijo de Dios: «*La no-reciprocidad designa la generación inmanente de nuestra vida finita en la vida*

---

<sup>35</sup> PC, p. 52.

<sup>36</sup> PC, p. 53.

<sup>37</sup> PC, p. 54. Cfr. Lc 6, 34 y Mt 5, 45.

*infinita de Dios*»<sup>38</sup>. Dentro del proceso interno a la vida infinita de Dios, cada viviente queda entregado a su propia vida conforme a una manera por la cual la relación entre vida infinita – que Henry denota con el término “Vida” – y viviente ignora todo tipo de reciprocidad. La condición de hijo de Dios no es algo metafórico, sino califica nuestra condición de vivientes que reciben la vida, a partir de la Vida que asigna el hombre a sí mismo sin engendrar ningún calculo de deberes y derechos – la libertad consiste precisamente en esta falta de reciprocidad (que no es para nada falta de reconocimiento de la verdadera origen). El hecho de que el hombre no sea directamente consciente de todo esto muestra cuanto desnaturalizada sea la comprensión de su misma condición. Una condición que puede ser ocultada u olvidada, pero nunca abolida. La indicación de Cristo por la cual a ninguno en esta tierra – o sea en el reino de la visibilidad – se le puede reconocer el título de “padre” muestra la consecuencia principal: el único padre es Dios<sup>39</sup>:

Ningún viviente, no teniendo el poder de traerse a sí mismo a la vida, puede obtener esta vida de otro viviente como él, tan desprovisto como él, tan incapaz como él de darse la vida a sí mismo. Solo una Vida todopoderosa, que detenta la capacidad de traerse a sí misma a la vida – esta Vida única y absoluta de Dios – puede comunicar su aliento a todos los que ella hacen que vivan y que son, por ende, en un sentido verdadero en sí mismo absoluto, sus “hijos”<sup>40</sup>.

Si el único padre es Dios, todos los vínculos materiales y terrenos – empezando por los lazos familiares – se encuentran repentinamente vaciados de sustancia y efectividad<sup>41</sup>. El vacío producido por la descomposición de estos queda ocupado por la reconstitución – que es más bien un re-descubrir, un re-conocer – del auténtico orden que rige la condición humana: el orden divino, en el cual todos somos hermanos y hermanas. La no-reciprocidad que caracteriza la relación entre Dios y los hombres – en cuanto sus hijos – revela la auténtica forma de la reciprocidad:

Resulta de la relación interna de cada viviente con la Vida en la que vive; y de esta manera, de la relación interior que él tiene, en esta Vida, con cada uno de los

---

<sup>38</sup> PC, p. 56.

<sup>39</sup> Cfr. Mt 23, 9.

<sup>40</sup> PC, p. 57.

<sup>41</sup> Cfr. Mc 3, 32-35; Mt 12, 48-50 y Lc 8, 19-21.

otros vivientes que reciben su propia vida en esta misma Vida – que es la suya, de los otros, la de todos -<sup>42</sup>.

Esta es la descripción de la “nueva” reciprocidad anunciada por Cristo, aunque más que de nueva se tendría que hablar de “auténtica” reciprocidad, siempre en acto a pesar del olvido y del ocultamiento de los hombres. Se trata de la reciprocidad del amor, que se escapa a la jaula del cálculo fundando en la nada – como el hombre, desde la exterioridad, goza de un poder de vida que no se ha dado él mismo, o sea su autonomía lleva la “marca de la nada”. La reciprocidad auténtica revela lo que es la vida: «lo que se experimenta a sí misma, inmediatamente y sin distancia [...], es una auto-revelación»<sup>43</sup>. En las palabras que Cristo dirige a los hombres para hablarles de ellos mismos, Henry detecta la “revelación de una auto-revelación” originaria que muestra la condición humana en su verdad: la verdad afectiva de la vida, realidad primaria que concede toda posibilidad, hasta la de la exterioridad – que de ella misma recibe su valor. La condición humana, bajo la “mirada desenmascaradora” de la Vida, muestra su falta de autonomía y su constituirse en relación con esta misma Vida: se trata de una condición que, afirma Henry, a causa de la falta de distancia entre la Vida y su mismo donarse, se da en la completa inmanencia. La reciprocidad expresada por la relación entre la vida afectiva – el corazón – de cada hombre y la Vida – Dios – significa la inmanencia de la Vida absoluta en cada viviente. Esta Vida es la que Cristo llama “Padre”, cuya colocación en el “cielo” no indica una localización espacial – sino tendría visibilidad a causa de su exterioridad – sino precisamente su invisibilidad debida al hecho de que en ella viven todos los vivientes, «en la que ellos mismos son invisibles, exactamente igual que esta vida»<sup>44</sup>. La condición auténtica del hombre es, por lo tanto, la de un viviente engendrado en la vida invisible y absoluta de Dios: una vida que permanece dentro de cada viviente mientras sigue viviendo, una vida fuera de la cual no existe vida alguna<sup>45</sup>.

Lo que Cristo está realizando es una sustitución: el mostrar como hace falta remplazar la genealogía elaborada por los hombres – en la cual se enraíza el “sistema de lo humano” – con una genealogía divina. Esta enseñanza es, para Henry, la que podemos llamar “revelación

---

<sup>42</sup> PC, p. 60.

<sup>43</sup> PC, p. 62.

<sup>44</sup> PC, p. 66.

<sup>45</sup> Lo que hace que todo tipo de relación auténtica se de a partir de esta relación que nos “pre-destina” – el término queda elegido por el mismo Henry. Claramente no se trata de una predestinación articulada por una secuencia de datos espacio-temporales localizables en la dimensión de la exterioridad. Más bien atiene a la auténtica concepción de libertad que brota de la conciencia de ser hijos de Dios y que nos une en el vínculo de hermandad. Un ejemplo filosóficamente relevante de todo esto será la concepción de *Pathos-avec* que Henry desarrolla en su *Phénoménologie matérielle* y que será considerado más adelante en el desarrollo de este trabajo.

cristiana". Una enseñanza que, mostrando la auténtica relación que funda la existencia humana, da razón del amor que tiene que existir entre hermanos y hermanas hijos de un único Padre. La profunda consecuencia queda descrita perfectamente por el pensador: «Ya no hay naturaleza humana, como no hay hombre en el sentido en que desde siempre lo entendemos, a saber: un hombre que tiene una naturaleza propia, propia de los hombres y que les pertenece, una "naturaleza humana"»<sup>46</sup>. Desde esta revelación, el hombre es antes que todo hijo de Dios y su origen reside en él: al engendrar al hombre como un viviente donándole una vida que no existe más que en él, Dios le ha concedido su misma naturaleza; y así lo ha hecho a su imagen y semejanza<sup>47</sup>. Tal profunda enseñanza exige una legitimación así que Jesús de Nazaret tiene que revelar su ser el Cristo, o sea hablar de sí mismo: el que habla de filiación divina no puede hacerlo a la ligera, tiene que conocer profundamente lo que está anunciando. Además, una vez afirmada la genealogía divina del hombre se hace necesario explicar en que consiste.

Cristo se revela por lo que es pero, recuerda Henry, su diferencia con respecto a todos los otros seres humanos puede ser comprendido solo a la luz de la generación divina. En las afirmaciones recogidas en los *Evangelios*, Jesús declara que la salvación depende de la relación con Dios<sup>48</sup>, la cual implica la renuncia a sí mismo con el fin de encontrar el Reino de Dios. Esto porque sacrificar la propia vida en el nombre de Cristo equivale a recibir la "vida que no muere". La razón es que Cristo no es un hijo de Dios como nosotros, sino «Aquel que, con el mismo título que el Padre, detenta la vida que no pasa: su Verbo»<sup>49</sup>. La necesidad de considerar la presentación que el Verbo hace de sí a los hombres permite a Henry de asumir el cuarto evangelio como guía fundamental: en ningún caso Henry afirma una diferencia de orientación entre los cuatro *Evangelios* pero sí reconoce al texto de Juan un valor peculiar, o sea la capacidad de explicar de manera más clara el proceso de generación del Hijo de Dios – y con esto su diferencia y la legitimidad de su palabra.

A través de la descripción del encuentro entre Jesús y la samaritana<sup>50</sup>, el fenomenólogo francés puede dar comienzo a un análisis de las palabra que Cristo emplea para describirse a sí mismo. Jesús se presente como el que puede ofrecer un agua capaz de quitar la sed para siempre: el Reino de Dios, entonces, consistirá en una vida que no sufre la desgracia de la finitud y del anonadamiento. Pero ¿quién puede ofrecer este Reino? ¿Quién

---

<sup>46</sup> PC, p. 67.

<sup>47</sup> Cfr. Gn 1, 26. Sobre este tema en Michel Henry cfr. J. Rivera, *The Contemplative Self after Michel Henry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2015, en particular pp. 229 ss.

<sup>48</sup> Cfr. Lc 9, 24; Mc 8, 35 y Mt 16, 25.

<sup>49</sup> PC, p. 75.

<sup>50</sup> Cfr. Jn 4, 9-13.

puede ofrecerse como salvador? Solo «aquel que *constituye él mismo esta relación* de los hombres con Dios, puede darse él mismo como salvador»<sup>51</sup>. Es gracias al Hijo, primero entre los hijos, que los vivientes pueden reconocer la filiación divina y dejar de definirse por el lugar que ocupan en la escena del mundo. Mediante Cristo se lleva a cabo la donación de la vida y por esta razón es el primero entre los sirvientes, porque en él la donación – auténtica reciprocidad – precede todo. La crítica que Cristo dirige a la Ley – entendida como sistema calculador de reciprocidades – surge de la donación de la vida que él mismo es: por esto es más importante de los profetas<sup>52</sup> y es “señor del Sábado”<sup>53</sup>; la misma razón que le permite de contestar frente al sanedrín declarando su condición de Mesías<sup>54</sup>. La afirmación de una filiación divina del hombre, la necesidad de remplazar la genealogía humana con la divina, encuentran en la auto-declaración de ser el Mesías, por parte de Cristo, su completa justificación. Fuera de esta condición nos encontramos con la que Henry define, sin rodeos, una verdadera “catástrofe”:

Habiendo retirado todo basamento sagrado tanto a la naturaleza humana como al mundo que reposa sobre ella, el hombre se encuentra abandonado a la facticidad de la naturaleza material, a una red de procesos ciegos desprovistos de toda justificación interior. La reciprocidad de las relaciones naturales ya no es la del amor; es, como hemos visto, la de la rivalidad, la lucha por los bienes materiales, el dinero, el poder, el prestigio – [...] –, en suma, la lucha de todos contra todos, atemperada por la formación de clanes fuera de los cuales el individuo ya no puede sobrevivir en la jungla de la modernidad<sup>55</sup>.

La sabiduría expresada por el “sistema de lo humano”, en su desarrollo hecho de reciprocidad contractual, produce un reino del odio del cual solo el reconocimiento de la genealogía divina puede salvar. Si por un lado es cierto que, por parte de Cristo, como subraya Henry, se necesita una legitimación de la declaración de ser el Mesías, por otro es igualmente cierto que la experiencia de la exterioridad ya demuestra la fragilidad – y la falsedad constitutiva – de la reciprocidad que nace de la supuesta “autonomía” humana. La legitimidad de la cual habla Henry no se puede dar a partir de la “gloria del mundo” y su

---

<sup>51</sup> PC, p. 75.

<sup>52</sup> Cfr. Lc 11, 29-32 y Mt 12, 41-42.

<sup>53</sup> Cfr. Mt 12, 6-8.

<sup>54</sup> Cfr. Mt 26, 59-64; Mc 15, 1-39 y Lc 22, 66-70. Declaración que implica el identificarse con Dios mismo.

<sup>55</sup> PC, p. 87.

necesidad corresponde a la manifestación de la verdad de las afirmaciones de Cristo sobre sí mismo, o sea a la verdad de la genealogía divina. Según el fenomenólogo francés, el evangelio de Juan ofrece la posibilidad de encontrar esta legitimidad a causa de su misma estructura: la intención del evangelista «se sitúa en el interior de la condición misma de Cristo y se identifica con ella»<sup>56</sup>

## *2. Legitimidad de la Palabra y Verdad de la vida*

A la declaración hecha por Jesús de Nazaret de ser el Mesías sigue el intento farisaico de quitar legitimidad a sus palabras<sup>57</sup>. Jesús es un hombre y como el “sistema de lo humano” no acepta que un hombre se auto-legitime los adversarios tratan continuamente de mostrar como sus acciones y palabras caen en contradicción con respeto a la Ley – expresión directa del sistema. La respuesta de Jesús es clara y directa: la legitimidad sigue de su misma genealogía. Cristo no necesita testimonio y esto sobre todo porque todo testimonio humano se produce ineludiblemente dentro de la “gloria del mundo”, dentro las condiciones de la verdad de la exterioridad: esto implica que el único testimonio auténtico puede venir de su relación con el Padre, con la Vida absoluta: Cristo da testimonio de sí pero también el Padre da testimonio con él y por él<sup>58</sup>. La palabra de Cristo da testimonio de sí porque es palabra humana – expresada en el lenguaje de los hombres – pero a la vez divina – según la presentación que él hace de sí mismo. El que consista esta palabra divina es algo que – comenta Henry – la filosofía nunca ha querido tomar en consideración y que podría abrir un camino todavía desconocido al pensamiento: «Lejos de oponerse a una reflexión verdaderamente libre, el cristianismo situaría a la filosofía tradicional y a sus corpus canónico ante sus límites, por no decir ante su ceguera»<sup>59</sup>. Dentro de los *Evangelios* aparece por primera vez una palabra “diferente”, una palabra que se presenta como palabra de Dios pronunciada por Dios mismo: ya no es la palabra de los profetas, o sea palabra de Dios pronunciadas por hombres. En el caso de Cristo el lenguaje del mundo está expresando una palabra que no pertenece a la exterioridad. Esta palabra no remite a aquella visibilidad que la “gloria del mundo” exige en forma de prueba y coherencia. El sentido de la palabra del mundo tiene que mostrarse en al exterioridad:

---

<sup>56</sup> PC, p. 94.

<sup>57</sup> Cfr. Jn, 9, 8-34. Cfr. también la descripción que Jesús mismo ofrece en forma de parábola: Mt 21, 33-40; Mc 12, 1-9 y Lc 20, 9-16. El “sistema de lo humano” no puede aceptar la genealogía divina – pena su misma desestructuración – y responde con odio a la “buena noticia”.

<sup>58</sup> Cfr. Jn, 5, 37-38 y 8, 14-18.

<sup>59</sup> PC, p. 101.

A partir de ahí surge la creencia difundida por todas partes que define eso que se llama el “sentido común” y según el cual *el mundo es el medio de toda manifestación posible*. Con otras palabras: el universo de lo visible es el único que existe, el que define el lugar de la realidad<sup>60</sup>.

El “sistema de lo humano” considera que solo se puede hablar de lo que se nos muestra en la exterioridad, estableciendo la relación entre palabra y mundo como infranqueable: la palabra del mundo habla de lo que se nos muestra en la exterioridad que es el rasgo principal del mundo: «Este aparecer, condición de posibilidad de la palabra, no es sino aquello que los griegos llamaban *Logos*»<sup>61</sup>. La palabra del *Logos* siempre hablará de una exterioridad diferente de ella misma y de quien la pronuncia, y esta diferencia es la razón de su “indiferencia”: en la luz del mundo todo se manifiesta bajo una «neutralidad aterradora»<sup>62</sup>, la que constituye la objetividad ciencia y modernidad enseñan con orgullo. Esta indiferencia se constituye como un desinterés en su manifestación más profunda: remite a la incapacidad de crear la existencia de lo que la palabra indica, a un *des-inter-esse* que – disfrazándose de precisión y desapego – revela al mundo como medio vacío. Henry lo describe como un hacer-*ver* que, en realidad, no dice nada a propósito de lo que ve: el carácter referencial del lenguaje muestra que la palabra es una “significación vacía”: «Tal es la indigencia del lenguaje que hablan los hombres y que nosotros denominamos, por todas las razones que acaban de ser recordadas, el “lenguaje del mundo”»<sup>63</sup>. Ahora, si la realidad no se reduce al reino de la exterioridad, entonces tampoco el lenguaje del mundo será el único que existe: lo que afirma Cristo puede revelar una palabra más esencial y originaria.

Afirmar que el hombre no es del mundo<sup>64</sup> – desestructuración de la genealogía que sustenta el “sistema de lo humano” - implica que no pueda ser explicado y comprendido a partir de la exterioridad: a pesar de que aparezcamos en la luz del mundo, y que en este vivamos, nuestra verdadera realidad no queda expresada por la visibilidad sino en el “secreto” en el que Dios nos ve. La generación del hombre no se da en la exterioridad sino en la sola vida que existe infinitamente: una revelación en el que lo que revela no se diferencia de lo que es revelado, o sea una auto-revelación. Como ya había declarado al comienzo de la

---

<sup>60</sup> PC, p. 104.

<sup>61</sup> PC, p. 104.

<sup>62</sup> PC, p. 105.

<sup>63</sup> PC, p. 106.

<sup>64</sup> Cfr. Jn 15, 19.

reflexión, Henry recuerda que vivir no es otra cosa que experimentarse a sí mismo; esta es la nota fundamental de la vida y, por esto, también de la condición humana. Si la vida no se da nunca en la exterioridad sino esta no es que un “reflejo” de su auto-revelación, entonces la palabra de la vida – de su revelarse a sí misma – no podrá asumir la forma de la palabra del mundo porque tendrá que hablar de ella misma y no de otra cosa diferente. La revelación, como palabra de la vida que no necesita – sino huye – la condición del aparecer, instituye un *logos* distinto del griego:

ya no se trata de la visibilidad del mundo, sino de la auto-revelación de la Vida. Una palabra cuya posibilidad es la Vida misma y en la que la vida habla de sí misma al revelarse a sí misma – en la que nuestra vida se nos dice constantemente<sup>65</sup>.

Lo que une esta palabra con la vida misma se da bajo la forma de una experiencia “irrecusable” y el ejemplo *princeps* indicado por Henry es el del sufrimiento:

El sufrimiento se experimenta a sí mismo; este es la razón por la que afirmamos que solo el sufrimiento nos permite conocer al sufrimiento. *Solo así el sufrimiento nos habla, nos habla en su sufrimiento. Y lo que nos dice, al hablarnos de ese modo, es que sufre, que es sufrimiento*<sup>66</sup>.

Se trata de una revelación que se da dentro de una evidente simplicidad, palabra que se identifica con lo que dice, así como la alegría, al angustia, la plenitud etc. En cada una de estas tonalidades, y en todas las que hay, habla el “poder todopoderoso” mediante el cual cada una está entregada a sí misma, revelada a sí en una revelación que las abraza todas y que es – en cada una de ellas – auto-revelación de la vida. Esta palabra originaria que revela auto-revelándose es lo que el evangelista Juan llama “Verbo de Dios”. El Verbo, nunca separado de lo que dice, da testimonio de sí mismo y no puede mentir<sup>67</sup>. La verdad de la Vida habla en

---

<sup>65</sup> PC, p. 108. Cfr. Primera Carta de Juan 1, 1.

<sup>66</sup> PC, p. 110.

<sup>67</sup> PC, p. 111. La palabra del mundo habla siempre “sobre” su objeto y su diferenciarse de él le permite una neutralidad que es indiferencia; en cambio, la palabra de la Vida nunca se separa de lo que dice y, por esto, habla en aquel “secreto” que es pura afectividad. Aunque Henry no lo cite, se permita hacer referencia a la Carta de San Pablo a los Romanos: «Alegraos con los que se alegran; llorad con los que lloran» (Rm 12, 15). En estas indicaciones, que remiten a la correcta manera de portarse según caridad entre hermanos – o sea reconociéndose todos hijos de Dios – se advierte como la única manera de compartir tale hermandad consista en una “sintonía afectiva”. San Pablo no

nuestro corazón a través de las tonalidades afectivas, y es verdad precisamente en su no separarse nunca de lo que dice: «La Vida es Verdad porque se revela a sí misma y porque esta revelación de sí – esta auto-revelación – constituye el fundamento de toda verdad concebible»<sup>68</sup>. Esto significa que también la verdad del mundo, la de la exterioridad, recibe su “forma verdadera” desde la Verdad de la Vida absoluta. La vida habla en un “sentimiento” en el que se experimenta siempre, y solo, de forma patética<sup>69</sup>. La vida habla de sí sin salir de sí, sin desdoblarse: como reconoce el mismo Henry, este permanecer en sí mismo en filosofía se indica como “inmanencia”. En el hombre, la palabra de la vida no puede evitar de impregnar todo su ser:

Afectividad primitiva en la que la vida se experimenta a sí misma inmediatamente y jamás en un mundo, ella es por el contrario realidad sentiente y afectiva, carne patética. La Vida es una Palabra y una Palabra que habla de sí misma únicamente porque se experimenta a sí misma y se revela a sí de forma patética en la inmanencia de esta Afectividad primitiva<sup>70</sup>.

En la auto-revelación de la Vida, cada tonalidad afectiva que caracteriza nuestra vida está entregada a sí misma, hablando de sí y, así, experimentándose. Existe, entonces, una palabra que responde a otro *logos* patético, una palabra que está en el origen de la cultura judeocristiana<sup>71</sup> y que permite al hombre de definirse por su vínculo con la Palabra de Dios. Dentro de esta perspectiva, el hombre se configura como el destinatario de la Palabra porque su misma naturaleza consiste en oírla (a pesar de que pueda dejar de hacerlo). La vida del hombre necesita de esta Palabra porque es Palabra de Vida. El *Prólogo* del evangelio de Juan permite comprender claramente todo esto<sup>72</sup>. En aquel texto se afirma que Cristo es la Vida y que esto no queda conocido por razonamiento:

*Lo sabemos porque somos vivientes y porque ningún viviente está vivo si no porta consigo la Vida, no como un secreto desconocido por él, sino como eso mismo que*

---

invita a comprender razones – que solo se podrían explicar mediante el lenguaje de la objetividad – sino a colocarse dentro de la Verdad de la Vida, o sea su expresarse en la afectividad, en el “corazón”.

<sup>68</sup> PC, p. 112.

<sup>69</sup> Esto muestra como los objetos y todo lo que reside dentro de la exterioridad recibe valor – o sea su verdad – a partir del sentimiento a través del cual la vida se experimenta a sí misma, dentro de cada uno de nosotros.

<sup>70</sup> PC, p. 113.

<sup>71</sup> Cfr. PC, p. 116.

<sup>72</sup> Esta la razón por la cual Henry lo define “resumen y conclusión” de todo el texto del evangelio. Cfr. PC, p. 118.

*experimenta sin cesar, como aquello en lo que él se experimenta, como su propia esencia y realidad misma*<sup>73</sup>.

El hecho de que Cristo nos llame amigos<sup>74</sup> revela precisamente la cercanía debida a como la Palabra nos constituye en nuestra misma realidad. La diferencia está en nuestro ser finitos, incapaces de darnos la vida, y caracterizados por una carne entreverada de deseos y necesidades que no cesan nunca. La Vida se experimenta a sí misma en su auto-generación; este experimentarse es un hacer experiencia de sí misma, pero no se da algún tipo de experiencia si no hay la posibilidad de un “alguien” como sujeto: la Vida en su auto-revelarse se experimenta a sí misma mediante la generación de una Ipseidad originaria que se constituye como el Primer Sí Viviente. Este será lo que la Vida puede decir de sí misma en su auto-revelación, y por esto será su Palabra. He aquí la dinámica a través de la cual la auto-generación eterna de la Vida genera en ella su Verbo, el Primer Viviente, su Hijo primogénito en el cual se experimenta y ama eternamente – de igual manera el Hijo se experimenta y ama eternamente en esta vida que lo engendra. Dentro de este eterno proceso, el Hijo y el Padre – Vida absoluta y Primer Viviente – son consustanciales.

Como Henry reconoce, la generación del Verbo es un proceso inmanente a la misma Vida y se diferencia totalmente de la creación: «La creación es la creación del mundo, consiste en la apertura de este horizonte de exterioridad, este “fuera” en el que toda cosa deviene visible al mostrárenos fuera de nosotros – como exterior pues, como diferente, otra»<sup>75</sup>. Si la creación lleva la marca de extrínseco, el proceso de donación de la vida tiene que ser un proceso de generación en el cual la Vida misma permanece en el Viviente (Verbo-Hijo) – experimentándose en él – y el Viviente permanece en la Vida – que se experimenta en él de modo que él se pueda experimentar en ella. Se trata de una recíproca compenetración «que es una interioridad de amor, que es Amor común, su Espíritu»<sup>76</sup>. Revelando todo esto, el *Prólogo* del evangelio de Juan permite una correcta interpretación del *Génesis*, y ofrece una descripción verdadera de la condición humana: el ser humano puede ser comprendido a partir de dos perspectivas, la de creación y la de generación. La primera lo delinearé como ser-del-mundo; la segunda como generado a “imagen y semejanza” de Dios<sup>77</sup>, o sea como un viviente en relación inmanente con la Vida. La primera generación es la del Primer Viviente,

---

<sup>73</sup> PC, p. 119.

<sup>74</sup> Cfr. Jn 15, 15.

<sup>75</sup> PC, p. 121.

<sup>76</sup> PC, p. 122.

<sup>77</sup> Cfr. Gn 1, 26.

el Hijo unigénito, en el cual la Vida se reconoce – haciéndose Verbo. El *logos* que preside a la comprensión de la dinámica de generación difiere completamente del *logos* del mundo: abre a una radicalidad completamente otra capaz de comprender la corporalidad del Verbo según una encarnación que no se radica en la exterioridad<sup>78</sup>.

Cristo puede dar testimonio de sí mismo porque conoce completamente su origen, de un conocimiento que viene de su permanecer en ella: su palabra es auto-atestación pero también el Padre da testimonio de la veracidad de sus afirmaciones<sup>79</sup>. El permanecer del Hijo en el Padre es algo que precede cualquier exterioridad, y da razón de la afirmación en la cual Cristo declara que el Padre lo ama desde antes de la creación<sup>80</sup>. En su permanecer en el Padre, el Verbo constituye el conocimiento que el Padre tiene de sí mismo, lo que implica que la legitimación de las palabras pronunciadas por Cristo con respecto a sí mismo es absoluta. Claramente todo esto dentro de la perspectiva del Primer Viviente que se experimenta como auto-revelación de la Vida. Pero no hay que olvidar que el ser humano, aún viviente y – por esto – inmanente a la vida, oye lo que Cristo afirma desde la exterioridad. Es bien conocida la dificultad que hasta los discípulos encuentran con respecto a la comprensión de las palabras del maestro. De aquí la elección de explicar lo necesario mediante parábolas: no se trata de una mera elección de estilo sino de la necesidad de invertir las formas habituales del pensamiento – de la manera de comprender a partir de la exterioridad:

A partir de una historia asombrosamente breve y concisa las más de las veces, que discurre en el mundo y es narrada en el lenguaje del mundo, la parábola sugiere leyes, tipos de relaciones que ya no son las del mundo, sino las de la vida – en el doble sentido de esta vida que experimentamos en nosotros mismos como nuestra propia vida y e aquella que, en ella, no cesa de darla a sí misma y de hacerla vivir: la Vida eterna<sup>81</sup>.

La parábola tiene el objetivo de establecer una analogía entre lo visible y lo invisible de modo que dentro de sí el hombre pueda empezar a percibir la verdadera vida; reconozca así que, desde la exterioridad, solo se puede ver “por espejo” – como escribía San Pablo. Henry detiene su atención su una parábola particular que considera emblemática para la cuestión relativa al oír la palabra de Cristo: se trata del cuento del sembrador, frente al cual

---

<sup>78</sup> Con respecto a este tema se permita remitir al capítulo II de este trabajo.

<sup>79</sup> Cfr. Jn 8, 26.

<sup>80</sup> Cfr. Jn 17, 21.

<sup>81</sup> PC, p. 132.

también los discípulos muestran perplejidad. La explicación se hace necesaria: la Palabra de Dios queda sembrada en nuestro corazón – el lugar “secreto”, nuestro terreno – pero solo el corazón en la pureza de su condición original – la del Hijo generado en la auto-revelación de la vida – preserva la capacidad de recibirla. Para entender como en nuestra existencia se da esta posibilidad de escucha, Henry hace referencia al poder corporal:

La libertad no es una idea abstracta, una afirmación gratuita, es este poder concreto efectivamente probado y vivido de poner en juego los poderes que de este modo están a nuestra disposición. Nuestra libertad no es sino una con este Yo Puedo fundamental que habita en cada uno de los poderes tanto de nuestra carne como de nuestro espíritu [...]. Estos poderes solo difieren entre sí por su tenor específico, pero la capacidad de poder inherente a cada uno y que permite su paso al acto le es común<sup>82</sup>.

El hombre dispone de este poder pero no se lo ha dado él; tampoco se ha dado su yo y su vida. Todo les he dado del mismo modo: en la auto-donación de la Vida absoluta: el hombre experimenta su poder y, a la vez, su impotencia radical en no ser fuente de este mismo poder<sup>83</sup>. El yo que, fuerte de estos poderes, imagina de ser la fuente de ellos mismo queda atrapado en su misma ilusión<sup>84</sup>. La Palabra es Verdad, y de esta Verdad constitutiva ningún viviente puede separarse: por consiguiente el Juicio demoledor de esta ilusión no se da fuera de la venida de cada sí a sí mismo. Este el motivo por el cual el mundo odia al Verbo, precisamente porque le revela su vacío fundamental, y con el Verbo odia a todos los que reconocen la propia genealogía divina:

Es por ende a la luz de la Verdad cuando el mal se convierte en pecado. En el pecado, el mal se desdobla de algún modo. Lejos de reconocerse como mal bajo la luminaria de esta luz devastadora, el mal le echa la culpa a esta última. Es lo que sucede en el escándalo. El escándalo invierte la situación, no dejando ya que esta luz implacable lo desenmascare, sino que lleva el mal a su límite, al pecado

---

<sup>82</sup> PC, p. 136.

<sup>83</sup> Razón por la cual Cristo puede afirmar que sin él no podemos hacer nada, cfr. Jn 15, 5; y misma razón por la cual San Pablo puede decir que «todo lo puedo en Aquel que me conforta» (Flp 4, 13).

<sup>84</sup> Cfr. Gal 6, 3. Se trata de una ilusión que subvierte el corazón, lo hace ciego, sordo e insensible a las pulsiones de amor que la Vida le comunica.

supremo, que ya no es simple mal, sino la denuncia de la Luz, la negación de Dios<sup>85</sup>.

Perdido en el mal del “sistema de lo humano” ¿puede el hombre todavía oír la Palabra y, así, reconocer la genealogía divina? Es propiamente esta genealogía la que permite tal posibilidad: si el hombre es un viviente generado por la vida mediante una “filiación” que lo entrega a sí mismo, entonces será portador de la palabra originaria – la palabra de la vida que en la que se revela su verdadero ser. En cada una de sus afirmaciones el hombre expresa su yo, el mismo yo que procede de la auto-revelación de la Vida que hace experiencia de sí en el Primer Sí, sin el cual ningún “sí” sería. El hombre “habla” en el mundo pero no “a partir del mundo”; antes de la palabra que se despliega en la exterioridad, una palabra más originaria ya ha hablado en nosotros: «Es la palabra de la vida que no cesa de decir a cada uno su propia vida, que este expresa luego o no en el lenguaje de la conversación que es también el de los textos escritos, los libros – las Escrituras»<sup>86</sup>. La palabra de la vida nunca acaba de hablar asignando el hombre a sí mismo y sosteniendo el discurso del mundo – que abandonado a sí mismo quedaría vacío. Lo que implica que no hay fractura entre la Palabra, el Verbo y la palabra de la vida que habla en cada uno de los seres humanos: «Está inscrita en nuestro nacimiento intemporal, en esta venida de cada uno a sí mismo que es ser revelación a sí en la auto-revelación de la vida. Aquel que ha nacido de la vida oye la Palabra de la vida»<sup>87</sup>.

Como la relación entre Padre e Hijo, también esta afinidad es intemporal, e indica un nacimiento que es, fundamentalmente, reconocimiento de la genealogía divina<sup>88</sup>: por lo tanto, la Palabra de Dios es “consustancial” a la condición humana. La legitimidad de las afirmaciones de Cristo se funda, entonces, sobre su conocimiento de sí pero también en esta consustancialidad que nos permite de reconocerlas como verdaderas. Una verdad que cada viviente percibe en la dinámica mediante la cual esta palabra no cesa de darlo a sí mismo, o sea en la auto-revelación de la vida que se experimenta en él. Se trata de una palabra que no habla del mundo, pero tampoco “en el” mundo, así que no es posible oírla en la exterioridad sino en un silencio «que no es el del mutismo, es aquel en el que habla la plenitud sin fisuras o

---

<sup>85</sup> PC, p. 143.

<sup>86</sup> PC, p. 146.

<sup>87</sup> PC, p. 148.

<sup>88</sup> Con respeto a este tema cfr. J. Ready, *Michel Henry, la passion de naître. Méditations phénoménologiques sur la naissance*, L'Harmattan, Paris 2009.

quiebras de la vida»<sup>89</sup>. La vida habla en su auto-revelación patética que se da en el corazón, algo que lleva Henry a afirmar que «

El “corazón” es la única definición adecuada del hombre. Todo aquello que es ajeno a esta estructura fenoménica de la auto-revelación – la materia a través de sus múltiples formas y de sus diversas construcciones – no procede del orden humano»<sup>90</sup>.

La generación intemporal mediante la cual la vida engendra al ser humano consiste en este continuo asignarlo a sí mismo, y lo hace en la forma de generación del Primer Viviente que es la Palabra gracias a la cual la vida expresa sí misma. Por esta razón la Palabra es también acción omnipotente<sup>91</sup>. La palabra del viviente, en cambio, pertenece a una vida finita y por esta razón, como la palabra del mundo, es incapaz de conferir realidad a lo que designa. Recibe su fuerza solo de la Palabra cuyo poder es sobre todo el de la Vida<sup>92</sup>. Pero solo el hombre que, reconociendo su genealogía divina, se recoloca en su nacimiento intemporal puede oír la Palabra en su corazón: «*La posibilidad que tiene el hombre de oír la palabra de Cristo en su corazón coincide de forma idéntica con la de comprender las Escrituras*»<sup>93</sup>. La palabra de Cristo atraviesa el lenguaje de los hombre sin reducirse a ello, como pasaba con los profetas. Los que pueden oír la Palabra la perciben a partir de su experimentarse en la auto-revelación patética de la vida y, por esta razón, la Palabra provoca profunda emoción, como en los discípulos rumbo a Emaús<sup>94</sup>. Henry reconoce, entonces, que el destino del hombre depende de su capacidad de oír la Palabra y de escucharla en el reconocimiento del don de la vida: este el sentido de la advertencia «al que tenga se le dará; y al que no tenga, aun lo crea tener se le quitará»<sup>95</sup>. Todo sería más sencillo si no viviéramos en la exterioridad y no fuésemos, por lo tanto, víctimas del mal – o sea de la sordera que nos impide escuchar. Es a causa de esta situación que, comenta Henry, se da una “suerte de abuso de autoridad”: «La Encarnación del Verbo en la carne de Cristo», o sea «venida de la palabra de la Vida en una carne semejante a

---

<sup>89</sup> PC, p. 153.

<sup>90</sup> PC, p. 153.

<sup>91</sup> Cfr. Jn 4, 53.

<sup>92</sup> Cristo se presenta como resurrección y vida (cfr. Jn 11, 29) y admite que sin el Padre no puede hacer nada (cfr. Jn 5, 19-21. 24. 26. 30).

<sup>93</sup> PC, p. 165. La consubstancialidad con la Palabra constituye el principio de inteligibilidad de las Escrituras. Su presencia en nosotros «es el Espíritu que a su vez ha producido esos textos y que funda su inteligibilidad. Sólo el Espíritu nos permite conocer al Espíritu» (PC, p. 168).

<sup>94</sup> Cfr. Lc 24, 32.

<sup>95</sup> Lc 8, 18. Cfr. también Mc 4, 25 y Mt 13, 12).

la nuestra»<sup>96</sup>. Si Cristo se ha encarnado, si la Palabra de la salvación ha asumido la materialidad redimiéndola, desde entonces necesitamos también de su carne. Y, concluyendo su análisis de las palabras de Cristo, Henry así describe la que tiene que ser la economía de la salvación:

La omnipotencia de la Palabra es la invencible venida a sí de la Vida Absoluta que se revela a sí en su Verbo. Dado que el Verbo se ha encarnado en la carne de Cristo, al identificación con esta carne es la identificación con el Verbo, con la Vida eterna<sup>97</sup>.

El discurso elaborado por el fenomenólogo francés deja vislumbrar todo el planteamiento filosófico que le permite asumir una determinada perspectiva. Se trata de un “edificio especulativo” en el cual los conceptos de Ipseidad, Invisibilidad, Inmanencia de la Vida, por un lado, y los de Carne y Cuerpo, por otro, juegan el papel de pilares con profunda capacidad portante. Además el mismo filósofo más veces declara que el análisis de las palabras de Cristo no despliega un horizonte de comprensión limitado a la teología, y menos al ámbito de la apologética, sino abre el camino hacia una inteligibilidad otra que desafía el orgullo del pensamiento, así como se ha desarrollado hasta ahora. De modo que, manteniendo la orientación fiel al llamado henryano, en este capítulo se procederá a mostrar de manera “descendiente” los enlaces que unen la primera serie de conceptos enumerados, dejando al segundo capítulo la tarea de describir la reflexión que Henry le dedica al tema de la corporeidad.

### 3. “Yo soy la verdad”

El tema de la posibilidad de una Ipseidad originaria, fundada en la auténtica Verdad y en la cual se engendran todas las otras – en forma de filiación divina –, constituye el terreno especulativo sobre el cual se despliega toda la reflexión desarrollada por Henry en el texto *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*<sup>98</sup>. Como en *Paroles du Christ* – que de este texto es una directa “consecuencia” – también aquí Henry no quiere proponer una interpretación teológica sino rastrear el planteamiento filosófico que opera dentro de la

---

<sup>96</sup> PC, p. 172.

<sup>97</sup> PC, p. 174. Con respeto al tema de la encarnación, como ya afirmado en la nota 77, se remite al cap. II de este trabajo.

<sup>98</sup> M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996.

escritura en la cual se describe la figura de Cristo, en particular en el evangelio de Juan<sup>99</sup>. No se trata de defender la verdad de la narración evangélica ni de buscar correspondencias con intento demostrativo. Efectivamente el problema yace en la misma concepción de la verdad:

Nuestro propósito no es preguntarnos si el cristianismo es “verdadero” o “falso”, ni establecer, por ejemplo, la primera de estas hipótesis. Lo que aquí se cuestionará es más bien lo que el cristianismo considera como la verdad, el género de verdad que propone a los hombres, que se esfuerza por comunicarles, no como una verdad teórica e indiferente, sino como esa verdad esencial que les conviene en virtud de alguna afinidad misteriosa, hasta el punto de que es la única capaz de asegurar la salvación. Esta forma de verdad que circunscribe el dominio del cristianismo, el medio en el que se mueve, si osamos decirlo, el aire que respira<sup>100</sup>.

La interrogación relativa al género de verdad implica la posibilidad de que el mismo concepto de verdad no sea unívoco y que, por lo tanto, se puedan admitir más formas de verdad. Claramente, si hay más formas de verdad habrá más formas de expresión de la verdad. Ya se puede notar como el tema de una verdad del cristianismo, entendida como condición de una inteligibilidad otra, surja en el mismo momento en que se quiere reflexionar sobre el valor del anuncio cristiano<sup>101</sup>. La relación entre cristianismo y verdad se da como relación fundamental, por la cual se impone la necesidad de examinar que tipo de verdad corresponde al anuncio evangélico y que tipo de verdad se constituye, en cambio, en contraposición con este. La verdad de la razón capaz de mostrar queda descrita por Henry a partir de la etimología del término “fenómeno”:

En Grecia las cosas se llaman “fenómenos”. “Fenómeno”, *phainomenon*, viene del verbo *phainestai*, que lleva en sí la raíz *pha-*, *phôs*, que significa la luz. *Phainestai* quiere decir mostrarse viniendo a la luz. Luego “fenómeno” quiere decir: lo que se muestra viniendo a la luz, saliendo a la luz del día. La luz a la que salen las cosas para mostrarse como fenómenos es la luz del mundo. El mundo no es el

---

<sup>99</sup> Cfr. E. Marini, *Vita, corpo e affettività nella fenomenologia di Michel Henry*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 176-177.

<sup>100</sup> YV, p. 9.

<sup>101</sup> Cfr. J. Doré, *C'est moi la vérité. Dialogue avec Michel Henry*, en P. Capelle (ed.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Cerf, Paris 2004, pp. 33-43. En esta entrevista se subraya como un rasgo fundamental del cristianismo sea lo de ser “portador” de un pensamiento.

conjunto de las cosas, de los entes, sino el horizonte de luz en el que las cosas se muestran como fenómenos. Por tanto, el mundo no designa lo que es verdadero sino la Verdad misma<sup>102</sup>.

El mundo puede designar la verdad misma sólo a partir de aquel horizonte de visibilidad que es él mismo, produciendo aquella forma que se denomina objetiva y que corresponde a la condición del hacer-ver: «la “verdad del mundo” no es más que eso: la auto-producción del “afuera” como horizonte de visibilidad en y por el cual todo puede hacerse visible y, por tanto, “fenómeno” para nosotros»<sup>103</sup>. En este afuera está subordinado a un poder temporal que aniquila todo lo que existe: es precisamente la venida al afuera que arrancando las cosas de sí mismas las condena a la nada: «El tiempo aniquila todo lo que exhibe porque su poder de hacer patente reside en el “fuera de sí”. Pero el modo de hacer patente del tiempo es el del mundo. Es el modo de permitir ver del mundo, es la verdad del mundo que destruye»<sup>104</sup>. El afán de ver de manera objetiva nos enjaula a esta condición:

La verdad del mundo es la ley de aparición de las cosas. Según esta ley, las cosas, dándose fuera de sí mismas, en su aparición misma, no dan nunca su realidad propia sino solamente la imagen de esta realidad que se aniquila en el momento en que se dan»<sup>105</sup>.

Una verdad fundada sólo en el aparecer del mundo estaría destinada a la inconsistencia ontológica lo que lleva a una cuestión paradójica: una verdad de este tipo no se constituye como una auténtica verdad porque carece de fundamento. En este caso se trataría de una verdad caduca incapaz de asumir su “configuración supra-temporal”<sup>106</sup>. Todo lo que aparece en el mundo está sometido a lo que Henry llama “proceso de desrealización principal” por el cual todo acaba acomodándose en un estado de irrealidad original: todo lo que aparece en el mundo se mueve desde un futuro directamente hacia un pasado en el cual desaparece, sin nunca “dejar de ser una falta de ser”. Se trata de la descripción de la falta de fundamento que revelan los fenómenos considerados a partir de la “luz del mundo”. Si no existiese otra forma de verdad no existiría alguna realidad: «Es esta conexión esencial que liga

---

<sup>102</sup> YV, p. 23.

<sup>103</sup> YV, p. 26.

<sup>104</sup> YV, p. 28.

<sup>105</sup> YV, p. 29.

<sup>106</sup> Cfr. M. García-Baró, *Teoría fenomenológica de la verdad*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2008, pp. 138-139.

destrucción y muerte a la aparición misma del mundo, a lo que llama su apariencia, lo que tiene el Apóstol a la vista en ese escorzo fulgurante: “Porque pasa la apariencia de este mundo” (1 Corintios 7, 31)»<sup>107</sup>. La verdad que no pasa es la del cristianismo.

Esta verdad “otra” no se puede dar en la exterioridad de la visibilidad sino tiene que asumir la forma de una revelación en la cual lo que aparece y lo que es coinciden perfectamente: si la verdad es manifestación pero percibida en su “pureza fenomenológica”, o sea manifestación de la fenomenalidad, entonces la verdad que difiere completamente de la verdad del mundo será fenomenalización de la fenomenalidad: «materia fenomenológica pura, una sustancia cuya esencia toda es aparecer, la fenomenalidad en su efectuación y en su efectividad fenomenológica pura»<sup>108</sup>. Se trata de lo que constituye la esencia originaria del aparecer: no de lo que permite el aparecer de algo distinto de él, sino del aparecer del aparecer. Lo que aparece, en “el aparecer del aparecer”, es una auto-revelación en su “fulguración” original inmediata: esta, según Henry, es la esencia del cristianismo. De hecho, como el filósofo recuerda, Dios es la revelación pura que no revela nada fuera de sí mismo: por lo tanto, una revelación de Dios a los hombres no puede darse a la manera de la verdad del mundo. Dios no puede revelar algo diferente de sí: revelarse a los hombres solo podría significar «darles como herencia su auto-revelación eterna» y, confirma Henry, «el cristianismo no es, en verdad, más que la teoría sorprendente y rigurosa de esta donación de la auto-revelación de Dios heredada por los hombres»<sup>109</sup>. Una herencia que no se presta a la captura de los sentidos y de la inteligencia sino del sentimiento: el fenómeno – visible en la verdad del mundo – se presenta en un “fuera” que permite su dominio no solo material sino también inteligible. La verdad del mundo es producción de un fuera – *au-dehors* – en el cual todo se entrega, al ver sensible como al inteligible, en la manera de “objeto”<sup>110</sup>. En cambio, Cristo afirma claramente que su reino no es de “este mundo”, lo que implica que también la ética cristiana se vaya desplegando a partir de una “origen otra”:

En el cristianismo, la ética siempre está subordinada al orden de las cosas. Reino no significa tampoco un cierto dominio sobre el que [Cristo] extendería el poder

---

<sup>107</sup> YV, p. 30.

<sup>108</sup> YV, p. 35.

<sup>109</sup> YV, p. 35.

<sup>110</sup> Cfr. YV, 36. Cfr. también M. García-Baró, *Teoría fenomenológica de la verdad*, cit., pp. 153: «Si distinguimos vida, verdad y cosas, admitimos implícitamente que hay una verdad de la vida que, en el caso de ser pre-verdad objetiva o proto-verdad o, simplemente una verdad otra que la objetiva, que ni la precede ni desemboca jamás en ella, ni la funda ni se funda en ella. Tendremos un día que pensar más despacio este punto». La verdad que se auto-revela en la invisibilidad no precede simplemente el proceso de objetivación – como si fuera esta última su dimensión más completa – sino lo “sustenta” como posibilidad siempre abierta pero nunca independiente.

divino, un campo reservado a su acción. La esencia propia de Cristo, en cuanto identificada con la “Revelación de Dios”, con su auto-revelación absoluta, es designada como ajena al mundo: “Yo no soy de este mundo” (Juan 17, 14)<sup>111</sup>.

