



Mario Di Giacomo

Entre la revelación y el olvido: una aproximación a la noción de *vida* en