En este punto del texto – como también más adelante en un apartado completamente dedicado a la ética del cristianismo<sup>112</sup> - ya se está fundamentando la crítica del “sistema de lo humano” descrita en el estudio dedicado a la palabra de Cristo. El origen de todo es esta otra forma de manifestación de la verdad: una dimensión irreductible al dominio del pensamiento, y que queda escondida a los que quiere dominarla – lo sabios del mundo humano – mientras se revela a la gente sencilla<sup>113</sup>. El acceso a esta verdad se da solo en la fenomenalización de su fenomenalidad, o sea en su auto-revelación:

No nos hace falta el pensamiento para acceder a la Revelación de Dios. Muy al contrario, sólo cuando el pensamiento se ausenta, pues la verdad del mundo está ausente, puede llevarse a cabo aquello de lo que se trata: la auto-revelación de Dios; a saber, la auto-fenomenalización de la fenomenalidad pura sobre el fondo

---

<sup>111</sup> YV, p. 36.

<sup>112</sup> La cuestión relativa a la ética cristiana queda tratada específicamente en el capítulo 10 de *C'est moi la vérité*. En el análisis de *Paroles du Christ* se pudo ver como las afirmaciones de Cristo, expresadas en el lenguaje del mundo tenían – y tienen – el intento de despertar dentro del hombre la conciencia de su genealogía divina. Así, al comienzo del capítulo dedicado a la ética cristiana Henry afirma: «La ética cristiana tiene por objeto permitirle al hombre superar el olvido de su condición de Hijo a fin de recuperar, a través de esta, la Vida absoluta en la que ha nacido. El presupuesto decisivo de la ética cristiana es que la posibilidad de este segundo nacimiento no consiste en conocer sino en hacer» (YV, p. 199). Claramente un hacer que empuja a rechazar la que ha sido definida “reciprocidad del mundo”: el cristianismo introduce así una diferente concepción de realidad y acción. En el “sistema de lo humano”, la acción necesita de una objetivación, que testimonie de la verdad misma de la acción – una verdad que se da en el afuera y que, como se ha visto, no se salva de la hipocresía. El cristianismo, en cambio, reococa la acción en su origen interior, «donde hacer es esforzarse, penar, sufrir, y ello hasta que el sufrimiento de esta pena se transforma en la alegría de la satisfacción. Hacer designa esta auto-transformación patética de la vida, encuentra en ella su única motivación, su única finalidad y, en primer lugar, el medio mismo en el que se cumple y es posible» (YV, p. 201). Con esto, el anuncio cristiano reconoce el origen invisible de la acción y, así de su yo (el yo trascendental al cual corresponde un cuerpo trascendental subjetivo). Pero esto significa reconocer a la acción un modo de revelación radical, el mismo de la Vida. En Mt 6, 17-18 Henry encuentra la “formulación insuperable” de la fenomenología de la acción que deriva de la auténtica fenomenología de la vida: es en el “secreto” – como ya se ha visto – que se da la verdad de la acción, una verdad que Dios ve y que permite de desenmascarar a los hipócritas a los cuales, en cambio, el mundo otorga reconocimiento (cfr. Mt 23, 25-27). De ahí la crítica a una Ley que pretende obediencia sin proporcionar la vida, o sea la capacidad misma de cumplir con sus prescripciones: contradicción por la cual el Apóstol declara que su existencia multiplica el delito (cfr. Rm 5, 20 y Gal 3, 21). La ética cristiana se funda en el reconocimiento de la filiación-generación divina, que, en su evangelio, Juan llama “amor de Dios”. Este es el único “mandamiento”: «aquellos que, experimentándose a sí mismos en la experiencia de sí de la Vida infinita y en su amor eterno, se aman a sí mismos con un amor infinito y eterno, se aman a sí mismos por cuanto son hijos y se experimentan como tales» y aman a los otros porque hermanos en la auto-revelación de la Vida (YV, p. 216). Si, con respeto al amor, se le puede definir mandamiento entre comillas es porque más es el presupuesto y la condición de nuestra auténtica acción. Quedarse en esta acción significa experimentar el “abrazo” del Primer Viviente que en el cual cada viviente se experimenta a sí mismo y en el cual la Vida misma se experimenta: «Si alguno me ama guardará mi Palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él» (Jn 14, 23).

<sup>113</sup> Cfr. Mt 11, 25.

de una fenomenalidad que no es la del mundo. ¿Dónde se lleva a cabo una auto-revelación de este tipo? *En la Vida, como su esencia. Pues la Vida no es nada más que lo que se auto-revela* – no algo que tendría además la propiedad de auto-revelarse, sino *el hecho mismo de auto-revelarse, la auto-revelación en cuanto tal*<sup>114</sup>.

Dios y esencia de la Vida coinciden, pero se trata de algo que no sabemos a partir de un ver que se da en el “fuera”: aquí tenemos el discrimen entre el “Dios de los filósofos” y el del cristianismo; el segundo se revela, o sea se da en una manifestación en la cual lo que aparece nunca se separa del aparecer y, por esto, se sustrae completamente a la vista sensible y a la captura conceptual. Que Dios y Vida – la Vida en la cual se dan todas las vidas – coincidan es algo que queda continuamente afirmado en los *Evangelios*<sup>115</sup>. Tal identificación implica que, en el ámbito del cristianismo, tenga que ser rechazada la tanto celebrada identificación de Dios con el Ser, por lo menos en un sentido preciso:

Para descartar de entrada el absoluto contrasentido que trae la esencia del Dios cristiano al Ser y por consiguiente a un concepto del pensamiento griego – abriendo la vía a las grandes teologías occidentales que reducen el Dios de Abraham al de los filósofos y sabios, por ejemplo, al de Aristóteles –, conviene afirmar que, remitido a su último fundamento fenomenológico, el concepto de Ser se refiere a la verdad del mundo, no designado nada más que en su aparición, su iluminación, lo que basta para privarlo de toda pertinencia respecto a la Verdad del cristianismo, es decir, Dios mismo<sup>116</sup>.

Henry subraya una diferencia fundamental que constituye la base de la diferenciación entre estilos de expresión tan considerada en *Paroles du Christ*: cuando Dios habla de sí nunca se describe como el ser sino como la fuente de la Vida, y su palabra como Palabra de Vida. Se podría objetar que en el famoso versículo del *Éxodo* es el mismo Dios a presentarse afirmando «Yo soy el que soy»<sup>117</sup>, y dando vida precisamente a las grandes teologías occidentales indicadas por Henry. Pero, para comprender correctamente el texto bíblico, no hay que olvidar la distinción ya encontrada en *Paroles du Christ* y que constituye la profundización de la distinción que ya se encuentra descrita en *C'est moi la vérité*: la que hay entre las

---

<sup>114</sup> YV, pp. 37-38.

<sup>115</sup> Cf. Ap 21, 6 y 22, 13; Lc 24, 5; Jn 5, 26 etc.

<sup>116</sup> YV, p. 39.

<sup>117</sup> Ex 3, 14.

descripciones que Dios da de sí mismo en el lenguaje de los hombres y las que da en el su propio lenguaje – aunque en la forma del lenguaje de los hombres<sup>118</sup>. La afirmación que se encuentra en el libro del *Éxodo* no solo está en el lenguaje de los hombres sino hace referencia a la escucha de un hombre específico: mientras en el evangelio se deja hablar a Cristo – o sea él que declara ser Hijo de Dios – como protagonista, en el cuento del *Éxodo* la referencia fundamental es Moisés – el cual comunica la palabra de Dios de la misma manera que un profeta<sup>119</sup>. Mientras en el caso de Cristo, Dios habla desde sí mismo en el lenguaje de los hombres pero comunicando una verdad que no pertenece al “sistema de lo humano”, en el otro caso, según Henry, es el lenguaje de los hombres que hace que, en la comunicación, Dios se represente a través del concepto de *ser*<sup>120</sup>. Lo que el cristianismo quiere anunciar es la dinámica de auto-revelación de la Vida – en la cual se engendra cada vida individual – que desde siempre preside a la existencia – la cual ha buscado su fundamento erróneamente en la dimensión del “fuera”. Lo propio de la Vida es revelarse a sí misma sin separarse de sí, en

---

<sup>118</sup> Con respeto a la distinción entre los dos lenguajes, se puede afirmar que el análisis desarrollado por Henry en *Paroles du Christ*, representa el asentarse – y el condensarse – de las reflexiones que el fenomenólogo elabora en los capítulos 11 y 12 de *C'est moi la vérité*. En el capítulo 11 Henry toma en consideración las que ya han sido consideradas como “paradojas” del cristianismo: expresión de la duplicidad de la verdad y de la necesidad de reconocer la genealogía divina. La inversión propuesta por el cristianismo, la relocalización de la verdad dentro de una invisibilidad que es el modo de fenomenalización de la fenomenalidad originaria o sea de la vida, ha revelado la coincidencia entre el Dios cristiano y la vida misma. Esta vida se revela de manera antinómica en su pathos: «el modo de revelación propio de la vida consiste en el mero hecho de experimentarse a sí mismo», pero «experimentarse a sí mismo a la manera de este viviente que soy yo mismo es ser radicalmente pasivo respecto a su propia vida, padecerla a cada instante en un padecer más fuerte que toda libertad. Lo que se experimenta es el sufrir, el hecho de ser sí mismo, soportarlo, soportarse a sí mismo, sufrirse a sí mismo, de tal modo que este “sufrirse a sí mismo”, ese “soportarse a sí mismo” es el único modo de acceso que conduce a cada uno a sí mismo» YV, pp. 229-230). Este sufrir es lo que individua cada hombre en su sí mismo y se conserva en el gozo de sí: las Bienaventuranzas, entonces, se presentan como la descripción fundamental de esta estructura antinómica de la vida por la cual los que en el “fuera” encuentran su satisfacción, en realidad están perdiendo el gozo de la Vida que siempre es auto-revelación de una falta que produce vitalidad. La satisfacción prometida a los “dichosos” se coloca en la invisibilidad de la Vida, donde el experimentarse en el Sí, como sufrimiento y a la vez gozo, remite a nuestra generación a partir de la auto-revelación de Dios. En el capítulo 12 se aborda el problema de la posibilidad de oír la palabra de Dios, cuestión vinculada – como ya se ha visto – con la constitución misma del Primer Viviente en forma de Palabra. La posibilidad de escuchar la palabra de Dios y comprenderla está concedida por la consubstancialidad del hombre – cuando viviente – con la Palabra misma – en cuanto Primer Viviente en el cual se da la generación de cada viviente: «Quien escucha esta palabra de las Escrituras sabe que dice la verdad *porque auto-escucha en sí la Palabra que le instituye la Vida*» (YV, p. 264). La Escritura sustenta la ética cristiana, o sea tiene el papel de reconducirnos al reconocimiento de la genealogía divina: «Sin embargo, las Escrituras permanecen como la posibilidad siempre ofrecida del Devenir principal [posibilidad de la vida de experimentar su auto-afección como la de la Vida absoluta] en que consiste toda regeneración concebible. No hay nada de sorprendente en la emoción sin límites en la que la afección de cada viviente se experimenta como la de la Vida absoluta en él y, así, como su propia esencia – como esa esencia de la vida que también es la suya –, en que tal emoción, en calidad de Revelación de su propia esencia, advenga a quien lee las Escrituras y en virtud de ello no le digan otra cosa que su condición de Hijo, pues dicha condición de Hijo es precisamente la suya y, de este modo, *la condición de la Fe está siempre puesta*. Sólo Dios puede hacernos creer en él, pero habita nuestra propia carne» (YV, p. 267).

<sup>119</sup> En este caso podría surgir otra objeción con relación al hecho de que se trata siempre de cuentos transmitidos por alguien más que funge de mediador. Con respeto a esta cuestión no hay que olvidar cual es el intento que mueve la reflexión de Henry con relación a la verdad del cristianismo: no se trata de demostrar una verdad histórica o filológica – que además se colocan dentro de la “luz del mundo” – sino de dejar salir a la luz el planteamiento filosófico que sustenta el anuncio cristiano y la diferente tipología de verdad que queda a la base de todo su desarrollo.

<sup>120</sup> Cfr. YV, p. 39.

una auto-revelación patética, o sea afectiva: la vida no reside en el mundo<sup>121</sup> sino goza de sí en un continuo abrazo mediante el cual se experimenta. No hay referencia a alguna forma de objetividad:

El goce no presupone ninguna diferencia semejante a aquella en la que nace un mundo: es una materia fenomenológica homogénea, una carne afectiva monolítica cuya fenomenalidad es la afectividad como tal. [...] La auto-revelación de la Vida su goce, el auto-goce primordial que define la esencia del vivir y, así, la de Dios mismo. Según el cristianismo, Dios es amor. El Amor no es más que la auto-revelación de Dios comprendida en su esencia fenomenológica patética, a saber, el auto-goce de la Vida absoluta<sup>122</sup>.

Por eso el amor de Dios es infinito y toda manifestación de Dios es amor: el amor precede, y sustenta, cualquier otra definición de Dios – lo que confirma la imposibilidad de la identificación de Dios con el ser de la tradición griega y moderna. El goce de la Vida es la Vida misma, cuya específica manera de fenomenalización es patética, materia afectiva pura. A esta Vida le pertenece el poder de los poderes: el autogenerarse, y en esto muestra su identificación con Dios. No se trata de una concepción “anónima” e irracional de la vida, en la cual al sujeto toca el papel de espectador inconsciente de sus mismas pulsiones: la vida se manifiesta siempre en su forma subjetiva, o sea mediante una Ipseidad que experimenta a sí misma – dentro de la auto-revelación de la vida misma. Las concepciones que consideran la vida como una “fuerza irracional” responden, en realidad, todavía a la verdad del mundo, del “fuera”. Henry lee el “empobrecimiento” del concepto de vida como consecuencia de la reducción cuantitativa operada por la ciencia galileana: la búsqueda del dato observable como dato último de la realidad ha callado completamente cualquier tipo de pregunta dirigida a la auténtica dimensión de la vida. Si desde el punto de vista de la cultura moderna la vida queda velada por una sombra de muerte<sup>123</sup>, el cristianismo, en cambio, logra preservar la comprensión auténtica de la vida en todo su esplendor – sobre todo considerando que el

---

<sup>121</sup> Con respecto a la afirmación henryana para la cual «No es posible vivir en el mundo» (YV, p. 40) se remite a las conclusiones de este trabajo en las cuales se tomará en consideración la problemática de naturaleza práctica que deriva de tal perspectiva.

<sup>122</sup> YV, p. 42. Con respecto a la revelación de Dios el mismo Henry admite que la cuestión teológica se identifica con la cuestión fundamental de la teología, declarando que una auténtica teología puede ser sólo fenomenológica (Cfr. M. Henry, *Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou épreuve de la vie*, en M. Henry, *Sur l'éthique et la religion. Phénoménologie de la Vie*. IV, cit., p. 2004, pp. 67-80).

<sup>123</sup> Para Henry los resultados de la reflexión psicoanalítica desarrollada por Freud representan los últimos grandes “frutos” de esta decadencia de la comprensión de la vida (cfr. M. Henry, *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*, Síntesis, Madrid 2002).

anuncio cristiano se presenta como victoria sobre la muerte. Pero se trata de una vida para nada irracional, sino luz que alumbra el sentido y que, como hemos visto, se deja vislumbrar sobre todo a través de la anunciación de una verdad “otra”. Como subraya Henry, mientras las otras concepciones – las que se gestan en el “fuera” – o abandonan la reflexión sobre la vida o la “exilian” en la dimensión vitalista de la irracionalidad, el cristianismo la rescata como verdad que ilumina a partir de su misma auto-revelación, y mediante una luz que se da solo en la invisibilidad:

A esta fenomenología radical para que la Vida es constitutiva de la Revelación primordial, es decir, de la esencia de Dios, se une una concepción completamente nueva del hombre, su definición a partir de la Vida y como constituido él también por ella – del hombre como viviente<sup>124</sup>.

Se trata de la constitución del hombre a partir de la auto-revelación de la verdad de la vida y, como se declara en *Paroles du Christ*, a partir de su Palabra que es palabra de Vida. La comprensión de la genealogía divina implica la sustitución del *logos* griego con el *Verbum* del cual habla el evangelista: mientras para los griegos el hombre es “más” que la vida porque dotado de aquel *logos* que le permite comprender “adecuadamente” (o en la objetividad) al mundo, para el cristianismo el hombre es un viviente y, cómo tal, no puede ser superior a la Vida en su auténtica esencia. Si la Vida, en su auto-revelación, constituye el viviente en donarlo a sí mismo, el viviente puede ser correctamente comprendido sólo a partir de la Vida: «La relación de la Vida con el viviente es el tema central del cristianismo. Semejante relación se denomina desde el punto de vista de la vida, generación; desde el punto de vista del viviente, nacimiento»<sup>125</sup>. Así que la necesidad de “renacer” en la genealogía divina – necesidad que condición de escucha de la Palabra – consiste en el “recolocarse” en aquella generación que se da continuamente en la auto-revelación de Dios. La generación del viviente mediante la generación originaria del Primer Viviente se presenta como la primera cuestión que hay que considerar para aclarar el concepto mismo de generación; sucesivamente se podrá analizar como se da el proceso de generación de cada hombre – como yo trascendental – a partir de la auto-generación de la Vida absoluta, o sea como Hijo de Dios.

Padre e Hijo están en una relación interior de generación: la Vida absoluta en su auto-generación se experimenta a sí misma, y este experimentarse constituye la primera forma de

---

<sup>124</sup> YV, p. 62.

<sup>125</sup> YV, p. 63.

Ipseidad originaria, sin la cual no se da alguna otra Ipseidad. Se trata de una relación intemporal, por lo tanto no hay una “distancia temporal” entre Padre e Hijo. Para entender este proceso hay que considerar como la vida se experimenta a sí misma. *In primis* hay que comprender que

La Vida es lo primordial porque es ella misma la que originalmente a sí, y ello por cuanto es auto-revelación. Pues nada ni nadie podrá nunca llegar a ella si su llegar al seno de la Vida no se apoya sobre el propio llegar de la Vida a sí - más aún: si su llegar al seno de la vida no se identifica con el llegar original de la Vida a sí misma -. Lo que llega a la Vida es el viviente. Cómo el viviente llega a la vida es lo que acabamos de entrever por primera vez: el viviente llega a la Vida apoyándose sobre el propio llegar de la Vida a sí, identificándose con este último, con la auto-revelación de la Vida misma, idéntica a la Revelación de Dios<sup>126</sup>

La Vida, entendida fuera del lenguaje del mundo, nunca “es” sino siempre “adviene” según un incesante advenir que es su eterno llegar a sí. En este proceso se experimenta a sí misma auto-revelándose en forma patética – esta es su forma de fenomenalización. Como la forma de experimentarse es *pathos* su “sentirse a sí misma” será en “carne afectiva”: «

esta identidad de lo que experimenta y lo experimentado es la esencia original de la Ipseidad. [...] en el proceso de auto-generación de la vida como proceso por el que la vida viene a sí, se aplasta contra sí, se experimenta a sí misma y goza de sí, está implicada una Ipseidad esencial como la condición sin la cual y fuera de la cual nunca se produciría ningún proceso de este tipo<sup>127</sup>.

La Ipseidad, o sea el lugar del sujeto en su constitución auténtica, no es algo que se añade a la Vida sino una “necesidad” de la Vida misma con relación a su experimentarse a sí misma. La primera generación, mediante este experimentarse, constituye una Ipseidad original y esencial que representa «el modo fenomenológico concreto según el cual se produce este proceso de auto-generación en cuanto su proceso de revelación»<sup>128</sup>. La Ipseidad se presenta como un “sí” singular que goza de sí mismo, que se afecta a sí mismo

---

<sup>126</sup> YV, p. 67.

<sup>127</sup> YV, pp. 68-69.

<sup>128</sup> YV, p. 69.

de tal modo que ese abrazo de sí en el que es Sí se abraza a sí mismo no es diferente del abrazo en el que la vida se capta y se apodera de sí misma, no siendo sino el modo según el cual lo hace; de tal modo que la vida no puede abrazarse a sí misma, y así revelarse a sí en el goce de sí, más que generando en ella ese Sí que abraza a sí mismo como la efectuación fenomenológica de su propio abrazo consigo<sup>129</sup>.

Este Sí es el Primer Viviente: el Padre – Vida absoluta – engendra en él eternamente al Hijo – el Primer Viviente, Ipseidad originaria en la cual el Padre se experimenta a sí mismo. Como el mismo proceso de auto-generación de la Vida no puede realizarse sin generar al Hijo, los dos son “contemporáneos”. Ese Hijo es el Archi-Hijo porque habita en el origen misma de la Vida, y el fenomenalizarse de la Vida, o sea de Dios, por lo cual el Archi-Hijo es la Revelación de Dios: este es el Logos de la Vida, cuya fenomenalidad es la sustancia fenomenológica de la vida misma, su goce y abrazo patético. Dado que hay una sola Vida, este Archi-Hijo será el Unigénito, lo que nos hace entender que el Archi-Hijo es tal en razón de un Archi-nacimiento: proceso de auto-revelación de la Vida en que, experimentándose a sí misma en sí, engendra el Primer Viviente. De esta manera, el cristianismo se aleja de la idea que nacer implique el “venir al mundo” o sea colocarse en el “fuera”: el nacer, en el caso de la generación que se da a partir de la auto-revelación de la Vida, no coincide más con el aparecer. De manera coherente, Henry afirma que en el mundo no se da nacimiento porque este pertenece sólo al proceso de auto-generación de la Vida. De hecho, el cristianismo parece consistir en una “red” de relaciones trascendentales «acósmicas e invisibles»<sup>130</sup>: de la Vida con el Primer Viviente (del Padre con el Hijo, de Dios con Cristo), de la Vida con todos los Vivientes (del Padre con sus hijos seres humanos), del Hijo con los hijos (de Cristo con los vivientes) y, en fin, de los hijos entre ellos (relaciones humanas). Mientras la relación del Padre con el Hijo es reversible, precisamente en cuanto Archi-Hijo – recuérdese la relación originaria descrita en *Paroles du Christ* -, el vínculo que subsiste entre Hijo y vivientes no lo es. Y queda claro que no se trata de relaciones intencionales porque no se colocan nunca en un “fuera”. La relación existente entre Padre a Hijo es un proceso que adviene eternamente y, siendo puramente fenomenológica – en cuanto auto-revelación – asume la forma del conocimiento, de manera que no se puede conocer al uno si no se conoce al otro. En esto está la legitimación de que Cristo es la Vía, la Verdad y la Vida: es el único camino que conduce a

---

<sup>129</sup> YV, pp. 69-70.

<sup>130</sup> YV, p. 73.

la Verdad porque él mismo, siendo “conocimiento de Dios” es la Verdad de la Vida; es la Verdad en cuando Archi-Hijo, generado en la auto-revelación de la Vida que se experimenta a sí misma y, en este experimentarse se conoce como Ipseidad; es Vida porque nunca separado del proceso de auto-revelación de la Vida absoluta. Henry no muestra dudas:

Es una razón de orden apodíctico la que prescribe *a priori* que *el camino que conduce a Cristo no puede ser más que la repetición de su Archi-nacimiento trascendental en el seno del Padre*, a saber, el proceso de auto-generación de la Vida que lo ha generado en su condición de Primer Viviente<sup>131</sup>.

Si la Vida solo es una, no es una sola la modalidad de auto-afección. Sabemos que Cristo mismo afirma que ha sido amado por el Padre antes de la misma creación<sup>132</sup>, y con esto sabemos que el mismo Cristo está afirmando su generación dentro de la auto-revelación de la Vida en forma de Primer Viviente, Ipseidad originaria. Lo que hace “estallar” la idea general de relación entre padre e hijo. Como en el mundo no se da una filiación verdadera (porque no es en el “fuera” que se revela el Padre, o sea la Vida), es en el Hijo que se muestra la única auténtica paternidad del Padre: en su ser Hijo se revela que uno solo es el Padre de todos los seres humanos: «La significación religiosa del cristianismo, la de proponer a los hombres una salvación, está por tanto comprendida en una fenomenología porque se trata de hacer manifiesto al Padre en el mundo y, por tanto, a los hombres». Es el Hijo que nos hace manifiesto el Padre<sup>133</sup>. El drama del *Prólogo* de Juan consiste en que esta modalidad de manifestación responde a un *logos*, – una Palabra y Vida, Palabra de Vida –, que el mundo no reconoce como “verdadero mostrarse”, y que rechaza. La posibilidad de acoger la revelación reside, como ya se ha visto, en la genealogía divina de la cual cada ser humano es parte.

La Ipseidad en la que Cristo se experimenta, o sea su subjetividad, es la misma en la cual la Vida se experimenta a sí misma, y por este su misma subjetividad. Esto implica que no se pueda comprender la naturaleza de Cristo asumiendo como punto de partida la naturaleza humana antinómicamente colocada en la frontera de dos formas de verdad. Cristo precede el “fuera”<sup>134</sup>; sin duda es también hombre, y esto modifica definitivamente la posible comprensión de la naturaleza humana y de su origen. La genealogía divina, celebrada como clave de bóveda de lo humano en *Paroles du Christ*, constituye la única posibilidad de un

---

<sup>131</sup> YV, p. 81.

<sup>132</sup> Cfr. Jn 17, 21.

<sup>133</sup> Cfr. Jn 1, 1. 14. 18.

<sup>134</sup> Cfr. Jn 8, 58.

conocimiento enraizado en el *logos* de la Vida y capaz de una válida razón de la doble naturaleza del Cristo:

Comprender al hombre a partir de Cristo, comprendido el mismo Cristo a partir de Dios, radica a su vez en la intuición decisiva de una fenomenología radical de la Vida que es también precisamente la del cristianismo, a saber, que *la Vida tiene el mismo sentido para Dios, para Cristo y para el hombre*, y ello porque no hay más que una sola y la misma esencia de la Vida y, más radicalmente una sola y única vida<sup>135</sup>.

La misma Vida que se auto-genera y que, en este proceso, genera en sí al Archi-Hijo trascendental como Ipseidad originaria en la que esta auto-generación se cumple, esta es la misma Vida de la cual el ser humano es hijo y por la cual se da su nacimiento trascendental: por esto es hijo de Dios. A la par de Cristo, ningún hombre pertenece al mundo en el sentido fenomenológico radical: su carne fenomenológica, su sustancia esencial, no es el aparecer del mundo. La tesis por la cual Dios ha creó el hombre a su imagen y semejanza significa que le ha donado su esencia, así que lo vale para el Archi-Hijo vale también para todos los hijos de Dios:

No se la ha dado como se da algo a alguien, como un presente que pasa de manos de uno a las de otro. Le ha dado su propia esencia en el sentido de que, al ser su propia esencia el auto-engendramiento de la Vida en el que se engendra la Ipseidad de todo viviente, dar su propia esencia al hombre significaba para Dios darle la condición de viviente, la dicha de experimentarse a sí mismo en esa experiencia de sí que es la Vida y en la inmanencia radical de esa experiencia en la que no hay ni "fuera" ni "mundo". Engendrar quiere decir todo salvo crear, si creación designa la creación del mundo, esa apertura fenomenológica de un primer "Fuera" en el que se nos descubre todo el reino de lo visible<sup>136</sup>.

Si el hombre se engendra como Ipseidad, Sí trascendental, viviente, dentro el experimentarse de sí de la Vida misma, entonces ¿qué cosa nos diferencia de la generación

---

<sup>135</sup> YV, p. 118.

<sup>136</sup> YV, pp. 120-121.

del Archi-Hijo? Para mostrarlo Henry “recupera” el concepto de auto-afección<sup>137</sup>. La vida se auto-afecta porque esto es su experimentarse a sí misma: «Afección quiere decir en general: manifestación. Si algo que está en el mundo me afecta es que me hace sentir, se me muestra, se me da, entra en mi experiencia en la manera que sea. [...] Verdad y afección son términos equivalentes»<sup>138</sup>. Al concepto de afección se opone radicalmente el de auto-afección, porque lo que me afecta en la auto-afección no está separado de mí, por lo tanto no pertenece al mundo: en la auto-afección, lo que afecta se identifica con lo afectado. Se trata de una condición característica de la vida porque para que se de es necesario que no se pueda individuar alguna distancia, algún “fuera”. Dándose solo en el advenir de la vida, la auto-afección define su misma esencia: «Pues la vida es eso: lo que se auto-afecta en el sentido radical y decisivo de que esta vida que es afección, que es afectada, no es precisamente afectada por nada más que por sí misma, por ninguna exterioridad ni por nada exterior»<sup>139</sup>. La vida constituye el contenido mismo de su afección. Ahora, sí cada modalidad de la vida lleva en sí la esencia de esta misma se hace problemática la distinción entre el Archi-Hijo y el hombre comprendido como Hijo de Dios. Es en este punto que Henry introduce una interesante distinción entre un concepto fuerte y uno débil de auto-afección. Según la modalidad fuerte la vida se auto-afecta en un doble sentido: por un lado consistiendo ella misma en el contenido de su propia afección, por otro engendra al contenido de su propia afección, o sea se da a sí misma ese contenido que es ella misma. Lo importante, subraya Henry, es la modalidad en la cual se da este contenido a sí misma: «Esa auto-donación, que es una auto-revelación, es una afectividad trascendental, un pathos en el que es posible todo experimentarse a sí mismo precisamente como patético, como afectivo en el hondón de su ser»<sup>140</sup>. Se trata de una auto-afección en la cual la vida es auto-afectada por sí misma y que, por lo tanto, pertenece solo a la Vida absoluta, a Dios.

El Yo trascendental del viviente recibe su esencia también de la auto-afección de sí mismo, él es el sujeto y el contenido del proceso de afección que lo asigna a sí mismo, en cuanto el experimentarse constantemente a sí mismo constituye su Yo. Pero, diferentemente de la auto-afección fuerte, en este caso el Yo no se ha puesto desde sí mismo en condición de experimentarse: «Yo soy yo mismo pero yo no soy yo mismo para nada en ese “ser-yo-

---

<sup>137</sup> Se permita utilizar el verbo “recuperar” a pesar de que Henry en el texto use el verbo “introducir”. Lo que se quiere marcar con este cambio es lo que el mismo Henry recuerda en la nota 3, o sea que «Es a la luz de este concepto como se ha conducido la intelección en *L'essence de la manifestation*» (YV, p. 123).

<sup>138</sup> YV, p. 123.

<sup>139</sup> YV, p. 124.

<sup>140</sup> YV, p. 125.

mismo”, me experimento a mí mismo sin ser la fuente de esa experiencia»<sup>141</sup>. Forzando un poco la forma de expresión se podría decir que el Yo se experimenta a sí mismo en una auto-afección que no proviene de él, se halla auto-afectado. Es, entonces, la modalidad de auto-afección que establece, dentro de la continua auto-revelación de la Vida, la diferencia entre la generación del Primer Viviente y de los vivientes en general. Pero ¿cómo se relacionan estas dos modalidades de la auto-afección? La debilidad de la forma de auto-afección en la cual se genera el Yo de cada viviente muestra claramente su constituirse como pasividad radical: una pasividad de la cual surge el “poder de poder” pero que, en su fondo, se presenta como un estar entregado a la Vida constituyente:

Ahora bien, esa pasividad del Sí singular en la Vida – pasividad que hace de él un yo (*moi*) - no es un atributo metafísico puesto por el pensamiento. Es una determinación fenomenológica constitutiva de la vida del Sí y que, como tal, no cesa de ser vivida por él. Esta determinación es tan esencial, la experiencia que se tiene de ella es tan constante, que nuestra vida se confunde con este sentimiento de ser vivida y que, si el Sí se expresa espontáneamente en acusativo, es porque se atiene a su experiencia, no la de afectarse a sí mismo sino la de ser constantemente auto-afectado, y en ello mismo, en su auto-afección precisamente, con independencia de toda afección ajena y de toda referencia al mundo<sup>142</sup>.

A la luz del “descubrimiento” de la duplica modalidad de auto-afección es posible retomar en consideración el tema cristiano de la figura del Archi-Hijo como intermediario entre el Padre y los otros hijos. Se ha comprendido que no se da auto-afección que no genere en sí la Ipseidad esencial implicada en todo experimentarse a sí mismo. Ahora, esta Ipseidad es fenomenológicamente un Sí efectivo y singular, «o sea, el Archi-Hijo trascendental co-generado en la efectuación fenomenológica de la auto-afección de la Vida absoluta como esa efectuación misma. Que ningún viviente sea posible más que en la vida, quiere por tanto decir: es en Archi-Hijo y únicamente en él»<sup>143</sup>. La Ipseidad esencial del Archi-Hijo precede cada Sí de los vivientes como la condición que hace posible estas mismas ipseidades:

---

<sup>141</sup> YV, p. 125.

<sup>142</sup> YV, p. 126.

<sup>143</sup> YV, p. 128.

De este modo, el Archi-Hijo precede a todo Hijo no con una anterioridad factual que sería objeto de una simple constatación. Muy al contrario, el Archi-Hijo precede a todo Hijo como la esencia pre-existente y pre-establecida sin la cual, y fuera de la cual, no podría ser edificado algo como un Hijo, es decir, como un Sí viviente – como ese yo trascendental que soy<sup>144</sup>.

El Archi-Hijo detenta en su Ipseidad la condición de todos los otros Sí, y se aclara todavía más la afirmación de no poder hacer nada sin él. La condición de Hijo de Dios de cada viviente se da a partir de una condición mediadora que es la de ser “Hijo en el Hijo”, el Primer Viviente, el primogénito entre los hermanos<sup>145</sup>. Henry muestra ejemplos de esta condición en los escritos del apóstol Pablo<sup>146</sup> pero considera fundamental como referencia la parábola joánica del “buen pastor”<sup>147</sup>: en esta el fenomenólogo francés no lee solo el papel usual del pastor como “doble” de Cristo, que cuida las ovejas para que ninguna de ellas se pierda; más bien subraya como Cristo se presenta también como la puerta, el pasaje obligatorio, a través de la cual tiene que “transitar” las ovejas para llegar a su hogar, su “patria”. Cristo es la puerta y por la puerta no puede pasar el ladrón: por la puerta no puede entrar el “fuera” del mundo y solo pasando a través de Cristo – o sea reconociendo su mediación – se puede llegar a oír la Palabra de la Vida, o sea se puede “volver a la Vida”. Cristo es la Vía, y siendo la Vía es la única Verdad de la Vida: la salvación se hace posible sólo a través de esta comprensión patética – y en esto totalmente fenomenológica – de la Vida<sup>148</sup>. Se puede afirmar que la carne del viviente es la del Cristo, pero él no es su propia carne sino en ella es dado a sí mismo: «Es imposible tocar una carne sino a través de una carne original, que en su Ipseidad esencial hace a esta carne sentirse y experimentarse a sí misma, le hace ser una carne. Es imposible tocar esta carne sin tocar la otra que ha hecho de ella una carne. Es imposible golpear a alguien sin golpear a Cristo»<sup>149</sup>. Una vez más Henry subraya el hecho de que no se trata de metáforas. De este modo, el cristianismo ha proporcionado un formidable aporte a la reflexión sobre el individuo que Henry, en su ser un Yo trascendental, prefiere escribir con letra mayúscula. La originalidad del cristianismo consistiría, entonces, en haber vinculado el Individuo con la Vida, a través de una relación que acontece en la Vida y que de ella procede:

---

<sup>144</sup> YV, p. 129.

<sup>145</sup> Cfr. Rm 8, 29.

<sup>146</sup> Como, por ejemplo, 1 Cor 3, 11. 16. 17.

<sup>147</sup> Cfr. Jn, 10, 1-18.

<sup>148</sup> Cfr. G. Sansonetti, *Michel Henry. Fenomenologia vita cristianesimo*, cit., p. 275.

<sup>149</sup> YV, p. 136.

Este movimiento es aquel mediante el cual, viniendo constantemente a sí en su experimentarse a sí misma y, así, en su “vivir”, la Vida se engendra constantemente a ella misma engendrando en sí la Ipseidad sin la que el experimentarse a sí mismo de este vivir no sería posible. De este modo, la relación entre el Individuo y la Vida se identifica con el proceso de auto-generación de la Vida como generación del Archi-Hijo, con la relación de recíproca interioridad del Padre y el Hijo – relación primordial situada en el núcleo del cristianismo y largamente estudiada por nosotros –<sup>150</sup>.

La consecuencia principal es el reconocimiento de la co-pertenencia originaria de Vida e Individuo. Una vida sin individuo consistiría en una vida desprovista de Ipseidad<sup>151</sup>: sería, entonces, una vida privada de la posibilidad de experimentarse a sí misma, o sea privada de su misma esencia. La vida desprovista de Ipseidad se presenta como “vida inconsciente. Esta manera de concebir la vida – desde el Romanticismo hasta el Psicoanálisis – parece tener el objetivo de solucionar el individuo dentro de un flujo anónimo considerado como condición de toda realidad. En tal escenario, no existe salvación sino desaparición: mejor dicho, la única forma de salvación es perderse en el anonimato, desvanecer desde el punto de vista del Yo<sup>152</sup>. «Tal es la intuición del cristianismo: la Ipseidad trascendental como condición tanto del Individuo como de la Vida. De modo que el primero no es posible sin la segunda, ni tampoco la segunda sin la Ipseidad del primero»<sup>153</sup>. De esta manera, la individualidad coincide con el Individuo mismo, «no tiene nada que ver con la de un ente que además no existe, que nunca resulta de otra cosa más que de la proyección antropomórfica de aquello cuya condición

---

<sup>150</sup> YV, p. 139.

<sup>151</sup> Cuando trata de esta posibilidad Henry asume el pensamiento de Schopenhauer como ejemplo principal – las otras referencias más utilizadas son Nietzsche y Freud – para indicar fuera de duda la revolucionaria intuición del pensador alemán pero, a la vez, el gran problema engendrado por la falta de una Ipseidad: la no racionalidad (entendida como inteligibilidad) del proceso en que esta vida se manifiesta (cfr. también M. Henry, *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*, cit.).

<sup>152</sup> No es un caso que la “solución” propuesta por Schopenhauer – incapaz de vislumbrar el advenir de la Vida como pasividad que dona poder, e identificación entre sufrimiento y gozo – consista en la anulación de la voluntad individual: «Schopenhauer ni siquiera tiene la idea de la Ipseidad trascendental en la que se lleva a cabo la auto-donación de la vida y, así, su revelación originaria. No más que la filosofía occidental en su conjunto. La individualidad, desde entonces, no puede comprenderse más que a la luz de la única fenomenalidad que se conoce, la de la representación o, si se prefiere, la del mundo. Es decir, que Schopenhauer no hace más que retomar la interpretación de la individualidad que impera desde siempre – cuando no la formula en el sistema de conceptualización y en la terminología que acaba de heredar de Kant –. La concepción schopenhaueriana de la individualidad no solo se elabora a la luz de una teoría de la verdad del mundo, coincide con ésta, para no ser, a decir verdad, más que una aplicación de la misma al problema del individuo, o mejor, su reformulación a propósito de dicho problema» (YV, p. 142).

<sup>153</sup> YV, p. 141.

reside en la esencia única de la individualidad»<sup>154</sup>. La que, generalmente, definimos “individualidad” no es otra cosa que una designación exterior espacio-temporal que permite un “calculo”. Pero el Individuo es Ipseidad, la cual solo se da en la vida o, mejor dicho, pertenece a la esencia de la Vida y a su propia fenomenalidad. Se puede afirmar sin temor que la Ipseidad constituye el *logos* de la Vida, la única forma auténtica mediante la cual la Vida se ofrece al conocimiento, y que permite hablar de la vida misma. El hombre considerado desde la exterioridad, en su forma empírica, no es un Sí porque aunque se afirmara que lo es, se estaría haciendo referencia a un punto vacío – como una localización rara pero indeterminable: un Sí nunca es general – aunque siempre es trascendental: «Un hombre que no es un Individuo y que no es un Sí no es un hombre. *El hombre del mundo no es más que una ilusión óptica. El “hombre” no existe*»<sup>155</sup>.

Retomando las figuras a través de las cuales Cristo se describe Henry opera una recapitulación de cuanto dicho sobre el Archi-Hijo. La primera consiste en la identificación con la Verdad y la Vida, o sea la tesis fundamental de la fenomenología de la vida:

Según esta fenomenología, la fenomenalidad se fenomenaliza originariamente en una auto-afección patética que define la única auto-revelación concebible, auto-revelación en la que consiste la esencia de la vida. La Vida por tanto – y no de primeras la apertura a un mundo en el ek-stasis del “afuera” – constituye la Verdad original, la fenomenalidad original<sup>156</sup>.

La segunda figura consiste en la identificación entre Vía (camino) y Verdad: para Henry esta es una tesis general de la fenomenología, considerando que una vía de acceso a una cosa cualquiera consiste en la manifestación de esa cosa: la fenomenalidad de un fenómeno configura siempre un acceso al este mismo fenómeno. Sólo que la fenomenología ha fracasado porque no ha asumido la fenomenalidad del fenómeno como su tarea fundamental: atrapada en el mismo presupuesto de la filosofía occidental, en su desarrollo bien conocido, la fenomenología también ha concentrado su atención sobre el mostrarse “en el mundo”, reduciendo la fenomenalidad a la visibilidad (“la gloria del mundo”). En este caso, la Vía se identificaría con la verdad del mundo. Como ya es claro, el cristianismo se opone fervorosamente a esta concepción de verdad a partir de la concepción de Vida. Si la Vía es

---

<sup>154</sup> YV, p. 144.

<sup>155</sup> YV, p. 145.

<sup>156</sup> YV, p. 147.

Verdad según la Vida, entonces solo puede conducir a la Vida: la Vía, entonces, no será más que la misma Vida en su auto-revelación (auto-afección). Estas figuras se encuentran eternamente vinculadas en la generación del Primer Viviente (hijo unigénito): este, antes de ser Camino (Vía) para los vivientes, ha sido Camino para la Vida hasta los vivientes. De hecho, «Solo porque ha conducido la Vida hasta los vivientes, al hacerlo, ha conducido estos hasta la Vida»<sup>157</sup>. A la pregunta de cómo Cristo haya realizado todo esto, la respuesta de Henry es directa y precisa: «Ha conducido la Vida a los vivientes *conduciéndola previamente en él hasta ella misma*, y ello en y por su Ipseidad esencial. Después donando esta Ipseidad a todo viviente de modo que en ella cada un de ellos sea posible como un Sí viviente»<sup>158</sup>. Es la generación del Archi-Hijo que hace posible la generación de todo viviente: por esto es Vía, porque conduciendo la Vida hasta los vivientes, es el único que puedo conducir el viviente a la Vida. El Archi-Hijo es la Ipseidad trascendental gracias a la cual cada Yo se puede constituir:

Dios podría igualmente vivir eternamente en su Hijo y éste en su Padre sin que ningún otro viviente viniese nunca a la Vida. Mientras que la venida de cualquier otro viviente a la Vida, el nacimiento trascendental de un yo cualquiera implica, por el contrario, la Ipseidad y, así, la generación del Archi-Hijo en la Vida absoluta<sup>159</sup>.

Esta la disimetría que marca la distancia entre el Cristo y los otros hijos de Dios, y de aquí se entiende la reiterada afirmación por la cual es Cristo que nos ha buscado por primero<sup>160</sup>. Mediante esta Archi-Ipseidad de la Vida, no solo adviene la posibilidad de cada viviente en forma de Yo trascendental sino algo más:

que gracias a esta Ipseidad en la cual se relaciona consigo mismo, toca cada punto de su ser, se experimenta a sí mismo y goza de sí, ese viviente no es solamente un yo sino esto, este yo irreductible a cualquier otro, que experimenta aquello que experimenta y siente aquello que siente, a diferencia de cualquier otro. No porque experimente algo diferente a lo que experimenta cualquier otro

---

<sup>157</sup> YV, p. 149.

<sup>158</sup> YV, p. 149.

<sup>159</sup> YV, p. 150.

<sup>160</sup> Cfr. Jn 15, 16 y 1 Jn 4, 19.

o porque sienta algo diferente a lo que siente cualquier otro. Sino porque es él quien lo experimenta y lo siente<sup>161</sup>.

Es la Archi-Ipseidad que convierte en la “efectividad fenomenológica” de experimentarse a sí mismo todo lo que aquello a lo que se da, engendrando así un Sí absolutamente singular y diferente de cualquier otro. La Archi-Ipseidad - que es el Archi-Hijo, que es el Cristo - representa el único y auténtico principio de individuación: en este caso el conocimiento no se da desde un “fuera” sino en la misma generación en al cual, experimentándose a sí mismo dentro de la auto-generación de la Vida, el Hijo conoce al Padre, se conoce a él como en el Padre y conoce a todos los otros vivientes en Sí y en el Padre: en el Apocalipsis se habla de un lugar para cada uno de lo que llegará a la Vida, donde hay «una piedra blanca, en la que hay escrito un nombre nuevo que sólo conoce quien lo recibe»<sup>162</sup>. En nombre del Individuo, su verdadera esencia, queda conocido solo por el Individuo mismo, el Sí que es y que se experimenta a sí mismo dentro del proceso de generación del Archi-Hijo, que - conociéndose y conociendo - se hace Palabra.

Los hijos de Dios son hijos en el Hijo, a pesar de que puedan olvidarlo. Es precisamente el olvido de todo esto la causa de la incorrecta concepción de sí mismo elaborada por el hombre. ¿Cómo es posible que el hombre caiga en la desesperación? ¿No se entera de que su vida se da en la eterna auto-generación de la vida? Para Henry, la razón de la desesperación puede derivar solo del olvido del resplandor en que se da su condición originaria, la de Hijo de Dios. Ya en *Paroles du Christ* se ha visto como el odio de los fariseos derivaba de una comprensión de la humanidad vinculada con la reciprocidad del mundo, así para la desesperación humana: la reducción de la vida al mero horizonte de visibilidad del mundo constituye el origen de la desdicha humana. De hecho, en la descripción de la auto-afección de la Vida como experimentarse a sí misma, y en esta engendrar el Sí de cada viviente - mediante la Ipseidad originaria del Hijo -, la forma en que el viviente “se sabe” se da como sufrimiento de sí (equivalente al gozo de sí). Así que, en realidad, cualquier desdicha no se origina en los acontecimientos - que pertenecen a la verdad del mundo - sino toma forma a partir del olvido de la propia condición de Hijo de Dios, nacido a la vida en la vida, auto-afección patética de una vida recibida en forma de don. Lo que “religiosamente” llamamos “pecado” - término que Henry no usa - consistiría, por lo tanto, es este olvido: sea con respeto al pecado fundamental - ontológico - o sea el olvido de la genealogía divina, sea

---

<sup>161</sup> YV, p. 151.

<sup>162</sup> Cfr. Ap 2, 17.

por los pecados menores, que de este olvido derivan (de hecho, la convicción que la reciprocidad del mundo sea la única valiosa se origina a partir del ocultamiento de la genealogía divina):

*Así nace la ilusión trascendental del ego, ilusión en virtud de la cual este ego se toma por el fundamento de su ser. Ser él mismo, ser ese Sí que se es, es considerado por él como su propio hecho<sup>163</sup> de ahora en adelante, como lo que proviene de él y, a fin de cuenta, solo a él remite. Poder, poder poder, querer, querer libremente aquello que quiere, es decir, lo que puede, es lo que el ego atribuye ahora a su poder, a su propio querer. Semejante ilusión en la que el ego cree percibir su condición verdadera al ejercer su poder y al tomarse por la fuente de éste, por el fundamento de su ser, consiste justamente en el olvido de la misma y en su falsificación. El olvido: el de la Vida que en su Ipseidad lo da a sí mismo y le da al mismo tiempo todos sus poderes y sus capacidades – el olvido de su condición de Hijo –<sup>164</sup>.*

La misma ilusión trascendental que Cristo desenmascara en lo que Pilato le dice cuando afirma de tener poder sobre su vida. La respuesta de Cristo<sup>165</sup> alumbró el sentido del poder que el mismo Pilato presume dominar: el hombre no tiene ningún poder si este mismo lo está concedido al hombre, si no le es dado. La que da es la Vida en su eterno auto-generarse, en el cual se engendra el Sí de cada viviente, de modo que todo el poder del Yo – que es principalmente “Yo puedo” – no tiene otra matriz que la Vida misma. Lo que el Yo vive en el olvido de su genealogía divina, o sea mientras es esclavo de la ilusión trascendental, es el “hiper-poder” de la Vida como si fuera suyo. Cuando Henry afirma que en el cristianismo no se trata de expresiones metafóricas sino ontológicamente relevantes, lo que quiere decir es que no hay espacio para un “como sí”: por lo tanto, el “como sí” del hiper-poder que el Yo prueba sin de verdad poseerlo produce una auténtica catástrofe antropológica: la razón por la cual el “sistema de lo humano”, con su reciprocidad, corresponde al reino del egoísmo. El apóstol Pablo, consciente de la condición en la cual sigue viviendo el viviente que ha olvidado su genealogía verdadera, le recuerda sin rodeos: «¿Qué

---

<sup>163</sup> Con referencia a esta cuestión, parece interesante remitir a la crítica que Lévinas dirige hacia la concepción de la subjetividad elaborada a partir de la idea de “Mismo” (Cfr. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 2002, en particular la primera parte).

<sup>164</sup> YV, p. 163.

<sup>165</sup> Cfr. Jn 19, 10-11.

tienes que no lo hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿a que gloriarte cual si no lo hubieras recibido?»<sup>166</sup>. No hay poder que no esté concedido, por esto no hay Yo que no esté entregado a sí mismo por la auto-generación de la Vida, que es también su auto-revelación. La forma que reviste la relación del Yo consigo mismo, cuando todo lo refiere a sí mismo, es la de la “preocupación”<sup>167</sup>: es esta que nos empuja a proyectarnos fuera de nosotros en la exterioridad del mundo. Se delinean, así, dos maneras de relacionarse consigo mismo:

*La relación consigo del ego en la preocupación de sí, relación en la que lanzándose fuera de sí, el ego no alcanza delante de sí más que un fantasma, alguna posibilidad – llegar a ser rico, poderoso, prestigioso – que él se da como tarea a “realizar”, pero que precisamente nunca será real, por mucho tiempo que se relacione con ello en la Preocupación. Por otro lado, la relación consigo del ego en la vida, relación generada en la Ipseidad original de la Vida y que no es posible más que en ella*<sup>168</sup>.

Las dos se excluyen recíprocamente: «Nadie puede servir a dos señores»<sup>169</sup> y la relación auténtica que se da en la vida no admite preocupación<sup>170</sup>. Rechazar la definición del hombre producida por la relación de preocupación implica rechazar al mundo con su verdad y la definición del hombre como ser-en-el-mundo<sup>171</sup>. Es la genealogía divina la que muestra que no es así: el hijo de Dios está en el mundo pero no es del mundo. Por esta razón Henry puede afirmar que en la relación de preocupación se da el máximo olvido de la condición de

---

<sup>166</sup> 1 Cor 4, 7.

<sup>167</sup> El término que aparece en el texto original francés es *Souci* (cfr. M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, cit., p. 181). Generalmente, en el ámbito de las traducciones de textos filosóficos, indica la palabra correspondiente a la *Sorge* heideggeriana, que en español y con referencia a las traducciones de *Sein und Zeit* queda traducida con “cuidado” (por Rivera, cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997 – esta es la edición que se utilizará para las siguientes citas) o “cura” (por Gaos, cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, FCE, México 1951). En este caso el traductor ha preferido utilizar el vocablo “preocupación”. La función de esta nota no es la de indicar un error de traducción porque, en realidad, tal elección no modifica el sentido del texto en la intención de Henry, pero sí no deja captar directamente la probable alusión que el fenomenólogo francés quiere realizar con respecto a Heidegger – alusión que es, en el fondo, una crítica considerando que, a pesar de haberse trasladado a la dimensión ontológica, el pensamiento de Heidegger queda atrapado completamente en el *logos* griego, o sea en la verdad del mundo (Yo como *In-der-welt-sein*). Algo que queda bastante claro si se considera que el primer efecto de la preocupación consiste en el auto-proyectarse en el “fuera”. Cfr. M. García Baró, *Alabanza de Henry*, en M. García Baró, *La filosofía como sábado*, PPC, Boadilla del Monte (Madrid), 2016, p. 173.

<sup>168</sup> YV, p. 167.

<sup>169</sup> Mt, 6, 24.

<sup>170</sup> Cfr. Mt, 6, 25.

<sup>171</sup> Más que claro, entonces, que, en la crítica hacia la verdad del mundo, el pensamiento de Heidegger constituye un blanco fundamental. El retomar, como ejemplo, los versos de Angelus Silesius dedicados a la rosa («La rosa no se preocupa de sí misma», cfr. A. Silesius, *El peregrino querúbico. Descripción sensible de las cuatro cosas últimas*, Siruela, Madrid 2005) para interpretarlos nuevamente – esta vez mostrando el rechazo de la visibilidad ek-stática – parece confirmar esta interpretación (cfr. G. Sansonetti, *Michel Henry. Fenomenología vita cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 278).

hijo de Dios. Pero hay un tipo de olvido que pertenece a la Vida misma: como el recuerdo remite a una intencionalidad que puede modificarse, Henry puede afirmar que el hombre recuerda y olvida alternativamente lo que se le muestra en la exterioridad. Ahora, en la Vida misma no se da una exterioridad de modo que – no concediéndose alguna distancia entre lo que se manifiesta y la misma manifestación – la Vida no puede pensar en sí de manera intencional<sup>172</sup>. Esto significa que la vida no puede recordarse: «La Vida es olvido, olvido de sí en un sentido radical [...] definitivo, insuperable. La Vida carece de memoria [...], la Vida es immemorial»<sup>173</sup>. La condición de la Vida implica una continua presencia a sí misma, y por esto es olvido continuo de sí precisamente en esta presencia que es auto-afección: el olvido de la Vida es lo que concede que los hijos de Dios se olviden de su propia condición:

El olvido de sí de la Vida con su corolario: el olvido de sí del Sí generado en la auto-generación de ésta, lo que en consecuencia explica finalmente el olvido del hombre de su condición de Hijo. De este modo, *el olvido del hombre de su condición de Hijo no es un argumento contra ésta, sino su consecuencia y por ello su prueba*<sup>174</sup>.

El olvido del hombre explica también porque a pesar del uso de su poder y de su afirmación, el Yo pueda caer en la ilusión trascendental y olvidar constantemente su auténtica genealogía: «Se descubre aquí una secuencia teórica más que esencial. Al hombre se le escapa su condición de ego, precisamente porque ha olvidado su condición de Hijo»<sup>175</sup>. Es aquí que resalta todo el valor del cristianismo cuya tarea fundamental es, antes que todo, la de anunciar la posibilidad de superar este olvido, o sea restablecer el vínculo que se había ocultado. Este “salir del olvido” constituye el segundo nacimiento al cual todo hombre está llamado: «*Volver a encontrar en su propia Vida absoluta sólo es posible precisamente en la vida misma y en la Verdad que le pertenece*»<sup>176</sup>. La Vida absoluta precede cada viviente así que este renacer dentro de la Vida no es otra cosa que un recolocarse en la Verdad de la Vida absoluta en la cual ya cada quien ha nacido de un nacimiento trascendental. Como en la parábola del hijo prodigo, se trata de volver a la casa del Padre después de un olvido que no permitía reconocerse<sup>177</sup>. Por esta razón no hay posibilidad de llegar a este “reconocimiento” que

---

<sup>172</sup> La única forma de conocerse de la Vida es patética y se da en el experimentarse a sí misma sin que se engendre alguna separación (distancia necesaria a la manifestación según intencionalidad).

<sup>173</sup> YV, p. 172.

<sup>174</sup> YV, p. 174.

<sup>175</sup> YV, p. 175.

<sup>176</sup> YV, p. 178.

<sup>177</sup> Cfr. Lc 15, 11-32.

constituye el renacer si no se abandona el “escenario del mundo”<sup>178</sup>. El segundo nacimiento no es fruto de conocimiento alguno, sino de acción, de un actuar que consiste en reasumir la auténtica condición de hijos de Dios. Esta condición se da solo a partir de la auto-generación de la Vida en la cual todo ser humana queda generado como viviente, como Sí entregado a sí mismo. La auto-generación de la Vida es su misma auto-revelación que no admite alguna exterioridad, o sea se produce en la invisibilidad: se trata, como afirma Henry y como ya se ha podido notar, de la fenomenalización de la fenomenalidad – “materia fenomenológica pura”.

Si en *C'est moi la vérité* la cuestión de la fenomenología encuentra una correspondencia directa con la dinámica que constituye la esencia misma del cristianismo es porque este último revela la verdad de la vida, de la forma de “ser” del viviente. Una forma que tiene que ver con la “materia invisible de la vida”, o sea la materia fenomenológica pura. Esta la razón por la cual se puede afirmar que en el primer libro que Henry dedica al cristianismo operan sin duda las intuiciones que constituyen la base de su reflexión desarrollada precedentemente. Será necesario, por lo tanto, dedicar la atención al análisis de dos textos: por primero, el dedicado al esclarecimiento de la fenomenología material entendida como análisis de la materia fenomenológica pura; sucesivamente al texto que constituye la base de la reflexión fenomenológica henryana y en el cual ya se encuentra la fundamentación de la cuestión de la inmanencia y de la auto-afección como características fundamentales de la vida.

#### 4. La cuestión de la fenomenología

Sin duda se puede afirmar que todo el desarrollo del pensamiento de Michel Henry se despliega bajo la luz de la investigación fenomenológica: el análisis de *C'est moi la vérité* ha mostrado como la filosofía que el filósofo trata de rastrear dentro de la dinámica de revelación cristiana es la “forma auténtica de la fenomenología”. Ya hemos visto que la intención de Henry no se identifica con una justificación sino, más bien, con una explicación a fondo de cómo se articula la verdad cristiana, y del porque la identificación de la perspectiva cristiana con la de la metafísica clásica, o de la fenomenología hasta aquel momento desarrollada, sigue generando profundas contradicciones. Según Henry, como se ha podido ver, la explicación está en la equivocada interpretación, algo que la “fenomenología de la vida” puede “corregir”. La característica de tal tipo de fenomenología está en su ocuparse de la materia fenomenológica pura, la que tendría que ser el objeto de la auténtica “mirada”

---

<sup>178</sup> De aquí la directa y cortante crítica que Henry dedica a las pruebas de la existencia de Dios como posibilidad de acceso a la Verdad de la Vida, cfr. YV, pp. 178-185.

fenomenológica: de esto, la definición de “fenomenología material”. Ahora, no se trata de un alejarse de un aspecto u otro de la fenomenología como había sido desarrollada hasta aquel momento, sino de una necesidad: según Henry el camino hacia un repensar radicalmente el método de la fenomenología se había hecho ineludible. Pero un repensar la fenomenología de manera profunda implica el meterse en diálogo directo con el “fundador” de la corriente filosófica, o sea Edmund Husserl. Lo que quiere realizar el pensador francés es una “reconsideración” de los temas fundamentales para mostrar el camino correcto mediante el cual abordar la misma cuestión del fenómeno y de su fenomenalización.

Esta la razón por la cual, aún invocando la redefinición del método, Henry nunca ha realizado su crítica de la fenomenología desde fuera, sino siempre a partir de su estructura interna. En *Phénoménologie matérielle*<sup>179</sup> el tema central sigue siendo precisamente el de la manifestación, del “como” del mismo aparecer:

Radicalizar la cuestión de la fenomenología no significa únicamente hacer referencia a la fenomenicidad pura; supone inquirir el modo según el cual ella se fenomeniza originalmente, la sustancia, el tejido, la materia fenomenológica de la que está hecha – su materialidad fenomenológica pura –. Tal es la tarea de la fenomenología material<sup>180</sup>.

No se trata, entonces, de ampliar el campo de la investigación fenomenológica explorando territorios todavía desconocidos mediante el mismo método; más bien es un repensar todo, porque se trata de repensar a la misma realidad y su manera de ofrecerse. Cada estrato de la realidad tiene que ser reconsiderado, y esto hasta la dimensión invisible. Ya desde el comienzo Henry aclara que lo “invisible” tendrá que ser absolutamente considerado, y esto a la luz de un principio fenomenológico “otro”. La “crítica” henryana parte de la observación relativa al poco valor reservado, en el ámbito de la fenomenología husserliana, a la esfera afectiva, porque reduce la relevancia de la afectividad a la esfera intencional, sin interrogar precisamente el “momento no intencional” de manifestación<sup>181</sup>. De esta manera, la fenomenología husserliana traslada la atención desde la esfera afectiva a la dimensión de la tematización – al esquema de la constitución noético-noématica – según un “viraje temático”

---

<sup>179</sup> M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Puf, Paris 1990.

<sup>180</sup> FM, pp. 32-33. Como se puede notar, en este caso la palabra francesa *phénoménalité* ha sido traducida con el término español “fenomenicidad” en cambio de “fenomenalidad”. Se trata de dos traducciones diferentes de la misma palabra, que no modifican el sentido. Por esta razón se prefiere dejar la traducción así como está reservándose el derecho de seguir usando el término “fenomenalidad” fuera de las citas.

<sup>181</sup> Cfr. FM, p. 53.

que Henry estigmatiza como arbitrario. Para entender las nefastas consecuencia de este “viraje” Henry propone de considerar unos momentos constitutivos de la propuesta fenomenológica husserliana. El análisis henryano toma en consideración el párrafo 85 de *Ideen I*, en el cual aparece la cuestión de la *hyle* y de su relación con el análisis fenomenológico<sup>182</sup>. Henry dirige su atención específicamente hacia la distinción entre “*hyle* sensible” y “*morphé* intencional” porque es aquí donde, según el filósofo francés, se realiza el viraje problemático. Si se distingue entre un estrato material y otro noético, que se encontrarían a la base de una fenomenología hylética diferente de la de la conciencia intencional, la segunda será la sede de análisis de importancia mayor: de hecho Henry haciendo referencia al párrafo 97 de la misma obra de Husserl subraya como la decisión sobre la primacía queda entregada en las manos del análisis intencional:

La indiscutible depreciación del concepto de *hyle* (y conjuntamente de la fenomenología hylética) que emana de los breves pasajes a ella consagrados en *Ideen I*, obedece a la situación que acabamos de evocar. La intencionalidad en la cual reside el hacer-ver asume al mismo tiempo la función de la racionalidad. Pues hacer ver es hacer ver cómo, es revelar en su ser aquello que se hace ver y decir lo que él es: darle su sentido. La conciencia intencional es idénticamente conciencia dadora de sentido<sup>183</sup>.

En este contexto se está asumiendo, según la interpretación henryana, la decisión arbitraria de abandonar el terreno de la auto-donación originaria para colocarse definitivamente en aquello de la donación intencional – donde la atención está dirigida hacia la re-presentación en cambio de la presentación originaria: se piensa así de conferir a la vivencia su plena evidencia y no hay percepción de que se está sacrificando la *immédiation pathétique* en la cual se auto-manifiesta el mismo aparecer. Como se puede ver, el tema fundamental es el mismo de la fenomenología en genera: la manifestación y su modalidad. Como en la fenomenología husserliana la única fuente del sentido es la conciencia intencional, Henry afirma que en su pensamiento opera un doble donación:

La primera donación es misteriosa, es la *Empfindung*. Se trata en este caso de una cierta donación y un cierto algo dado, de tal modo que, aquí, lo dado es el modo

---

<sup>182</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I, FCE, México 2013.

<sup>183</sup> FM, p. 60.

de donación mismo: la afectividad es a una y de manera idéntica tanto el modo de donación de la impresión como su contenido impresional – lo trascendental en un sentido radical y autónomo –. Y posteriormente este primer dato, siempre ya dado y supuesto, está dado una segunda vez, en y por la intencionalidad, como algo trascendente e irreal, como su «vis a vis» al que se confronta. La fenomenología “trascendental”, es decir, intencional, se agota en la descripción de esta segunda donación, en el análisis de sus modos esenciales, de los diversos tipos de nóesis y de nóemas que les corresponden<sup>184</sup>.

Según lo dicho, la fenomenología trascendental no logra escapar a la “verdad del mundo”, o sea a aquel *logos* que encuentras su verdad en la manifestación dentro de la exterioridad: la manifestación queda concebida como la visibilidad dentro del horizonte del mundo. Así concebida, no puede escaparse al desdoblamiento entre lo que se manifiesta y lo que de él se ve en el “fuera” del mundo. Queda claro que en una concepción así articulada no cabe espacio para la manifestación de la afectividad que, como sabemos, solo se manifiesta en el *pathos* de su auto-afección. Henry le “reclama” a Husserl una falta de atención:

Pero un pensamiento fenomenológico radical no puede dejar de preguntarse por el modo en que el poder trascendental, que da toda cosa, se da él mismo: se da a sí mismo en tanto en cuanto aquí no entra en juego ninguna otra instancia más que él. Toda fenomenicidad efectiva y concebible, a decir verdad, se fenomeniza primero ella misma, y solamente bajo esa condición puede un fenómeno cualquiera fenomenizarse en ella, en su fenomenicidad previamente cumplida y dada<sup>185</sup>.

Para Henry la intencionalidad solo se da dentro, y podríamos decir como “poder”, a de la auto-donación originaria, en la fuente de todo aparecer. Que todos los temas fundamentales se vayan colocando en el ámbito de la constitución a partir de la conciencia intencional implica la pérdida definitiva del terreno de la donación originaria. En las *Lecciones* husserlianas de 1905, dedicadas a la conciencia interna del tiempo, – texto que Henry considera como «el más bello de la fenomenología»<sup>186</sup> – aparece el reconocimiento de la

---

<sup>184</sup> FM, pp. 58-59.

<sup>185</sup> FM, p. 65.

<sup>186</sup> FM, p. 65.

impresión como del principio que permite ver todas las cosas y que revela la intencionalidad a sí misma pero tal intuición está destinada a perderse: hasta que la atención se queda en la cuestión de la donación originaria hay la posibilidad de considerar la cuestión sin caer en el dominio de la intencionalidad, pero en el mismo momento que Husserl hace referencia a la constitución del tiempo la entrada a la dimensión de la exterioridad oculta repentinamente el origen de la misma intencionalidad<sup>187</sup>. Si la donación se da en la distancia que se abre en su proyectarse en la exterioridad, entonces lo que se manifiesta se encuentra arrojado fuera de sí, en una dimensión que anonada su peso y valor ontológico<sup>188</sup>. Para el pensador francés, esta manera de conducir la investigación fenomenológica falta completamente el objetivo fundamental de la fenomenología, o sea el de percibir la realidad en su donarse originario – según Henry la grandeza de Husserl consistió precisamente en su conciencia de las profundas dificultades del desarrollo de la fenomenología.

Si la “presencia” en realidad es una ausencia, entonces es hacia la ausencia – invisibilidad entendida como imposibilidad de presencia en la exterioridad – que hay que dirigir metodológicamente la atención. La cuestión de la fenomenología está vinculada a tal punto con la cuestión del método que parece definirse precisamente a partir de este<sup>189</sup>. Para mostrar de que manera la verdad de la manifestación se da en la invisibilidad, Henry hace referencia a la recuperación husserliana del programa cartesiano a partir de las lecciones de 1907 sobre la *Idea de fenomenología*. De la misma manera de Descartes, Husserl quiere individuar un punto de partida irrefutable, un *fundamentum inconcussum*, sobre el cual poder construir el “edificio del conocimiento”. Los dos filósofos comparten este objetivo pero, según, Henry ya desde el principio se hace patente una diferencia: la evidencia de la cual se “contenta” Husserl es una “evidencia segunda” bien diferente de la auto-manifestación del *cogito* y del *videre videor* cartesianos. De hecho no se trata del *cogito* sino de la *cogitatio* que se da en toda evidencia: pero «¿Cómo fundar la existencia de la *cogitatio* a partir de su darse ella misma a una vista pura si esta última presupone dicha existencia previa de la *cogitatio*?»<sup>190</sup>. Henry concibe el *cogito* cartesiano como una clara manifestación de la vita en su inmanencia (la adherencia entre el *cogitare* y el *esse* es inmediata) y, por esto, no se puede dar una real

---

<sup>187</sup> Cfr. E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid 2002. Cfr. J.F. Lavigne, «Prendre chair»: le problème de la temporalité transcendente dans la phénoménologie métrique de Michel Henry, en R. Formisano, F. Grigenti, I. Malaguti, G. Rametta (sous la direction de), *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendente et nouvelles perspectives phénoménologiques*, cit., pp. 53-70.

<sup>188</sup> FM, p. 69.

<sup>189</sup> Cfr. PM, p. 97. Henry cita Heidegger: «La expresión “fenomenología” significa primariamente una concepción metodológica» (M. Heidegger, *Ser y tiempo*, cit., p. 51).

<sup>190</sup> FM, p. 103.

identificación entre el método husserliano y el cartesiano<sup>191</sup>. Henry considera que el *cogito*, antes de sufrir la cristalización en *res cogitans* queda intuitivo sobre todo como alma, como momento en que se percibe la afección patética de la vida misma, en forma de *sentimus nos videre*<sup>192</sup>. Lo que Husserl parece no considerar es que la *cogitatio* presenta un origen diferente de la evidencia que sólo la “vista pura” puede alcanzar: esta, de hecho, capta lo “genérico” y no el específico, y así sustituye el *eidos* a la realidad en su veracidad. Henry analiza detalladamente el texto husserliano tratando de mostrar con claridad los cortocircuitos en los cuales tropieza la reflexión una vez que ha sido consagrado el viraje temático. Hasta llegar a una conclusión bastante directa y decidida:

Puesto que la *cogitatio* no puede ser vista en sí misma tal como es en su inmanencia – no rota por distanciamiento alguno y hacia la que, de este modo, no se desliza mirada alguna –, puesto que la subjetividad absoluta es en sí lo invisible, si lo que no obstante se requiere es un saber de la esencia de esta subjetividad, en ese caso es menester prescindir de la existencia de la *cogitatio*, del darse en sí misma de su realidad propia. *Debe haber visión de la esencia de la cogitatio y no de su realidad, y al mismo tiempo ausencia de ésta*. Dado que la vida trascendental rehúsa la mirada del ver y le oculta su realidad, el método fenomenológico sustituye instintivamente esta realidad que le resulta inasequible a la vista por su “esencia”, que en, calidad de trascendente, es por el contrario susceptible de ser vista, siendo la trascendencia el ser-visto como tal. La esencia: un equivalente, un reemplazante, un sustituto, a saber, la representación de las cualidades esenciales de la vida y de su realidad en lugar de su imposible «presentación»<sup>193</sup>.

El “viraje” ha sido producido por una “afán” de conocimiento – en el sentido de dominio dentro del ámbito de la exterioridad: de ahí el trabajo de elaboración de una teoría de la constitución. En fin, la misma fenomenología husserliana queda atrapada dentro de la

---

<sup>191</sup> Con respeto a este tema cfr. P. Thévenaz, *La question du point de départ radicale chez Husserl et Descartes*, en H. L. Van Breda, *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée de Brouwer, Bruxelles 1952, pp. 9-30.

<sup>192</sup> Cfr. J.L. Marion, *Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry*, «Les Études Philosophique», 1 (1988), pp. 51-72. En *Quatre principes de la phénoménologie*, el mismo Henry afirma que Descartes ha captado «la intuición fundadora de toda fenomenología pura, capaz de elevarse a la altura de su concepto» mientras la fenomenología husserliana, en su articularse con referencia a la intuición, niega que pueda haber otro ser fuera de lo que se puede intuir (en M. Henry, *De la phénoménologie. Phénoménologie de la Vie. I*, Puf, Paris 2003, pp. 79-87)

<sup>193</sup> FM, p. 141.

“jaula de la exterioridad” porque concibe la manifestación solo a través de la visibilidad en la trascendencia. Entonces, es posible decir que, aún sin mala intención, la fenomenología ha sufrido una forma de traición estructural debida a la intención del autor:

Todo el eidetismo de la fenomenología – particularmente la teoría del análisis eidético en cuanto que descansa sobre la libre ficción – es el paliativo genial instintivamente concebido por Husserl para hacer frente a una dificultad que determina sin que lo sepa todo su pensamiento: hacer posible – fundándose exclusivamente en la evidencia y en la vista pura – una ciencia rigurosa y eidética de la subjetividad absoluta aunque esta se sustraiga por principio a toda captación de tal tipo<sup>194</sup>.

El desplazamiento del eje fenomenológico no concierne los objetos sino la concepción del mismo aparecer, o sea el objeto específico de la investigación fenomenológica. La mesa en acto de las reducciones que, supuestamente, hubiera tenido que “suspender” lo contingente, junto con este ha suspendido el “como” relativo al aparecer originario. Lo que ha sido suspendido es la materia misma de la búsqueda fenomenológica: de ahí la denominación de “fenomenología material” para designar la nueva perspectiva – nueva de la misma manera del “segundo nacimiento” reservado a los hijos de Dio, en cuanto se trata de la recuperación de lo que, desde siempre, deja aparecer el mismo aparecer. La fenomenología material tendrá que considerar a la inmanencia radical de la afectividad trascendental como el principio originario de toda fenomenalidad. Queriendo retomar el vocabulario de *C'est moi la vérité*, se tratará de trabajar en el ámbito de la materia fenomenológica pura, o sea en la verdad de la invisibilidad totalmente opuesta a la de la trascendencia, de la exterioridad, de la “gloria del mundo”. Tomando en consideración la afirmación heideggeriana contenida en el párrafo 7 de *Ser y tiempo*, y relativa al nexo inescindible entre fenomenología y método<sup>195</sup>, Henry hace ver como a partir de la definición de fenómeno entendido como lo que se muestra, ya se decide el destino mismo de la fenomenalidad. Pero esto es normal: porque el método siempre está en relación con una planeación, una proyección, o sea se coloca en el ámbito de la exterioridad, del *logos* de la visibilidad. En esta “conformación” del método ya se determina la exclusión del ámbito fenoménico de la invisibilidad, lo que implica que es incorrecto pretender que la

---

<sup>194</sup> FM, p. 143.

<sup>195</sup> Cfr. nota 187 del presente trabajo.

fenomenología sea un método aplicable a cualquier tipo de fenómeno<sup>196</sup>.

No así con la fenomenología material:

Si, por el contrario, la vida – o sea el aparecer original en la inmediatez patética de su auto-aparecer que funda todo aparecer posible y, así, todo fenómeno – escapa por principio al dominio de lo visible y si, en calidad de aparecer original, esta vida trascendental define en efecto el objeto de la fenomenología, en ese caso se quiebra de manera brusca la identidad entre éste y el método, dando paso a una heterogeneidad tan radical que se presenta de primeras ante el pensamiento como un Abismo. El logos que debe decir haciendo ver en lo que dice la esencia de la fenomenicidad, lejos de poder apoyarse en ella y de llevarla en sí como su propio hacer-ver, difiere totalmente de ella si, en cuanto que la de la vida, la esencia original de la fenomenicidad excluye de sí de manera insalvable todo hacer-ver posible<sup>197</sup>.

La fenomenología material no apunta a mostrar otra forma de visibilidad sino a hacer patente la “Archi-revelación” de la vida, o sea del *pathos* originario en el cual la revelación de toda vivencia acontece como consciente de sí. Se entiende, entonces, que quiere decir Henry cuando habla de *immediation pathétique* dentro de la cual la vida se prueba a sí misma. Lo que se está proponiendo, en fin, es una inversión de la fenomenología porque ya no es la vista pura, bajo la forma de la esencia noemática, que nos revela la realidad de la vida, sino su revelación inmanente y patética. Como se trata de una inversión de la “mirada” hacia la materia de la cual se constituye el tejido fenomenológico de la realidad, también el lenguaje no podrá ser más en del *logos* de la visibilidad. Es en este punto que se encuentra el eslabón que une definitivamente la reflexión fenomenológica de Henry con su desarrollo dedicado al análisis de la revelación cristiana. Para dar a entender la necesidad del cambio de lenguaje, el fenomenólogo francés, ya adelantando el tema de *C'est moi la vérité*, afirma: «El Verbo que viene a este mundo no es el logos griego, la *venida al mundo ella misma en cuanto tal*. Lo que viene al mundo se hurta pronto a él, es la vida oculta»<sup>198</sup>.

El otro profundo problema que Henry considera como consecuencia de la

---

<sup>196</sup> De hecho, no es un caso que algunas propuestas de fenomenología de la religión asuman como referentes los autores que no aceptan este límite, cfr. S. Bancalari, *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, ETS, Pisa 2015.

<sup>197</sup> FM, p. 168.

<sup>198</sup> FM, p. 178.

“desviación” del camino fenomenológico es la incapacidad de dar razón de la intersubjetividad. Como ya se ha observado en *Paroles du Christ* – en el cual se desarrolla la intuición ya presente en *C’est moi la vérité* – el vínculo que une todos los seres humanos se da a partir de su ser engendrados en la Vida. Claramente, esta afirmación no posee solo un carácter religioso, menos si pensamos que el Amor ha sido reconocido como la relación interior, de valor ontológico en cuanto fenomenológicamente pura – entre Archi-Hijo y Padre. De todas formas es correcto admitir que la primera explicación de corte fenomenológico relativa a la solución del problema de la intersubjetividad – que constituye la base del desarrollo del análisis del cristianismo – se encuentra en *Phénoménologie matérielle* y lleva un título emblemático: *Pathos-avec*.

El recorrido henryano comienza asumiendo como objeto de crítica, por parte de la fenomenología material, la quinta de las *Meditaciones cartesianas* publicada por Husserl. Henry subraya el hecho de que en la fenomenología intencional cualquier tipo de concepción del otro acaba siempre en una reducción de este a una parte del mundo objetivo constituido por la conciencia: se trata de una concepción ilusoria del otro<sup>199</sup>. Para Husserl la dificultad estaría, como explica Henry, en la imposibilidad de percibir el ego del otro en sí mismo: claramente esto se debe a la misma estructura de la fenomenología de la conciencia intencional que, como ya se ha visto, necesita proyectar en la exterioridad – y así “generalizar” – para poder conocer lo que se está manifestando. Del otro se me manifiesta el cuerpo pero su interioridad solo se me da en una forma de presentación: la intersubjetividad sufre el jaque de la intencionalidad<sup>200</sup>. El vínculo entre los seres humanos tendrá otra naturaleza, enraizada en la auto-afección de la vida: este nexo será la Vida entendida como comunidad de los vivientes. La interrogación que puede proporcionar el acceso a la comprensión de la cuestión concierne la modalidad a través de la cual el “otro” se me manifiesta. Como «toda subjetividad entendida de manera originaria, ya se trate de la del otro o de la mía, escapa por principio a la intencionalidad, temática o no, activa o pasiva y, por consiguiente, a toda presentación perceptiva»<sup>201</sup>, no será posible confiar en la fenomenología así como desarrollada por Husserl. Una fenomenología de este tipo, como se ha visto, no permite algún acceso a la manifestación de la realidad en su forma absoluta, menos aún a la manifestación plena de otra subjetividad. El único posible el acceso a una subjetividad, tanto el propio como el ajeno, se puede dar

---

<sup>199</sup> Con relación a este tema y a su problemática complejidad cfr. N. Depraz, *Transcendence et Incarnation. Le statut de l’intersubjectivité comme alterité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris 1995 y R. Kühn, *Husserls Begriff der Passivität, zur Kritik der passiven Synthesis in der genetischen Phänomenologie*, Alber, Freiburg/München 1998.

<sup>200</sup> Cfr. FM, p. 220.

<sup>201</sup> FM, p. 200.

solamente a través de la afectividad y esto porque

Antes de captar al otro como otro, de manera previa a la percepción de su cuerpo e independientemente de ella, toda experiencia de la alteridad en el sentido de un estar real con él se lleva a cabo en nosotros bajo la forma de afecto. No es un modo de presentación noemática ni por ende noética lo que funda el acceso al otro sino una donación que consiste en la afectividad trascendental y, así, en la vida misma. En ésta y en su esencia propia, en modo alguno en la intencionalidad y en la constitución, reside el *a priori* universal de la experiencia de la alteridad en sus modalidades originales<sup>202</sup>.

La modalidad de la auto-afección ya no concierne el sujeto en su subjetividad singular sino se extiende hacia la relación con el otro. Para hacer entender de que manera se realiza esta “extensión” y como de una auto-afección que entrega el sujeto a sí mismo – haciéndolo viviente – se pueda también tener experiencia del otro, Henry utiliza un discurso “en negativo”: más que una explicación relativa a la modalidad de manifestarse afectivamente del otro, Henry argumenta sobre lo que la percepción del otro no puede ser. Según el fenomenólogo francés el otro no puede ser percibido como un objeto del mundo, lo que implica que la experiencia del otro sujeto es totalmente no-intencional: también pensar que la relación a los demás se de por analogía reconduce al error en el cual ya había caído la fenomenología husserliana: «El primer aspecto de dicho fracaso radica en la reducción del ser real del otro en mí a una presentación noemática fuera de mí, al simple sentido que reviste una cosa percibida por mí en calidad de alter ego»<sup>203</sup>. El ser del otro no es un noema – proyección del sujeto en la exterioridad operada por la vista pura mediante una reducción que desnaturaliza al sujeto mismo. En la fenomenología husserliana, la teoría trascendental bajo la cual se realiza la “constitución” del otro representa solo una parte de la más comprensiva teoría trascendental del mundo objetivo. Para Henry, la misma noción de objetividad ya determina la pérdida de la relación fenomenológica con la vida. Por esta razón, y de manera conforme a la inaugurada inversión de la fenomenología, remite a la afectividad trascendental como el modo en el que los sujetos se donan unos a otros: «No es un modo de presentación noemática ni por ende noética lo que funda el acceso al otro sino una donación

---

<sup>202</sup> FM, pp. 204-205.

<sup>203</sup> FM, p. 205.

que consiste en la afectividad trascendental y, así, en la vida misma»<sup>204</sup>. Lo que significa que los sujetos no tienen “algo” en común sino la manera en la cual la vida se auto-afecta en ellos, o sea la materia patética trascendental en la cual la Vida se experimenta a sí misma.

Aquí se da a ver la diferencia entre la auténtica comunidad humana – que es antes que todo comunidad trascendental – con respecto al “sistema de lo humano” donde domina una reciprocidad artificial fundada en la visibilidad. En la comunidad de los vivientes la reciprocidad se desarrolla a nivel trascendental – precisamente en nombre de la filiación divina (o sea de la Vida que se experimenta en cada viviente uniéndolo a todos los otros). La Henry ve en la auto-revelación de la afectividad trascendental el único auténtico vínculo de la relación entre los sujetos: «Ahora bien, este supuesto que la percepción nunca funda y que siempre da por supuesto tiene su raíz en la vida trascendental de la que nace el ego, y sólo puede ser comprendido a partir de ella y de su propio Fondo»<sup>205</sup>.

La afectividad trascendental que junta todos los sujetos, los une en la auto-generación de la Vida, es común a todos los sujetos y permite que se relacionen los unos con los otros: en un movimiento de interpretación descendiente, que va de *Paroles du Christ* hacia *Phénoménologie matérielle* habría la posibilidad de atreverse a decir que el vínculo que funda la comunidad de los vivientes es el Archi-Hijo, cuya subjetividad trascendental se presenta como generación misma del Sí de cada viviente. Pero en el texto dedicado a la elucidación del significado de la fenomenología material todavía no se da la identificación de la fenomenología de la vida con el cristianismo, razón para la cual Henry define como “afectividad trascendental” o “Vida entre los sujetos” al nexo que constituye la base de la experiencia inetrsubjetiva: «Demos enseguida nombre a esta realidad única y esencial tanto de la comunidad como de sus miembros: se llama vida. De este modo, podemos afirmar en lo sucesivo: la esencia de la comunidad es la vida, toda comunidad es una comunidad de vivientes»<sup>206</sup>. Para Henry, «La comunidad no es otra cosa que este conjunto de individuos vivos. El concepto de individuo, en el sentido aquí destacado, es tan esencial que sólo hay comunidad con él»<sup>207</sup>. Individuo y comunidad se manifiestan de manera auténtica solo a un nivel trascendental en el cual se encuentran vinculados eternamente en la auto-generación de la vida. Ya ha sido considerado el valor del Individuo en el ámbito del cristianismo pero, a la vez, se ha podido averiguar que no se trata de una cuestión “religiosa” o sea relativa a la mera creencia personal: Individuo y Comunidad existen contemporáneamente en la misma

---

<sup>204</sup> FM, p. 205.

<sup>205</sup> FM, p. 207.

<sup>206</sup> FM, p. 211.

<sup>207</sup> FM, p. 213.

generación porque el vínculo comunitario es trascendental y, cómo tal, es invisible porque se da en la misma manifestación de la Vida.

En su argumentación relativa a la comunidad desde el punto de vista de una fenomenología material, Henry ofrece un rápido bosquejo de su teoría de la subjetividad. El filósofo describe el sujeto como un *Hic* que se experimenta a sí mismo y que es invisible a sí mismo y a los demás:

Lo que caracteriza a dicho *Hic* es 1/ que jamás puede ser visto porque en la ipseidad de la subjetividad – es decir, en la subjetividad – no hay distancia alguna, ni el menor distanciamiento donde pueda deslizarse una mirada; 2/ no siendo jamás visto, no es visto en modo alguno, ni como un allí- abajo, un *illic* cualquiera, ni como un pretendido *hic*, que podría convertirse en este *illic*. El *hic* absoluto es indeclinable y nada puede intercambiar en ningún caso su lugar con él; 3/ no siendo visto porque no está jamás en un mundo, porque no se muestra en el ek-stasis del Ser, porque no es un fenómeno en el sentido de la fenomenología, en el sentido griego, el *hic* escapa al mismo tiempo al conjunto de las categorías que pertenecen a este mundo y reposan en él. Por ejemplo, a la intencionalidad<sup>208</sup>.

La invisibilidad no remite a la vista entendida como sentido sino a la posibilidad de la exterioridad, aunque fuese simplemente conceptual. El *eidos* que caracteriza el campo de dominio de la fenomenología intencional no se da a partir de los sentidos, pero esto implica que la invisibilidad consista en toda imposibilidad de proyección en la exterioridad. La afectividad trascendental, en su inmanencia, se manifiesta siempre, y sólo, en la invisibilidad de su *pathos*. Razón por la cual Henry expresa claramente su desacuerdo también con respecto a la posición de Scheler, culpable de no lograr abandonar la concepción del otro como *mit-sein* en un mundo externo: «He ahí pues lo que los hombres tienen en común, la realidad ideal de ese mundo objetivo, del que son meros sistemas armónicos de representación. Fenomenología de la percepción, cabe decir del sentido, del no-sentido»<sup>209</sup>.

Queda todavía abierta la pregunta sobre «cómo» el como de esta relación en el ámbito de la Vida invisible: «¿Cómo – si es menester que digamos aquí una palabra sobre la experiencia de la alteridad – cada uno de los miembros de la comunidad se relaciona con el

---

<sup>208</sup> FM, 214-215.

<sup>209</sup> FM, p. 220.

otro en la vida, antes que lo haga en un mundo?<sup>210</sup>». En este, como al final del “discurso sobre el método” Henry ya parece indicar el futuro desarrollo de sus investigaciones:

En esta experiencia primitiva apenas pensable, puesto que escapa a todo pensamiento, el viviente no es para sí mismo ni más que el otro, no es sino una pura experiencia, sin sujeto, sin horizonte, sin significación, sin objeto. Lo que él experimenta es idénticamente él mismo, el Fondo de la vida, el otro en cuanto que es él también este Fondo – experimenta al otro en el Fondo y no en sí mismo, en calidad de la propia experiencia que el otro hace del Fondo –. En esta experiencia el otro tiene el Fondo en él como el yo tiene el Fondo en él. Pero eso ni el yo ni el otro se lo representan. De ahí que uno y otro estén abismados en lo Mismo. La comunidad es una torrentera afectiva subterránea y cada uno bebe aquí el mismo agua de esta fuente, y en ese pozo que es él mismo – pero sin saberlo, sin distinguirse de sí mismo, del otro ni del Fondo –<sup>211</sup>.

El viviente como pura experiencia esta conectado a todos los otros vivientes mediante un estrato de afectividad que constituye una comunidad trascendental. La comunidad, entonces, no es una elección sino una condición constitutiva que, otra vez con diciéndolo con atrevimiento, parece remitir a la originaria auto-revelación de la Vida. Como se ha asumido que el engendrarse en esta de la Ipseidad originaria expresa una relación interior de consubstancialidad, parece que la Ipseidad originaria constituya la misma condición de la comunidad: todo esto estaría perfectamente en tema con la descripción del apóstol relativa al cuerpo místico<sup>212</sup>. El Fondo, entonces, se presenta como el nombre precedente de aquella Vida absoluta que aparecerá en la reflexión dedicada al cristianismo. En el “Fondo”, el sujeto no sólo se experimenta a sí mismo como estando en la Vida sino que hace también experiencia del otro en su propio experimentarse en la Vida. Que la esencia de la comunidad se pueda identificar con la figura del Archi-Hijo parece confirmarlo el mismo Henry cuando afirma:

Naturalmente la esencia de la comunidad no es cualquier cosa que es sino Aquello – no eso – que adviene como la incansable venida a sí de la vida y, así, de cada uno a sí mismo. [...] En tanto en cuanto la esencia de la comunidad es la

---

<sup>210</sup> FM, p. 231.

<sup>211</sup> FM, p. 231.

<sup>212</sup> Cfr. 1 Cor 12, 12-27.

afectividad, no se limita sólo a los humanos sino que comprende todo lo que se halla definido en sí por el Sufrir primitivo de la vida y, así, por la posibilidad del sufrimiento. Podemos sufrir con todo lo que sufre: hay un pathos-con que es la forma más amplia de toda comunidad concebible. Esta comunidad patética no excluye sin embargo el mundo, sino sólo el mundo abstracto, es decir, el que no existe, puesta en él entre paréntesis la subjetividad. Pero la comunidad incluye el mundo real – el cosmos –, cada uno de cuyos elementos – forma, color – no es con carácter último más que en cuanto se auto-afecta, es decir, precisamente en y por esta comunidad patética<sup>213</sup>.

En estas palabras resuena la afirmación del evangelista Juan cuando en el *Prólogo* recuerda que todo lo que hay ha sido hecho por medio de él, el Archi-Hijo. El Fondo, entonces, representa la materia fenomenológica pura y patética en la cual todos los vivientes estamos conectados<sup>214</sup>.

La reflexión elaborada y expuesta por Henry en su descripción de la fenomenología material hace patente como esta constituya la columna de la sucesiva interpretación del cristianismo: la problemática de la invisibilidad que permite explicar la posibilidad de la doble verdad, la afirmación del sujeto como Ipseidad patética fundamental para la misma auto-revelación – auto-manifestación en forma de auto-afección – de la Vida y, *last but not least*, la concepción de la comunidad como el compartir de una experiencia patética y de fundación siempre en acto, todos estos rasgos dejan ver claramente las conexiones internas al desarrollo del pensamiento henryano. Sin embargo, el camino de despliegue de la fenomenología de la vida necesita todavía una última etapa fundacional: el análisis del origen de todo, o sea de la manifestación de la auto-afección en la inmanencia, tema desarrollado magistralmente en la primera grande obra de Michel Henry, *L'essence de la manifestation*<sup>215</sup>. A

---

<sup>213</sup> FM, p. 232. En la misma página, Henry cita una afirmación de Kandinsky para confirmar lo que poco antes él mismo había expresado. El mismo Henry reconoce la profunda afinidad entre su pensamiento y la concepción del arte que se expresa dentro del trabajo de Kandinsky, prueba de esto es el volumen *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky* (Siruela, Madrid 2008). Mediante la reflexión sobre la producción de Kandinsky y su concepción estética, Henry parece proponer una suerte de teoría del arte: Henry considera que el pintor ruso ha realizado lo que la fenomenología de la vida afirma desde su nacimiento: la visibilidad de lo invisible. De hecho, si la inteligibilidad de lo visible no se encontrara dentro de lo invisible, la pintura abstracta sería ininteligible estéticamente. Esta perspectiva permite a Henry de interpretar los elementos de la pintura kandinskyana como elementos patéticos, subjetivos en su misma esencia porque expresión del *pathos* de la vida.

<sup>214</sup> Cfr. G. Jean, *Présentation: de «l'expérience métaphysique d'autrui» à «l'intersubjectivité en première personne»*, «RIMH», 2 (2010), pp. 16-70. En este interesante artículo queda subrayado como Henry nunca trata de afirmar que un sujeto pueda “sentir” lo que siente el otro sujeto como si hubiera una identidad, sino que, a nivel trascendental se da una conexión por la cual el Individuo ya se encuentra constitutivamente en comunidad. Todos participamos de una Verdad constitutiva y es esta conexión que permite la comunicación intersubjetiva.

<sup>215</sup> Cfr. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Puf, Paris 1963.

través de este último momento del recorrido será posible considerar el porque de la introducción del concepto de auto-afección para la comprensión de la misma manifestación de la vida y de la inmanencia como directa consecuencia.

##### 5. *Parousía (d)e (la) inmanencia*

El intento de dar comienzo a una reflexión que, cuestionando la intencionalidad entendida como categoría básica de la fenomenología, permita de alcanzar la manifestación del fundamento, este parece ser el objetivo que Michel Henry se propone en su obra más imponente, *L'essence de la manifestation*. El filósofo francés declara sin rodeos que el tema de la investigación es “el sentido del ser del ego”<sup>216</sup>. Según Henry para llevar a cabo tal empresa se necesita una ontología radical de corte fenomenológico. De hecho, la fenomenología es el único método que nos puede permitir de acercarnos al objeto de nuestra investigación así como se nos manifiesta. Preguntarse por el «cómo» de la manifestación de lo que se manifiesta implica el dejar que lo que quiero investigar se me manifieste libremente. Si hay manifestación de algo tendrá que ser porque hay un fundamento que precede toda manifestación y que la permite: si la fenomenología – en cuanto método que se dedica a investigar la manifestación de lo que se manifiesta – nos puede proporcionar un acceso al fenómeno es porque la vía de acceso es el fenómeno mismo. Lo que Henry quiere dar a entender es que en cada manifestación del fenómeno, se manifiesta también algo más fundamental y esencial: en cada fenomenización del fenómeno acontece también una fenomenización de la fenomenalidad misma. Sin embargo, este “algo” esencial no se deja capturar por la vista (inteligible), por consiguiente es en el acceder al fenómeno que podemos encontrarnos con su fundamento. En este sentido, Henry está bien consciente de la necesidad de repensar la diferencia entre fenómeno y fundamento pero expresa desde el comienzo la necesidad de no sucumbir a la que él mismo define como la “tentación del ente”, la cual hace que en cambio de dirigir la atención hacia el fundamento, la búsqueda se vaya contentando de acomodarse en un determinado tipo de ente. Para introducir su crítica, Henry pasa revista de las diferentes posiciones metafísica que han protagonizado la historia del pensamiento y muestra como, al final, ninguna de ella ha de verdad logrado explicitar aquel fundamento que, sin duda alguna, constituye la base de todo pensamiento:

---

<sup>216</sup> «El sentido del ser del ego constituye el tema de las presentes investigaciones» (EM, p. 15). Cfr. también RIMH 3 (2012).

el que tal horizonte haya podido permanecer intacto hasta nuestros días a pesar de tantas revoluciones de pensamiento, y en particular a pesar de la revolución cartesiana – debido a que estas conmociones se han producido siempre en el interior y sobre el fondo de este horizonte, muy lejos de ponerlo en cuestión – es lo que se manifiesta con evidencia<sup>217</sup>.

Es el mismo Henry a proporcionar la descripción de este horizonte: «el conocimiento inmediato es en realidad *siempre* mediato»<sup>218</sup>. Esta mediación indica que siempre se da una distancia necesaria entre sujeto y objeto: más aún, es esta misma distancia la que permite que el sujeto pueda conocer al objeto. Henry define esta condición con el nombre de “distancia fenomenológica” y la connota como el presupuesto ontológico del aparecer de los fenómenos, o sea lo que el pensamiento hasta ahora ha concebido como “la esencia de la manifestación”. A esta “distancia fenomenológica” se añade otra que, en realidad, se apoya en ella:

Sin embargo, esta distancia vivida en la experiencia perceptiva originaria se basa a su vez, igual que el espacio que viene a estructurar y al que pertenece, en una espacialidad más originaria, que no es sino el medio fenomenológico abierto primitivamente para que algo como un espacio pueda empezar a *manifestarse*<sup>219</sup>.

La distancia espacial, entonces, parece ser solo una declinación de la distancia fenomenológica que, de esta manera, se constituye como más originaria: «Antes bien, es el poder que nos permite hallar, es la obra originaria de la trascendencia que despliega el horizonte. [...] Antes de concernir al ser-alejado o estar-alejado, la distancia es *lo que aleja*»<sup>220</sup>. Esto porque, como aclara el mismo Henry, la distancia fenomenológica originaria es el mismo poder ontológico que nos permite acceder a las cosas: cualquier fenómeno, para fenomenalizarse en la exterioridad, necesita un “ponerse a distancia” que no es espacial, sino trascendental – se entiende, entonces, el sentido de la “visibilidad” no como visión material sino como contraposición entre sujeto y objeto. Esta distancia, que se da en el mismo sujeto, engendra un “desdoblamiento del ser”<sup>221</sup>.

---

<sup>217</sup> EM, p. 73-74.

<sup>218</sup> EM, p. 74.

<sup>219</sup> EM, p. 75.

<sup>220</sup> EM, p. 76.

<sup>221</sup> Este desdoblamiento determina el proceso de vaciamiento del ser de las cosas que aparecen en la exterioridad: proceso que está en acto en la verdad del mundo y, gracias al cual, el reino del mundo queda caracterizado por la hipocresía.

La distancia fenomenológica, en su ser necesaria a la manifestación, produce siempre “una proyección del ser en la existencia”, o sea hace que lo que es se de, en la visibilidad, pero fuera sí mismo. Por esto, Henry puede afirmar que, dentro de esta perspectiva, la esencia de la manifestación es pura “alienación”. La distancia fenomenológica constituye el mismo proceso de alienación:

En este ser-fuera-de-sí, el ser-en-sí se vuelve otro, *se aliena, y en esta alienación se realizan las condiciones mismas de su manifestación. La alienación es la esencia de la manifestación.* El ser que se manifiesta es el ser presente. *La esencia de la presencia es la alienación.* La presencia a sí del ser coincide con su separación de sí en volverse otro; se constituye en el desdoblamiento del ser, desdoblamiento en el cual este se aparece a sí mismo y entra así en la condición fenoménica de la presencia. [...] Entendido en su significación existencial y trascendental, el concepto de distancia fenomenológica es idéntico al concepto originario y ontológicamente puro de alienación<sup>222</sup>.

La condición de la presencia, de la visibilidad, en cambio de corresponder a la evidencia de la auténtica realidad de lo que se manifiesta coincide con la pérdida del contacto con su ser: la realidad misma de lo que se manifiesta gracias a, y solo “gracias a”, la distancia fenomenológica es, a la vez, en sí y fuera de sí. En este horizonte lo que aparece ser en realidad está manifestando una apariencia: «El ser no existe más que como ser-otro, pero la vuelta de lo otro a lo mismo, o más bien la unidad que los vincula y que Fichte llama vida, no suprime su dualidad sino que la presupone como su fundamento ontológico y fenoménico»<sup>223</sup>. Esta alienación, constitutiva de un determinado planteamiento ontológico según una precisa forma de fenomenalidad, se presenta como la base de lo que Henry define «monismo ontológico»<sup>224</sup>. El monismo ontológico implica, entonces, la distancia como única condición de la manifestación: excepto pocas excepciones<sup>225</sup> ninguna corriente filosófica, en el ámbito de la

---

<sup>222</sup> EM, p. 84.

<sup>223</sup> EM, p. 85. Henry realiza un análisis del texto fichtiano *Initiation à la vie bienheureuse* (Aubier, París 1944) para mostrar como la misma existencia de Dios quede concebida bajo el signo de la alienación que, dentro del orden de la representación y universalización conceptual – y por esto también del orden eidético – resulta insuperable. Con respecto a este tema cfr. R. Formisano, *Dalla “critica della trascendenza” alla “fenomenologia della vita”. Alle radici del percorso teoretico di Michel Henry*, D.U.Press, Bologna 2012, en particular los capítulos 18-20.

<sup>224</sup> EM, p. 87.

<sup>225</sup> La más emblemática para Henry es la mística especulativa de Meister Eckhart. Con respecto a este tema cfr. S. Santasilia, *L'indigenza del fondamento. Michel Henry interprete di Meister Eckhart*, «Azimuth», 11 (2018), pp. 131-146 e I. Malaguti, *Parole et silence. Michel Henry lecteur de Maître Eckhart*, en R. Formisano, F. Grigenti, I. Malaguti, G. Rametta

reflexión sobre el darse de las cosas, ha logrado escapar al monismo ontológico. Sin embargo, el problema de la esencia de la manifestación ha mantenido su relevancia, sobre todo porque en el mismo desdoblamiento del ser el sujeto percibe, dentro de la misma fenomenización, el vaciamiento de realidad – de ahí la necesidad de distinguir entre verdad y apariencia de las cosas. Se trata, ahora de dar comienzo a una reflexión capaz de poner en cuestión el monismo ontológico como única forma de concebir la manifestación<sup>226</sup>. Henry, siguiendo el hilo de la reflexión heideggeriana dedicada al ego y al tiempo, se concentra en la necesidad de marcar la diferencia que asumiría el estatuto del ego: de hecho, en el análisis fenomenológico del tiempo el ego se presenta totalmente diferente con respecto a los objetos de la investigación fenomenológica aplicada (la de las famosas “fenomenología de”). Lo que indica que hay la posibilidad de una fenomenología “primera” capaz de dirigir la atención hacia una manifestación más originaria. Esto, según el fenomenólogo francés significa poder encaminarse hacia la esencia de toda manifestación, la cual tendrá una relación privilegiada precisamente con el la subjetividad: «La fenomenología se nos propone como un medio: el medio de traer junto a nosotros la esencia concreta y verdadera, la esencia de la presencia, lo absoluto en cuanto que es Parusía»<sup>227</sup>. La Parusía es la esencia auténtica de la manifestación que se manifiesta ella misma. Pues se trata de considerar cual es su forma de manifestación.

Considerando que la Parusía es presencia pura que se manifiesta sin caer en la dimensión de la exterioridad, podemos considerar que tal Parusía no podrá apoyarse – en sí misma – en la distancia fenomenológica que constituye la condición de manifestación en la visibilidad. En este “viraje” se condensa lo que Henry quiere decir cuando declara el comienzo de la búsqueda de un nuevo acceso a la realidad así como es: ni la metafísica clásica, ni la filosofía de la conciencia y tampoco la fenomenología como se ha desarrollado hasta ahora pueden ofrecer este acceso porque atrapadas en el monismo ontológico. La fenomenología “primera” buscada por el autor se constituye, en cuanto primera, como una ontología fenomenológica universal que apunta a un acceso directo a la fenomenalidad mediante el reconocimiento de su auténtica forma de fenomenalizarse:

---

(sous la direction de), *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendentale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, cit, pp. 141-153.

<sup>226</sup> El fundamento tiene que enseñar su realidad sin que se recurra a teorías lógicas o a construcciones artificiales del pensamiento (la reducción fenomenológica por ejemplo, como recuerda la crítica desarrollada en *Phénoménologie matérielle*). Como agudamente nota Carla Canullo, en la obra de Henry «una construcción verbal siempre acompaña la palabra “ser”, o sea “debe poder”: el ser “debe poder” mostrarse y la conciencia “debe poder” tener acceso al ser» (C. Canullo, *La fenomenología rovesciata. Percorsi tentati in J.L. Marion, M. Henry, J.L.Chretiën, Rosenberg & Sellier*, cit., p. 51).

<sup>227</sup> EM, p. 70.

Lo que se realiza en la esencia y por ella no es sin duda el “fenómeno” en el sentido de algo que se manifiesta; es la fenomenalidad pura y, sin embargo, efectiva. La fenomenalidad efectiva surge en el seno de la esencia, pues esta se objetiva bajo la forma de un horizonte que se muestra<sup>228</sup>.

¿De qué horizonte está hablando Henry? La fenomenalidad de la esencia tiene que mostrarse sino no se podría hablar para nada de fenomenalidad, pero ya se ha considerado que su fenomenalización no puede ser la de la visibilidad. Retomando la postura antes analizada de la fenomenología materia, se puede afirmar que la auténtica esencia de la manifestación tiene que ser invisible precisamente para sustraerse al desdoblamiento del ser puesto en obra por la distancia fenomenológica. Como no queda atrapada en el desdoblamiento del ser, la esencia no podrá manifestarse en la trascendencia. Para entenderlo se puede asumir como guía algo que Henry afirma con respeto a la relación entre conciencia y ser: «La esencia de la conciencia es la Parusía, o sea, la presencia de su presencia, el ser-presente como tal en el sentido de que está presente a él mismo»<sup>229</sup>. La Parusía se da en la presencia de la conciencia entendida como presencia se sí a sí mismo, fuera de un diferir temporal constituido por el recuerdo. Si se recuerda la diferencia que Henry encuentra entre el *cogito* en su falta de mediación patética y la *cogitatio* husserliana, se puede entender que Henry está remitiendo a una presencia que se da en la invisibilidad pero se deja “sentir”. Lo que concede toda manifestación se manifiesta, como aparecer, en la misma manifestación: «La manifestación inmediata del ente presupone esta presencia inmediata de la presencia, la presencia del ser-presente él mismo y como tal. La presupone porque ella misma es, en cuanto manifestación, esta Parusía»<sup>230</sup>. Una presencia que nunca se separa de la manifestación que ella misma concede pero que no puede darse a ver, o sea fenomenalizarse, en la exterioridad será inmanente pero, sobre todo, ajena al proceso de visibilidad que caracteriza el *logos* de la razón moderna, o sea el monismo ontológico. Se tratará, entonces, de una esencia afectiva. La condición de posibilidad de toda manifestación, la esencia misma de la manifestación, es una realidad a la que se accede: algo que se experimenta en la inmanencia más radical: «La significación positiva de esta autonomía se expresa en la imposibilidad de separar la esencia comprendida en su pureza y, por otra parte, el devenir fenoménico en el que se realiza»<sup>231</sup>. Lo que falta llegados a este punto, y que Henry asume como tarea, es una “elucidación” de esta

---

<sup>228</sup> EM, p. 138.

<sup>229</sup> EM, p. 143.

<sup>230</sup> EM, p. 143.

<sup>231</sup> EM, p. 139.

esencia, análisis que implica la reconsideración del mismo concepto de fenómeno.

La elucidación no se desarrolla como un análisis objetivo de lo que queremos conocer sino, en el mero respeto del método fenomenológico, significa mostrar «hacer que salga a la luz lo que primitivamente no se encuentra en el radio de esta»<sup>232</sup>. Se trata de un colocarse en el interior de la cuestión para dejar que se muestre lo que queremos percibir en su fenomenalización: «El trabajo metodológico de la fenomenología se comprende como el de una elucidación. Elucidar significa mostrar, hacer que salga a la luz lo que primitivamente no se encuentra en el radio de ésta. Lo que debe ser elucidado es lo que primeramente se oculta»<sup>233</sup>. Ahora, mientras las posturas que caen en la “trampa” del monismo ontológico tratan de realizar una elucidación a partir de la exterioridad, una comprensión auténtica de la esencia no puede permitirse un error de este tipo: una elucidación desde la exterioridad ocultaría otra vez el fundamento que se manifiesta en ella, y lo ocultaría olvidándolo. La esencia de la manifestación, aún ocultada, no sigue de operar y conceder la manifestación misma, lo que indica que es originaria con respecto a toda exterioridad: «Originaria quiere decir que no es obra del saber filosófico, sino de la manifestación misma. La manifestación de sí de la esencia hasta tal punto no es obra del saber filosófico, que éste la presupone constantemente como la condición misma de su cumplimiento»<sup>234</sup>. La esencia no puede ser un *eidos*, no puede brotar de una deducción pero menos de una reducción, porque todas estas son operaciones del pensamiento. Entonces, la elucidación mostrará que por debajo del saber filosófico pero también de la conciencia natural opera la misma esencia, ya no en forma de fundamento oculto, colocado “detrás” de las cosas, sino como «*la propia vida consciente como tal*, la vida de la conciencia filosófica igual que la de la conciencia natural»<sup>235</sup>. La elucidación de la esencia muestra, por fin, la inmanencia misma de ella, su “venir a la luz” en la invisibilidad porque nunca proyectada fuera de sí, en la exterioridad: «La razón por la cual el ser del fundamento se escapa a la problemática que comprende este fundamento como la trascendencia, reside en el hecho de que la manifestación de la trascendencia no es obra de la trascendencia misma»<sup>236</sup>. La esencia de la manifestación, entendida como Parusía de lo absoluto, no se da en la trascendencia pero no significa que la trascendencia le sea ajena: la trascendencia, para exteriorizar, necesita algo que proyectar desde su ser, así vaciándolo. Pero el ser auténtico se da en la inmanencia de lo absoluto, lo que significa que la trascendencia

---

<sup>232</sup> EM, p. 139.

<sup>233</sup> EM, p. 141.

<sup>234</sup> EM, p. 146.

<sup>235</sup> EM, p. 148.

<sup>236</sup> EM, p. 224.

misma se da a partir de la inmanencia.

La esencia es en sí misma la condición de toda manifestación, así que no se puede elucidar a partir de algo externo o diferente de ella: como no necesita de nada desde la exterioridad se presenta como elucidación de ella misma, o sea según una forma de evidencia que no atañe a la exterioridad de lo visible. Si para revelarse se necesitara de algo más entonces la esencia de lo que se manifiesta no podría ser su fundamento último, lo que indica que su ser ella misma elucidación de sí tiene que ver con su capacidad de auto-manifestarse. Una auto-manifestación consiste en la manifestación de sí a sí mismo: en este caso, el que manifiesta tiene que ser objeto y sujeto de la misma manifestación. Por esto Henry puede afirmar que: «la posibilidad que tiene la esencia de manifestarse a sí misma reside en su capacidad de recibirse a sí misma, de retenerse y de mantenerse junto a sí»<sup>237</sup>. Esta capacidad de recibir se articula según dos maneras, “dos receptividades”: la que recibe el horizonte y la que se recibe a sí misma. Claramente la primera tendrá que ver con la representación: o sea la capacidad de captar la manifestación de las cosas que se nos presentan porque siempre colocadas en el trasfondo de un horizonte. La segunda, en cambio, remite a la inmanencia misma del fundamento. Henry así resume esta duplicidad de la receptividad:

*Recibir en el primer sentido significa crear el contenido que se recibe, de manera que la creación de este contenido sea idénticamente su recepción. Recibir en el segundo sentido significa ya no crear el contenido que se recibe, sino ser este contenido, de manera que este no sea nada exterior al ser que lo recibe. De manera asimismo que el ser que recibe este contenido que no le es exterior sino idéntico, ya no sea libre respecto a él, sino que lo reciba, por el contrario, pasivamente, como algo que no depende de él y que él no ha creado, como algo increado que es él mismo*<sup>238</sup>.

Henry marca que la actividad creadora de la esencia adhiere perfectamente con su pasividad absoluta con respeto a sí misma. Lo que implica algo que no tarda en afirmar: la irrealidad de lo creado: «El horizonte trascendental del ser define el medio ontológico de la irrealidad»<sup>239</sup>. ¿No parece de escuchar otra vez el mismo Henry que va fundamentando su análisis del cristianismo? La doble verdad anunciada por el *logos* cristiano; la necesidad de distinguir la auténtica realidad de la otra, “creada” y por esto dominable y reconocible, pero

---

<sup>237</sup> EM, p. 233.

<sup>238</sup> EM, p. 240.

<sup>239</sup> EM, p. 241.

precisamente por esto no verdadera; el justo retiro en la interioridad de la inmanencia, solo lugar donde “habla” la verdad. Se hace siempre más claro como la reflexión de Henry haya mantenido, en todo su desarrollo, bien claros unos puntos fundamentales que han jugado el papel de “orientadores”<sup>240</sup>.

La segunda forma de receptividad apunta a la identificación entre lo que se manifiesta y lo que recibe la manifestación, tiene que ser una auto-manifestación. Ahora, una manifestación que se da en el horizonte de la trascendencia no podrá presumir la connotación de “auto” porque la intencionalidad que la determina ya la despoja de su adhesión con su auténtico ser. La única forma en que se realice el segundo tipo de receptividad es aquello de una auto-afección de sí a sí en la inmanencia: afección porque tiene que haber una fenomenalización aún no se da en la visibilidad, auto-afección por la necesidad de que sujeto y objeto de la afección coincidan: «*La esencia tiene dos maneras de recibir, pero sólo tiene una de recibirse a sí misma. [...] la posibilidad de la autoafección reside en la esencia originaria de la receptividad, es decir, en la inmanencia*»<sup>241</sup>. La segunda forma de receptividad designa lo que Henry considera la esencia de la manifestación, fenomenalidad cuya forma de fenomenalización consiste en la auto-afección. Esta se presenta bajo la luz de una experiencia apodíctica, que nos precede y determina, única y autónoma al punto de poder ser definida absoluta: la auto-afección define el modo en que la esencia se recibe a sí misma, de manifestarse patéticamente a sí misma, para decirlo con las palabras de Henry es la manera de “sentirse” que deja que lo que se manifiesta “sea lo que es”.

De la misma manera que la receptividad, también con respecto a la afección hay dos modos: el primero concierne la trascendencia, el segundo la inmanencia. El primer modo de la afección revela una cuestión crucial: la trascendencia, receptividad que consiste en el proceso ontológico de la objetivación, antes de recibir lo que se le opone en la exterioridad recibe así misma, es afectado antes por sí mismo que por lo que recibe: «*Más originario que el estar afectada la trascendencia por el horizonte, es el estar afectada por ella misma*»<sup>242</sup>. Esto significa que esta afección originaria prescinde del horizonte, algo que, según Henry, muestra claramente como la esencia originaria de la afección reside en la inmanencia. Para Henry, como él mismo afirma, no se trata de borrar todo el trabajo elaborado por la historia del pensamiento, sino reconocer que se necesita superar este *empasse* mediante el reconocimiento de una diferente

---

<sup>240</sup> En la nota 123 de EM, el traductor de la edición española, Miguel García Baró, subraya las “resonancias” teológicas del planteamiento de Henry.

<sup>241</sup> EM, p. 241.

<sup>242</sup> EM, p. 242. Cfr. C. Canullo, *La fenomenología rovesciata*, cit., p. 147: aquí la autora muestra como objetivo de Henry es lo de establecer una “continuidad” entre inmanencia y trascendencia y no un oposición radical.

concepción de fenomenalización que queda proporcionada precisamente por la afección<sup>243</sup>. Si la auto-afección caracteriza la esencia de la manifestación que, también en su desdoblamiento no puede dejar de ser precedida por una afección de sí, entonces la auto-afección es el “simple presupuesto” de toda trascendencia, más bien es su esencia<sup>244</sup>.

La auto-afección se realiza solo en la inmanencia pero la inmanencia no es inmanencia de algo entendido como contenido, sino se trata de un experimentarse a sí mismo en sí y, de esta manera manifestarse. Entonces, por primero la inmanencia nunca podrá indicar una dimensión estática sino siempre una pasividad radical que, en el mismo tiempo, es poder de manifestación – a sí misma. Precediendo todo tipo de manifestación en su ser fundamento y posibilidad de esta misma manifestación, la inmanencia se da como fundamento de todo saber. Todo saber es saber del fundamento pero a través de la mediación, al contrario el fundamento en su inmediatez se dona a sí mismo en un proceso continuo de inmanencia. Henry recuerda que donde no hay trascendencia no hay mundo, por lo tanto si el pensamiento quiere seguir este camino tendrá que “apartarse” de sí en el sentido que tendrá que dejar las múltiples determinaciones de lo que le parece constituir la realidad. Se trata de un camino en la “indigencia”: «*La indigencia de la esencia reside en el hecho de que ella no encierra nada otro*»<sup>245</sup>. Una vez más el eco de la reflexión sobre el cristianismo vuelve a encontrar su colocación en el origen de la reflexión henryana: las Bienaventuranzas recuerdan que hay una dicha en la pobreza, la indigencia. La indigencia del espíritu representa precisamente la capacidad de “apartarse”, de no dejar orientar nuestra vida por la reciprocidad del mundo: solo el hombre que ha decidido seguir el camino de la indigencia ontológica puede reconocer la genealogía divina, o sea la Verdad que es verdad también de lo que se nos manifiesta. Pero, en un primer momento, la pérdida de todo apoyo y la caída en la indigencia ontológica puede determinar angustia<sup>246</sup>: se trata del introducirse en el mundo esencial donde la visibilidad – cuya reciprocidad, como se ha visto, funda el “sistema de lo humano” – ya no tiene presencia. Ahí, en la inmanencia absoluta, donde no hay rasgo de des-adherencia del sí que se manifiesta y el sí que se recibe, se halla la continua auto-afección que se fenomenaliza en la invisibilidad: «*Esto es lo que permanece en la soledad de la esencia: la relación de la esencia consigo,*

---

<sup>243</sup> Cfr. M. Henry, *Représentation et auto-affection*, «Communio», 3 (1988), pp. 77-96, en particular las páginas 43-47.

<sup>244</sup> Cfr. EM, p. 247.

<sup>245</sup> EM, p. 278.

<sup>246</sup> Aquí, entre los tantos, se puede individuar una referencia directa al Heidegger de *Was ist Metaphysik?*: «¿Ocurre en el Dasein del hombre un estado de ánimo tal en el que este se vea llevado ante la propia nada? [...] Este acontecer es posible y hasta efectivamente real, si bien raro, únicamente en algunos instantes en los que surge el estado de ánimo fundamental de la angustia. [...] no es una carencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de una determinabilidad» (M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Alianza, Madrid 2009, pp. 25-26).

*como constitutiva de esta esencia misma y de su soledad»<sup>247</sup>.*

Se impone, aquí, una reflexión sobre esta soledad a partir del recorrido realizado: la soledad de la esencia de la cual habla Henry encuentra un probable desarrollo exactamente en la elaboración de la figura del Archi-Hijo. De hecho, es comprensible la soledad de la esencia en el momento en que las únicas ipseidades fuesen las de los hombres “comunes” que, si bien hijos de Dios, están caracterizados por una vida finita. El Archi-Hijo, en cambio, representa la Ipeidad primaria que “existía antes de la misma creación” y en cuanto Ipeidad es gozo de la Vida absoluta pero también Conocimiento (patético) y Palabra: tal cuestión abre una “brecha” dentro de la “sólida soledad” de la esencia descrita por Henry en su primer texto.

Retomando el discurso relativo a la inmanencia, esta soledad de la cual habla Henry no tiene que ser pensada en correspondencia a una tonalidad afectiva completamente negativa porque, en el mismo tiempo, indica el estar en sí misma – mientras se experimenta – de la esencia: que el experimentarse a sí mismo se da en una constitutiva soledad es lo que garantiza que mi Sí sea solo mío y que, como ya se ha visto, la comunidad se pueda dar de manera ontológica a partir del fundamento<sup>248</sup>:

*La experiencia del ser en su simplicidad y en su totalidad se realiza de otro modo, sin embargo, que en la representación de la conciencia religiosa o en un modo determinado de su vida: se realiza en el ser mismo, de manera que esta experiencia del ser en su totalidad constituye el ser mismo en su simplicidad y, como tal, una estructura ontológica absolutamente universal e independiente respecto tanto de toda comprensión como de toda determinación particular<sup>249</sup>.*

La esencia, en este sentido, no es libre según la idea de libertad que generalmente se tiene: su constitución le “impide” la proyección fuera de sí misma y su pasividad – en cuanto auto-afección radical, hace que la receptividad sea precisamente el máximo ejemplo de esta actividad pasiva (o pasiva actividad). Lo que hace que la esencia no tenga poder que el de recibirse: «La pasividad es la determinación ontológica estructural de la esencia originaria de la

---

<sup>247</sup> EM, p. 280.

<sup>248</sup> Sea permitido, a la luz de cuanto dicho, expresar desacuerdo con la interpretación propuesta por X. Tilliette en los dos escritos en que describe el pensamiento de Henry como una “nueva monadología” (cfr. X. Tilliette, *Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry*, «Gregorianum», 4 (1980), pp. 633-651 y X. Tilliette, *Avec Michel Henry, pour une monadologie radicale*, «Les Cahiers philosophique de Strasbourg», 30 (2011), pp. 143-159.

<sup>249</sup> EM, p. 285. Claramente la reflexión sobre el cristianismo elaborada por el mismo Henry no se coloca en las “representaciones de la conciencia religiosa” sobre todo porque propone una comprensión de la religión completamente diferente respecto a las teologías que substancializan a Dios (cfr. la parte final de PC). Con referencia a la cuestión de la esencia de la religión y a la problemática de la substancialización de Dios cfr. § 46 de EM.

revelación, es decir, del ser mismo considerado en su realidad interna como fundamentalmente determinado en sí por la esencia de la no-libertad»<sup>250</sup>. La pasividad expresa el estar de la esencia en sí misma, y por esto se presenta como la determinación ontológica que máximamente describe la esencia “en su esencia”: pasividad como experimentarse a sí misma según un continuo darse a sí misma. En esto se realiza la absolutez de la esencia: «Lo absoluto no es tal porque se alce más allá de todo poder; porque es lo absoluto, porque tal es su naturaleza interna, es por ello que se alza en ese más allá de todo poder y de toda posibilidad de poder en general»<sup>251</sup>. Un absoluto así pensado no puede ser conocido por las “generales” dinámicas de conocimiento, o sea las que se colocan todavía dentro del esquema sujeto-objeto. La única forma de conocer – de manera fenomenológica – este absoluto, absoluta inmanencia que es absoluta pasividad se encuentra en la dimensión afectiva: la afectividad se constituye como el único acceso a la verdad de la esencia.

Como se ha podido notar a través del análisis de las obras dedicadas al cristianismo, para Henry el olvido de la dimensión afectiva, como dimensión ontológica fundamental – en cuanto expresión auténtica de la vida – tiene como consecuencia verdaderas catástrofes. El “sistema de lo humano” fundado sobre la reciprocidad del intercambio se ha disfrazado de civilizado pero, en sí mismo – en su vacío de sentido –, esconde una violenta barbarie<sup>252</sup>. Una recuperación de la dimensión de la afectividad pasa por la reconsideración de la misma afección, pero sin acomodarse en la afección registrada en la conciencia natural sino alcanzando el nivel fundacional de la misma afectividad:

*La experiencia más sencilla, la que se instituye antes del éxtasis y en él, , la experiencia inmediata del sí, el sentimiento originario que la esencia tiene de sí misma, ¿es que no se deja reconocer y captar? LO QUE SE SIENTE SIN QUE ELLO SEA POR LA MEDIACIÓN DE UN SENTIDO ES EN SU ESENCIA AFECTIVIDAD. La afectividad es la esencia de la autoafección , su posibilidad no teórica ni especulativa sino concreta, la inmanencia misma captada ya no en la idealidad de su estructura sino en su efectuación fenomenológica indudable y cierta; es la manera en que la esencia se recibe, se siente ella misma, de modo que este “sentirse” como “sentirse a sí misma”, presupuesto por la esencia y que la constituye, se descubre en ella, en la afectividad, como sentirse a sí misma efectivo, a saber,*

---

<sup>250</sup> EM, p. 289. En este caso puede resultar útil recordar el “cambio” de sentido que asume la concepción de Padre todopoderoso a la luz de la interpretación henryana de las escrituras: el poder es el de la Vida así que la omnipotencia de Dios se da con respecto a su ser fuente de todos los poderes – de hecho el Yo trascendental es constitutivamente un “Yo puedo” – y ya no en el sentido de una omnipotencia “libre di hacer lo que quiere”.

<sup>251</sup> EM, p. 291.

<sup>252</sup> Cfr. M. Henry, *La barbarie*, Caparrós, Madrid 1997. Con respeto a EM, cfr. p. 651.

*precisamente como sentimiento*<sup>253</sup>.

El sentimiento manifiesta la esencia de la afectividad en cuanto tal: es el sentirse a sí mismo en cuanto sí mismo, en la efectividad fenomenológica (o sea en su realidad). Si la afectividad es lo que determina la efectividad fenomenológica fundamental, entonces es la “esencia originaria de la revelación”. La afectividad es la fuente de toda afección, en su autoafección originaria. Queda claro que no hay auto-afección, o sea un experimentarse a sí mismo en sí mismo, si no hay ipseidad, o sea subjetividad, capaz de sentirse a sí mismo:

*La ipseidad de la esencia, su autoafección en la inmanencia de la afectividad pura, es el ser-mismo del sujeto como Sí mismo efectivo concreto, el Sí mismo original de la afección que, como tal hace posible toda afección, incluso la sensible; de manera que es él; no el sujeto lógico, el que forma la oposición; que es a él, a un Sí mismo, al que la oposición opone lo que opone; que es a él al que se propone el ser opuesto, de modo que es él también él que recibe lo que precisamente sólo puede ser recibido por un Sí mismo, y hace así posible toda oposición y toda recepción en general, al mismo tiempo que la identidad de ambas. Lejos de fundar la esencia de la ipseidad, el sentido interno la presupone como lo que hace posible su estructura misma*<sup>254</sup>.

La ipseidad, “condensado” de la esencia en su mismo experimentarse, surge como afección originaria de un Sí que, antes que saber cualquier otra cosa, se sabe y se sabe como enraizado en una receptividad que lo precede y lo funda. De hecho el mismo Henry afirma que la afectividad es origen de todo tipo de experiencia<sup>255</sup>. El absoluto, después de esta inversión – se podría hasta decir “conversión” – del camino no se encuentra más al alcance del razonamiento o de la intuición sino de una experiencia patética de la cual se origina toda nuestra existencia. Es aquí que se encuentra el anclaje entre el comienzo del camino fenomenológico de Henry y el comienzo de su análisis del cristianismo. La auto-afección patética de la esencia es la razón por la cual cada Sí se experimenta sobre todo como peso de sí, en una experiencia patética – y por esto no mediada – donde alegría y sufrimiento de la vida se identifican: «*En el sufrir como sufrirse a sí mismo reside y se descubre como su modo original y fundamental, consustancial a su esencia y puesto por ella: el sufrimiento del ser. El ser, la afectividad,*

---

<sup>253</sup> EM, p. 440.

<sup>254</sup> EM, p. 445.

<sup>255</sup> Cfr. EM, p. 624.

por esencia es sufrimiento»<sup>256</sup>. El sufrimiento que el hombre prueba contingentemente es posible solo gracias a esta “origen de sufrimiento” en el cual también disfruta de su ser: «Lejos de poder derivarse de nuestra acción, de una acción cualquiera, o también de la acción del pensamiento, el sufrir forma el tejido de la existencia, es el lugar donde la vida se vuelve viva, es la realidad y la efectividad fenomenológica de este devenir»<sup>257</sup>. La esencia de nuestra vida es afectiva, y lo es en este experimentarse a sí misma de manera nunca estática. Pero todo esto implica que la misma esencia, entonces, no sea otra cosa que vida.

Por este motivo, alegría y sufrimiento no pertenecen sol al sentirse del Sí sino también a lo absoluto: «Un solo y mismo contenido fenomenológico, una sola tonalidad se piensa como sufrimiento y alegría; tanto uno como otra componen la trama, la sustancia, la fenomenalidad en fin, como fenomenalidad efectiva y concreta; son un solo aparecer, el aparecer único de lo absoluto y su ser-real: la Parusía»<sup>258</sup>. Como esto sea posible, Henry trata de explicarlo recurriendo a Kierkegaard. En el sentimiento de sí, que se da constantemente en el sujeto, él llega a comprender, que su vida no viene de sí mismo, y que las tonalidades de sufrimiento y alegría conciernen la misma estructura de lo absoluto porque no las produce el sujeto, sino que son recibidas: «El yo, dice Kierkegaard<sup>259</sup>, es la relación consigo...puesta por otro, es la relación consigo mismo en cuanto que no ha puesto él mismo esta relación, en cuanto que no se ha puesto a sí mismo»<sup>260</sup>.

En su estudio sobre la esencia de la manifestación, Henry ya pone los pilares de toda su reflexión futura. La existencia de dos verdades, las dos vinculadas con las dos formas posibles de manifestación – visible e invisible – determina toda la comprensión del anuncio cristiano. Con esto no se quiere decir que Henry aplica una interpretación forzada para que el cristianismo pueda recolocarse dentro de la “forma” de su fenomenología de la vida. Más bien, parece que se pueda hablar de una afinidad a partir de la búsqueda de un *logos* otro – así como continuamente recordado en *Paroles du Christ* e *C'est moi la vérité*. Sin duda se puede afirmar que en este recorrido desde la última obra hasta la primera, las categorías fundamentales utilizadas por el fenomenólogo francés han ido encajando claramente mostrando hasta posibles desarrollos y soluciones. Sin embargo, todavía falta explorar la conexión interna a los escritos dedicados al cuerpo: la decisión de colocarlos en un itinerario paralelo depende de la convicción que los dos textos a considerar representan el aporte del filósofo precisamente al problema que parece quedar abierto: la función/validez del cuerpo

---

<sup>256</sup> EM, p. 625.

<sup>257</sup> EM, p. 626.

<sup>258</sup> EM, p. 629.

<sup>259</sup> El texto de Kierkegaard que Henry comenta es el *Traité du désespoir*, Gallimard, Paris 1949.

<sup>260</sup> EM, p. 643.

dentro de la dimensión trascendental de la vida.

## CAPÍTULO II

### CUERPO Y ENCARNACIÓN

#### *1. La carne verdad del cuerpo*

«¿Es idéntico el cuerpo perteneciente a los otros seres vivos al cuerpo material del que se ocupa la física cuántica, soporte de esas otras ciencias duras como la química y la biología?»<sup>1</sup>. Esta la pregunta que mueve la investigación desarrollada en *Incarnation*<sup>2</sup>, obra publicada cuatro años después de *C'est moi la vérité* y que se coloca en el cruce entre el desarrollo de esta, de la precedente reflexión relativa a la dimensión corpórea del hombre<sup>3</sup>. Pero este texto no representa sólo el último momento henryano de la investigación sobre un tema tan importante con respecto a su fenomenología de la vida: se trata también de la referencia invocada en *Paroles du Christ* en el momento en que Henry tiene que considerar el valor de la encarnación de Cristo<sup>4</sup>. Se puede decir que la argumentación retoma la

---

<sup>1</sup> E, p. 9.

<sup>2</sup> M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000.

<sup>3</sup> Cfr. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Puf, Paris 1965.

<sup>4</sup> Cfr. PC, p. 124 nota 1. A final del texto, en un brevísimo pasaje, Henry subraya el valor de tal acontecimiento con respecto a la institución de la eucaristía: «La institución de la Eucaristía, cuyo relato recogen los sinópticos, exhibe este poder: "Este es mi cuerpo"» (p. 173). Desde un punto de vista teológico esta afirmación puramente filosófica condiciona la diferente consideración que se puede desarrollar con respecto a las diferentes confesiones cristianas. Sobre el tema de la eucaristía considerara a partir de la reflexión henryana sobre el cristianismo cfr. M. Henry,

interpretación del *Prólogo* del evangelio de Juan en el punto en que el discurso desarrollado en *C'est moi la vérité* lo había dejado: o sea el versículo 14 en el cual se anuncia que el Verbo se hizo carne<sup>5</sup>. La cuestión de la encarnación del Archi-Hijo ya había sido nombrada *en passant* en la reflexión dedicada a la ética cristiana pero el mismo Henry se da cuenta que se necesita un trabajo dedicado al tema para aclarar definitivamente el “como” (según su preciso afán fenomenológico) de tal acontecimiento – con el conocimiento de que hablar de la encarnación del Archi-Hijo significa también tratar de la corporeidad de todos los hombres, en cuanto hijos de Dios. De hecho, en *Incarnation* la cuestión de la corporeidad se coloca dentro de la economía de salvación que corresponde al Hijo de Dios y, esto, en el mismo nivel trascendental de su generación.

La posibilidad de un correcto estudio relativo a la encarnación necesita ya desde el principio de una delimitación: Henry aclara la necesidad de no poder considerar otros seres encarnados que los hombres y esto porque hablar del hombre significa hablar de lo que se puede conocer desde dentro, cosa que no es posible con respecto a los otros seres vivientes encarnados – no hay que olvidar que la metodología henryana sigue manteniéndose la misma, o sea esclarecer el problema desde el punto de vista de una subjetividad trascendental que respete la manifestación de lo que nos interesa en su originaria auto-afección patética. La primera diferenciación se da, entonces, entre el cuerpo humano –

que se experimenta a sí mismo al mismo tiempo que siente lo que le rodea» – y los cuerpos inertes: «Llamaremos *carne* al primero, reservando el uso de la palabra *cuerpo* para el segundo. Esto es así porque nuestra carne no es otra cosa que *aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo y, de este modo, gozar de sí según impresiones siempre renacientes*, es susceptible, por esta razón, de sentir al *cuerpo* exterior a sí, de tocar así como de ser tocado por él<sup>6</sup>.

Se trata, entonces, de una “elucidación” de la carne – elucidación que, una vez, más remite al método fenomenológico pero en la versión de la fenomenología material – que tendrá que abrir el camino a las comprensiones sucesivas. Elucidar el fenómeno “carne” no es otra cosa que individuar el modo de manifestación de la misma encarnación, a partir del asunto que el humano “es carne”. De hecho cada hombre comienza y acaba su vida siempre

---

*Eucaristia e fenomenologia nella riflessione contemporanea* en N. Reali (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano 2001, pp. 125-133.

<sup>5</sup> Cfr. Jn 1, 14: «Y la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros».

<sup>6</sup> E, p. 10.

siendo carne, y esta se presenta como una, afirma Henry, “sustancia impresional”. Carne y cuerpo se diferencian precisamente en relación a este sentir pero, a pesar de que sentimos nuestra carne se nos hace complicado distinguir bien entre los dos: «Se trata de una aporía metafísica y última que nos cierra el paso, puesto que el último elemento físico debe en todo caso llegar cierto modo hasta nosotros y no podía prescindir de este dato último»<sup>7</sup>. La que queda impresionada, también con respecto a los cuerpos, es la carne: «*Lejos, pues, de que el análisis del cuerpo pueda convertirse en el de nuestra carne y en el principio, un día, de su explicación; la verdad es totalmente otra: sólo nuestra carne nos permite conocer, en los límites prescritos por este supuesto ineludible, algo así como un “cuerpo”*»<sup>8</sup>.

El llevar a cumplimiento la elucidación de la carne, de su diferencia respecto al cuerpo y de la relación entre ellos permitirá finalmente abordar el tema de la encarnación desde el punto de vista del cristianismo. Dentro del anuncio de Cristo, el tema de la encarnación constituye una cuestión crucial que, a lo largo de los siglos, se ha perfilado como un *escolio* capaz de derrumbar unas filosofías y de empujar al rechazo otras. Henry reconoce que los naufragios de algunas propuestas han sido generadas por la falta de herramientas necesarias a una tan aventurera navegación, sin embargo hay también posturas que no han intentado refugiándose en los brazos del más directo rechazo en nombre de la coherencia racional: todas estas, según Henry, pueden ser subsumidas bajo la etiqueta de “filosofía griega”. La perspectiva griega no puede soportar que la salvación cristiana implique sobre todo la salvación de la carne que, en cambio, en la comprensión judía no queda subordinada al cuerpo. Sin embargo tampoco esta tradición puede aceptar que la carne sea objeto de salvación por la diferencia que existe entre Dios creador y los hombres – de ahí la imposibilidad de aceptar un Dios-Hombre. Henry describe rápidamente la que se podría definir como la historia del cristianismo para la afirmación intelectual de la verdad cristiana, o sea como los protagonistas de la historia del cristianismo tuvieron que “luchar” para mantener firme la creencia – que desde el punto de vista de una fenomenología de la vida es conocimiento – de la doble naturaleza de Cristo.

El problema surgirá – como en el caso de los Padres de la Iglesia – del hecho de que tratarán de comprender y explicar algo que no pertenece al *logos* griego con las herramientas de este. Como reconoce Henry, el problema se encuentra en que «*La verdad del cristianismo no pertenece al orden del pensamiento*»<sup>9</sup>, sin embargo los Padres de la Iglesia lograron mantener

---

<sup>7</sup> E, p. 11.

<sup>8</sup> E, p. 12.

<sup>9</sup> E, p. 17.

firme esta verdad a pesar de la imposibilidad de elaborar una comprensión filosófica satisfactoria. A partir de la firmeza de esta verdad se puede configurar la más básica de la herejías desde el punto de vista cristiano: «todo lo que, bajo diversas máscaras, a través de construcciones bastardas y mentirosas, niega la verdad, es decir la realidad de la Encarnación»<sup>10</sup>. La encarnación del Archi-Hijo cristianamente no constituye algo accesorio sino se presenta como la misma condición de salvación: el Verbo no asumió una carne como si fuera un complemento entre otros sino “se hizo carne” y esta es, específicamente, la afirmación clara de su humanidad. Más allá de oponerse a la coherencia del pensamiento griego, lo que se inaugura es un enfrentamiento entre diferentes maneras de concebir al hombre y a la realidad toda: «Para el Logos griego, hacerse carne – entendamos bien: *devenir en sí mismo carne* – significaría no hacerse hombre, sino todo lo contrario, deshacerse de su esencia propia, tachar la condición humana, no ser más que un animal»<sup>11</sup>.

Además, si ha un Dios-Hombre, esto condicionará completamente la relación de Dios con los hombres – considerando que tal Dios-Hombre es precisamente el Hijo de Dios. Los Padres de la Iglesia buscarán todas las maneras en su dominio para tratar de proponer perspectivas a través de las cuales proporcionar la inteligibilidad del Dios-Hombre – Henry recuerda que la elección del término “persona”, si bien vocablo griego, es un ejemplo de este esfuerzo de comprensión. La condición de la carne engendra serios problemas con respecto a la posibilidad de pensar al *logos* en la forma de la transparencia; irónicamente Henry escribe:

¿Se imagina uno al *noûs* eternamente abismado en la contemplación del arquetipo, puro cristal iluminado por su luz, siendo presa de una súbita fatiga, reclamando una almohada, poniéndose a llorar al enterarse de la muerte de un amigo, fascinándose ante la perspicacia de una mujer que se sienta a su lado para escucharle, dejándole a su hermana el cuidado de las tareas domésticas?<sup>12</sup>

Henry reconoce que, en fin, a pesar de todo esfuerzo conceptual, los Padres de la Iglesia – formados a la escuela de la cultura griega – todavía siguen pensando generalmente dentro de los esquemas de la antigua filosofía. En cambio no hay traza de esto en el evangelista Juan: en su *Prólogo* el anuncio no tiene nada de teórico, o sea no aspira dar

---

<sup>10</sup> E, p. 18.

<sup>11</sup> E, pp. 18-19.

<sup>12</sup> E, p. 22.

ninguna enseñanza meramente conceptual sino “describe”, describe la dinámica de la salvación que tiene que pasar obligatoriamente por el “hacerse hombre” del Verbo:

La salvación cristiana no consiste en la dispensación de gracias particulares y todas ellas eminentes: consiste en la *deificación* del hombre. Sólo cuando el hombre lleve en sí la vida divina que es la vida eterna, solo cuando se identifique con esta vida, escapará a la muerte. Pero el devenir del hombre de Dios reside según el cristianismo en la Encarnación del Verbo<sup>13</sup>.

El cristiano, para salvarse, tiene que identificarse con la carne de Cristo: ya la cuestión no se juega más a nivel solo intelectual y presupone que esta identificación sea posible, o sea que advenga antes en Cristo para que, sucesivamente, el hombre pueda participar de todo esto. Como la reflexión desarrollada por Henry se coloca en el ámbito de la filosofía, la pregunta fundamental será: «¿Es concebible por lo menos el devenir hombre de Dios en cuanto de devenir carne del Verbo?», y a seguir «¿Cómo la existencia de Aquel que es uno y el mismo en calidad de Verbo y en calidad de carne es susceptible de advenir a nosotros, de darse realmente, de mostrársenos?»<sup>14</sup>. Si la encarnación de Cristo corresponde a la auténtica revelación del Padre, pues habrá que preguntarse que debe ser la carne para poder permitir tan símil revelación y que es la revelación en su necesitar la carne para su cumplimiento. Retomando el texto joánico, Henry mantiene firme la idea que ya ha sido considerada en *C'est moi la vérité* y *Paroles du Christ*: el Verbo se ha hecho carne a partir de sí mismo, no ha tomado carne de ningún otro lugar – nunca se ha proyectado en la exterioridad. Henry recuerda que

*En el limo de la tierra sólo hay cuerpo, no carne alguna. Algo como una carne no puede advenir y no nos adviene sino del Verbo. De él y solo de él proceden, y sólo desde él se explican todos los caracteres de la carne – en primer término el hecho, el mero hecho, de que siempre es la carne de alguien, la mía por ejemplo, de suerte que ella leva en sí un “yo”, hundido en ella y que carece de tiempo libre para separarse de ella, así como de la posibilidad de separarse de sí –, que esta carne no es divisible o seccionable, no estando compuesta de partículas ni de átomos, sino de placeres y sufrimientos, de hambre y sed,*

---

<sup>13</sup> E, p. 23.

<sup>14</sup> E, p. 24.

*de deseo y fatiga, de fuerza y gozo: otras tantas impresiones vivenciadas que todavía nadie ha encontrado al escudriñar el suelo de la tierra, al cavar sus lechos de arcilla*<sup>15</sup>.

Como ya reconocido precedentemente, la encarnación del Verbo impone un orientarse hacia un *logos* diferente<sup>16</sup> que inaugura una diferente forma de inteligibilidad: la que Henry define *Archi-Inteligibilidad*:

*Archi-Inteligibilidad* quiere decir que entra en juego un modo de revelación diferente de aquel por el que el mundo deviene visible; y que, por esta razón, lo que revela se compone de realidades invisibles en este mundo, inapercibidas por el pensamiento. El Prólogo las enumera: la Vida en la que consiste la *Archi-Inteligibilidad*, el Verbo de Vida en el que esta *archi-inteligibilidad* de la Vida se cumple, en fin, la carne en la que el Verbo de Vida se hace idéntico a cada uno de los vivientes que somos nosotros los hombres<sup>17</sup>.

He aquí una concepción del hombre completamente nueva, un hombre “invisible” y al mismo tiempo “en carne”, afirma Henry “invisible en calidad de carnal”. La *Archi-Inteligibilidad* no tiene que ver con una serie de contenidos doctrinales sino, subraya el fenomenólogo francés, concierne a la realidad absoluta, la que la religión llama “Dios” – aquel Dios que Juan apela Vida. Ya se ha aprendido que para Henry vivir significa experimentarse a sí mismo, y la carne determina precisamente al viviente diferenciándolo del “mundo”. La clave que permitirá a Henry de llevar a cabo su investigación es propiamente la *Archi-Inteligibilidad*: «la esencia misma de la Vida absoluta, el movimiento de su auto-generación en calidad de su auto-revelación en su Verbo – un Verbo interior a ese movimiento como el modo mismo según el cual dicho movimiento se cumple, tan antiguo como él»<sup>18</sup>.

De la definición de *Archi-Inteligibilidad* se deriva una primera ley fundamental: no puede existir Vida si no lleva consigo un primer Sí viviente en el cual se experimente y, así, se haga vida: ninguna vida sin viviente pero, a la vez, ningún viviente sin vida: «Así, la vida es todo salvo el universal impersonal y ciego del pensamiento moderno – ya se trate del querer-

---

<sup>15</sup> E, p. 27.

<sup>16</sup> Con respeto a la relación entre el nuevo *logos* y la encarnación cfr. G. De Simone, *La rivelazione della vita. Cristianesimo e filosofia in Michel Henry*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, pp. 110 y ss.

<sup>17</sup> E, p. 28.

<sup>18</sup> E, p. 29.

vivir de Schopenhauer o de la pulsión freudiana»<sup>19</sup>. Se presenta la necesidad de una elucidación sistemática de la encarnación que sólo la fenomenología puede realizar; pero no la fenomenología que Henry define “histórica” – que todavía se queda dentro del “planteamiento griego” – sino la fenomenología material.

Esta la razón por la cual el primer capítulo de *Incarnation* queda completamente dedicado a la descripción de la crítica de la fenomenología “histórica”, o sea a partir de su misma fundación y según el desarrollo dentro del surco husserliano y heideggeriano, con el objetivo de dejar salir a la luz la necesidad de la inversión fenomenológica<sup>20</sup> que inaugura la fenomenología material. Lo que hace Henry es confeccionar un resumen articulado de los pasajes que, por extenso, habían sido desarrollados en *L'essence de la manifestation* y en *Phénoménologie matérielle* y que, como se ha podido reconocer, constituyen la base de su posible “filosofía del cristianismo”. Así Henry reafirma la necesidad de una fenomenología no-intencional capaz de captar la esencia de la manifestación que siempre se da en su auto-afección patética<sup>21</sup>. La reconsideración del tema de la impresión se presta a ser acceso privilegiado hacia una fenomenología de la vida, donde el ejemplo del sufrimiento sigue siendo el caso emblemático que permite reconocer la necesaria y fundamental diferencia entre hetero-afección y auto-afección<sup>22</sup>. El análisis henryano se delinea como el fijar definitivamente los pasos que han determinado el *bouleversement* capaz de dejar salir a la luz la posibilidad de otro camino<sup>23</sup>. Henry marca otra vez la aporía en al cual queda atrapada la fenomenología “clásica”:

El método fenomenológico, en su tentativa aporética de ver lo que no se ve nunca, acaba por toparse una y otra vez contra estos caracteres inherentes al aparecer del mundo en el que se despliega el ver. Así se explica la incapacidad de la *clara et distincta perceptio* para captar la *cogitatio* en su realidad. Y, al mismo tiempo, para explicar el conjunto de propiedades que la *cogitatio* toma de ésta, de su auto-revelación en la vida, especialmente su ipseidad, en fin, su incapacidad para producir, a falta de esta realidad de la *cogitatio*, al menos su dato-en-imagen, si es verdad que a partir de la *Imago* del mundo de la que toma forma toda

---

<sup>19</sup> E, p. 30. Aquí Henry retoma *en passant* las críticas ya desarrolladas en EM y en *Généalogie de la psychanalyse*, cit.

<sup>20</sup> Con respeto a este tema cfr. H. Inverso, *Fenomenología de lo inaparente*, Prometeo, Buenos Aires 2019, en particular el cap. 4.

<sup>21</sup> Cfr. F.D. Sebbah, *Aux limites de l'intentionnalité: M. Henry y E. Lévinas lecteurs des Leçons sur la conscience intime du temps*, «Alter», 2 (1994), pp. 245-259.

<sup>22</sup> E, p. 80.

<sup>23</sup> Cfr. G. Sansonetti, *Michel Henry. Fenomenologia vita cristianesimo*, cit., p. 294.

imagen nunca es reconocible el hecho de que tenga tal contenido particular, de que sea, por ejemplo, la imagen de una *cogitatio*<sup>24</sup>.

Lo que hay que repetir una vez más es que «no hay acceso alguno a la vida que comience fuera de la vida, en el “fuera de sí”, que deba a este fuera de sí el poder de dirigirse hasta ella y encontrarla»<sup>25</sup>. No hay posibilidad de acceder al estrato fundamental del cual se origina toda manifestación si la investigación se queda dentro de una visibilidad que necesita captar esta manifestación en un “en frente”. La inteligibilidad inaugurada por el pensamiento griego y desarrollada durante la modernidad permite conocer, sin duda, mucho de este mundo; pero no concede acceso a su fundamento. Se hace necesaria una inteligibilidad más originaria, enraizada en la misma auto-revelación de la esencia: la Archi-Inteligibilidad remite a otro orden y precede la inteligibilidad del *logos* griego. Esta nueva forma de inteligibilidad corresponde a la inteligibilidad de la esencia, o sea de la vida, capaz de captar lo que se manifiesta dentro de la región de la invisibilidad. En la Archi-Inteligibilidad se hace manifiesta la vida misma en su auto-generación como generación, en sí, del Primer Viviente. En este proceso se delinea como un Archi-Gnosis. Con esta definición Henry no quiere introducir un elemento gnóstico dentro del proceso de auto-revelación de la Vida absoluta. De hecho, una introducción de este tipo correspondería a una contradicción evidente y, además, en la misma *Introducción* que abre el texto Henry estigmatiza la gnosis como una herejía precisamente por su intento de separar lo inteligible – según el *logos* griego – de la dimensión carnal de lo humano<sup>26</sup>.

En decir Archi-Gnosis, Henry quiere entender que, en su Archi-Inteligibilidad, la Vida precede todo pensamiento y que, por esta razón, ningún pensamiento, por intuitivo que sea, puede alcanzarla

Ningún pensamiento permite vivir. Archi-Inteligibilidad quiere decir entonces una inteligibilidad que precede a todo aquello que a partir de Grecia entendemos bajo ese término – que precede a toda contemplación, a toda apertura de un “espacio” en el que un ver pueda abrirse. Una inteligibilidad que, dado que se revela a sí antes de todo pensamiento e independientemente de él, no le debe

---

<sup>24</sup> E, p. 112.

<sup>25</sup> E, p. 113.

<sup>26</sup> Cfr. A.E. Garrido-Maturano, *¿Fenomenología o gnosis? El límite fenomenológico del acceso a la relación religiosa en la filosofía del cristianismo de M. Henry*, «Logos. Anales del Seminario de Metafísica», 45 (2012), pp. 189-209. Un interesante estudio sobre el tema es J. Hatem, *Le sauveur et les viscères de l'être. Sur le gnosticisme et Michel Henry*, L'Harmattan, Paris 2004.

nada, que sólo debe a sí misma el revelarse a sí. Una Archi-Inteligibilidad que es una Auto-inteligibilidad, una auto-revelación en ese sentido radical: la Vida<sup>27</sup>.

Si el Archi-Inteligibilidad todo lo precede, todo lo que el viviente hace y dice, y esto porque el viviente es lo que es gracias a la Archi-Inteligibilidad, ¿cómo llegar a recibir la manifestación de la vida? El escudriñar, momento por momento, el estructurarse de la de la propuesta fenomenológica husserliana muestra que el “aparecer” que se da gracias a la reducción del fenómeno, o sea al “perdersé” de su realidad gracias al “exilio” de sí que lo proyecta en la visibilidad. El *Zu den Sachen selbst*, orientación fundamental de la fenomenología, en realidad ya está traicionada: las que comprendemos mediante la reducción fenomenológica, según una visión pura, no son las cosas mismas sino sus “fantasmas” ya entregados al desaparecer. Según el fenomenólogo francés no hay nada que hacer: dentro de la fenomenología clásica, el cuerpo aparecer como un correlato intencional que es el lugar de una pura manifestación. Se trata entonces de un objeto trascendente, de un significante puro, porque la intencionalidad mira más allá del dato y muestra que el ver mete en cuestión el problema de la misma visión: ¿es posible que el ver se vea a sí mismo? Una vez más, Henry tiene que considerar la etimología del término “fenómeno” para mostrar como la fenomenología, en su originarse, haya elegido el “mostrarse” solo y simplemente a partir de una exteriorización de la luz originaria. Como ya descrito en *C'est moi la vérité*, Henry confirma aquí también que la caducidad del fenómeno queda enraizada en su “sustancia temporal”. Asumiendo la perspectiva heideggeriana, por la cual el *phainestai* se muestra a la conciencia mediante el proceso de protención, el filósofo francés reconoce que el aparecer se cumple en la forma de la temporalización de la misma temporalidad: es precisamente en dentro de este aparecer que se va consumiendo la diferencia entre el aparecer y el objeto de este aparecer. En este contexto, es el aparecer a conferir la dignidad de ser: algo es en cuanto aparece. El lenguaje – en todos sus niveles<sup>28</sup> – queda atrapado en este esquema al punto que, subraya Henry, la poesía misma queda concebida como lo que hace aparecer lo que no se ve y, por esto, queda caracterizado por un vacío de ser:

---

<sup>27</sup> E, p. 116.

<sup>28</sup> Hay que recordar como en *Paroles du Christ* Henry marca la necesidad de salir del esquema en el cual queda atrapada toda filosofía del lenguaje en su incapacidad de considerar la posibilidad de una “palabra de la vida”. Desde este punto de vista – a pesar de todas las diferencias de carácter ontológico – las reflexiones filosóficas elaboradas por la contemporánea filosofía del lenguaje parecen asemejarse a las del sofismo antiguo en su rechazo de reconocer el valor de realidad a lo que se coloca más allá del “verosímil” (cfr. J. Grondin, *Introducción a la metafísica*, Herder, Barcelona 2006, pp. 52-56).

Cuando leo el poema de Trakl, famoso por el comentario que del mismo propone Heidegger<sup>29</sup> en varias ocasiones – “Cuando cae la nieve en la ventana / Largamente la campana de la tarde suena / Está para muchos la mesa preparada / Y está bien provista la casa [...]”<sup>30</sup> –, “veo”, en cierto modo, la nieve y la ventana, oigo sonar, por así decirlo, la campana, me represento la mesa preparada para la comida sagrada. Y sin embargo, en la habitación en la que leo y medito este poema no hay nada de todo aquello de lo que habla. [...] Nombradas por el poeta, se hacen presentes sin situarse entre los objetos que me rodean, a modo de ausencia, semejantes a las visiones de un sueño, especie de eflorescencias sobre la muerte. Presentes en cuanto que, nacidas de la palabra del poeta, aparecen; ausentes en cuanto que, *pese a que aparecen, carecen de realidad*. El principio de la fenomenología se dice ahora: “Tanto aparecer, tanta irrealidad”<sup>31</sup>.

El aparecer es garantía de irrealidad, o sea de que lo que aparece se ha desdoblado, ha sido exiliado, por la distancia fenomenológica, de su propio ser. La vista pura, la que es capaz de captar el *eidós* del fenómeno, produce lo contrario de lo que busca: en cambio de evidencia obtiene irrealidad. La “aporía de la fenomenología” – la indigencia ontológica del aparecer del mundo, o sea la incapacidad de este aparecer para dar cuenta de lo que aparece en él – queda descrita a través de la reflexión de Jakob Böhme, autor que ya aparecía en *La esencia de la manifestación*<sup>32</sup>:

Dos poderes totalmente diferentes, por una parte la objetivación de un poder de visibilización, por otra parte la creación del contenido concreto llamado a devenir visible en él, son atribuidos a una misma instancia teológico-metafísica y de este modo confundidos. [...] Böhme denuncia al mismo tiempo la carencia de semejante aparecer librado a sí mismo. [...] Esta misma impotencia del aparecer del mundo, velada y desvelada por Böhme, es la que expone a plena luz la *Crítica de la razón pura*<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Aquí Henry hace referencia al comentario contenido en M. Heidegger, *De camino al habla*, Serbal, Barcelona 1990, en particular p. 15.

<sup>30</sup> G. Trakl, *Obras completas*, Trotta, Madrid 1994, pp. 111 e 265.

<sup>31</sup> E, p. 61.

<sup>32</sup> Cfr. EM, p. 122.

<sup>33</sup> E, pp. 63-64.

Henry subraya que, en la constitución de la primera *Crítica*, la elaboración del concepto de *a priori* deja ver precisamente que se trata de un hacer-ver: en su constituirse como la única posibilidad de recibir la manifestación de lo que se ve, las categorías del entendimiento presentan la misma significación ontológica fundamental de la ver puro fenomenológico, o sea «el hecho de poner afuera lo que deviene visible de este modo»<sup>34</sup>. Como se sabe, Kant habla de re-presentación – presentar otra vez – y, como nota Henry, el verbo representar en alemán suena *vor-stellen*, o sea “poner delante”. Así que la constitución fenoménica del mundo resulta incapaz de proporcionar desde sí misma lo que constituye la sustancia de este mundo. Heredera de esta incapacidad, mediante su fundarse en la intencionalidad, es también la fenomenología: en efecto la intencionalidad muestra que la conciencia es siempre conciencia de algo y, por lo tanto, “voluntad de significar” antes de que lo que se manifiesta hable por sí mismo: «Pero toda significación es una irrealidad, un objeto-del-pensamiento – una «irrealidad noemática» –. De ahí que el objeto de la percepción más inmediata para Husserl no es precisamente una realidad sino un “polo ideal” [...]»<sup>35</sup>. La materia de la vida, la materia fenomenológica pura, se transforma en algo informe que hay que ordenar, lo que comporta la división de la realidad de la conciencia en dos elementos heterogéneos: un elemento sensual puro y su comprensión intencional. La falta se halla en la equivocada consideración reservada a la “impresión”. Para aclarar este asunto, Henry toma en consideración la cuestión del sonido tratada por Husserl en sus *Lecciones* sobre el tiempo.

Un sonido se concede a nuestra percepción mediante su descomponerse en tonalidades singulares y perceptibles según una secuencia temporal<sup>36</sup>. En este punto se da el perder la impresión pura del sonido para que la atención se dirija a su mismo fluir temporal, o sea el flujo de conciencia: en este el presente no tiene consistencia porque todo es un fluir hacia el pasado. Retomando la definición Husserliana por la cual lo que fluye es la forma del flujo, o sea la síntesis de las tres intencionalidades (protención, conciencia del ahora y retención), Henry se pregunta de donde salga la impresión considerando que su origen no puede ser el flujo continuo – en cuanto intencional. Aplicando la ya conocida inversión, Henry afirma que el tiempo no es el origen de la impresión sino al revés: el aparecer se constituye como el “fuera de sí” de la forma del flujo y el sentido del ahora temporal deriva de la impresión pura. Es la fenomenalidad pura que funda el flujo temporal, el cual produce el aparecer visible de la impresión pura. El sufrimiento ofrece otra vez un ejemplo

---

<sup>34</sup> E, p. 64.

<sup>35</sup> EM, p. 65.

<sup>36</sup> Cfr. E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, cit., p. 54 ss.

fundamental: quien sufre pierde el “contacto con el tiempo”. Es la dimensión sensible del sufrimiento que constituye su modalidad de aparecer: el sufrimiento, que es pasividad, precede el flujo temporal – apareciendo en este – y remite a una auto-revelación patética de la vida. Una auto-revelación que Henry designa como “Presente de la vida” o sea la vida misma captada antes del flujo temporal.

Se trata de lo auténticamente originario:

Originario no puede entonces designar sino esto: lo que viene a sí antes de toda intencionalidad e independientemente de ella, antes del espacio de una mirada, antes del “fuera de sí” [...]. Aquello que viene en efecto al principio, antes del mundo, fuera del mundo, aquello que es ajeno a todo “mundo” concebible, *a-cósmico*. El “antes” del “originario” no indica una situación inicial ni provisoria, el comienzo de un proceso [...]. El “antes” de lo originario mienta una condición permanente, una condición interna de posibilidad, una esencia. Y, de este modo, aquello que viene antes del mundo jamás vendrá en él<sup>37</sup>.

Descartes se había acercado al asunto, y la inmediata revelación del *cogito* lo hace patente; pero también en este caso, la necesidad de regresar todo al “orden matemático” de la realidad (la que Henry considera ser la “reducción galileana”) hace que la materia quede subordinada al valor del “hacer-ver” y del dominio conceptual – concibiéndola como pura *res extensa* totalmente des-informada de lo “auténticamente humano”. Ahora, aunque la fenomenología, en su fundación, haya conseguido la independencia de un método determinado por una “reducción matemática de la realidad”, Henry considera que ha caído en otro error: lo se sustituir una modalidad del aparecer con otra pero de no haberse liberado del esquema que junta el aparecer con la exterioridad. En el intento de “captar” las esencias de lo que se manifiesta, la fenomenología husserliana se ha dejado escapar la esencia de la vida. La aporía de este tipo de fenomenología consiste, entonces – y como se ha repetido varias veces –, en “acomodarse” en lo visible, mientras para Henry tiene que abrirse un camino capaz de mostrar como “recibir” la manifestación de la realidad sin perderse en su imagen.

En todo este desenmascaramiento se funda la concepción de la Archi-Inteligibilidad ya tomada en consideración. Los vivientes, entonces, tienen un acceso a la Vida por sí misma,

---

<sup>37</sup> E, p. 77.

y por sí mismos, porque vienen a la vida en el proceso de auto-revelación en que la misma Vida se conoce y se hace vida. Se trata de un proceso patético que, por lo tanto, no se ofrece a la exterioridad de la visibilidad. De esta Vida no se da imagen, afirma Henry que no se da Arque-Tipo, modelo, representación, visión pura: «Lo invisible precede siempre a todo lo visible concebible. En su certeza invencible, en el pathos de su carne sufriente o de su Gozo, no le debe nada. Cuando se trata de la Vida en él, Dios es mucho más cierto que el mundo. Nosotros también. Ahora es posible una fenomenología de la carne»<sup>38</sup>.

Para Henry, con la inversión de la fenomenología el pensamiento ha finalmente superado lo que le impedía de captar la vida invisible, la verdadera vida. Tal superación se ha producido al darse cuenta precisamente de la imposibilidad de pensar la vida porque él mismo surge de la vida. El conocimiento de la vida pertenece solo a la vida en su continuo auto-revelarse:

La inversión de la fenomenología consiste en el reconocimiento de este prius que nos prohíbe poner en relación la vida con un pensamiento susceptible de hacerla manifiesta; consiste, al contrario, en referir el pensamiento al proceso de auto-donación de la vida absoluta fuera del cual no hay nada<sup>39</sup>.

A partir de esta perspectiva metodológica se dan dos posibilidades del aparecer: el que corresponde al mundo (visibilidad) y el que corresponde a la vida (invisibilidad). Desde el primer tipo de aparecer, la visibilidad

determina *a priori* la estructura fenomenológica del cuerpo mundano [...]. El aparecer del mundo no puede dar cuenta del cuerpo – un cuerpo cualquiera, el nuestro u otro – de este cuerpo que encuentra en la evidencia su sitio en el mundo y que parece pertenecerle desde siempre. Ésa es la paradoja: desde su primer paso, la elucidación fenomenológica del cuerpo mundano arranca su existencia al mundo<sup>40</sup>.

El ejemplo más evidente es lo que pasa con la “reducción” operada por Galileo: su decisión de reducir el universo material a conocimiento geométrico engendra al concepción

---

<sup>38</sup> E, p. 122.

<sup>39</sup> E, p. 125.

<sup>40</sup> E, pp. 127-128.

de “cuerpo científico”. De esta manera, cada cuerpo se vuelve en cuerpo así entendido, que sea inerte o menos. A partir de ahí la convicción de las “ciencias de la naturaleza” de poder afirmar la verdad definitiva del hombre desde su reino de exterioridad. Claramente, Galileo es el punto fundamental, y en cierto modo también culminante, de todo un proceso que ya en el atomismo antiguo encuentra su antepasado. Sin duda, a partir del pensador italiano se abre la grande época de la ciencia moderna, que no se presenta como una ciencia particular entre las otras sino pretende el reconocimiento máximo de universalidad. Es esta ciencia que confiere a las cualidades sensibles, al auto-revelación del sentir de la cual brotan todas las tonalidades, el nivel de “apariencia”. Se presenta, otra vez y en otra forma, el esquema interpretativo del *logos* griego: para Galileo el sentir, contingente y aparente, deriva de nuestra constitución biológica, de los animales que somos. Así, toda la sensibilidad queda exiliada de su origen patético y vital para acabar en el mundo mecanicístico de la materialidad exterior. La primera consecuencia es que la vida deja de pertenecer al sujeto, y con ello deja de pertenecer a ella misma, porque todo depende de leyes ajenas a su capa sensible: «El beso que intercambian los amantes no es más que un bombardeo de partículas microfísicas»<sup>41</sup>. La segunda es que hay que “hacer cuentas” con un mundo despojado de su sensibilidad en el cual el silencio, en su percepción patética que todavía lo hace “audible” – deviene silencio puro sin sonido alguno. La metáfora usada por Henry describe perfectamente el estado de pérdida de una dimensión interior que, generalmente, queda descrita metafóricamente o hasta mediante oxímoros, pero que de verdad designa nuestro pertenecer a la vida.

A la reducción galileana, según Henry sigue, como momento fundamental del desarrollo de la relación entre pensamiento y mundo, una “contra-reducción” cartesiana. Sin duda, Descartes asume la reducción de Galileo pero mantiene a salvo de esta las apariciones subjetivas, las impresiones, las voliciones y las ilusiones. En el § 26 de las *Pasiones del alma*, Descartes trata de la tristeza describiéndola como una pasión que se auto-revela en sentido absoluto:

pero que no puede engañarse de la misma manera en lo tocante a las pasiones, pues le son tan cercanas e íntimas a nuestra alma que es imposible que las sienta sin que sean verdaderamente tal y como las siente. [...] pero aunque estemos dormidos o soñemos, no podríamos sentirnos tristes, o conmovidos por ninguna otra pasión, si no fuera muy cierto que el alma tiene en sí esa pasión<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> E, p. 135.

<sup>42</sup> R. Descartes, *Las pasiones del alma*, Tecnos, Madrid 1997, pp. 94-95.

Para Henry, Descartes con estas palabras mete en obra una contra-reducción, porque todo lo que Galileo había descartado del conocimiento racional – y por esto verdadero – del mundo real a título de apariencia, queda readmitido como lo más cierto del universo: el *cogitare* y las *cogitationes* se transforman en el punto de partida de todo conocimiento. Por esto es un análisis fenomenológico: «lejos de que la verdad del cuerpo descarte la de la impresión y la de la subjetividad en general, al contrario, es la certeza absoluta de la percepción subjetiva del cuerpo, en calidad de *cogitatio* cierta, lo que ha de ser capaz de fundar la certeza del universo y la de su conocimiento»<sup>43</sup>. La reducción galileana muestra así sus dos límites principales: la imposibilidad de descartar la subjetividad trascendental en cuanto la nueva ciencia toma de allá sus contenidos, y el mundo sensible al cual tales contenidos se refieren. Un mundo “inerte”, en el cual la corporeidad fuera contraseña simplemente de lo accidental, no solo resultaría inhabitable sino imposible: de hecho el mundo tienes sentido en relación con los sujetos, aunque este se pueda volver un mero sentido material o exterior. A este mundo, afirma Henry, se opone la verdad del cuerpo sensible.

Este tipo de cuerpo, el cuerpo del ser humano – el objeto que en la introducción al volumen Henry designa como único objeto de investigación – presenta una naturaleza peculiar: su ser sensible corresponde a su ser sentido, en la medida en que queda afectado por los sentidos. Este “ser sentido” lo coloca completamente en el mundo y es la base de todas las teorías del cuerpo que lo consideran desde la el ek-stasis de su exterioridad. Aquí se halla un paralogsimo de lo que Henry define como “realismo grosero”: la convicción que el mundo sensible (material) sea autónomo lleva a considerar a la trascendencia del mundo, su exterioridad, como la condición que hace posible la sensación. Pero afirmar esto es contradictorio porque lo que en la exterioridad tiene que darse en su pureza y neutralidad no puede poseer “materia impresiva”. ¿De dónde proviene entonces este sentir?

Según Henry esta pregunta hace patente una evidencia fundamental: todo cuerpo sentido presupone un cuerpo que siente, todo cuerpo visto presupone un poder de visión etc. lo que nos remite directamente a una diferente concepción del cuerpo:

un cuerpo trascendental provisto de los poderes fundamentales del ver, el sentir, el tocar, el oír, el mover y el moverse, y definido por ellos. Cuerpo “trascendental” en cuanto condición de posibilidad de un cuerpo sentido,

---

<sup>43</sup> E, p. 140.

mundano. Cuerpo sentiente y ya no sentido, dador y ya no dado, un cuerpo que da el mundo y el conjunto de los cuerpos sentidos en él – nuestro propio cuerpo, por tanto, en calidad de cuerpo que es a su vez sentido en el mundo, entre los otros cuerpos mundanos –. Un cuerpo-sujeto opuesto a un cuerpo-objeto del que es su condición<sup>44</sup>.

Este cuerpo subjetivo constituye el fundamento del cuerpo objetivo. El cuerpo subjetivo está compuesto de poderes fundamentales que no son otra cosa que los sentidos tradicionales. Sin embargo queda claro que la estructura de cada uno de estos sentidos es ekstática: aunque nos parezca clarísima, tal condición tendría como consecuencia que la trascendencia se presentaría como la “matriz” de todo sentir. En esta forma de pensar se esconde un sofisma: lo que los sentidos explican como si fuesen externos es precisamente ese carácter externo, pero de ninguna manera el carácter sensible de lo sentido. Todos los sentidos cumplen con su “ser sentidos” en el momento en que se orientan fuera sí mismos según una intencionalidad, pero si los sentidos quedan caracterizados por una intencionalidad no será posible atribuirlos a un sujeto no intencional. Lo que está en juego es el mismo poder de tocar, la intencionalidad prepuesta a cualquier tipo de relación con el mundo: no hay que olvidar que las cualidades sensibles siempre quedan acompañadas por impresiones y/o emociones que vuelven a la pasividad una actividad intencional y significativa.

El término sensibilidad corresponde a los dos diferentes tipos de cuerpos según significados diferentes:

“Sensible”, por tanto, designa a la vez la capacidad de sentir y aquello que desde siempre se encuentra privado de ella. *El hecho extraordinario de que nuestro propio cuerpo pueda ser considerado y descrito desde estos dos puntos de vista originariamente diferentes e incompatibles, que parece, más aún, reunirlos en él hasta el punto de que se comprende a partir de esta dualidad, ha contribuido no poco a la confusión de que hablamos*<sup>45</sup>.

Henry hace referencia a la reflexión que Merleau-Ponty desarrolla en *Le visible et l'invisible*: si la mano derecha toca a la mano izquierda, las dos manos asumirán respectivamente el papel del cuerpo que toca y del cuerpo tocado. Pero la situación es

---

<sup>44</sup> E, p. 146.

<sup>45</sup> E, p. 150.

reversible y, al aplicar el cambio, se mantiene la misma estructura tocante-tocado. Ahora, mientras Merleau Ponty descalifica esta relación<sup>46</sup>, Henry explica la posición del colega filósofo de esta manera: «ha procedido a *la extensión al mundo entero de la relación tocante/tocado, característica del cuerpo propio y que nunca se produce más que en él*»<sup>47</sup>. La descalificación de la cual trata Henry se origina en la idea de ontogénesis de la realidad en la cual el cuerpo subjetivo y el cuerpo objetivo se dan en una oposición solo aparente. De ahí se entiende porque Merleau-Ponty puede hablar de “carne del mundo”. Pero algo así es para Henry un “disparate filosófico”: «Absorbida en lo constituido, la teoría de la constitución cede su puesto a una descripción literaria que se acerca peligrosamente a la del realismo ingenuo»<sup>48</sup>.

Lo que nos remite al cuerpo subjetivo es la misma intencionalidad: de hecho sabemos que la intencionalidad, que mueve el sentir, no es capaz de dar, desde sí, razón de sí (o sea asegurar la obra de manifestación a partir de sí misma). Esto, para Henry, implica que haya un remitir desde la posibilidad trascendental del mundo sensible, que reside en el cuerpo trascendental intencional, a la posibilidad trascendental de este cuerpo intencional, o se «*a la auto-revelación de la intencionalidad en la vida*»<sup>49</sup>. La segunda condición funda la vida y el ejemplo que Henry muestra es el del *Sentimus nos videre* de la carta e Descartes a Plempius. Sí que se puede afirmar que «El cuerpo trascendental que nos abre al cuerpo sentido, ya se trate del nuestro o de las cosas, reposa sobre una corporeidad mucho más originaria, trascendental en un sentido último, no intencional, no sensible, cuya esencia es la vida»<sup>50</sup>. Se abre, así, el camino a la comprensión del cuerpo desde la misma vida.

Dentro de esta comprensión no cabe el ék-stasis del mundo porque no se da ninguna estructura de oposición y, claramente, ni posibilidad de visibilidad. No se tratará más de un cuerpo externo sino de una “carne” que no adviene nunca más que en la vida. Pero la manera en que la vida revela la carne no puede ser la del cuerpo revelado por un sentido movido por la intencionalidad. No se puede dar un antes y un después:

*La vida revela la carne al engendrarla, como aquello que nace en ella, que se forma y se edifica en ella, tomando su sustancia, su sustancia fenomenológica pura, de la sustancia*

---

<sup>46</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Nueva Visión, Buenos Aires 2010, pp. 21-22.

<sup>47</sup> E, p. 152.

<sup>48</sup> E, p. 153.

<sup>49</sup> E, p. 154.

<sup>50</sup> E, p. 155.

*misma de la vida. Una carne impresiva y afectiva cuya impresividad y afectividad no provienen nunca de algo distinto a la impresividad y a la afectividad de la vida misma*<sup>51</sup>.

La afectividad de la carne viene de una venida así que se da dentro de la auto-revelación de la vida: «La única razón por la que, necesariamente y siempre, dondequiera que una vida viene a sí, dicha venida es de idéntica manera la venida de una carne, la venida a sí de esta carne en la *Archi-Carne de la Vida*», y como la venida a sí de la vida, como experimentarse a sí misma, siempre es un gozar de sí, la venida a sí de una carne dentro de la auto-revelación de la vida siempre será un gozar de sí «en el *Archi-Pathos de un Archi-Carne*»<sup>52</sup>. El *pathos* que reside a la base de esta concepción de la encarnación proporciona una aclaración con respecto a la concepción cristiana de la divinidad. La no-impasibilidad que desde el principio connota la concepción del Dios cristiano nunca fue fruto de un ingenuo antropomorfismo. Los Padres de la Iglesia, afirma Henry, se experimentaban fenomenológicamente como vivientes, animados por una vida que venía a ellos sin algún concurso personal y que, sin duda alguna, era la vida de cada uno de ellos. Amándose en esta vida descubrían que ella misma les amaba y que de ella venía este amor. Henry nos regala una aclaración fundamental y asombrosamente fecunda: con respecto a la que viene definida trascendencia de Dios afirma que «En un sentido radical, y el único aceptable en efecto cuando se trata del absoluto, *Trascendencia designa la inmanencia de la Vida en cada viviente*»<sup>53</sup>.

Ahora, la donación a sí del viviente en la Vida se da en el eterno proceso de auto-revelación de la vida misma que viene a sí experimentándose a sí misma en la Ipseidad del Primer Sí viviente, en el que la Vida se revela a sí misma en cuanto Vida. Considerado que la Archi-pasibilidad constituye el modo fenomenológico según el cual se cumple la Archi-revelación de la Vida en su Archi-Sí – y la pasibilidad es la manera de existir de la carne, en este caso de la Archi-Carne – el Primer Sí porta en sí la Archi-Carne en la cual toda carne es posible. La generación de una carne solo se da a partir del Archi-Carne del Archi-Sí, como auto-generación de la Vida en la Archi-Pasibilidad – inteligible en la Archi-Inteligibilidad de la Vida. Esto significa que la generación de nuestra carne se da en la misma generación de nuestro Sí:

---

<sup>51</sup> E, p. 159.

<sup>52</sup> E, p. 160.

<sup>53</sup> E, p. 162. La fecundidad de esta afirmación atañe a la “cercanía” comprobable entre el pensamiento de Henry y Lévinas. El mismo Lévinas nos sugiere esta posibilidad en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (Síntesis, Madrid 2004) y en *Dios, la muerte y el tiempo* (Cátedra, Madrid 2005). Al comienzo de *Encarnación*, Henry incluye Lévinas entre los pocos fenomenólogos que no quedan atrapados en el esquema de la exterioridad.

la carne está vinculada al Sí como a su más interna condición fenomenológica de posibilidad, hasta el punto de identificarse con él, porque ella designa la efectuación fenomenológica de la auto-revelación de la Vida en la Ipseidad de la que extrae su posibilidad todo Sí trascendental, porque ella no es otra cosa que *la materia fenomenológica de la revelación a sí que hace de todo Sí un Sí*<sup>54</sup>.

No hay Sí sin carne y al revés, lo que hace que la carne sea constitutiva de lo humano y no un complemento. En el hombre no se da dualismo, al punto que Henry puede describir la carne como la posibilidad más interna del Sí: cada Sí piensa siempre donde se encuentra, donde actúa, o sea “en su carne”. Nacer, entonces, es venir a la vida en calidad de un Sí trascendental viviente que se experimenta en la carne<sup>55</sup>. Si la carne es a tal punto constitutiva se entiende claramente porque Cristo declara la importancia de todo Sí humano revelando que vale más de la comida y de los vestidos que quiere llevar. La carne no es algo más y su “peso” ya está en el sufrirse de la vida que constituye la Ipseidad de todo hombre. Por esta razón, el sufrimiento de Cristo en su carne será un sufrimiento constitutivo, trascendental, de la vida que se experimenta a sí misma. La carne de Cristo no puede ser diferente de la carne humana porque constituye el Archi- Carne en la cual, dentro de la auto-generación de la Vida, cada carne (o sea cada Sí) viene a la vida (nace) experimentando-se. El problema es precisamente él del abrirse de un asombroso derrotero del pensamiento: *«la interpretación de la carne como portadora en sí ineluctablemente de una Archi-Inteligibilidad, la de la Vida que se da a sí misma, en la que se hace carne»*<sup>56</sup>; Henry se atreve a hablar de “cogito de la carne”. La grande innovación cristiana, que la fenomenología de la carne revela, es que: *«El testimonio de la Vida en toda carne, de la Vida en el auto-testimonio radical de su auto-revelación absoluta, consiste en que la vida está presente en toda carne como aquello que la revela a sí misma, haciendo de ella una carne y dándole la Vida»*<sup>57</sup>.

Si la carne “permite” el cuerpo, su relación será comprensible sólo a partir de la primera. Por esto Henry propone de volver rápidamente a la cuestión del cuerpo trascendental y del quiasmo tocante/tocado. “Poder tocar significa encontrarse en posesión del poder de tocar, coincidir con este poder y, de esta manera, poder lo que el mismo poder puede: poder algo significa estar en la inmanencia de este poder, porque todo poder procede

---

<sup>54</sup> E, p. 163.

<sup>55</sup> Cfr. M. Henry, *Phénoménologie de la naissance*, en M. Henry, *De la phénoménologie. Phénoménologie de la vie. I.*, Puf, Paris 2003, pp. 123-142.

<sup>56</sup> E, p. 177.

<sup>57</sup> E, p. 178.

de una inmanencia esencial. Tal inmanencia se cumple en la Vida, en su venir patéticamente a sí: entonces, todo poder es un venir a sí bajo la forma de la carne. Esto significa que la carne, como venir a sí de la vida en su forma patética, se escapa al quiasmo, sino constituye la condición, a la vez, del tocante y del tocado. El poder-tocar reside en el poder-moverse y esto queda claro en la crítica que Maine de Biran dirige hacia Condillac: frente a las reflexiones del segundo que individuaba en la mano y sus sensaciones la mejor modalidad de conocimiento de la corporeidad humana, Maine de Biran pone una pregunta esencial: ¿cómo conocemos a la misma mano? Así Henry puede reconducir todo movimiento al auto-movimiento de la vida que experimentándose a sí misma permite el poder-moverse del cual surge, entre otros poderes, el poder-tocar. Como todo poder se sitúa dentro de este auto-movimiento de la Vida que nunca para, todos los poderes están siempre dados mediante la generación del Sí dentro de la auto-generación de la vida: y de ahí se explicaría la posibilidad “de moverse libremente”. Todos los poderes están en el Sí que los conoce mediante el experimentarse a sí mismo, de un conocimiento que no es pensamiento sino mera posibilidad de ejercer el poder: «Así es como yo los conozco antes de todo pensamiento e independientemente de él, antes de todo mundo concebible, ahí donde advengo a mí mismo y del modo en que lo hago. Así es como actúo: en la inmanencia patética de mi carne»<sup>58</sup>. La carne, como sede de todos los poderes, es también verdadera origen de la memoria; contrariamente a cuanto ha considerado la filosofía en el transcurso de su desarrollo, es en la carne como manifestación y auto-experimentación de la Ipseidad que se da el proceso de memoria. Como el recuerdo de un acto, afirma de Biran, encierra en sí el poder de repetirlo, entonces la memoria que reside en la carne como su propia manifestación de poder no se pierde con relación a lo que pasa en la exterioridad. Pero se trata de una “memoria inmemorial”<sup>59</sup> porque no es intencional, sino precede y condiciona.

La carne revela una condición primigenia: revela un cuerpo «previo a cada sensación, previo al mundo. Un cuerpo invisible semejante a nuestra corporeidad originaria, cuyo movimiento viene a estrecharse con él, con ese “continuo” que continuamente resiste a nuestro esfuerzo, incluso cuando este, apoyándose y, por así decirlo, sosteniéndose a sí mismo, busca y encuentra su mayor fuerza»<sup>60</sup>. El punto de partida de cualquier acción y reacción del cuerpo es la carne como experimentarse del Sí que cada ser humano es dentro de la generación que se

---

<sup>58</sup> E, p. 188.

<sup>59</sup> Esta afirmación no contradice lo que se afirma en *La esencia de la manifestación* con respecto a la falta de memoria de la esencia: la “memoria inmemorial” remite a un poder de la carne que, como todos poderes, radica en la Vida la cual, precisamente porque no lleva intencionalidad, no tendrá una memoria así como se entiende generalmente.

<sup>60</sup> E, p. 194.

realiza en el proceso de auto-generación y de auto-revelación (Archi-Inteligibilidad) de la Vida a sí misma<sup>61</sup>. Todo carne es un “Yo puedo” el cual, en su poder, presenta una impotencia radical: la de no poder concederse estos poderes a partir de su Sí. Así que, el paso sucesivo a la fenomenología de la carne, o sea la fenomenología de la encarnación, conduce al reconocimiento de un no-poder más antiguo de cualquier poder e, siempre, inherente a ello. La respuesta que Cristo da a Pilato es precisamente el recuerdo/afirmación de esto<sup>62</sup>.

Todo poder radica en la Vida así que se puede afirmar que en el mundo no se da algún poder auténtico, y como la Vida se da, en su auto-generación, generando los vivientes mediante la Ipseidad (Archi-Carne) del Archi-Hijo, queda claro que sin él no hay poder alguno<sup>63</sup>. Esta impotencia radical, afirma Henry, es lo que impide que un Sí pueda deshacerse de sí mismo, porque es esta impotencia misma la que confiere a todo poder lo de ser el poder que es. El no-poder es la fuente de los poderes, de aquí el apóstol puede declarar que su fuerza está en la debilidad<sup>64</sup>. Por su misma impotencia radica constitutiva, a la capacidad de poder está conectada la misma modalidad de su olvido, pero el olvido no indica la posibilidad de desconectarse de esta actividad patética originaria. Más bien es precisamente la *praxis* de cada día la que nos permite remitir continuamente a nuestra origen. En este caso, Henry mismo afirma que no se requiere que el pensamiento supere cada vez este olvido porque es la misma vida que se encarga de reconducirnos a nuestro “Yo puedo”<sup>65</sup>.

A la capacidad de poder, radicada en la impotencia radical, está conectada una tonalidad capaz de arrancarla del olvido: la angustia. Henry repite aquí la descripción que ya había propuesto en *L'essence de la manifestation*, pero adaptándola al tema tratado, e dedicando la reflexión al análisis del concepto de angustia kierkegaardiano. Como en su obra sobre la esencia, recuerda que la angustia surge de la pérdida de todos posibles apoyos y, así, nos manifiesta la Vida invisible como lo que nos mantiene y, experimentándose, permite que podamos percibir nuestro peso (el auto-generarse de la Vida que nos entrega a nuestro Sí, generándonos en la carne, como Yo puedo a partir de una impotencia radical). Retomando Kierkegaard, Henry reconoce que la angustia provoca el enterarse de un elemento tercero capaz de darse como síntesis de “cuerpo y alma”: se trata de el “espíritu”. El pensador danés

---

<sup>61</sup> En el § 30 de *Encarnación*, Henry trata de mostrar como el “Yo puedo” queda ocultado precisamente por la incapacidad de la fenomenología husserliana de comprender la correcta manera de conducir la elucidación sobre el cuerpo. Para un análisis crítico cfr. E. González Di Pierro, *Michel Henry lector de Husserl: del cuerpo propio al cuerpo encarnado*, Ideas II en *Encarnación*, en A. Xolocotzi, R. Gibu (coords.), *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, Plaza y Valdes, México 2004, pp. 83-100.

<sup>62</sup> E, p. 228.

<sup>63</sup> Cfr. E, p. 229 y Jn 18, 37.

<sup>64</sup> Cfr. E, p. 231 y 2 Cor 12, 10.

<sup>65</sup> Cfr. E, pp. 245-246.

describe así lo que para Henry queda constituido por la carne: si Kierkegaard no lo había intuido, la causa es que él también todavía no lograba salir del esquema clásico de la filosofía. A la luz de esto se entiende también el sentido de la “determinación sexual” que queda reconocida al espíritu en cuanto carne. La carne otorga otro sentido a la misma sensibilidad, entendida como capacidad de sentir: Henry la define “sensualidad”<sup>66</sup>. Por esta razón, nuestro cuerpo visible está connotado por la que el fenomenólogo francés llama “sensualidad primordial” cuya realidad es nuestra carne que “informa” nuestra exterioridad y permite que tratemos de sentir lo que los otros sienten<sup>67</sup>. En esta posibilidad, que ya es poder, de tocar desde la carne dentro de otra carne, se da el nacimiento del deseo: pero todo empezaba en la angustia, así que Henry puede afirmar que esta es la fuente del deseo. Y el deseo funda la relación erótica. Ahora, esto explica también de que manera se puede dar la perversión de la relación erótica: en el momento en que se reduce la relación a la exterioridad y se considera la unión de los cuerpos como exhibición de la desnudez, pues entonces en aquel momento la posibilidad de la relación erótica se convierte en pornografía (se pervierte en su exteriorizarse)<sup>68</sup>.

Como en *Paroles du Christ* y en *C'est moi la vérité*, en el § 45 de *Incarnation*, Henry presenta la conexión entre el *Prólogo* de Juan y el libro del *Génesis*, afirmando como el segundo permita la correcta interpretación del primero. Según el filósofo, el *Génesis* constituye la primera elaboración de una teoría trascendental del hombre: «Por “trascendental” entendemos la posibilidad pura y apriorística de la existencia de algo como el hombre»<sup>69</sup>. Dentro de la “creación del mundo”, la existencia del hombre, leída a la luz de los *Evangelios*, no resulta para nada igual a la de los otros seres: «Semejante a Dios, el hombre no es nada del mundo; nada del hombre se explica en último termino por el mundo»<sup>70</sup>. El hombre, en su esencia, es invisible porque su Ipseidad trascendental se escapa a la captura desde la exterioridad<sup>71</sup>. Henry confirma toda las interpretaciones presentadas en sus otros textos sobre la figura de Cristo y en un formula condensa el gran descubrimiento de la fenomenología de la Vida: «la heterogeneidad radical de la Afectividad trascendental con respecto de la sensibilidad en el seno mismo de la fundación inmanente de la segunda en la primera»<sup>72</sup>. Esta afectividad es pasividad

---

<sup>66</sup> Cfr. E, p. 262.

<sup>67</sup> Aquí la referencia al Fondo constitutivo del *Pathos-avec*, esta vez interpretado como carne – dentro del Archi-Carne del Archi-Hijo – parece bastante clara.

<sup>68</sup> Cfr. E, pp. 266-285.

<sup>69</sup> E, p. 295.

<sup>70</sup> E, p. 298.

<sup>71</sup> Esta se podría asumir como razón para la imposibilidad de determinar una definición permanente y completa del hombre desde la antropología filosófica.

<sup>72</sup> E, p. 299.

y es precisamente esta pasividad, la de cada carne y, por esto, de cada Sí que – en el ámbito del cristianismo – abre la vía de la salvación.

El análisis de Henry se limita a la formulación oferta por Ireneo de Lyon y Agustín de Hipona. La resurrección tiene que mostrar que una vida que se auto-revela en la pasividad no puede encontrar su salvación fuera de esta. Según Ireneo la encarnación del Verbo nos permite de recuperar la relación auténtica con Dios; su explicación del “escandalo” de la encarnación remite a un acontecimiento simbólico que concede al cuerpo de devenir carne, o sea experiencia de pura pasividad. Cada carne que viene a la vida lo hace mediante el Verbo: existe una relación constitutiva entre la “creación” originaria del hombre y la encarnación del Verbo. De hecho, el mismo Ireneo declara que el lugar de la salvación es precisamente la carne. Aquí Henry encuentra la realización de dos supuestos fenomenológicos básicos: «que es la vida, en su materialidad fenomenológica carnal, la que define la realidad, y, al mismo tiempo, la de la acción, puesto que se trata de una acción real (y no de una actividad ideal como la que consiste en manejar significaciones)»<sup>73</sup>. La carne es el lugar del “poder” del hombre y, por esto, es posibilidad de auto-idolatría como de verdadera vida. En el adorarse a sí mismo, el hombre adora su finitud e impotencia, o sea a la muerte. Cristo se ha cargado de esto y mediante su muerte ha reconstituido la posibilidad de la auténtica relación con la Vida. En Agustín, donde se radicaliza la posición de Ireneo, el Verbo santifica el hombre asumiendo su carne pero, si es así, el hombre queda santificado desde el comienzo de su existencia: el Verbo se ha santificado antes a sí mismo – el hombre en el Verbo<sup>74</sup>. Henry hace notar que en Agustín, al definir la naturaleza de Cristo, se encuentra una sutil distinción entre humanidad y divinidad: el hecho de que Cristo tenga que santificarse en cuanto hombre introduce un diferir del tiempo dentro de la misma consubstancialidad. En cambio, el texto joánico afirma una clara coincidencia. La Archi-Carne del Archi-Hijo se deja comprender como Archi-Inteligibilidad de la Vida que se experimenta a sí misma y en el Archi-Hijo se reconoce como Vida. La Archi-Carne constituye el vínculo entre todas las carnes porque es, a la vez, Archi-Ipseidad. Este constituye, entonces, el cuerpo místico de Cristo: «El cuerpo místico de Cristo, en el que todos los hombres no son más que uno, es una forma extrema de la experiencia del otro»<sup>75</sup>. La fenomenología de la encarnación logra, así, indicar no solo la dinámica mediante la cual, en el darse de la Vida, se determina la Ipseidad del Sí individual sino también la forma de conexión entre las diferentes ipseidades: *«toda relación de un sí con otro sí requiere como punto*

---

<sup>73</sup> E, p. 303.

<sup>74</sup> Cfr. E, p. 306.

<sup>75</sup> E, p. 308. En esta afirmación parece posible encontrar lo que se va afirmando desde el análisis del *Pathos-avec*. El cuerpo místico (Archi-Hijo que es su Archi-Carne) como Fondo que constituye la comunidad de los vivientes.

de partida, no es Sí mismo, un yo – el mío o del otro -, sino su común posibilidad trascendental, que no es otra que la posibilidad de su relación misma: la Vida absoluta»<sup>76</sup>. Lo que significa que la comunidad es antes que todo “religiosa” porque lo que comparte es la Vida absoluta en la cual se encuentran conectados todos los seres humanos, y luego es invisible porque lo que intercambian los hombres es parte de la vida misma.

*Incarnation*, como se ha podido ver, representa de verdad una *summa* del pensamiento henryano, una recapitulación de todo lo considerado hasta aquel momento. Como para las otras obras, también esta es deudora de un trabajo conceptual que la precede y queda depositado en un texto que Henry había escrito mucho tiempo antes. Así que la última parte de este capítulo está dedicada precisamente a este libro, dentro del cual, como para el capítulo precedente, se buscará la raíz de la reflexión hasta ahora descrita.

## 2. El cuerpo subjetivo como base de la carne

El texto que precede *Incarnation* con respecto a la reflexión sobre la corporeidad es *Philosophie et phénoménologie du corps*<sup>77</sup>, texto redactado ya en 1948-1949 pero publicado casi veinte años después<sup>78</sup>. En este libro Henry propone, en el ámbito de la fenomenología, una concepción innovadora de la subjetividad centrada en el problema del cuerpo. Partiendo de un análisis del planteamiento propuesto por Maine de Biran, el fenomenólogo francés desarrollará una nueva perspectiva pero en clave ontológica. Se trata de la obra en la cual hace su primera aparición la definición de “cuerpo subjetivo” y que, por esto, se constituye como base de toda la reflexión de *Incarnation*. De hecho, considerando que no habría alguna ventaja en una repetición de conceptos ya considerados en su constitución, este capítulo será directamente dedicado a dejar salir a la luz como se engendra la idea de *cuerpo subjetivo*. Se seguirá el camino ya trazado por Henry, tratando de marcar los momentos especulativos que parecen más considerables. El objetivo que Henry mediante su investigación sobre la corporeidad es el de dejar salir a la luz el carácter concreto de la subjetividad mostrando como esta misma ella se identifique con nuestro propio cuerpo.

El interés de Henry hacia la reflexión de Maine de Biran surge de la identificación que este mismo declara entre el cuerpo y el ego, algo que, paradójicamente, permite a Biran de socavar los pilares del materialismo. Para realizar este objetivo el pensador tiene que

---

<sup>76</sup> E, p. 315.

<sup>77</sup> M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Puf, Paris 1965.

<sup>78</sup> Cfr. FFC, p. 21.

distinguir entre dos formas de conocimiento. La primera es aquella en la que el ser se nos representa por la mediación de una distancia fenomenológica, esto es, el ser trascendente. Se trata del “conocimiento exterior” a través del cual conocemos los objetos de la imaginación o de la representación. La segunda forma de conocimiento concierne el darse inmediato del ser, sin alguna ninguna distancia: este ser que se nos da inmediatamente ya no es cualquier objeto exterior sino que es el ego mismo. Maine de Biran llama esta forma “reflexión”, confiriéndole un significado totalmente diferente de lo que generalmente la tradición filosófica le ha asignado. El pensador considera la *reflexión* como la fuente originaria de toda evidencia: es el *cogito* así como el mismo lo entiende. No es para nada un acto intelectual, sino una acción, un esfuerzo o un movimiento; un conocimiento inmediato, sin mediación intelectual de ningún tipo, sin objetivación alguna<sup>79</sup>. La *reflexión* es aquel conocimiento que está incluido en toda intencionalidad, un conocimiento interior que queda dirigido hacia al mismo ego. Claramente el tipo de conocimiento interior del ego no puede equipararse en absoluto al conocimiento externo, ni explicarse a partir de la psicología. De hecho, no se trata de una introspección a la manera descrita por Locke u otros psicólogos. Tampoco se trata de una experiencia interna trascendente pero sí trascendental: una revelación originaria vivida, dentro de una inmanencia radical, la inmanencia del ser mismo de la subjetividad. El mismo Biran está completamente consciente de la novedad que está introduciendo, al punto que reconoce la falta del lenguaje para expresar correctamente lo que quiere comunicar<sup>80</sup>. A través de esta introducción, Biran lleva a cabo la sustitución de la psicología clásica y empírica por una fenomenología trascendental paralela a la constitución de una ontología de la subjetividad<sup>81</sup>.

Lo que compone este conocimiento interno está presente, por ejemplo, en nuestras facultades: la imaginación, la memoria, el juicio o el razonamiento. Se trata de algo que el ser humano utiliza y adquiere por un medio distinto del conocimiento objetivo: es el “ejercicio de un sentido especial” que, afirma Henry, podría ser definido trascendental y que nos permite de “sentir” y conocer sin acabar en un “afuera”. Este sentimiento interno trascendental se presenta como algo originario y lleva Biran a asumir la concepción de una verdad originaria como subjetividad: «De este modo, la experiencia interna trascendental, medio donde acontece la verdad originaria, es asimismo la fuente de todas nuestras ideas de las

---

<sup>79</sup> Cfr. FFC, p. 37.

<sup>80</sup> Cfr. FFC, p. 39.

<sup>81</sup> Cfr. FFC, p. 41.

facultades»<sup>82</sup>. Esta experiencia interna habla en nombre de una verdad originaria, un punto en el cual el contenido nos es dado de manera absolutamente transparente y sin mediación alguna, de forma inmediata y en la inmanencia. Para Biran, se trata de la manera más perfecta de conocimiento. Según Michel Henry, una estructuración del campo del que reserva un sector como lugar del conocimiento originario y absoluto, lugar de la evidencia apodíctica, manifiesta ser el resultado de una reducción fenomenológica. Esta será, en efecto, el único principio que permite construir una ciencia sobre una base sólida y verdadera: no es un caso que, como refiere Henry, Biran haya sido el único filósofo de su siglo a lamentarse de la necesidad de una ontología de la subjetividad.

Maine de Biran funda, por tanto, una metafísica de la interioridad (de la psicología), desde una perspectiva fenomenológica, o sea desde el modo de manifestarse de la interioridad. Razón por la cual Henry designará esta ontología como fenomenológica. Para Maine de Biran, los juicios de la psicología son intuitivos y se fundan en una *intuición inmediata* – o *apercepción interna* – que constituye la experiencia interna trascendental. Todo el conocimiento psicológico se fundaría en estos mismos juicios. Este el punto en el cual de Biran introduce y aclara su concepción del *cogito* cartesiano tomando en consideración no solo la afirmación sino lo que subyace en su fondo. El “yo pienso, yo existo” esconde, en su íntima constitución un juicio intuitivo, una intuición que escapa a todo razonamiento lógico y que posee la certidumbre absoluta de una verdad originaria. El *cogito* es, por lo tanto, un juicio que expresa la vida directamente y originariamente. A partir de esta concepción subjetiva de la verdad, de Biran puede dar comienzo a su deducción trascendental de las categorías.

Estas – que pueden ser consideradas como nociones primeras, principios o facultades, constituyen un modo de existencia originario que estructura la experiencia interna trascendental; “fuerza”, “causa”, “sustancia”, “unidad”, “identidad”, “persona” o “libertad”, antes que todo son sentidas, y su conocimiento coincide con su ejercicio. Como tiene que ser, las condiciones “a priori” quedan colocadas dentro del sujeto, o sea dentro de una dimensión de inmanencia. Lo que implica que determinen una región ontológica que no queda afectada por la experiencia. Esto le permite a de Biran de elaborar una precisa crítica hacia empirismo y racionalismo: para el primero no se da otra región ontológica que la del ser trascendente y sensible, mientras para el segundo no logra dar cuenta de las “ideas innatas” o del “a priori”. En Maine de Biran, las categorías se constituyen como experiencias específicas que dan acceso a una región ontológica particular: la subjetividad como fuente de toda experiencia. El

---

<sup>82</sup> Cfr. FFC, p. 42.

reconocimiento de esta región permite de no caer en el error del racionalismo, obligado a afirmar el carácter *a priori* de las categorías y su colocación en una realidad que supera al sujeto. Maine de Biran define el *a priori* de este tipo con la fórmula “término trascendente=X” y, de esta manera, quiere expresar su carácter de anonimato una vez que quede colocado fuera de la subjetividad<sup>83</sup>. En cambio, en la concepción biraniana, el “a priori” de la experiencia pertenece a la subjetividad como experiencia continua de ella misma. La deducción de las categorías, entonces, implicará el mostrar que son condición de posibilidad de la experiencia misma a partir de una región ontológica específica e interna: la subjetividad. Se puede afirmar que la misma “deducción”, en este caso, corresponde a una reducción a una esfera ontológica fundamental y originaria: desde la concepción de categoría como elemento colocado en un espacio neutro a su enraizamiento en la subjetividad (enraizamiento cuyo ejercicio revela la misma subjetividad).

El ejemplo utilizado por de Biran es el de la categoría de causalidad: la primera operación necesaria consiste en la distinción entre la “causalidad de la cosa” - de algo que tenga determinación espacial y sensible - y la idea misma de causalidad. En el primer caso la reflexión se encuentra en frente de una “oscuridad” debida a la falta de homogeneidad entre la causalidad y los “fenómenos exteriores”. En cambio, en el segundo caso se abre la posibilidad de un camino específico:

El problema del origen de la idea de causalidad es un problema ontológico. Si la idea de causalidad no tiene su origen en la esfera del ser trascendente, será preciso, para dar cuenta de esta idea y de su origen, poner al descubierto *otra región del ser*, es decir, disponer de una ontología que pueda dar cabida en este caso al ser originario de la causalidad. La deducción de las categorías no es posible más que dentro de una ontología de la subjetividad<sup>84</sup>.

La idea de causalidad nos permite “ordenar” los datos de la experiencia pero su efectividad, al experiencia de su ejercicio remiten a la necesidad de investigar su origen. La experiencia que el hombre hace del mundo muestra que este último queda conocido según unas modalidades precisas que corresponder a las mismas categorías. Así que la forma que asume el mundo corresponde a la forma de la subjetividad: lo humano, entonces, atraviesa todas las dimensiones de la existencia y proporciona las categorías a través de las cuales se

---

<sup>83</sup> Cfr. FFC, pp. 51-53.

<sup>84</sup> FFC, p. 58.

abre la misma posibilidad del conocimiento. Pero no se trata del mero conocimiento: las categorías, en cuanto modalidades de relación con lo que queda definido como “mundo”, se presentan como las auténticas posibilidades del ego: se trata de verdaderos poderes que se dan a conocer dentro del ejercicio de ellos. El lugar de estos poderes es la misma subjetividad. Por esta razón de Biran puede afirmar que todo “el misterio” de las nociones *a priori* desaparece una vez que se tome en consideración esta cuestión de la “experiencia interna”. Henry subraya que precisamente esta manera de concebir el *a priori* de las categorías permite que no sea necesario poner al mundo entre paréntesis porque se trata de «*un mundo vivido por el ego* y no separado de él, a que no es ya un mundo muerto, sino que tiene una vida, la vida misma que el ego le confiere»<sup>85</sup>. El uso de la idea de causalidad remite, entonces, a un poder que ya se encuentra en aquella región ontológica que se define como subjetividad. A partir de esta disponemos de esa categoría como una forma de vida, un carácter estructural de nuestra existencia.

Biran nos proporciona una teoría inmanente de las categorías, las cuales no intervienen solo en el ámbito de conocimiento sino caracterizan la “adherencia” de nuestra subjetividad con el mundo. Se trata de poderes que determinan nuestra manera de estar en el mundo sin confundirnos con él sino, al revés, haciendo que ya lo podamos conocer como “mundo humano”. Como con la de causalidad, así pasa con la categoría de identidad o de sustancia: en este caso la unidad del mundo deriva de la unidad del ego, de la apercepción originaria de sí mismo. La de sustancia deriva del esfuerzo existencial del ego y en el *continuo resistente* que se opone a su fuerza. Es este *continuo resistente*, sobre el cual el ego ejerce un esfuerzo que caracteriza la manera de darse del mundo. Queda claro, entonces, como la concepción de las categorías como poderes hace que ellas nunca puedan ser identificadas como “algo” colocado en otra dimensión sino caractericen la subjetividad en su mismo manifestarse, no diferente de su ser y de el del mundo. La certeza que deriva de tal concepción es una “certeza subjetiva”: per Biran la auténtica certeza.

La subjetividad se presenta como el origen de la luz que nos permite ver al mundo. Se trata, ahora, de entender si la ontología de Biran se presenta como una propuesta “monádica” o si hay la posibilidad de hablar de una verdad compartida. Si la subjetividad es el lugar del conocimiento de la realidad, el riesgo es que cada subjetividad pueda estar conformada por una diferente concepción del mundo. Para tratar de dar una respuesta que, luego, permita introducirse a la teoría del cuerpo biraniana, Henry toma en consideración la crítica que el

---

<sup>85</sup> FFC, p. 60.

pensador dirige a Descartes con respeto al concepto de alma. Biran lamenta que aunque Descartes haya individuado en el ego el ser de la subjetividad y de la experiencia interna, luego lo identifique ego con el elemento trascendente, al convertir el alma en un tal ser trascendente en cambio de reconocerla como subjetividad absoluta, como ser del ego en su inmanencia radical. De esta forma, Descartes – substancializando la subjetividad –se habría desviado de su propio camino. En la completa hipostatización del ego, Descartes habría perdido la identificación de este con la esfera de la subjetividad: «*Maine de Biran no reprocha en modo alguno a Descartes el haber considerado el yo como un ser, el haber determinado el ego como alma, sino que le reprocha el haber determinado como alma algo “que no es el yo”*»<sup>86</sup> sino algo que se escapa, por su trascendencia, a la esfera de la subjetividad pero, a la vez, pretende determinarla.

Para Biran se tiene que dar una fundación clara y estable del ego, algo posible solo mediante la constitución de una ontología de la subjetividad capaz de establecer una percepción inmediata y transparente del ego. Como subraya Henry, el alma, en tanto que término trascendente, se delinea como una nefasta ilusión, una sombra que, por esta razón, necesita un cuerpo. Y precisamente el cuerpo se presenta como el elemento indispensable en la construcción de una ontología de la subjetividad. Si, como afirma Henry, todo el trabajo de Biran aspira a fundamentar el ser del ego, será precisamente en el cuerpo que encontrará esta posibilidad.

Biran elabora una crítica del *cogito* cartesiano: Descartes considera al *cogito* como la sede de todo pensar, mejor dicho el *cogito* se identifica con estos pensamientos que quedan clasificados como “ideas”. Así que, en Descartes, el pensamiento está constituido de ideas pero, como muestra la “duda metódica” también mantiene una posición íntimamente constitutiva. Para Maine de Biran, el *cogito* es sobre todo un poder, un esfuerzo o “ejercicio” del ego. El ser del ego aparece identificado con la acción que es expresión de sus poderes, con sus movimientos y con todo que lo mantiene en relación con el mundo. Se puede, entonces, asistir a un interesante trasladarse desde el “yo pienso” al “yo puedo”<sup>87</sup>. Como aclara también Henry, no se trata de considerar al pensamiento biraniano como una filosofía de la acción opuesta a una filosofía de la contemplación, sino más bien como una “teoría ontológica de la acción” cuya originalidad, más que en la consideración del *cogito* como “yo puedo”, consiste en la afirmación de que el ser de cada acción sea precisamente el *cogito*. Si el ser del movimiento pertenece a la inmanencia absoluta de la subjetividad, entonces conocemos al mismo

---

<sup>86</sup> FFC, p. 78.

<sup>87</sup> Cfr. FFC, p. 88.

movimiento mediante una “experiencia interna trascendental”: serán, así, precisamente el movimiento, y su modo de conocimiento, a constituir la base de una ontología de la subjetividad. Biran observa que el ser originario del movimiento no se va constituyendo a partir del pensamiento: la prueba evidente está representada por el automatismo de unos movimientos – en los cuales se manifiesta un conocimiento adquirido u originario. El saber que cada ser humano tiene de sus movimientos se presenta más bajo la forma de una vivencia que de una conceptualización: lo que los hace conscientes de este ejercicio que caracteriza de manera directa su subjetividad es una forma de experiencia, la experiencia interna trascendental, el ser mismo de la subjetividad. La subjetividad, entonces, queda caracterizada por una experiencia interna trascendental, sea cual sea el modo en que se exprese, y nuestra vida se identifica con esa experiencia. Henry considera que entre el “yo pienso” de Descartes y el “yo puedo” de Biran no se da una verdadera oposición: *in primis* los dos presentan «un mismo estatuto ontológico, que es el de la subjetividad y el de las experiencias internas trascendentales de las que esta subjetividad es el medio»<sup>88</sup>; luego, subraya Henry, los dos filósofos están de acuerdo sobre algo fundamental: «el fundamento de su pensamiento es la concepción de un proyecto común que se plasma en la ejecución de una inmensa reducción fenomenológica y que apunta a la elaboración de una ontología de la subjetividad»<sup>89</sup>.

Maine de Biran, en la interpretación de Henry, aparece más fiel al cartesianismo que el propio Descartes<sup>90</sup>, puesto que ha radicalizado la intuición cartesiana hasta llegar a formular una teoría ontológica del cuerpo. Según Biran, y Henry que en él se apoya, Descartes habría olvidado la dimensión peculiar del *cogito* – ontológicamente privilegiada – al punto que no supo describir el cuerpo sin reducirlo a algo trascendente, atrapado en la exterioridad. Se podría decir que Descartes, una vez intuido el acceso a la verdad de la interioridad, haya luego preferido volver y apoyarse en el esquema de pensamiento que, como se ha visto, Henry considera característico del *logos* griego. Considerar al movimiento desde la perspectiva cartesiana implicaría el considerar la idea de movimiento a partir del *cogito*, mientras que el movimiento real se va efectuando en aquella dimensión que corresponde al cuerpo extenso, trascendente y exterior. Es precisamente en la definición del cuerpo donde los caminos de los dos filósofos se separan completamente: para Maine de Biran es imposible aceptar el dualismo cartesiano porque el cuerpo no puede ser, en su realidad, otra cosa que subjetivo. En Biran no se trata de una correspondencia misteriosa entre el pensamiento y las

---

<sup>88</sup> FFC, p. 91-92.

<sup>89</sup> FFC, p. 92.

<sup>90</sup> Cfr. PPC, p. 92.

acciones – se piense en la dificultad de Descartes en conectar las dos *res* y en las soluciones radicales propuestas sucesivamente por Spinoza y Leibniz. El cuerpo, para Maine de Biran, tiene que ser el lugar privilegiado del conocimiento ontológico y originario, el lugar de la verdad, y esto en base a la identidad entre ego y cuerpo. Resulta necesario, entonces, preguntar por el conocimiento que tenemos de nuestro propio cuerpo: si se considera el cuerpo en su identificación con la misma subjetividad habrá que mostrarlo mediante el modo de acceso a la experiencia de él. Como ya indicado, el cuerpo se da en una experiencia interna trascendental y esto garantiza un conocimiento originario; en base a esto se puede afirmar que pertenece a la región ontológica de la subjetividad, que es la sede de este tipo de experiencia. El cuerpo se presenta, se da a conocer, como ser subjetivo.

La primera consecuencia es que el movimiento siempre queda conocido por sí mismo y no mediante otro proceso – como, por ejemplo, la mirada reflexiva. Aquí Henry está introduciendo, mediante el pensamiento de Biran, la directa consecuencia en la corporeidad de la teoría de la doble verdad. Si la esencia se da en la invisibilidad, y si la corporeidad pertenece a la esencia, o sea a la Ipseidad, no puede darse ninguna distancia entre esta y el cuerpo mismo. Este no podrá darse originariamente en la exterioridad, ni desde la exterioridad se podrá encontrar acceso a él. La segunda consecuencia es que el movimiento pertenece al sujeto: el cuerpo se constituye como el conjunto de poderes que tenemos sobre el mundo, poderes que se hacen patentes en la acción pero también en cuanto poseemos un saber primordial, en el cual no opera ninguna “distancia fenomenológica”. Los movimientos quedan conocidos sin tener que aprenderlos, y la experiencia interna se identifica con el mismo ser del movimiento: el hombre posee sus movimientos, precisamente en forma de poderes. La tercera consecuencia es que el movimiento «no es un intermediario entre el ego y el mundo, no es un instrumento»<sup>91</sup>. En la medida en que se identifica totalmente con el ego no puede haber mediación alguna entre el ego y el mundo en cuanto la acción se dirige directamente hacia el mundo o, mejor dicho la acción está en el mundo porque, como Henry ya ha mostrado, para Biran el mundo no se da sin ego. El cuerpo no puede ser un instrumento porque no hay quien podría utilizarlo, considerado que el que lo utilizaría tendría que hacerlo a partir del mismo cuerpo:

Convertido en instrumento, el movimiento del cuerpo sólo podría sernos dado en una experiencia trascendente. El tema del pensamiento sería entonces tal

---

<sup>91</sup> FFC, p. 97.

instrumento y no ya el fin del acción o movimiento que quiere realizar, lo cual es absurdo, pues, suponiendo que el sujeto pudiese pensar a la vez el medio y el fin de su acción, *el simplemente se la representaría*, se representaría su fin y los medios de alcanzarlo, pero no actuaría jamás. [...] *el pensamiento del movimiento no es el movimiento*<sup>92</sup>.

Las concepciones del cuerpo como instrumento de nuestra acción consideran siempre al movimiento a partir de su representación. Esta representación no se puede identificar con el movimiento y no es su fuente. Ninguno se mueve porque piensa de moverse sino que se mueve en el momento en que actúa a pesar de haber tenido, o menos, una representación de este movimiento: «Vamos viendo así, cada vez con mayor claridad, como la teoría ontológica del movimiento subjetivo, lejos de reducir el movimiento a su idea, nos permite concebir, por el contrario, el único fundamento posible de la realidad del movimiento y de nuestro cuerpo»<sup>93</sup>. Se nota claramente como Henry esté “usando” el pensamiento de Biran para desarrollar las consecuencias de las reflexiones elaboradas a propósito de la esencia de la manifestación: el cuerpo constituido por la fenomenología clásica nunca podrá se identificará con el cuerpo originario: de hecho, éste último es sede del mismo poder de constitución. La negación de la posibilidad de instrumentalización del cuerpo, su no poder ser mediador entre el ego y el mundo en forma de acción manifiesta claramente la inmanencia absoluta del cuerpo subjetivo. El movimiento se identifica, en su ser, con el ego y, por esto, su conocimiento es un saber primordial e interior. Como queda conocido en la experiencia interna trascendental, el movimiento “informa” todo nuestro ser, no está separado de él y constituye nuestra misma vida.

En su crítica del empirismo, Biran crítica a Hume por su no haber explicado el proceso que lleva al movimiento. De hecho, el filósofo inglés reconoce la existencia de un “elemento misterioso” con respecto al momento inicial en el cual se origina el movimiento, en la misma voluntad de realizarlo. Al no poder explicar la razón del pasaje de la voluntad a la acción, Hume admite, casi en forma de derrota, la apariencia de un sentimiento inmediato pero inexplicable. Claramente, la imposibilidad de explicar deriva de la falta de una ontología del cuerpo, o sea de una ontología subjetiva. La propuesta de Biran, en cambio, explicando el ser originario del movimiento mediante su identificación con una experiencia interna trascendental que se conoce inmediatamente a sí misma, se aleja, como ya visto, tanto del

---

<sup>92</sup> FFC, p. 98.

<sup>93</sup> FFC, pp. 98-99.

empirismo como del racionalismo abstracto, ambas posiciones incapaces de captar lo “originario” del movimiento. El conocimiento que tenemos del movimiento es distinto de todo otro conocimiento trascendente, no queda caracterizado por alguna intencionalidad y, por tanto, no puede ser colocado en una exterioridad (ob-jetividad). Este mundo que nos es dado como término trascendente del movimiento es el término resistente al esfuerzo del ego y es la exteriorización de lo que Maine de Biran denomina “continuo resistente”. Precisamente en la resistencia que se opone al esfuerzo del ego, como experiencia de movimiento, se constituye y manifiesta la realidad, lo que yo mismo no soy. Al mismo tiempo en que se da la experiencia interna trascendental de nuestra propia vida, a la vez se da también la experiencia de una oposición, la del límite trascendente de nuestro movimiento.

La certeza que tenemos de la realidad del mundo se funda completamente en la experiencia interna trascendental, o sea en ser subjetivo de nuestro movimiento propio, es decir en el cuerpo subjetivo:

El argumento biraniano, de inspiración fenomenológica y no reflexiva, es, pues el siguiente: dado que nuestra vida interior como subjetividad es una esfera de certeza asboluta, entonces aquello de lo que aquella tenga certeza es, a su vez, absolutamente cierto. Y es así como la característica por la que el termino resistente se nos da como irreducible, como fuera del alcance de la reducción, resulta fundarse precisamente sobre la certeza absoluta que tenemos de él, es decir, sobre el subjetivo del movimiento que lo experimenta. Nuestra certeza es el origen de la verdad del ser [...] <sup>94</sup>

Maine de Biran considera al movimiento como la esencia misma de la percepción corporal, por lo tanto hay que revisar brevemente que significa esta afirmación. El movimiento constituye la base trascendental y sus sensaciones el límite donde él mismo se encuentra con el “continuo” que constituye el mundo. Por esto, se puede afirmar que el cuerpo se confunde con el sentir pero no con las sensaciones, estas últimas constituyen el conocimiento del cuerpo que siente. Las sensaciones no son el ego, no se identifican con él, y sin embargo tampoco pueden ser consideradas como el objeto de una representación teórica. La manera en que el cuerpo las conoce tiene que ver con lo primordial de la experiencia subjetiva así que, las sensaciones quedan conocidas en el proceso subjetivo de esfuerzo: en el

---

<sup>94</sup> FFC, p. 117.

sentir-se a si mismo, el cuerpo-ego siente las sensaciones. El puro sentir es independiente de la sensación, lo que permite una consideración separada. Mejor es decir que se necesita tal separación para poder comprender como se da este puro sentir como poder-sentir. Se puede observar como, en la reflexión de Henry, se está gestando definitivamente la concepción del ego como “yo puedo”-Ipsidad en la cual ya es incluida la corporeidad en la forma de poder. En el momento en que consideramos este puro poder de sentir, separándolo de todas las sensaciones determinadas y sus contenidos, nos encontramos dentro del puro sentir del cuerpo, de su poder-sentir. Según Henry, se trata del poder de la vida como subjetividad, o sea lo que permite a los movimientos no ser identificados con las características fisiológicas de los órganos y, en cambio, se manifiestan como movimientos originarios que remiten a la experiencia interna trascendental. No importa de que sensación se trate, siempre surge del mismo poder. De hecho, la unidad de nuestras sensaciones depende de nuestro poder sobre ellas, de la unidad de nuestro movimiento subjetivo.

La unidad del mundo depende de la unidad de nuestras sensaciones, por tanto, de nuestra subjetividad. El poder de constitución de las sensaciones es siempre el mismo y nos permite también reproducir las sensaciones. El ejemplo usado por Biran es el de la voz que repite un sonido oído previamente, ejemplo que también muestra la identidad del movimiento subjetivo. Las dos acciones dependen del mismo poder de constitución, o sea un acto subjetivo del cuerpo: es la identidad en la estructura de constitución de esos dos actos que permite la reproducción. La posibilidad de la reproducción manifiesta la unidad permanente del ego que se mantiene estable en todas las impresiones, presentes y pasadas, lo que lleva a un reconocimiento importante: la memoria es un fenómeno del cuerpo que constituye cualquier actividad sensorial. Claramente se está hablando del cuerpo subjetivo, lo que hace que la memoria se de a nivel trascendental en el mismo movimiento del ego-cuerpo subjetivo. En esto el tacto resulta especialmente importante: en el tocar, al ego se manifiesta la realidad en la resistencia que ofrece a nuestro esfuerzo. Se trata del ya mencionado “continuo resistente”, cuya experiencia permite las determinaciones sensibles de las cosas.

En este punto, Henry discrepa con Maine de Biran: si el movimiento subjetivo es realmente inmanente a la subjetividad, no se da esta posibilidad superior del tacto con respecto a los otros sentidos. El “continuo resistente”, entendido resistencia al esfuerzo realizado por el movimiento subjetivo de mi cuerpo, como el límite que dicho esfuerzo encuentra y, en este mismo límite, como surgir de la realidad externa, encuentra su manifestación igualmente a través de todos los sentidos. Tal unidad es tan importante que permite a Henry de “rebajar” el valor que la fenomenología había, hasta aquel momento, concedido al fenómeno de la

cinestesia, precisamente usado para explicar este tipo de relaciones. A la luz de la teoría del movimiento subjetivo y de la unidad de la vida interior del ego, las cinestesis se muestran innecesarias. En el ejemplo propuesto por Henry, el de la imagen que nos formamos de nuestro brazo describiendo un movimiento, trazando una curva en el aire, se basaría sobre un “inconsciente” nexo entre movimiento e imagen. Pero esta inconsciencia es la prueba de que el movimiento es inmediatamente presente al ego en forma de experiencia interna trascendental. Henry afirma que el movimiento de la mirada que constituye la figura es el mismo que el movimiento de la mano que traza la curva: la unidad de estos dos movimientos se funda en la unidad ontológica de la inmanencia absoluta de la subjetividad. Y así nuestro conocimiento simultáneo de los dos movimientos se funda en la misma unidad. Las impresiones cinestésicas dejan de ser fundamentales para justificar fenomenológicamente esta coincidencia o relación. A partir de este ejemplo es posible también sacar otra consecuencia importante: la unidad de los sentidos se da a un nivel más profundo e indica la unidad de la vida corporal en su coincidencia con la subjetividad.

La unidad de los sentidos constituye un auténtico saber, que el cuerpo tiene a partir de la experiencia interna trascendental. A partir de esta, el cuerpo se nos da como inmediato saber de sí<sup>95</sup>. Este conocimiento de sí es también condición de la posibilidad de conocer la realidad que se presenta en la forma de “continuo” resistente. La subjetividad se presenta, entonces, como un poder de constitución que se da a sí mismo sin desdoblarse nunca en la exterioridad. De ahí, Henry concluirá en que el conocimiento del cuerpo y el conocimiento del mundo difieren simplemente en la manera de presentarse: uno en la inmanencia absoluta de la subjetividad y el otro en el elemento del ser trascendente. Tal condición expresa la primacía de una dimensión sobre la otra determinando una subordinación: el mundo parece resultar de la inmanencia de la subjetividad, a pesar de que nuestro conocimiento de ella presente la forma de la exterioridad. El cuerpo subjetivo es poder de conocimiento, pero este poder (posibilidad) de conocimiento es sobre todo un ser concreto.

Henry vuelve sobre el tema de la memoria retomando un ejemplo biraniano: el movimiento que efectúa nuestra mano recorriendo la forma de un objeto sólido y que, sucesivamente, somos capaces de reproducir en ausencia del objeto. En este fenómeno se dan a ver cuatro tipos conocimientos: 1) el conocimiento original del movimiento primero en sí mismo, 2) el reconocimiento de ese movimiento como el mismo que ha sido efectuado, 3) el conocimiento del término trascendente del movimiento (en este caso el objeto sólido), 4) el

---

<sup>95</sup> FFC, p. 139.

reconocimiento de este término alcanzado por el mismo movimiento<sup>96</sup>. Según Henry las cosas están presentes al cuerpo siempre en una experiencia “que se repite”: cada objeto se da al cuerpo como algo que el cuerpo puede esperar, algo sometido a un poder que el cuerpo tiene sobre él. Esta interpretación confirma completamente la concepción biraniana del mundo existente en relación con la subjetividad: el encuentro entre el movimiento de nuestro cuerpo y los objetos del mundo no es casual ni algo sorprendente, al revés es lo esperado, lo más corriente de nuestra vida. A la luz de esta concepción es posible definir a la muerte como la desaparición total de los poderes de mi cuerpo<sup>97</sup>: «El mundo es así la totalidad de los contenidos de todas las experiencias de mi cuerpo, el término de todos mis movimientos reales o posibles»<sup>98</sup>.

Se trata de una posibilidad ontológica cuyo “ser real y concreto” Henry define “hábito”. El cuerpo es poder, así que es el conjunto de nuestros hábitos mientras el mundo se constituye como el término de todos ellos: por esto las subjetividades son habitantes del mundo: «Habitar, frecuentar el mundo, es el hecho de la realidad humana y tal carácter de habitación es un carácter ontológico que sirve para definir el mundo como el cuerpo que es su habitante»<sup>99</sup>. El saber del cuerpo es entonces “permanente” que es la misma existencia, y por esto es memoria. Este carácter de memoria es inherente al cuerpo mismo, a su poder de actuar, de moverse y de vivir. El cuerpo guarda la “como” de sus primeros contactos con las cosas, con el mundo y es este “como” – clave de acceso – que permite acceder continuamente al mundo. El conocimiento puede ser nuevo respecto a su contenido empírico concreto, pero ontológicamente es tan antiguo como nuestra misma existencia. El conocimiento es siempre re-conocimiento. En la misma memoria, confirma Henry, se funda la unidad de nuestra experiencia interna trascendental: es el hábito que constituye la unidad, vivencia íntima que no encuentra su razón en la exterioridad. Aquí la raíz de la concepción de memoria descrita en *Incarnation*: la memoria radica en el fondo de la Ipseidad, así que a partir de allá se dan las éxtasis temporales y no al revés. La memoria inmemorial que funda toda memoria es la que en este texto encuentra su manifestación subjetiva en la “memoria previa” que conforma nuestro cuerpo según todos sus hábitos, o sea poderes. Es el hábito que nos permite saber de nuestro cuerpo y así, abre la posibilidad a cualquier otro conocimiento.

La teoría que se ocupa del cuerpo subjetivo, como ser originario de la vida absoluta,

---

<sup>96</sup> Cfr. FFC, p. 142.

<sup>97</sup> Cfr. FFC, p. 143.

<sup>98</sup> FFC, p. 143.

<sup>99</sup> FFC, p. 144. Si el pensamiento de Heidegger involucra sugerencias capaces de dar vida a una posible *oikosophia* (cfr. V. Cesarone, *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosophia*, Marietti, Genova 2008), el de Henry no se presenta para nada más pobre al respecto.

no puede dejar de lado el problema de la constitución del cuerpo, también en su dimensión exterior. Basándose en la reflexión biraniana, Henry reformula la teoría del cuerpo vivido y del cuerpo natural proponiendo una tríplice distinción: 1) el cuerpo subjetivo: el cuerpo que se revela en la experiencia interna trascendental del movimiento. Se trata del cuerpo tratado hasta ahora; 2) el cuerpo orgánico: término sobre el que se efectúa el movimiento; este cuerpo consiste en el conjunto integrado de nuestros órganos al cual el cuerpo subjetivo da unidad: de este modo experimentamos nuestras sensaciones siempre como parte de un todo único<sup>100</sup>; 3) el cuerpo objetivo: objeto de la percepción exterior, susceptible de ser observado y estudiado como objeto; este tipo de cuerpo ha sido considerado como dimensión fundamental de la corporeidad por casi toda la tradición filosófica, dando origen a problemas y ambigüedades a interpretativas y engendrando la incapacidad de explicar determinados fenómenos relacionados con la conciencia y la sensibilidad<sup>101</sup>. En la constitución de nuestro cuerpo como objeto interviene algo que le confiere un carácter especial en virtud de lo cual percibimos nuestro cuerpo como algo interior y que nos hace sentir el cuerpo como siendo mío: se trata de la experiencia subjetiva de nuestro sentir que hace que el ego considere su cuerpo como algo distinto a los demás objetos, precisamente como “su cuerpo”.

El mismo lenguaje expresa la experiencia interna y subjetiva mediante los términos “ver” y “tocar”. Lo que indica que el lenguaje está fundado en la vida subjetiva. Se trata de una fundación que, según Henry, presenta dos formas distintas: por una parte el lenguaje natural, que expresa de forma inmediata la vida subjetiva (“veo” o “toco”) y, por otra parte, el lenguaje de la reflexión en el cual “veo” o “toco” indican el hecho de mi reflexión (consciencia) sobre el “ver” y el “tocar”. En el segundo caso, el término de la reflexión se vuelve una realidad trascendente y, por consiguiente, objeto de una intencionalidad y representación de la vida subjetiva. La reflexión no puede crear su objeto sino solo establecer de que manera se da; se podría decir que la reflexión revela la modalidad de la experiencia subjetiva del objeto. Biran define “doble empleo de signos” esta posibilidad de referirse a la experiencia subjetiva o a su modo de darse. Henry ve, en esto, la razón del carácter ambiguo del lenguaje – efectivamente enlazado con la exterioridad – por el cual, por un lado el lenguaje se refiere a su objeto como algo trascendente, por otro remite a la experiencia interna y a su dimensión ontológica. El saber originario y primordial del cuerpo reside siempre en la subjetividad que es este cuerpo mismo; solo posteriormente remite a los órganos encargados de ejercitar las diferentes facultades que, siempre, están configurados como “esperando” lo

---

<sup>100</sup> Cfr. FFC, pp. 176 ss.

<sup>101</sup> Cfr. FFC, p. 179

que el esfuerzo tendría que garantizar.

Lo que permite a Henry de pensar en una relación simbólica entre el nivel orgánico y el nivel trascendental: una relación que se muestra ya en el lenguaje pero que no puede ser exteriorizada. Por esta razón el ejemplo propuesto es el de la relación entre el signo y la cosa significada. Claramente, no deja de ser un ejemplo problemático. Pero esto significa admitir que entre la subjetividad originaria de nuestro cuerpo y la dimensión fisiológica que determina la estructura del cuerpo orgánico, hay un vínculo peculiar y no conceptualizable: de ahí las múltiples interpretaciones equivocadas. Lo que es cierto es que hay que reconocer un dualismo ontológico: la unidad de la experiencia corresponde a la la unidad de la vida y de la existencia. El fundamento de esta unidad es la subjetividad absoluta, condición de cada conocimiento y de la misma apertura a la trascendencia.

En el pensamiento de Henry, la subjetividad originaria de nuestro cuerpo y el cuerpo "objetivo" corresponden a una dualidad que describe la estructura fundamental en la que se apoya la unidad y la posibilidad de la experiencia. Sin duda sería demasiado fácil acomodarse en tan particular descripción. En el dualismo ontológico se da el problema de no explicar como de una dimensión se puede pasar a otra. Por una parte, la dualidad de dos regiones del ser, por la otra, unidad y pertenencia al ego del ser del cuerpo que se constituye en el interior de la esfera de la subjetividad absoluta. Henry trata de resolver la contradicción afirmando que la unidad y pertenencia al ego del cuerpo trascendente se fundan en el ser originario del cuerpo subjetivo. La explicación henryana parece indicar que dentro de la homogeneidad del continuo resistente se pueda dar una diferenciación entre nuestro cuerpo y todos los demás: en el caso de un cuerpo extraño a nosotros mismos, el movimiento chocaría contra un medio resistente; en el caso de cuerpo propio, éste cedería al esfuerzo de nuestro movimiento. Prácticamente habría que pensar en una tal integración entre la dimensión orgánica y la dimensión subjetiva que a pesar de la subordinación y de la evidente diferencia, la oposición sea solo aparente. Efectivamente el mismo Henry confirma que la vida subjetiva proporciona al cuerpo su unidad, pero si la unidad del cuerpo trascendente es la unidad subjetiva del cuerpo originario, habrá que admitir que se trata de un solo cuerpo, cuya dimensiones quedan atravesadas por la misma y única vida. Todo esto, pero, hace del cuerpo orgánico una pura abstracción cuyo fundamento ontológico se encuentra evidentemente en el cuerpo subjetivo. La descripción de la verdad del mundo que Henry elabora en sus textos sobre el cristianismo justifica, en efecto, esta subordinación ontológica; la asunción, aunque con distancia, del concepto kierkegaardiano de espíritu, para "esclarecer" la paradoja ínsita en la concepción de una carne que determina nuestra vida de cada día anclándonos

contemporáneamente a la auto-revelación invisible de la vida, parece también dirigir el discurso hacia la necesidad de aceptar una peculiaridad que no puede ser “elucidada” sino a partir de su mismo mostrarse. En *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry anticipa sus elecciones afirmando que el cuerpo objetivo, orgánico, exterior no nada más que “la frontera de nuestra vida”. Sin duda una afirmación que ya prefigura la aplicación a nivel ético, claramente según su concepción de la ética cristiana, de la teoría de la doble verdad<sup>102</sup>. En fin, la relación entre el ser subjetivo del cuerpo originario y el cuerpo orgánico acaba por ser algo mucho más importante que una simple relación de subordinación: se trata de la negación de toda mediación y de la definitiva afirmación de la vida absoluta que se despliega en las diferentes partes del cuerpo, dándoles unidad y coherencia.

El discurso que Henry conduce sobre la teoría biraniana sigue desarrollándose en forma de crítica hacia el dualismo cartesiano pero también en contra de los errores de la teoría biraniana que, según el fenomenólogo francés, presenta una falta fundamental: no se encuentra en ella una elaboración del concepto de pasividad. Y esto a causa de su “fidelidad” hacia el planteamiento cartesiano. Esto hace que, mientras la concepción del esfuerzo por parte de la dimensión subjetiva quede bien descrita, la teoría biraniana se encuentre con problemas reales al momento de determinar el valor y el sentido de la sensibilidad. Solo una teoría ontológica de la pasividad puede solucionar estos problemas. De hecho, como Henry ha tratado de mostrar continuamente en su trabajo sobre la esencia de la manifestación – y como retoma en sus escritos sobre el cristianismo como justificación de la “descalificación del mundo” por parte del anuncio de Cristo – es la pasividad que constituye el verdadero fundamento de la Ipseidad, en el momento en que su generación no se da que como asignación se un sí a sí mismo. En Biran, diría Henry, no se llega a una concepción correcta de esta condición porque probablemente la pasividad todavía queda vinculada con la idea de inercia del pensamiento, al cual se contraponen el “poder” del “yo puedo”. Pero se ha visto que este poder – en *Incarnation* – queda descrito como algo que surge precisamente de una impotencia radical: la de no poderse auto-donar este mismo poder y, por esta razón, la de reconocerse continuamente como parte de una auto-donación mediante la cual se reciben todos los poderes que el sujeto puede ejercitar.

Una auténtica comprensión de la memoria, en efecto, proporciona una correcta comprensión de un sentir que nunca es ciego, sino expresa un pensar según un *logos* diferente del de la exterioridad. Actuar y sentir quedan vinculados dentro de una dimensión más

---

<sup>102</sup> Con respeto a este tema cfr. la nota 110 del Cap. I de este trabajo.

profunda que los une y conecta: se trata precisamente del hábito en el cual se expresa la unidad de la vida corpórea a través de todas sus modalidades de manifestación, o sea la Ipseidad que es el sujeto mismo<sup>103</sup>.

El grande aporte de esta investigación queda constituido sin duda por la concepción de subjetividad trascendental que hace una cosa sola con la noción de cuerpo subjetivo: Henry “logra” recuperar la trascendentalidad del cuerpo a costa de su exterioridad. El cuerpo que ya es Ipseidad, y por esto es principio de experiencia a partir de su poder; poder que radica en la absoluta pasividad. Es la subjetividad trascendental que sitúa al cuerpo siempre y solo como inmanencia. Es el mismo Henry, después de la definición de muerte ya considerada, a describir la finitud de la vida corpórea en completa sintonía con su teoría del cuerpo trascendental. Se trata de la apertura directa a la necesidad de analizar la cuestión de la encarnación a partir del contexto cristiano. Henry declara que la concepción de la carne, en el cristianismo, muestra precisamente que la subjetividad trascendental radica en la Vida absoluta y que el culto da la finitud corresponde precisamente al más grande pecado. La finitud, entonces, no tiene ninguna significación ontológica sin solo existencial:

La finitud designa una imperfección de la vida, pero tal imperfección tiene un significado ético, existencial o religioso; de hecho, en el seno mismo de esta imperfección, la vida sigue siendo lo que es, una vida absoluta, una vida en una esfera de existencia infinita<sup>104</sup>.

Que Henry se haya desinteresado de la vida en sus aspectos más cotidianos es algo que no se puede afirmar. Su actividad de docente y escritor compendiaba una profunda participación en la dimensión social. Su concepción de la finitud, en acuerdo con todo su pensamiento no deriva del desapego. Sin duda es algo que, unamunianamente, no soluciona la angustia hacia la muerte... pero solo si de la angustia no se entiende el profundo significado que es también su profunda origen. El libro sobre la fenomenología del cuerpo puede ser considerado un estudio que no lleva completamente a cumplimiento su tarea. O, como parece más justo, el verdadero comienzo de una búsqueda en la cual el “cada día” tenía que ser el primero en ser “salvado en carne y hueso”.

---

<sup>103</sup> Cfr. FFC, pp. 217-252.

<sup>104</sup> FFC, pp. 296-297.



SEGUNDA PARTE

(DES)ENCUENTROS CORPORALES

## CAPÍTULO III

### SATURACIÓN Y TRANSFIGURACIÓN

#### 1. “Corporeidad saturada”: la propuesta de Jean Luc Marion

La idea de introducir la presencia del pensamiento de Jean Luc Marion en un trabajo dedicado a la posibilidad de la cristología en el pensamiento de Michel Henry surge de dos razones fundamentales: la primera remite al artículo que Henry publica en 1991 en la *Revue de Metaphysique et de Morale* con el título *Quatre principes de la phénoménologie*, en el cual declaraba que el cuarto principio de la fenomenología había sido establecido por Jean Luc Marion en su obra *Reduction et donation*<sup>1</sup> y que suenaba así: «d’autant plus de reduction, d’autant plus de donation»<sup>2</sup>; la segunda remite al mismo desarrollo de la reflexión fenomenológica de Marion que reconoce, en la enumeración de los “fenómenos saturados”, la carne como uno de ellos, y como el fenómeno constitutivo del Sí<sup>3</sup>. Parecen, estas, dos razones bastante validas para conceder, aún de manera muy breve, un “paseo” dentro de la concepción marioniana de fenómeno saturado y para luego considerar si hay puntos de intersección respecto a la reflexión henryana. Sin duda, no es posible investigar el fenómeno

---

<sup>1</sup> J.L. Marion, *Reduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Puf 1990.

<sup>2</sup> M. Henry, *Quatre principes de la phénoménologie*, cit., p. 78.

<sup>3</sup> Cfr. J.L. Marion, *De surcroît. Études sur le phénoménomènes saturés*, Puf, Paris 2001, pp. 99-124.

de la carne, que como se ha dicho se coloca en el conjunto de los fenómenos saturados, si no se entiende previamente que clase de fenómenos son estos mismos.

En *Reduction et donation*, Marion propone una forma de “transgresión” metodológica con respecto a la fenomenología y, en particular, a la reducción. Para el fenomenólogo francés se trata de intentar una “reducción de la reducción” para que la manifestación fenoménica pueda alcanzar sus máximos niveles. La idea es que “más se vaya reduciendo la reducción, más la donación puede manifestarse plenamente”<sup>4</sup>. La reducción de la reducción parece presentarse, entonces, como una “liberación del fenómeno”: este parece ser el objetivo del texto, *Étant donné*<sup>5</sup>, en el cual el fenomenólogo se propone de desarrollar esta posible liberación. Una liberación que parece configurarse como la radicalización de la apertura y extensión de la presencia. Una tal forma de presencia, según Marion, garantizaría una desinterés de parte de la actividad de constitución del sujeto, que permitiría al fenómeno manifestarse de una forma completamente inédita. Se trata de una dinámica a través de la cual el sujeto “se distancia de sí mismo” pero no a partir de sí: para Marion, esta posibilidad se realiza desde la misma “distancia que habita el sujeto”<sup>6</sup>.

El mismo lema que da el título al texto describe precisamente el movimiento que caracteriza esta distancia: no se trata de una escisión entre el ego trascendental y el ego empírico, ni se presenta como una de sus posibles reformulaciones. Más bien, esta distancia es lo que la señala como no adecuada a la captura de la humana comprensión. La distancia que, en ámbito fenomenológico, el sujeto necesita establecer para acceder “a las cosas mismas” determina antes que todo una distancia desde sí mismo: la fenomenología se da, entonces, en “esta distancia de sí desde sí”. Se hace necesario considerar que: «la paradoja inicial e final de la fenomenología consiste precisamente en que toma la iniciativa para perderla»<sup>7</sup>. Lo que Marion trata de mostrar en *Étant donné*, es la posibilidad de una reducción operada por los mismos fenómenos: algo que parece completamente contradictorio desde el punto de vista de la fenomenología que Henry llama “histórica”. Pero Marion concibe esta propuesta precisamente como una superación, antes que todo de la idea de sujeto en la cual se apoya la fenomenología<sup>8</sup>. El camino que puede realizar todo esto es el que lleva al reconocimiento del fenómeno saturado. El fenómeno es tal porque se muestra y en esto, concluye Marion, se dona a la visión. Claramente, más queda condicionado por una correlación intencional con un ego,

---

<sup>4</sup> Cfr. J.L. Marion, *Reduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, cit., p. 303 ss.

<sup>5</sup> J.L. Marion, *Étant donné*, Puf, Paris 1997.

<sup>6</sup> Cfr. SD, pp. 29-35.

<sup>7</sup> SD, p. 41.

<sup>8</sup> Cfr. SD, pp. 397 ss.

menos la donación será libre, lo que lleva Marion a preguntarse con respecto a la posibilidad de una donación absolutamente incondicionada:

¿Cómo concebir al fin una donación absolutamente incondicionada (sin límite de horizonte) y absolutamente irreductible (a cualquier Yo constituyente)? ¿Podríamos afirmar que ciertos fenómenos invierten el límite (desbordando el horizonte en vez de inscribirse en él) y la condición (conduciendo a sí el Yo, en vez de reducirse a él)? Declarar que esta hipótesis es, de entrada, imposible resultaría una contradicción fenomenológica, ya que la fenomenología se define y se despliega precisamente siguiendo el hilo conductor de la posibilidad<sup>9</sup>.

Marion considera que el nivel de adecuación entre intención e intuición es lo que determina la evidencia. Ahora bien, la evidencia de alguna manera compromete la vuelta a las cosas mismas porque implica la necesidad de una reducción eidética<sup>10</sup>. Según Marion, la filosofía se ha dedicado siempre a dos tipos de fenómeno: los fenómenos pobres y los fenómenos de derecho común. Los primeros, pobres en intuición «no reclaman más que una intuición formal en matemáticas o una intuición categorial en lógica, o dicho de otra manera, una “visión de esencias” y de idealidades»<sup>11</sup>. Se trata de los fenómenos que, según Marion, siempre han disfrutado de un específico “privilegio metafísico” garantizado por el proces de abstracción y, por consiguiente, de de-realización engendrado por su ob-jetivación. Marion los define como característicos de la modernidad. Pero

Este privilegio epistémico se invierte también [...] en un déficit fenomenológico radical – aquí la manifestación no [se] da (o poco) puesto que no libera ni intuición real, ni individuo, ni temporalización de acontecimiento, es decir, ningún fenómeno consumado. En contra de la decisión constante de la metafísica, debemos pues concluir que el privilegio de los fenómenos pobres (certeza epistémica abstracta), lejos de calificarlos, impide precisamente que se los erija en paradigma estable de la fenomenicidad en general<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> SD, p. 311.

<sup>10</sup> Cfr. SD, p. 314 ss.

<sup>11</sup> SD, p. 362.

<sup>12</sup> SD, p. 363.

Estos fenómenos, según la concepción del fenomenólogo francés, no presentan una consistencia real. Para el segundo tipo de fenómenos, los de derecho común, la significación solo se manifiesta en la medida en que recibe un cumplimiento intuitivo. Este puede resultar adecuado, pero la mayoría de las veces no ocurre haciendo que el fenómeno no resulte adecuadamente dado. En fin, Marion concluye que los dos tipos de fenómenos no presentan las características para ser “paradigmáticos”: de hecho, los dos tipos quedan como absorbidos en la tensión hacia una idealidad universal de la intención y de la significación. De este modo, reducen la intuición a la intención, al concepto, sin permitir más un verdadero acceso a las cosas en su realidad. Además, una reducción (restricción de este tipo) cierra definitivamente la posibilidad de acceder a algunos fenómenos, traicionando la misma vocación de la fenomenología. Lo que a la fenomenología, y a la filosofía en general, siempre se le ha escapado es precisamente otro tipo de fenómeno que, según Marion, no sólo pertenecen de derecho a la investigación fenomenológica sino la definen de manera precisa: se trata de los fenómenos saturados o, como los llama Marion, paradojas.

La razón por la cual estos fenómenos se han escapado a la “mirada fenomenológica” es doble: por un lado la filosofía no ha tenido la capacidad de pensarlos correctamente, por otro precisamente por esta incapacidad de pensarlos han sido exiliados fuera del campo de la filosofía. El mismo Marion se pregunta porque a un fenómeno pobre de intuición la fenomenología no ha pensado de contraponer uno saturado<sup>13</sup>; de hecho, según el fenomenólogo, no se trata para nada de una hipótesis arbitraria. La reducción del fenómeno en general al paradigma del fenómeno pobre (en intuición) o del fenómeno de derecho común no corresponde simplemente a una elección de carácter gnoseológico: el problema consiste más en el “ocultamiento” del auténtico paradigma de la fenomenalidad.

El fenómeno saturado se presenta como connotado por una “no-conveniencia”: una no-adecuación entre intuición e intención, pero en el sentido de una falta de conceptualización por la cual la manifestación sobreabundante desbordaría cualquier tipo de captura conceptual. Lo que se muestra en esta saturación consiste en un exceso de intuición que determina la imposibilidad de la constitución: lo que Marion considera sumamente importante es que, en estos fenómenos, no se presenta una falta sino una sobreabundancia de significación: esto significa que exiliarlos del campo de la fenomenología, solo puede ser una elección arbitraria. Los fenómenos saturados son los fenómenos en que

---

<sup>13</sup> Cfr. SD, p. 313.

la intuición sumerge siempre la expectativa de la intención, en los que la donación no solamente inviste por completo la manifestación, sino que también la sobrepasa y modifica sus características comunes. En virtud de este invertir y de esta modificación, también llamamos paradojas a los fenómenos saturados. El rasgo fundamental de la paradoja radica en que la intuición despliega una demasía que el concepto no puede ordenar, que la intención no puede prever; en ese caso, la intuición ya no se encuentra vinculada a y por la intención, sino que se libera de ella, erigiéndose entonces en una intuición libre (*intuitio vaga*). La intuición no llega después del concepto, siguiendo el hilo de la intención (mención, previsión, repetición) sino que subvierte y precede toda intención desbordándola y descentrándola<sup>14</sup>.

Desde estas afirmaciones se puede comprender plenamente la intención que mueve la argumentación: la intencionalidad engendra un restringirse del campo de la manifestación que se reduce ya no a la posibilidad de que se manifieste lo que quiere manifestarse, sino solo lo que queda comprendido dentro de un paradigma ya determinado. Lo que Marion quiere es una “inversión”, la fenomenalidad se tiene que medir a partir del fenómeno saturado: «la fenomenicidad se regla primero a partir de la donación de modo que el fenómeno no se da ya en la medida en que se muestra, sino que se muestra en la medida (o, eventualmente, en la desmedida) en que se da»<sup>15</sup>. Ahora bien, esto no puede indicar una simple excepción: este tipo de consideración, para Marion pertenecen solo a la metafísica:

Todo nuestro proyecto, en cambio, intenta pensar el fenómeno de derecho común y, a través de él, el fenómeno pobre a partir del paradigma del fenómeno saturado: el uno y otro ofrecen así variantes debilitadas y derivadas de este último, como si se tratara de extenuaciones progresivas del fenómeno saturado que no se da al margen de la norma ni como una excepción a la definición de fenomenicidad; al contrario, corresponde propiamente al fenómeno saturado convertir en pensable la medida de la manifestación a partir de la donación y reencontrarla hasta en su variación de derecho común, incluso en el fenómeno pobre<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> SD, p. 366.

<sup>15</sup> SD, p. 367.

<sup>16</sup> SD, pp. 367-368.

La empresa de Marion quiere ser la de una “refundación” de la fenomenología – en esto profundamente cercano a Michel Henry – a la luz de la posibilidad de ampliar el mismo campo de la fenomenalidad. Según el fenomenólogo francés, a lo largo de la historia del pensamiento, huellas de una atención embrionaria hacia este tipo de donación: por ejemplo la idea de infinito en Descartes, el sublime en Kant y la conciencia del tiempo en Husserl. Estas “grietas” dentro de una concepción metafísica de corte onto-teológico se vuelven ahora puntos de fuerza de la propuesta: la fenomenología, en el fenómeno saturado, encuentra su última posibilidad, mejor dicho las condiciones auténticas de su misma posibilidad, la que Marion define como “posibilidad de lo im-posible”. Solo el fenómeno saturado presenta las características rigurosas para constituir el paradigma de toda fenomenalidad, y esto porque nunca se reduce al objeto de la constitución: el fenómeno saturado no se deja *regarder* como si fuera un objeto, y esto precisamente porque aparece según un “exceso” que frustra cualquier intento de constitución. Marion describe al fenómeno saturado como “no-objetivo” pero, a la vez, también “no-objetivable”: tal condición no deriva de un rasgo irracional, más bien se trata de una fenomenalidad que se escapa a la posibilidad de devenir objeto “exterior” de investigación. El fenómeno saturado se sustrae a las condiciones de la experiencia: de este modo nunca cae atrapado dentro del proceso de constitución<sup>17</sup>.

Entre “objeto” y fenómeno saturado hay una diferencia radical que se determina precisamente a partir de su relación con la subjetividad. Este tipo de fenómeno, en cambio de corresponder a las condiciones subjetivas de la experiencia, logra dar comienzo a una “contra-experiencia”:

si no hay una experiencia del tipo objeto en el caso del fenómeno saturado, queda aún por considerar que haya una contra-experiencia a título de no-objeto. La contra-experiencia no equivale aquí a una no-experiencia, sino a la experiencia de un fenómeno no mirable, no mantenido bajo la objetividad, un fenómeno que resiste a las condiciones de la objetivación. La contra-experiencia ofrece la experiencia de lo que contradice irreductiblemente las condiciones de la experiencia de los objetos<sup>18</sup>.

Lo que se prueba, dentro de la contra-experiencia, es la resistencia, antes de la impotencia, luego de la no disponibilidad. Una vez más, lo que se está proponiendo es el

---

<sup>17</sup> Cfr. SD, pp. 348 ss.

<sup>18</sup> SD, p. 351.

abandonar un preciso *logos* para abrirse a otra forma de inteligibilidad. Según Marion, dentro de la donación que caracteriza el fenómeno saturado se concede un ver que no puede capturar: la mirada no capta sino queda perturbada, consciente de su impotencia. Es el momento en que se actualiza la pura donación porque él que la recibe sabe que está asistiendo a algo que lo remite continuamente a su impotencia en objetivar. En el fenómeno saturado se hace experiencia de una fractura, una herida dentro de la relación entretenida con el mundo.

La donación de la saturación, en su efecto perturbador, engendra la distancia del sujeto que se reconoce exiliado dentro de su impotencia: se trata de una donación que se realiza en la distancia y como distancia, porque en realidad es ella misma que la engendra. El fenómeno saturado «no sólo suspende la relación de sujeción del fenómeno al *Yo*, sino que la invierte. Lejos de poder constituir ese fenómeno, el *Yo* se experimenta como constituido por él. Al sujeto constituyente le sucede pues el testigo – el testigo constituido»<sup>19</sup>. Aparece, en fin, una nueva figura del sujeto en la cual ya no se puede reconocer el clásico sujeto trascendental: este nuevo sujeto es constituido y constituyente, en este caso es la síntesis se le impone.

El *Yo* mismo pierde su anterioridad de polo egóico (*Yo* polar) y no puede identificarse más que admitiendo la precedencia respecto a él de ese fenómeno inconstituible. Esta inversión lo deja interpelado, esencialmente sorprendido por el acontecimiento más original que lo desprende de sí. [...] El testigo se opone pues al *Yo* porque ya no tiene la iniciativa de la manifestación (por facticidad), no ve totalmente el fenómeno dado (por exceso de intuición), no puede leer ni interpretar el exceso de intuición (por penuria de conceptos) y, finalmente, porque se deja juzgar (nombrar, determinar) por lo que él mismo no puede ni decir, ni pensar adecuadamente<sup>20</sup>.

Mediante el fenómeno saturado concebido como paradigma de la fenomenalidad se puede cumplir lo que los otros tipos de fenómenos no podían meter en obra: la individualización de del sujeto, pero su individualización absoluta en la pasividad: “je sens” o “je suis affecté”, auténtica superación del sujeto pensado como activo-dominador. En Marion, en su fenomenología, la figura del testigo no representa el último alcance. De hecho, el testigo sigue siendo siempre un ego, sin duda “destronado”, pero todavía un ego. Él representa una condición fundamental que es la del destinatario, o se del que recibe la donación sin poderla

---

<sup>19</sup> SD, p. 353.

<sup>20</sup> SD, pp. 353-354.

engendrar para nada. Falta todavía una figura que corresponde a la etapa final de este recorrido de “reducción de la reducción”. Se trata de una condición que está más allá del testigo:

Así, recibiendo lo que se da (el fenómeno), el asignatario recibe de ahí sus efectos, recibándose pues él mismo – se individualiza por facticidad [...], rompe el solipsismo por la alteridad del arribo [...] y del incidente [...], rebasa la espontaneidad del “yo pienso” en la receptividad del “yo soy afectado” por el efecto del acontecimiento [...] y, recibándose él mismo como un ente dado [...], se libera de la sustancia de un sustrato, en resumen, de la subjetividad del “sujeto”. El asignatario sigue siendo – si uno se empeña – un “sujeto”, pero liberado de toda subjetividad, porque libre de entrada de la subjetividad y liberado de todo sustrato. Sin embargo, si el asignatario no surge de su propio fondo, ni reposa sobre su sustrato, ¿desde dónde llega a sí mismo? ¿Qué (o quien) le precede?<sup>21</sup>

El asignatario se recibe a sí mismo, por esto queda “libre” de toda subjetividad. Queda claro que Marion está hablando de la subjetividad de la tradición onto-teológica de la metafísica clásica, de la cual tampoco la fenomenología se había liberado completamente. A través de la dimensión pasiva de la afección Marion pinta el bosquejo de una subjetividad “otra” que responde a la esclarecida inteligibilidad “otra” que, a su vez, se apoya en una fenomenalidad “otra”. El asignatario representa él que Marion llama *adonné*, en el cual la donación se fenomenaliza

Sólo el impacto de lo que se da hace surgir, de un solo y mismo golpe, el rayo que hace estallar su primera visibilidad y la pantalla misma en la que se estrella. El pensamiento surge de la indistinción pre-fenomenica, como una pantalla transparente se colorea de un golpe gracias al impacto de un rayo luminoso que hasta ese momento permanecía incoloro en lo translúcido, y que súbitamente, acaba explotando en ella. El pensamiento se recibe él mismo en el instante exacto en el que recibe lo que se da para, gracias a esa propia recepción, acabar finalmente mostrándose. El pensamiento del polo-consciencia nace con la

---

<sup>21</sup> SD, p. 414.

manifestación que visibiliza, sin saberlo, ni quererlo, sin ni siquiera, quizá, poderlo. [...] No se trata ahí ni del conocimiento de un objeto ni de una impresión subjetiva, puesto que el pensamiento originariamente receptivo juega en este caso más acá de la distinción entre el fenómeno y el en sí<sup>22</sup>.

El adonado, para Marion, no tiene ni lenguaje ni *logos*, mejor dicho se descubre dotado de ellos como de posibilidades donadas: reconocer que estas posibilidades no vienen de él mismo implica el revelar una donación originaria: el hombre merece el título de mortal dotado de palabra, una palabra entendida en cuanto donada. El adonado surge el mismo en el seno de la donación originaria, atestiguando el ser como un don – pero, en cuanto ser humano, es un ser dotado de *logos* y, por esta razón es capaz de reconocer lo primordial de la donación. La manera en la cual la donación dona al adonado fenoménica, pero esto implica que la misma donación “se done” a él de manera “fenomenal”, en forma de llamada. El adonado, entonces, no solo puede responder sino es él mismo la respuesta: respuesta a la llamada de lo originario que en él encuentra su forma de fenomenalizarse. El sujeto-adonado ya no decide, interroga actúa etc. desde sí mismo sino siempre, y sólo, a la luz de esta llamada que lo precede y le “concede”. La llamada de la donación originaria se muestra dentro de la respuesta porque el llamado es el adonado de una interpelación que lo entrega a sí mismo:

Si la llamada sólo resuena en la respuesta, de ello se sigue que la respuesta resulta fenomenológicamente primera – la primera manifestación de la llamada. La respuesta viene después (en eco, reviene, corresponde) pero, para el Yo convertido en adonado, la respuesta hace oír el primer sonido de la llamada, la libera del silencio original y la libra a la fenomenicidad patente. Esta respuesta que abre la visibilidad y da la palabra a la llamada, que la hace fenómeno en vez de darle la réplica y degradarla, la nombraremos *responsorio*. De ello se sigue que el responsorio empieza desde el momento en el que hace fenoménica la llamada; ahora bien, la llamada empieza a aparecer cuando encuentra una escucha en la que fijarse, desde el primer “¡Heme aquí!” (seducción, vocación)<sup>23</sup>.

Escuchar la llamada implica el darle voz, reconocer la donación originaria ya es otorgarle expresión. Ser, en la forma del ser humano, significa, entonces antes que todo

---

<sup>22</sup> SD, pp. 419-420.

<sup>23</sup> SD, p. 453.

responder, aunque la respuesta en su forma fenoménica llegue siempre en retraso: de ahí la historicidad del sujeto que, para Marion, no es otra cosa que una serie ininterrumpida, pero si suspendida, de respuestas.

Es dentro de esta perspectiva que Marion toma en consideración el fenómeno de la carne en cuanto fenómeno saturado. Se tratará, entonces, de seguir desde cerca el desplegarse de la reflexión. Después de un breve recorrido dentro de la historia del pensamiento<sup>24</sup>, el filósofo francés dirige su atención hacia una posible descripción de la carne y da comienzo a una serie de reflexiones bastante interesantes desde el punto de vista fenomenológico. Según Marion hay tres “accesos” que permiten entrar “en contacto” con el fenómeno carne, o mejor dicho de realizar la experiencia de la “*prise de chair de l’ego*”, esto considerando que el “yo” nunca se muestra a la manera de los otros fenómenos sino solamente en su “auto-afección” o sea cuando «asume la carne y se deja asumir por ella»<sup>25</sup>. El “asumir”<sup>26</sup> carne no implica, para el ego, alguna decadencia o privación, y menos alienación. Al contrario, representa la primera forma de auto-reconocimiento del Sí, casi un “tomar posesión” se sí: «el sí se pos (y se reposa) en sí mismo precisamente asumiendo la carne»<sup>27</sup>. La carne, entonces, asigna el sí a sí mismo sin posibilidad de escaparse a esta dinámica: en esto, según el filósofo, se determina el tiempo fenomenológico o sea la carne definitivamente donada, sin remordimiento o recuperación, no reembolsable. En la asunción de la carne, cada sí queda entregado a sí mismo sin posibilidad de vuelta atrás: se trata, de hecho, de un donare puro que me constituye y, así, constituye mi mismo tiempo. La carne es una donación de sí a sí mismo.

La asunción de la carne se da en el mismo ser asumidos por la carne. Este ser asumido – *pris* – no hace del sí un prisionero o un condenado a los domiciliarios sino le deja “alcanzado” por y como su mismo sí. Esto porque, afirma Marion, «estoy asumido en cuanto, como carne, yo asumo»<sup>28</sup>. La carne me asigna el sí que soy y, así, en su individualizarme realiza completamente con la facticidad del sí. El asumir la carne, entonces, comporta, mediante la facticidad, la completa individuación. Marion afirma claramente que se puede estar seguros que lo que determina la individuación no es para nada el entendimiento – *l’entendement* – sino la carne. Lo que mi entendimiento piensa, de hecho, puede ser pensado

---

<sup>24</sup> Cfr. J.L. Marion, *De surcroît. Études sur le phénoménomènes saturés*, cit., pp. 99-114.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>26</sup> El verbo usado por Marion es *prendre*. Se prefiere traducirlo con “asumir” en cambio de “coger” o “tomar” porque en estos últimos el acto parecería sugerir que la carne se presenta como un complemento lo que sería en contradicción con la auto-afección mencionada por el mismo Marion. Aunque “asumir” no parezca ser completamente correcto, se considera que pueda funcionar. Se prefiere no usar el verbo “encarnar” para mantener una mínima correspondencia con el texto original.

<sup>27</sup> J.L. Marion, *De surcroît. Études sur le phénoménomènes saturés*, cit., p. 116.

<sup>28</sup> *Ibid.*

también por otro sí: queda claro que así funciona la idea de racionalidad, que un sujeto pueda pensar la misma cosa de otro sujeto es una evidente exigencia de la razón. Marion recuerda que así funciona la razón demostrativa, para la cual los que discuten deben poderse entender, poder comprender lo que cada uno de los participantes en el debate expone. Es precisamente la impersonalidad del tema que constituye la fuerza vinculante. «El ideal político de una sociedad perfectamente en comunicación y comunicativa (Habermas), al punto que los pensamientos racionales pueden y deben ser compartidos entre todos, por lo tanto no importa precisamente quien»<sup>29</sup>. La unanimidad exige el anonimato. Se trata de una no-individuación que tiene que ver también con las conversaciones privadas que, a partir de lo que no está declarado, ya presupone una “comunidad de intenciones”; sobre todo con referencia a lo no-dicho y lo implícito.

El secreto de este “deporte”, y aquí Marion cita Proust en definir esta práctica “tan exquisita cuanto peligrosa”, que se llama “mundo”, se apoya en una impersonalidad del espíritu, un sutil dominio de sí y de las propias expresiones. En este contexto, el sujeto se encuentra dentro de un mundo ordenado, donde se conectan todas las ideas de todos los individuos: un mundo donde estos sujetos son individualmente in-esenciales<sup>30</sup>. En un mundo así la individuación del ego no procede de la forma ni de la materia sino, afirma Marion, solo mediante la asunción de la carne. Solo esta posee las propiedades individuales, o sea permite la apropiación del individuo por sí mismo. No se da la posibilidad que dos, o más, ipseidad puedan “ser” la misma carne. La carne se presenta como la caracterización más específica del sí y Marion afirma que tampoco dentro de la relación carnal las diferentes carnes pueden acceder de verdad la una a la otra: el placer no se puede realmente compartir. Se tratará, entonces de “mi” carne, solo y exclusivamente “mía”.

En cada carne se juega la individualidad y la facticidad de un solo sí, y al revés la individualidad del sí solo se juega dentro de su carne. «Pero esta ipseidad me individualiza solo gracias a una “miidad<sup>31</sup>” siempre ya acontecida: la carne me asume previamente a mi decisión y a mi capacitar»<sup>32</sup>. La ipseidad carnal muestra que nunca el sí ha decidido sino que siempre “es” a partir de ella. Si hay una “miidad” es porque adviene, afecta y determina previamente a cualquier decisión; una carne asume al sí desde antes: «Yo no me doy mi carne,

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>30</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 117-118.

<sup>31</sup> Con “miidad” se quiere traducir el término francés *mienneté*, correspondiente al alemán *Jemeinigkeit*.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 118.

es ella que dona a mí mismo. Recibiéndola, me asumo»<sup>33</sup>. Es así que Marion puede declarar que:

Lo propio del hombre no consiste en tener un *logos* sino en la asunción de la carne. [...] en cuanto relación y relación con sí, se da originariamente en conformidad a la carne. El nacimiento, asunción originaria de la carne, no queda caracterizado por un estatuto biológico sino fenomenológico. Y si tendrá que haber una eternidad, no será sino en forma de resurrección de los cuerpos<sup>34</sup>.

«La carne me dona a mí mismo donándose a mí: soy adonado a [por] ella»<sup>35</sup>. Marion se pregunta, por esto, de que manera se podrá definir la fenomenalidad de la carne. La respuesta es clara y directa: si se mantiene una definición “clásica” de fenómeno, evidentemente no será posible. En la carne, el percibido es una cosa sola con él que percibe, la mirada intencional se puede cumplir solo dentro de una inmanencia esencial. Se trata de un caso en el cual la intuición precede y hace imposible cualquier tipo de intencionalidad. La *prise* de la carne, por tanto, solo puede ser pensada, a partir de la “donación”, entendida como “determinación originaria de todo fenómeno”. De hecho, sigue Marion, desde esta perspectiva, la carne se muestra como el caso más simple y emblemático de lo que se puede definir “fenómeno saturado”. La carne, entonces, representa un ejemplo paradigmático de lo que puede ser un fenómeno saturado: vale la pena, por esto, seguir con precisión la argumentación de Marion.

Desde la carne cada yo queda afectado por una intuición – por ejemplo el dolor – que invade al yo directamente antes de que él mismo entienda la razón: a pesar de que el sujeto pueda, luego, investigar y encontrar la razón de este dolor, nunca podrá adelantarse con respecto a la intuición relativa a este dolor. Nunca el sujeto podrá “divisar” el dolor antes de que este se manifieste: y esto no solo porque la intención del sujeto es de huir del dolor sino, sobre todo, porque esta experiencia siempre se adelantará y presentará en forma accidental; un accidente que llega como un destino nunca elegido voluntariamente<sup>36</sup>. Para Marion, este fenómeno es evidentemente un fenómeno saturado porque queda libre de una característica esencial de la fenomenalidad: la relación. La carne no remite a nada que no sea ella misma, y esto dentro de la unidad de sentir y sentir-se: «La carne remite a sí misma en su auto-

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 120.

afección»<sup>37</sup>. Por consiguiente se sustrae a cualquier relación: esta la razón por la cual el dolor y el placer personales son incomunicables y quedan únicos para él que los prueba. «Además esta absolutez, virgen porque separada de cualquier relación, constituye el privilegio que la hace apta a entregarme a mi mismo en mi individualidad»<sup>38</sup>. Si no fuese como es, la carne no podría cumplir con su tarea: la de hacerme mí mismo, auto-afectarse en mí y, así, “colocarme en mi lugar” y hacerme percibir su poder. La carne es un fenómeno saturado pero, reconoce Marion, es diferente de los otros fenómenos de este tipo:

Mediante la carne, en efecto, un fenómeno me dona a mi mismo dentro de mi absolutez: solo y primero en un mundo que no se hace fenómeno que a través de mí, un fenómeno me dona a mí mismo. Mediante la carne, se revela el primer y el solo fenómeno saturado que abre [livre] el *ego* a sí mismo – que entrega el adonado a sí mismo asignándole el residir en sí solo. Por lo tanto beneficia de un privilegio incomparable con respecto a las otras paradojas<sup>39</sup>.

La carne no dona nada más que l'ego a sí mismo, en el mismo en el cual todos los fenómenos se donan a él. En ella se “confunden”, afirma Marion, auto-afección y hetero-afección. El texto de Marion acaba poniendo todas las cuestiones que siguen de tal concepción de la carne: la del otro, la de la relación entre inmanencia y trascendencia, la de la encarnación etc. Sin duda, el fenomenólogo francés deja en la mesa muchos problemas no resueltos. En efecto, tampoco muestra la convicción de tener ya la solución. Y, en realidad, no se estaba buscando esto analizando su reflexión.

Más parece interesante, después de esta descripción, considerar los puntos que parecen constituirse como “momentos de encuentro” con el pensamiento de Henry. Que los dos filósofos conozcan bien la obra, el uno del otro, no cabe duda. El artículo citado al comienzo del capítulo muestra como Henry estuviese al día de la producción de Marion. Por otro lado en los escritos de Marion no faltan referencias a la obra de Henry<sup>40</sup>. Lo que interesa mostrar en este trabajo son sólo algunas pequeñas sugerencias que parecen merecer atención:

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Cfr. por ejemplo J.L. Marion, *El fenómeno erótico*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires 2005. En este texto Marion reconoce a Henry de haber desarrollado magistralmente el concepto de auto-afección.

- 1) con respecto a la saturación, que se constituye como originaria y previa a cualquier reconocimiento y que “concede” la fenomenalización determinando al sujeto como adonado, se puede encontrar una cercanía bastante evidente con respecto a la esencia descrita por Henry. Sin duda, el intento de Marion no es él de constituir una ontología fundamental pero la consideración de la pasividad como rasgo fundamental del adonado, y sobre todo un pasividad de la cual brotan los mismo poderes de constitución del sujeto, todo esto parece apuntar a una idea de originario que, mientras Marion quiere mantener en el mero campo fenomenológico, Henry quiere desarrollar hacia una posibilidad ontológica.
- 2) la concepción de una subjetividad adonada, o sea fundada en una pasividad de la cual recibe todos sus poderes, parece remitir a la misma dinámica de generación de la Ipseidad dentro de la reflexión de Henry. No parece casual que el mismo Marion, al considerar la carne como origen de la misma subjetividad reintroduzca dentro de su terminología este término.
- 3) La concepción de la carne como auto-afección parece meter completamente de acuerdo los dos autores. Sin duda, una vez más Marion no se atreve a trasladar el tema a un nivel ontológico y esto determina una evidente diferencia de planteamiento. Sin embargo la consideración de la carne como fenómeno saturado en el cual la saturación se da de manera preeminente respecto a los otros fenómenos del mismo tipo parece introducir una relación jerárquica bastante cercana a la concepción de la carne como fundamento de toda Ipseidad, a partir de la misma Ipseidad de la Vida absoluta en la figura del Archi-Hijo.

Es cierto que no es posible dar rápidamente una respuesta a todas estas posibilidades que requieren un atento y profundo estudio de los dos autores. Sin embargo, el hecho de que dentro de las reflexiones de los dos se encuentre la misma crítica al *logos* de la filosofía clásica y la búsqueda de una inteligibilidad “otra” en nombre de esta crítica, sugiere que la investigación sobre los posibles puntos comunes entre los dos autores quede todavía lejos de ser completada. Como afirma Henry en el artículo, citado al comienzo de esta reflexión, el concepto de donación propuesto por Marion abre un camino de reconocimiento fundamental: él de una vida fenomenológica omnipresente en la cual reposa toda la comunidad humana e de la cual recibe su fuerza vital. Para Henry, la reflexión de Marion puede permitir este

reconocimiento y, en esto, le reconoce su mismo valor en el intento de mostrar el “estancamiento” en el cual sigue bloqueada la fenomenología clásica<sup>41</sup>.

## 2. El cuerpo recuperado: la propuesta de Emmanuel Falque

En un artículo intitulado *Y a-t-il une chair sans corps?*<sup>42</sup> Emmanuel Falque dirige a Henry una crítica bastante precisa relativa a su concepción de la carne, sobre todo con referencia a la relación entre esta y el cuerpo objetivo, o sea el cuerpo que se da en la exterioridad. El espacio que queda de este capítulo será, entonces, dedicado a la descripción de esta crítica y a las “contro-propuestas” elaboradas por el mismo autor.

Falque asume como punto de partida la afirmación contenida en la introducción que abre *Incarnation*, donde se indica que no hay confundir “cuerpo” con “carne”. Esta distinción, nota Falque, permite de considerar que el hombre no tiene cuerpo sino carne. Y precisamente es este el punto problemático individuado por el autor y que, como se puede ver, confiere el título su intervención: ¿de verdad se puede dar una carne sin cuerpo?

Después de una densa introducción en la cual quedan recapitulados todos los temas tratados por Henry en su texto sobre la encarnación, Falque marca como la concepción de la carne elaborada por Henry se funda en una fenomenología de la carne que no considera correctamente las relaciones de esta con la dimensión corpórea. Según el autor, se necesita una comprensión teológica del cuerpo – que Falque define también del “orgánico – para no caer en los mismos errores cometidos por el fenomenólogo. Lo que el autor del artículo quiere proponer es un recorrido de carácter fenomenológico-descriptivo capaz de reconsiderar el valor del cuerpo y de su relación con la figura del Cristo – entendido como encarnación de Dios. De esta manera, Falque piensa poder restablecer, por lo menos de forma mínima, el valor del cuerpo en el ámbito de tema de la encarnación.

La crítica empieza mostrando tres objeciones: 1) el rechazo, por Henry, del helenismo y del judaísmo; 2) la ri-proposición de un dualismo; 3) la reducción de casi toda la historia de la filosofía a un *logos*. Con respecto a la primera cuestión, Falque recuerda que las razones de Henry son fundamentalmente tres: la lengua griega ha desnaturalizado el sentido de la encarnación cristiana; el judaísmo presenta una concepción del cuerpo mortal vinculada con la idea de “limo de la tierra”; la fenomenología misma, sobre todo en Husserl y Heidegger,

---

<sup>41</sup> Cfr. M. Henry, *Quatre principes de la phénoménologie*, cit., p. 104.

<sup>42</sup> E. Falque, *Y a-t-il une chair sans corps?*, «*Transversalités*», 81 (2002), pp. 43-74. Ahora en P. Capelle, *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Cerf, Paris 2004, pp. 95-132. Se hará referencia a esta edición.

queda atrapada dentro de la “jaula” del *logos* griego, y así considerando la dimensión corpórea como mera apariencia<sup>43</sup>. Para Falque las primeras dos cuestiones – pertenecientes a la historia de la teología – no presentan nada de nuevo, mientras la tercera se muestra como una original interpretación de carácter fenomenológico. En esta revisión de la propuesta de Falque, la reconstrucción de la problemática se centrará sobre todo en la dimensión filosófica de la crítica. Esto no porque las cuestiones teológicas no sean condicionantes sino porque, en realidad, constituyen – como para el mismo Henry – puntos de apoyo para desarrollar la propia interpretación filosófica.

Falque hace notar como, mediante la separación entre carne y cuerpo, Henry readmite el helenismo dentro de la interpretación del cristianismo: precisamente se trataría de la reincorporación del dualismo entre alma y cuerpo. Así que, según el autor, Henry no se da cuenta de trasladar este dualismo desde la primera versión a la contraposición entre carne y cuerpo, perpetuando así un pensamiento en forma de oposición. El precio de este error, según Falque, consiste en la necesidad henryana de pensar en una “carne originaria” previa a toda contraposición<sup>44</sup>. Según el autor, en Henry se asiste a una constitución triádica de la corporeidad humana: cuerpo material, carne orgánica (intencional) y carne originaria. Para Falque se puede hablar de tres estratos que constituyen la corporeidad<sup>45</sup>. En análisis de Falque sigue mostrando como se articula toda la reflexión de Henry y subrayando como, al final, el texto tome muy poco en consideración la cuestión teológica para concentrarse completamente sobre la dimensión filosófica (se subraya con profunda criticidad la falta de referencias teológicas en la reflexión que Henry reserva la fenomenología de la encarnación).

Para Falque, la introducción de un tercer tipo de carne hace que el cuerpo pague un precio demasiado alto: según el autor, exiliar todo lo fundamental en la invisibilidad engendra la pérdida de una “visibilidad corporal” necesaria a la misma vida humana. Falque muestra como el mismo Husserl haya considerado la problemática de la encarnación dejando el comienzo de una reflexión relativa a la posibilidad de una *chair physique*. Esto, para Falque, demuestra que el tema nunca ha sido abandonado por la fenomenología. Añade Falque que, en cambio, la fenomenología considera con mucha atención la cuestión de la animalidad, abandonada por Henry demasiado rápidamente. Lo que Falque reprocha a Henry es la constitución de un *monisme charnel* de corte spinozista<sup>46</sup> a través de la cual se puede justificar la absorción del cuerpo material dentro del estrato de la carne auto-impresional. Con respeto

---

<sup>43</sup> Cfr. *ibid.*, p. 100.

<sup>44</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 103-104.

<sup>45</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 106.

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, p. 125.

a la condición carnal de Cristo Falque muestra una oposición radical: la pasividad de la cual habla Henry reconduce el Cristo a una dimensión originaria que le impide de cargarse realmente del “peso” de este mundo, cosa que en cambio él hace precisamente en la oferta de sí al Padre.

Para Falque, en fin, el valor de *Incarnation* es fundamentalmente filosófico: el autor no discute la genialidad de Henry pero sí marca una vez más que la posición de Henry descalifica el cuerpo y, en cambio de favorecer una comprensión del cuerpo capaz de permitir su recolocación dentro de la genealogía divina, produce una forma de pensar que lo desestructura. El problema, con el cual Falque, cierra su intervención es que, puesta así, la cosa, en realidad la cuestión de la resurrección no cambia nada porque en realidad ya estamos viviendo en la carne de la vida, o sea en la Archi-Carne.

Michel Henry responde a Falque que antes que todo no es posible distinguir en su obra tres tipos de corporeidad porque la que él define como “carne intencional” en realidad corresponde a la concepción de Husserl y Merleau-Ponty. Pero, sobre todo, la respuesta de Henry se centra en que la corporeidad humana no se puede asemejar nunca, y de ninguna manera, a la de los que llamamos cuerpos inertes. Si esto es cierto, pues entonces no será posible considerar la corporeidad como algo que no encuentre su fundamento en una dimensión previa. Con respecto a la acusación de retomar una posición spinozista, Henry da a entender que tal acusación se funda en un no haber comprendido correctamente su concepción de la inmanencia que no se caracteriza como especulativa – como en Spinoza – sino de forma patética.

En realidad las respuestas de Henry apuntan todas a recuperar la posición ya mantenida a lo largo de su producción. Con esto no se quiere declarar para nada que uno de los dos contrincantes muestre tener la razón completa: si por un lado Falque marca el valor de la historia de los debates teológicos – sólo marginalmente tomados en consideración por Henry –, por otro lado Henry opone a tal objeción la del valor de la interpretación de las escrituras sin apoyarse en una forma de *logos* incapaz de considerar la auto-revelación de la vida. De hecho, lo que había movido Henry a una consideración filosófica del cristianismo era, precisamente, la convicción de poder rastrear una “base filosófica” y, así, determinar una comprensión filosófica del anuncio cristiano. *Para una filosofía del cristianismo* es precisamente la otra parte del título de *C'est moi la vérité*. Lo más interesante es que Emmanuel Falque mismo se mueve dentro del mismo contexto, aunque como ya observado, a partir de unas posiciones diferentes. Esta la razón por la cual hay la posibilidad de afirmar que sus reflexiones, de alguna manera se configuran como “contro-propuestas”.

El breve análisis que se propone se presenta como la descripción de unos pasos de la obra de Emmanuel Falque donde se puede rastrear el configurarse de un entrar en “diálogo” con la obra de Michel Henry. En el capítulo nueve de *Le Passeur de Gethsémani*<sup>47</sup>, Falque trata de “del desasimiento de sí a la entrada en la carne”, un tema que sin duda toca en el profundo la cuestión de la encarnación. El autor empieza recordando como, a la angustia de la muerte concebida nietzscheanamente como “salud”, el cristianismo opone una experiencia diferente y radical: la del sufrimiento. Apoyándose en las *Meditaciones cartesianas*<sup>48</sup> de Husserl, Falque reconoce la existencia de una pasividad originaria que precede toda actividad y la funda. Cristo, en cuanto encarnado, tendrá que participar él mismo de esta pasividad: los momento emblemáticos en lo cuales he posible notar de manera más clara esto son, según Falque, la última cena y el momento en el cual lava los pies de los discípulos. Se trata de los momentos en los cuales Cristo es consciente que “había llegado la hora de este mundo a su Padre”.

Esto no indica que el Cristo no estuviese padeciendo su Pascua: no se trataba de prepararse para un viaje o una fuga. Según Falque:

“Pasar” (de) este mundo (*metabe*) – en el metabolismo que ejerce precisamente el mundo sobre aquel que pasa – equivale de buenas primeras, pero no solamente, a sufrir su prueba: *padecer (por) este mundo* en su incomprensible finitud y no huir de él en un *paso* fugaz. “El sufrir es un puro padecer”, subraya Emmanuel Lévinas. Esa es también la razón por la que Cristo, ni más ni menos que todo hombre, no puede huir a tan bajo precio de su ineluctable inmanencia en este mundo como tampoco puede evitar el atravesar radicalmente su propia naturaleza corruptible (*meta-phusis*)<sup>49</sup>.

El modo de ser de los hombres es la “tierra”, o sea el habitar. Para Falque, ser hombre quiere decir: ser como mortal en la tierra, o sea precisamente habitar. Así, en la hora de Getsemaní, para el Hijo habitar el mundo tiene que significar aceptar de “enclaustrarse” en el habitar y en el cuida de él, precisamente en el momento en que todo lo esta invitando a dejar el mundo. Falque subraya que la caída al suelo, exactamente, en el Getsemaní manifiesta una humildad particular: lleva a su término el habitar de su hacerse carne. Se trata de la forma en la cual Cristo experimenta la que Falque define “pesantez” del mundo. Esta pesantez

---

<sup>47</sup> E. Falque, *Le Passeur de Gethsémani*, Cerf, Paris 2004.

<sup>48</sup> En particular se trata de la cuarta meditación, cfr. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, FCE, Madrid 1985.

<sup>49</sup> E. Falque, *Pasar Getsemaní*, Sígueme, Salamanca 2013, p. 134.

corresponde precisamente a «la carga de su finitud»<sup>50</sup>. Frente a esta carga el Verbo de Dios no huye, no la elude, sino acepta de habitar en el padecer. De hecho, su muerte se caracteriza como reveladora de su cargarse “de nuestra humanidad en él”. Según el autor esto muestra que no hay posibilidad, ni para él, de escaparse – añade Falque que esto por lo menos en un primer momento – a la ley de corruptibilidad de todo viviente y «a la encarnación de su angustia en una carne sufriente»<sup>51</sup>.

Retomando una afirmación de Lévinas por la cual la muerte se caracteriza como el momento en que el sujeto ya no puede poder, Falque afirma que es precisamente cuando ya no puede poder que el sujeto humano experimenta algo fundamental: o sea que su muerte nunca fue suya. La muerte se sustrae a la forma de la propiedad, así que nadie puede de verdad considerarla dentro de sus poderes – y atreviéndose un poco se podría hasta decir de “sus posibilidades”:

Todo lo más, la muerte lo revela suyo precisamente como desapropiación radical de sí y contrariamente a toda apropiación. Dicho de otro modo, el fenómeno *en sí* de la muerte paradójicamente no se muestra, en cierta manera, él mismo más que abandonando *el sí mismo*<sup>52</sup>.

Se pregunta, entonces, Falque si hay alguien que pueda fracturar el solipsismo de cada hombre que, en el fondo, es un moribundo. El Cristo mismo ha tenido que enfrentarse con este círculo de solipsismo: sustrayéndose a un “prometeico” cara a cara con la muerte, desde el desasimiento de la angustia hasta la aceptación de su condición mortal, Cristo ya iba sufriendo la prueba dolorosa de la alteridad expropiante de la propia muerte. Pero hay algo más: Falque recuerda que esta dinámica “desposesionante” de la muerte, en el ámbito cristiano se enriquece. Para entender tenemos que poner otra vez la pregunta relativa al solipsismo de la muerte, o sea tenemos que preguntarnos otra vez quien puede ser esta persona que, a pesar de estar invadido por angustia y pavor, un huye de todo esto y sufre hasta la muerte? Para Falque no puedes ser el totalmente Otro de la reflexión levinasiana: el Hijo tiene que pasar de este mundo sin eludir el padecer que esto comporta, pero a la vez sin dejar de considerar el paso mismo. Esto significa que el Hijo, en su humanidad, no simplemente padece su drama sino lo desvela a Aquel que lo ha mandado.

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 138.

Falque ve en el momento del lavatorio de pies la conjunción de los dos momentos en un mismo movimiento – el padecer el mundo y el pasar al Padre:

Al sufrir este mundo (padecer), el Hijo transmite al Padre (paso) el peso de la finitud del mundo experimentado en su muerte, e implora ahora al Padre que rompa también su dolor (*odin*), instruyéndole en esto – menos por ignorancia que por total comunión en su sufrimiento – sobre lo que pasa con su pesantez<sup>53</sup>.

Sobre este punto se necesita una explicación que Falque no falta de conceder en una nota:

La instrucción (*instructio*) del Padre por el Hijo no es idéntica, a nuestro entender, a una enseñanza pura y simple. Lejos de negar aquí una omnisciencia del Padre (que el Hijo precisamente no comparte en el camino que le conduce a la muerte), el Hijo en realidad reconduce (*instruere*) por el contrario al Padre la *vivencia interna* de su propio dolor. En este sentido, y solo en este sentido, puede decirse de él que instruye (*instruere*) al Padre acerca del peso de la finitud compartida con el hombre<sup>54</sup>.

Por lo dicho, la alteridad del Hijo no se presenta como un Totalmente Otro: esta alteridad se inscribe – Falque retoma un formula husserliana – en el corazón de “una trascendencia en la inmanencia”. Según el autor, en la figura de Cristo se da la condición de un “ajeno en sí”, probablemente el primero. El autor aquí usa una definición profundamente poética sin que se pierda el espesor filosófico de la argumentación: para Falque, encontrar en sí mismo la figura de Dios, *interior intimo meo*, equivale a derivar la alteridad de Dios dentro del mismo sujeto, pero desde la alteridad del Padre en el Hijo. Así la *epoché* del mundo, inaugurada da Agustín y revalorada por Husserl, remite a una verdad interior que no es dominio del sujeto sino presencia del Otro, y su verdad originaria, en el sí/pasividad. En la nota que Falque coloca al final de esta descripción aparece el nombre de Henry y la atestación de un posible punto de intersección<sup>55</sup>. El mismo Falque afirma que, al final, el camino seguido por Henry en *C'est moi la vérité* es el mismo: el hombre en calidad de Hijo en el Hijo parece

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>54</sup> *Ibidem*, nota 18.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 142, nota 24.

revelar una misma perspectiva. Sin embargo la obra a la cual hace referencia Falque no incluye alguna reflexión relativa a la carne, excepto las necesarias.

Volviendo al texto de Falque, el mismo subraya que esta permanencia del Hijo en el Padre no modifica el hecho de que quede “fenomenológicamente” Hijo con el Padre: efectivamente es en esto que consiste su quedarse “en sí como otro” – dice Falque «como Hijo (que recibe el don de su vida) ligado al Padre (generador del don), ya sea como hombre (que comparte la finitud) pero ofrecido a Dios (el autor de un mundo cuya finitud no solo nosotros experimentamos)»<sup>56</sup>.

En esta luz, la famosa afirmación de Pablo, «Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» no apunta más a una perspectiva singular (egológica) sino «la consideración de una vida que se manifiesta en mí como “autorevelación absoluta” o “autoafección” de sí a sí mismo»<sup>57</sup>. Según Falque, más que oponer las perspectiva de Marion (destitución de la egoidad) y la de Henry (pura inmanencia del sujeto a sí mismo) «conviene por el contrario, a nuestro entender, (re)conducir la una a la otra, y la una por la otra»<sup>58</sup>. El autor afirma que lo que es verdadero para la relación del discípulo con el Hijo (destitución de su ego) vale igualmente en la relación entre Padre e Hijo (en la autoafección de su relación con el Padre):

Por la pérdida de su heroísmo de sujeto doblemente “des-hecho”, como hemos visto (derrota del ego y deconstrucción del sí-mismo), el Hijo ni puede ni debe creerse “solo en el mundo”, o mejor “en su mundo”, aunque por lo demás lo hubiera experimentado o, al menos, pensado. En la soledad y en el carácter de “en cada caso mía” de su muerte, y porque “cruje” y “se desgarrar” hasta en su carne, se revela la inhabitación del otro en él, única capaz de recibir el peso de esta finitud que el mismo entrega<sup>59</sup>.

Así que la alteridad de la muerte, dentro de la comprensión cristiana, el camino que lleva desde la alteridad del Padre en el Hijo hacia la alteridad del hombre y de Dios «no asumiéndose plenamente la primera más que en la encarnación en la segunda»<sup>60</sup>. Falque ofrece una explicación ulterior: el Hijo, encomendándose a lo otro de su Padre, no deja de ser

---

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 143. Falque, convencido de esta posibilidad – que a final del párrafo precedente se iba sugiriendo en las consideraciones finales – muestra precisamente como, en realidad, se pueden hacer “jugar” las dos perspectivas juntas”.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

el mismo, e invita al hombre como hijo adoptivo a dimitir de sí mismo y a remitirme, como él y con él, a lo otro del Padre. Precisamente porque el Hijo nunca es primero yo, que su acogida en el hombre depende de la alteridad “encarnada”, más íntima al hombre que sí mismo. Es esta misma alteridad que marca al otro por el cual Cristo también se sacrificó: la consecuencia de tal nivel de singularización es, afirma Falque, que toda falta contra el prójimo – marcado por la alteridad de Dios – es antes que todo falta en contra del mismo Dios.

La muerte asume ahora otra cara:

Resucitado a la vez como Hijo glorioso del Padre y hermano encarnado del hombre, Cristo convierte, por esa doble acogida, la alteridad neutra de la muerte: *nombrándola* primero – como paso no en el sentido de una huida sino como ofrenda de un padecer –, y *habitándola* personalmente luego – consiguiendo así romper a la vez el solipsismo existencial y la soledad existencial<sup>61</sup>.

Considerado esto, Falque puede declarar que morir, para el cristiano, significa aceptar la alteridad en sí pero también aceptar de romper definitivamente, según su propia singularidad, el círculo de aislamiento. Todo esto se da dentro de una carne, y también Cristo padece dentro de su carne:

Exhibida ante todo y primeramente en su carne – encarnada o resucitada –, la *vida* de Cristo exige en ese sentido de la *vida* del cristiano de hoy que también ella se encarne, aunque de otro modo, en una carne singularizada en el amor del hermano<sup>62</sup>.

Falque es profundamente claro sobre un punto: para comprender la dinámica de la encarnación es necesario «que aceptemos mirar precisamente *la condición ordinaria carnal*»<sup>63</sup> de aquel que habría muerto si Dios no lo hubiera liberado. No hay permanecer sin cuerpo (aquí Falque usa como ejemplo el término inglés que en la misma negación del cuerpo significa el desaparecer de la presencia: *no-body*). El autor subraya que esta condición implica el reconocimiento de la muerte real del Cristo: el Hijo asume realmente la carne corruptible del hombre. Solo así se podrá comprender como su encarnación se expresa hasta el último

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 146.

momento en el angustia de su sufrimiento. Es precisamente la cuestión de la angustia que hay que tomar en cuenta, y Falque lo hace oponiendo la posición cristiana a la reflexión heideggeriana: lo experimentado en Getsemaní revela que hay un desbordamiento de la angustia que se opone a lo que Falque describe como el “angelismo” heideggeriano.

Si las palabras callan – como en el momento en el cual Cristo suda sangre – es porque se engendra una experiencia más originaria que precede toda expresión y se da en una dimensión de carne, pero de carne corruptible. La palabra misma se hace carne:

Al transpirar (por) su propia sustancia carnal (y muy lejos, aquí una vez más, de todo dolorismo ingenuo o decadente), el Verbo sin habla experimenta por tanto primero, por sí mismo y en sí mismo, su única palabra de “Verbo hecho carne” (Jn 1, 14): el único en condiciones de decir, a nuestro modo de ver, el sinsentido de toda palabra, siempre *de más* respecto de la demasía y el exceso de todo sufrimiento encarnado. La carne misma se expresa, pues, antes que la palabra: una palabra que resulta incapaz, en definitiva de dar una versión veraz de la primera [...] <sup>64</sup>.

Se hace necesario “lanzar”, entonces, hacia la cuestión del sufrimiento – siempre sufrimiento en la carne. El cristianismo, en su autenticidad, presenta la posibilidad de hacerse realmente cargo del sufrimiento y de elaborar un discurso correcto sobre él. Lo que propone Falque es una pequeña fenomenología del sufrimiento que tiene que tomar comienzo, otra vez, de la pregunta sobre quien es este hombre que, en Getsemaní, invadido por pavor y angustia, sufre hasta la muerte en su alma saturada de tristeza.

Una fenomenología del sufrir exige, afirma Falque, que suspenda el *quis* (quien) y el *quid* (qué) del sufrir: suspendiendo tales instancias el sufrimiento no puede ser reconducido a un culpable ni una causalidad. De tal manera se da la posibilidad, a través la interrogación del sufrimiento de Cristo, de individuare un *por que* (cur) que indique la correcta manera de sufrir en nuestra carne como la suya. Una fenomenología de este tipo debe darle, desde el comienzo, lugar correcto al dolor:

Que cese todo discurso y que hable el dolor: tal es probablemente el primer mandato, y el más imperioso, de una “fenomenología del sufrir”, según un modo

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 150.

de descripción (y no de explicación o de análisis) que no camufla el sinsentido evidente del dolor ni su insoportable presencia. Pues quien sufre *en exceso*, es decir, primero en su cuerpo sufriente, se vuelve por entero sufrimiento, hasta identificarse con aquello que sufre<sup>65</sup>.

El cuerpo que sufre es antes que todo cuerpo. El cuerpo permite tocar pero este tocar lo coloca en un mundo común: mediante una referencias al Merleau Ponty de *Lo visible y lo invisible*, Falque retoma la relación corpórea como el habitar en un mundo en el cual, gracias a la encarnación del Hijo, hombre y Dios tienen la misma "textura": «El hombre *se incorpora* por así decir a Dios [...] y Dios al hombre»<sup>66</sup>. El toque constituye un momento de encuentro, de reconocimiento pero, sobre todo de "intención". Los cuerpos se vuelven "con-tingentes" en el sentido de que, mientras son corruptibles, también están vinculados: la contingencia entendida como *cum-tangere*. Esta condición entrelaza el hombre con el Dios encarnado:

Mediante tales "tomas de contacto" del hombre y Dios, resultan ser múltiples [...] los modos del ser encarnado de Cristo, que aparecen como paradigmáticos de lo que es específicamente para Dios vivir y manifestarse en la carne del hombre : a) por *auto-afección* de sí en su propia carne, primero, en su íntima relación con el Padre; b) por *hundimiento* de la sensación en el mundo percibido [...]; c) por *exceso* no dominable del percibir sobre lo percibido, en fin que consagra el sufrimiento encarnado como paso ineluctable del "cuerpo" que Cristo *tiene* (o cree tener) a la "carne" que él *es* o llega a ser definitivamente, tanto en Getsemaní como en el Gólgota<sup>67</sup>.

La primera forma del modo de ser encarnado es la *auto-afección* de sí en la carne que es: se trata de la misma que el Hijo experimenta en su interioridad recíproca con el Padre. Falque subraya que se trata siempre de una experiencia carnal, aunque no sólo carnal. El Hijo no puede dar testimonio de su Padre como el que da la Vida si él mismo no es previamente "testimoniado" en cuanto Viviente. Aquí Falque cita el Henry de *C'est moi la vérité* en la descripción por la cual el Hijo, en su revelación como auto-revelación del Padre, muestra

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 162.

como esta sea la condición de la otra. Claramente, para Falque, el hijo se encarna completamente asumiendo la corruptible carne humana.

En la segunda forma, se da el “desvanecimiento” de la sensación en el mundo percibido. Se trata de la “incorporación” de Dios al mundo que se verifica mediante las múltiples experiencias de cinestesis y /o movimientos internos «por los que el Hijo constituye el mundo (de Dios) y manifiesta de ese modo los *signos* de su gloria divina»<sup>68</sup>. Se trata, para Falque, de los movimientos e interacciones humanas descritas en los evangelios. El conjunto de estos actos revela fenomenológicamente, según el autor, lo que pasa con la carne de Cristo desde el punto de vista del “cuerpo propio” (*Leib*) – más que con su cuerpo material (*Körper*):

Dicho de otro modo, y esta vez en el marco del trabajo teológico, Cristo primero de revela a nosotros como “Hijo del hombre” en el hecho de que se experimenta a sí mismo “en su carne” (*leiblich*) tal como también nosotros mismos podríamos vivir y experimentar el mundo a partir de *nuestra* propia carne: ver, hablar, oír, alimentar, sanar, llorar etc. No dejaremos así, al menos en un primer momento, aún hoy de formar con Cristi en su carne – encarnada, luego resucitada – una entrada “entrada en comunidad” (*Vergemeinschaftung*) o una comunidad de monadas por medio de la cual también nosotros llegamos a constituir – con él y en nuestra propia carne, aunque no necesariamente como él en su ser trinitario – un “mundo común” del hombre en relación con Dio<sup>69</sup>.

Claramente, como el mismo Falque no se cansa de recordar, esta condición no le quita la de Hijo de Dios, lo que hace que el conjunto de sus vivencias sensoriales lo sigue constituyendo como hombre y como Mesías: su actuar es el actuar de un hombre pero siempre abierto a la llamada de dejar operar a su Padre y de engendrar la vuelta del hombre a Él. A través de él, «el conjunto de las vivencias internas de su cuerpo obra a la vez el doble *pasar*, del hombre a Dios y del Hijo al Padre»<sup>70</sup>. Lo que el Hijo vive en su carne también lo vive el Padre pero, añade Falque, lo será de otra manera no siendo el Padre carnal. El auto hace referencia a una afirmación de Jürgen Moltmann para el cual “el Hijo sufre el morir mientras el Padre la muerte”. De manera análoga, entonces, se puede sostener – hasta

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp. 164-165.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 166.

fenomenológicamente – que el Padre, a pesar de no experimentar en la carne el sufrimiento del Hijo, no deja de probar la vivencia de su padecimiento interno:

Con otras palabras, la comunión carnal del Padre con el Hijo no se opera tanto por un intercambio o una reciprocidad de los cuerpos como por el traslado de lo *vivido* del cuerpo encarnado del Hijo a su Padre eterno: a modo, por así decir, de “receptor carnal” de la vivencia de la carne de su Hijo (y quizá también de nuestra vivencia) sin ser, él mismo, en carne<sup>71</sup>.

De ahí el hecho de que el padecimiento del Getsemaní será “transferido” al Padre que no ignora la naturaleza de lo creado pero que no puede experimentarla “en carne”, por lo menos hasta que esta naturaleza no estalle en el acontecimiento de la resurrección. El Hijo encarnado, en este conjunto de cinestesis sensoriales, vividas de esta manera, encarna la manera misma de ser en el mundo “Dios en su carne” (aunque él no sea solo carne).

La última manera de estar en el mundo del hijo corresponde a la manera del exceso. En esta manera, el vivir el sufrimiento revela lo más importante porque atiene al Hijo en su interioridad inmanente, o sea en su co-pertenencia originaria con el Padre revelado en el acto carnal. Parafraseando una afirmación de Marcel, Falque recuerda que cuando el sufrimiento invade el cuerpo, se viene abajo lo que se tiene y se mide lo que realmente una persona es. Por esta razón no se puede afirmar de tener un cuerpo porque, como ya se ha reconocido, la muerte y el sufrimiento demuestran que más es el cuerpo que (nos) tiene:

Hay que rendirse a la evidencia (en el doble sentido del reconocimiento de una derrota y del deslumbramiento de una victoria que en realidad no es mía): nada de lo que *tengo* resiste cuando consulto lo que *soy* (y he devenido) en lo tocante a mi sufrimiento. En realidad, nunca tengo mi cuerpo sino que solamente “lo soy”, lo cual me recuerda al mismo tiempo, filosóficamente, la experiencia no desarraigable de mi cuerpo sufriente [...] <sup>72</sup>.

Al contrario de la percepción – que se hunde en el mundo cuanto más lo percibe – el sufrimiento encarnado lleva el “exceso” en el otro sentido: el cuerpo se vuelve pesado e invasor. Es un tipo de invasión que, según el autor, se experimenta cuando falta algo

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 168.

personalmente, «porque en realidad todo falta desde el momento en que un ente escapa a mi preocupación interesada y rompe así la cadena habitual de lo que tiene cualidad de utensilio»<sup>73</sup>. Cuando algo, como un utensilio, falta, es entonces que se manifiéstala organización que cada sujeto tiene del mundo y, a la vez, el sujeto se descubre tener manos.

Ahora bien, en la pasión de Cristo no se trata de una falta de este género, sino de la falta «*de sí mismo y a sí mismo*»<sup>74</sup>: al sufrir en el cuerpo se para todo el poder del yo. Dirá Falque: en el sufrir de mi carne “yo no puedo más porque ya no puedo más”. Se manifiesta, en el sujeto, la imposibilidad de huir y se subvierte su relación con el mundo: de constituyente a entregado a sí mismo:

Me faltó a mí mismo – o mejor, faltó de mí mismo – en el sentí en que este *yo*, al creer en cierto modo incorporarse al mundo al percibirlo, se descubre repentinamente a sí mismo y por sí mismo “in-incorporable”: incognoscible y desconocible en al ruptura de su propio cuerpo, que se ha vuelto incapaz de mentir cuando la palabra, sin embargo, siempre se mostraba en él tan pronta [...]”<sup>75</sup>.

Según Falque esto es lo que pasa en el Gólgota: expuesto a la imposibilidad de retroceder, y haciendo cuentas con la finitud de la condición carnal. El grito de Cristo crucificado es precisamente el grito de la carne, nada más que carne, en su completa desnudez. Es un grito que calla toda palabra, es el grito de una carne – afirma solemnemente Falque – que se resquebraja y desgarrar, una “ruptura carnal”. Y en esta ruptura, termina el autor, probablemente se desvela la vulnerable verdad de ser hombre.

El texto de Falque sigue en el análisis pero lo que se quería dejar salir a la luz ya se manifestó plenamente. En las descripciones del autor – que oscilan entre profundas intuiciones filosóficas hasta acentos deliciosamente poéticos, sin olvidar la precisión teológica – se puede captar todo el interés en que salga a la luz completamente una concepción de la dimensión carnal de Cristo capaz de sostener la “pesantez” de la condición humana.

Con respeto a la reflexión de Henry ya el artículo de Falque y las relativas respuestas dejan vislumbrar como las posiciones de los dos autores sean no opuestas, sino – si se permite decir así – oblicuas, lo que no permite un encuentro pero, a la vez, tampoco un total

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp., 168-169.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

desencuentro. De hecho, lo que más sorprende es el uso que Falque hace de las categorías henryanas según la necesidad hermenéutica del momento. Sin duda, en Henry no se da una descripción así detallada al punto de poder determinar una "fenomenología del dolor". Por otro lado, la construcción argumentativa de Falque resulta completamente libre de cualquier anhelo ontológico. En efecto, resulta muy problemático comprender la posición de Henry sin hacer referencia a este dato.

En fin, no para solucionar y tampoco con el intento de proporcionar un posible premio de consolación; sin duda, lo que queda, tomando en consideración la cristología henryana, es todavía la profunda intuición de una pasividad, impotencia radical de la cual brota todo poder y que, si considerada en clave teológica, sigue proporcionando la posibilidad de interpretaciones asombrosamente fecundas.



## CONCLUSIONES



Acabando un ensayo dedicado a la posibilidad de conocer Dios, Jean Yves Lacoste escribe:

Que Dios pueda hacérsenos presente en la vida del afecto es a la vez *de jure* y *de facto*. Que Dios, o el “dios divino”, critique toda captura afectiva es un hecho de sentido común. Y que se nos haga afectivamente presente de un modo no parusíaco es también una evidencia primera. Para decirlo, si cabe, de manera más rotunda: no puede entenderse la fenomenicidad de Dios, si no entendemos que Dios trasciende su fenomenicidad<sup>1</sup>.

Hablar de Dios siempre es problemático. Puede ser magnífico, puede llenar de alegría, pero sigue siendo problemático. Porque, como recuerda la cita, Dios trasciende su fenomenicidad, pero precisamente en esto está su fenomenicidad. Al terminar un trabajo dedicado a la cristología dentro del pensamiento de Michel Henry, la primera reminiscencia de la modalidad de la manifestación de Dios es precisamente la de la invisibilidad. Desde siempre criticado para su elección metodológica Henry insiste sobre la necesidad de reconocer una vida invisible que se manifiesta mediante una pasividad radical.

Las conclusiones, generalmente, se presentan como una simple recapitulación o, en algunos casos, en forma de breve reflexión – en la cual de alguna manera quedan recapitulados los temas tratados. Esta segunda forma es la que van asumiendo estas conclusiones en las cuales se quiere dialogar (en forma de *dia-logos*, pero sí de un *logos* “otro”) alrededor de dos cuestiones que han surgido “patéticamente” en la carne de quien escribe y que han tocado la evolución de todo el trabajo.

La primera de estas concierne el lenguaje utilizado por Henry en sus reflexiones<sup>2</sup>. Si se pudiera dar un juicio, *en passant*, de carácter estilístico, se podría afirmar que entre todos, los textos sobre la filosofía del cuerpo y la fenomenología material se presentan, dentro del conjunto de las obras, como los escritos de Henry de más fácil lectura. Considerando que los temas tratados siguen manteniendo la misma profundidad, es posible que la elección

---

<sup>1</sup> J.Y. Lacoste, *La fenomenicidad de Dios. Nueve estudios*, Sígueme, Salamanca 2019, p. 61.

<sup>2</sup> Con respeto al lenguaje usado por Henry, cfr. G. De Simone, *Tradurre Michel Henry*, en M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 8-19.

estilística dependa más del tipo de acercamiento requerido. En efecto, en estos dos textos lo que hace Henry es, por la mayoría de las paginas, analizar y comentar – alumbrando los que le parecen los corto-circuitos fundamentales – obras de otros autores. ¿Cuál es la razón de esta reflexión? Simplemente la capacidad de absorción del lenguaje henryano. La diferencia, que parece notable, entre estos escritos y lo que queda de la producción – pero, si queremos ser rigurosos, también dentro del mismo *Phénoménologie materielle* entre los escritos dedicados a la “inversión” de la fenomenología y los referidos a la comunidad – manifiesta un cambio de orientación: ya no más el análisis y el comentario sino la construcción. Se trata, precisamente, de la construcción de lenguaje que tendría que “vehicular” el nuevo *logos*.

En la novela *The fixer*, Malamud describe un diálogo entre un juez y un hombre en el ámbito de un interrogatorio. El juez pregunta que razón había movido al hombre a leer Spinoza y la respuesta es que ni él lo sabía pero, en el mismo momento en el cual había empezado a leerlo no había podido parar hasta terminar el libro. El interrogado habla de una sensación rara, como si un viento lo empujase desde atrás. Frente a la pregunta relativa a que había comprendido de verdad de lo que había leído, el interrogado admite que poco pero que de la lectura se percibía que todo estaba conectado, que había un fondo en el cual todo se vinculaba. Hay dos afirmaciones que añade el hombre sin que el juez le pregunte: de lo que leía le parecía que Spinoza tenía el único objetivo de ser un hombre libre; y que después de tal lectura él no era más el mismo.

Dejando de lado la casualidad o menos de la presencia de Spinoza – bien conociendo los estudios de Henry dedicados a este autor – y enfocando el discurso en las respuestas del interrogado, con referencia al lenguaje de Henry, la situación parece similar. En la lectura de los textos de Henry, compuestos mediante un estilo que varía del directo al más redundante, es posible individuar una conexión de fondo que se percibe a pesar de la dificultad inicial. Dentro de las descripciones del Hijo de Dios, el lector se encuentra atrapado en un juego de círculos concéntricos bien complicado de manejar: el Hijo, Primer Viviente, Ispiedad originaria, Archi-Hijo, Archi-Inteligibilidad... y más. Todos nombres de una misma esencia, dependiendo de la dirección del movimiento, de la verdad desde la cual estamos mirando etc. El lenguaje usado por Henry en los momentos en que quiere dar forma a la expresión del nuevo *logos*, el de la verdad invisible, para que se muestre lo que nunca se da a la vista – ni material, ni exterior desde el “*logos* griego” – se presenta como en la forma de una concatenación de descripciones que se entrecruzan pero que, a la vez, siempre dejan percibir una sólida unidad. Con respecto a la exterioridad, se podría objetar que la escritura en sí misma es una forma de exteriorización. Sin duda lo es, pero somos carne, y por esto cuerpo: la

escritura se da en una exterioridad que siempre remite a una interioridad en la cual la palabra de la verdad sigue resonando.

Como en el caso de las Escrituras, la palabra de la verdad, aunque desde la exterioridad, “activa” un reconocimiento que nos reconduce al origen. Sin duda, nadie – ni él – tiene la pretensión de comparar la producción de Henry con las Escrituras. Sin embargo la verdad no tiene un lugar preciso: de hecho es la verdad que se queda en las Escrituras porque están constituidas en forma de un continuo hablar de parte de la auténtica verdad, pero no son verdad a partir de su ser Escrituras. En la exterioridad se da la presencia de la verdad como el dato exterior que continuamente “rechina”, como si no estuviera bien acomodado donde está: así la Palabra reconduce a la esencia pero “exteriorizándose” mientras se sigue manteniendo en la esencia. Y así se llega a la segunda cuestión: la de la exterioridad.

En el último texto tomado en consideración, él de Falque, se trataba de conferir a la encarnación de Cristo todo lo trágico de su padecer y, a pesar de la profunda y precisa descripción queda un problema: ¿cómo se pasa de esta auto-afección fundante a la exterioridad? Se pueden imaginar diferentes estratos de la corporeidad, se pueden imaginar corporeidad diferentes en acción dentro de una misma existencia, pero sigue el problema de una relación dentro/fuera que parece no tener solución. En las sensaciones se percibe una realidad que ya es “otra”: en el agua caliente que moja la piel por debajo de la ducha se presenta ya la apertura a una interioridad que se confunde con lo exterior pero que, a la vez, se conoce como interioridad (auto-afección). La piel se moja suavemente, se percibe el calor, el calor está asociado a un alivio, y el alivio a una sonrisa. ¿En qué punto de esta cadena se puede tratar solo de sensaciones corpóreas? Y ¿en qué punto solo de interioridad? Pero que en la carne las dos dimensiones queden entrelazadas – en la confirmación del quiasma – no es algo nuevo: el problema sigue siendo el pasaje de una dimensión a la otra. Es en aquel punto que se coloca la pregunta relativa a la necesidad o menos de la exterioridad. Considerar lo exterior como una dimensión de la decadencia implicaría no comprender más lo humano, pero reducir todo al “fuera” tendría como resultado la misma condición.

Lo que Henry propone es una “elucidación”, no una solución. Desde la exterioridad se hace incomprendible la dimensión interior, y desde esta última se vuelve problemático el pasaje a lo exterior. En el *Génesis* 1, 28 Dios establece al hombre como guardián de la “creación”, guardián de lo exterior: una carne, desde siempre a imagen del Archi-Carne del Archi-Hijo, tiene la tarea de vivir dentro de la exterioridad conservándola. Pero la exterioridad no sabe de ser exterioridad: probablemente por esto la carne puede ser guardián de una exterioridad que existe solo con respeto a ella. Preguntarse si de verdad es necesaria

esta exterioridad sería como volver al intento de concebir la esencia a partir de la distancia fenomenológica. Además, la elucidación no tiene que volverse explicación para no recaer en la exterioridad. Si ontológicamente el sentido se da vinculado al ser, la exterioridad del mundo, lejos de ser mera decadencia, representa una posibilidad más de la Vida, un poder más de las vidas. Como todo poder surge de una impotencia radical en la cual cada vida nace a sí misma mediante una entrega de sí a sí: una entrega carnal que, desde el comienzo, es también entrega corporal.

En la novela de Malamud, el interrogado por el juez afirma que, probablemente, Spinoza tenía sólo la intención de ser un hombre libre: ¿y que mayor libertad que la libertad de unos falsos valores? Falsos valores porque engendrados en el alejamiento de la vida, construyendo reciprocidades que exigen demostración continua y que se valoran mediante cálculos. Como si el hombre pudiera de verdad dar algo: el único “puedo” que le queda concedido es precisamente así, concedido. Un *logos* que quiere de verdad orientarse hacia el originario tiene que empezar por esta pasividad que no permite la “neutralización” de la realidad. Una pasividad en la cual, en su aceptación radical, se daría finalmente aquella *perfecta laetitia* que se conoce como lo más lejano de la indiferencia.

El problema, probablemente, ya no es el “como” del pasaje a la exterioridad, porque la exterioridad está dada y no corresponde a algo malo: es el fundarse en la exterioridad que provoca la pérdida de lo primordial que todo concede. Quizás en la auto-revelación de la Vida todo se pierda y disuelva... o no. Porque para revelarse la Vida misma necesita de un Sí, único, irrepetible. Leyendo Henry, la sensación – afección, revelación patética de mi a mi mismo, dentro de la auto-revelación de la Vida en el Archi-Carne del Archi-Hijo – permite de vislumbrar algo solo cuando se cierran los ojos y se escucha el sonido del silencio, para luego empezar otra vez sintiéndose, pero ya no siendo los mismos.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Con respeto a la producción de Michel Henry y a la bibliografía crítica dedicada a su obra, se puede contar con una bibliografía exhaustiva depositada en el *Fonds Michel Henry*, a la dirección electrónica: <https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/isp/alpha/bibliographie.html>.

## OBRAS DE MICHEL HENRY

### Obras en edición original

*L'Essence de la manifestation*. 2 vols. Paris: PUF, 1963 (réédition en vol. en 1990).

*Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. Paris: PUF, 1965 (réédition, 1997, avec un avertissement à la seconde édition).

*Marx*. Tome I: *Une Philosophie de la réalité*. Tome II: *Une Philosophie de l'économie*. Paris: Galliniard, 1991.

*Généalogie de la psychanalyse. Le Commencement perdu*. Paris: PUF, 1985.

*La Barbarie*. Paris: PUF, 2001.

*Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. Paris: François Bourin, 1988.

*Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990.

*Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*. Paris: Odile Jacob, 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.

## Obras traducidas al castellano

*La barbarie.* (trad. T. Domingo Moratalla) Madrid: Caparrós 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 Reyzábal) Salamanca: Sígueme, 2007.

*Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky.* (trad. M. Tabuyo; A. López) Madrid: Ediciones Siruela, 2008.

*La felicidad de Spinoza.* (trad. A. Cherniavsky) Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2008.

*Fenomenología material.* (trad. J. Teira; R. Ranz) Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

*Fenomenología de la Vida.* (trad. M. Lipsik) Buenos Aires: UNGS-Prometeo Libros, 2010.

*Marx. vol. 1. Una filosofía de la realidad.* (trad. N. Gómez) 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. García-Baró; M. Huarte) Salamanca: Sígueme, 2015.

## Obras póstumas

*Auto-donation. Entretiens et conférences.* Paris/Montpellier: Prétentaine, 2002.

*Le Bonheur de Spinoza*. Paris: PUF, 2003.

*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.

*RIMH - Revue internationale Michel Henry*,

— . 1 ("Lectures du "Marx" de Michel Henry"), 2010.

— . 2 ("Michel Henry. Textes inédits sur l'expérience d'autrui"), 2011.

— . 3 ("Michel Henry Notes sur le phénomène érotique"), 2012.

— . 4 ("Michel Henry Notes préparatoires a *L'essence de la manifestation: la subjectivité*"), 2013.

— . 5 ("Michel Henry – Notes préparatoires à *Paroles du Christ*"), 2015.

— . 6 ("La phénoménologie française au Japon"), 2015.

— . 7 ("La phénoménologie de la vie: des text au contextes"), 2016.

— . 8 ("Michel Henry. Notes diverses sur Descartes"), 2017.

### **Artículos de Michel Henry citados o consultados**

«Représentation et auto-affection», *Communio* XII (3) (1987) 77-96.

«Ce que la science ne sait pas», *La Recherche* 208 (1989) 422-426.

«Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou épreuve de la vie», *Archivio di Filosofia* 58 (1990) 521-531.

«Narrer le pathos. Entretien avec Michel Henry (Heidelberg-Montpellier 1989)», *Revue des sciences humaines* 221 (1991) 49-65.

«Parole et religion: la Parole de Dieu», JEAN-LOUIS CHRETIEN, ed., *Phénoménologie et théologie*, Paris 1992, 129-160.

«Qu'est-ce qu'une révélation?», *Archivio di filosofia*, 62 (1994) 51-57.

«Éthique et religion dans une phénoménologie de la vie», *Archivio di Filosofia* 64 (1996) 89- 97.

«Archi-christologie», *Communio* XXII (2-3) (1997) 195-212.

### **Obras de otros autores**

- A. ALES BELLO, *L'incarnazione nella prospettiva della hyletica fenomenologia*, «Archivio di Filosofia», (1999), pp. 105-113.
- P. AUDI, *Michel Henry: une trajectoire philosophique*, Les Belles Lettres, Paris 2006.
- P. AUDI, «Michel Henry aujourd'hui», *Revue philosophique* 3 (2001) 291-294.
- S. BANCALARI, *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, ETS, Pisa 2015
- C. CANULLO, *Fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J. L. Marion, M. Henry e J. L. Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004;
- P. CAPELLE (ed.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Cerf, Paris 2004.
- P. CAPELLE (éd.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Cerf, Paris 2005;
- A. DAVID, *Michel Henry: le problème de la réception*, «Revue philosophique», 3

(2001), pp. 359- 372.

- A. DAVID & J. GREISCH, *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Cerf, Paris 2001.
- A. DE LIBERA, *Introduzione alla mistica renana*, Jaca Book, Milano 1998;
- F. DELL'ORTO, *Vita e genesi del tempo. Ricerche di fenomenologia genetica e generativa*, ETS, Pisa 2015.
- G. DE SIMONE, *La rivelazione della vita. Cristianesimo e filosofia in Michel Henry*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007.
- N. DEPRAZ, *Seeking a phenomenological metaphysics: Henry's reference to Meister Eckhart*, in «Continental Philosophy Review» 3 (1999);
- N. DEPRAZ, *Transcendence et Incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme alterité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris 1995.
- G. DOFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry lecteur de Maître Eckhart*, «Archives de Philosophie» 36 (1973), pp. 623-624;
- G. DOFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry. Passion et magnificence de la vie*, Beauchesne, Paris 2003;
- E. FALQUE, *Pasar Getsemaní*, Sígueme, Salamanca 2013.
- R. FORMISANO, *Dalla "critica della trascendenza" alla "fenomenologia della vita". Alle radici del percorso teoretico di Michel Henry*, D.U.Press, Bologna 2012.
- R. FORMISANO, F. GRIGENTI, I. MALAGUTI, G. RAMETTA (sous la direction de), *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendentale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, Vrin, Paris 2016.
- B. FORTHOMME, J. HATEM, *Affectivité et alterité selon Lévinas et Henry*, Paris 1996.
- M. GARCÍA-BARÓ, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid 1999.
- M. GARCÍA-BARÓ, *La douleur et la chair. Essai de philosophie première*, en *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris 2006, pp. 223-238.

- M. GARCÍA-BARÓ, *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca 2007
- M. GARCÍA-BARÓ, *Teoría fenomenológica de la verdad*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2008
- M. GARCÍA BARÓ, *La filosofía como sábado*, PPC, Boadilla del Monte (Madrid), 2016.
- A.E. GARRIDO-MATURANO, *¿Fenomenología o gnosis? El límite fenomenológico del acceso a la relación religiosa en la filosofía del cristianismo de M. Henry*, «Logos. Anales del Seminario de Metafísica», 45 (2012), pp. 189-209
- R. GÉLY, *Rôles, action sociale et vie subjective. Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*, Peter Lang, Berlin 2007.
- M. GRASSI, *Del Dios del que (no) se puede hablar: lo idolátrico y lo icónico en Jean Luc Marion*, «Nuevo Pensamiento», 5 (2015), pp. 27-61.
- J. GREISCH, *Les limites de la chair*, «Archivio di Filosofia», (1999), pp. 57-82.
- J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. II. Les approches phénoménologiques et analytiques*, Cerf, Paris 2002.
- J. HATEM, *Michel Henry, la parole de la vie*, L'Harmattan, Paris 2003
- J. HATEM, *Le sauveur et les viscères de l'être. Sur le gnosticisme et Michel Henry*, L'Harmattan, Paris 2004.
- M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997
- M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, FCE, México 1951
- M. HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica?*, Alianza, Madrid 2009
- E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, FCE, Madrid 1985.
- E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I, FCE, México 2013.
- E. HUSSERL, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid 2002.

- G. IAIA, *Michel Henry e il metodo fenomenologico*, Tesi di Dottorato, Università del Salento, Lecce 2018.
- H. INVERSO, *Fenomenología de lo inaparente*, Prometeo, Buenos Aires 2019.
- D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la philosophie française*, Éditions de l'éclat, Paris 1991;
- D. JANICAUD, *Phénoménologie et Métaphysique*, «Critique» 49 (1993);
- D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée*, Éditions de l'éclat, Paris 1998;
- G. JEAN, "Habitue, edort et résistance : une lecture du concept henryen de passivité, en *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 8/1, pp. 455-477.
- R. KÜHN, *Husserls Begriff der Passivität, zur Kritik der passiven Synthesis in der genetischen Phänomenologie*, Alber, Freiburg/München 1998
- R. KÜHN, *Lecture de Marx et critique de l'economie chez Michel Henry*, «Revista portuguesa de filosofía», 65 (2009), pp. 87-111
- R. KÜHN, *Réception et réceptivité*, «Revue philosophique», 3 (2001), pp. 295-304.
- R. KÜHN, *Individuation et vie culturelle. Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, Peeters, Louvain/Paris 2012.
- J. GRÉGORI, *Force et temps. Essai sur le "vitalisme phénoménologique" de Michel Henry*, Hermann, Paris 2015.
- G. JEAN, J. Leclercq, N. Monseu (ed.), *La vie et le vivants. (Re)-lire Michel Henry*, UCL, Louvain 2013.
- S. LAOUREUX, *De «L'essence de la manifestation» à «C'est moi la vérité». La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry*, «Revue philosophique de Louvain» 99 (2001), pp. 220-253;
- J.F. LAVIGNE (ed.), *Michel Henry: pensée de la vie et culture contemporaine: Actes du Colloque international de Montpellier*. Paris: Beauchesne, 2006.
- J. LECLERCQ, J.M. BROHM (eds.), *Michel Henry, L'âge d'homme*, Paris 2009.
- E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 2002.

- J.M. LONGNEAUX (ed.) *Retrouver la vie oubliée : critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Presses universitaires de Namur, Namur 2000.
- V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris 1960;
- G. Marengo, F. Pesce (eds.), *Creazione dell'uomo generazione della vita. In dialogo con il pensiero di M. Henry*, Cantagalli, Siena 2012.
- E. MARINI, *Vita, corpo, affettività nella fenomenologia di Michel Henry*, Cittadella, Assisi 2005;
- J.L. MARION, *Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry*, «Les Études Philosophique», 1 (1988), pp. 51-72.
- J.L. MARION, *Reduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Puf 1990.
- J.L. MARION, *Siendo dado*, Síntesis, Madrid 2008.
- J.L. MARION, *De surcroît. Études sur le phénomènes saturés*, Puf, Paris 2001.
- J.L. MARION, *Dios sin el ser*, Ellago, Villaboa (Pontevedra) 2010.
- Marion, J.-L. *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris: Vrin, 2012.
- D. MEJÍA BUITRAGO, *El ídolo como fenómeno*, «Perseitas», 2 (2015), pp. 175-182.
- M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris 1945.
- A. MOLINARO – E. SALMANN (a cura di), *Filosofia e Mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Studia Anselmiana, Roma 1997;
- A. MOLINARO, *Meister Eckhart : essere, nulla, Dio*, «Aquinas», 3 (2000), pp. 439-461;
- G. MOLTENI, *Introduzione a Michel Henry. La svolta della fenomenologia*, Mimesis, Milano 2005..

- G. PENZO, *Invito al pensiero di Eckhart*, Mursia, Milano 1997;
- V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- J. READY, *Michel Henry, la passion de naître. Meditations phénoménologiques sur la naissance*, L'Harmattan, Paris 2009.
- J. RIVERA, *The Contemplative Self after Michel Henry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2015
- C. ROMANO, *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, Paris 2010.
- G. SANSONETTI, *Michel Henry, Fenomenologia, vita, cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2005;
- S. SANTASILIA, *L'indigenza del fondamento. Michel Henry interprete di Meister Eckhart*, «Azimuth», 11 (2018), pp. 131-146.
- F. D. SEBBAH, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Presses Universitarie de France, Paris 2001;
- P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011.
- A. SILESIUS, *El peregrino querúbico. Descripción sensible de las cuatro cosas últimas*, Siruela, Madrid 2005.
- X. TILLIETTE, *Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry*, «Gregorianum», 61 (1980), pp. 633-651;
- X. TILLIETTE, *La christologie philosophique de Michel Henry*, «Gregorianum», 79 (1998), pp. 369-379.
- X. TILLIETTE, *Che cos'è cristologia filosofica?*, Morcelliana, Brescia 2004.
- X. TILLIETTE, *Avec Michel Henry, pour une monadologie radicale*, «Les Cahiers philosophique de Strasbourg», 30 (2011), pp. 143-159.
- H. L. VAN BREDa, *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée de Brouwer, Bruxelles 1952.
- M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996;

- M. VANNIER, *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2006.
- R. A. Vaschalde, *À l'Orient de Michel Henry*, Orizons, Paris 2014.
- A. VIDALIN, *La parole de la vie: la phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*, Éditions Parole et silence, Paris 2006.
- M. VILLEMOT, *Re-commencer la phénoménologie*, Éditions Parole et silence, Paris 2007.

Stefano  
Santasilia



**Facultad de Ciencias Humanas y Sociales**

**La cristología filosófica de M. Henry Henry**

# **La cristología filosófica de M. Henry**

**Autor: Stefano Santasilia**

**Director: Miguel García-Baró López**

**Co-Director: Agustín Serrano de Haro**



**MADRID | Septiembre 2019**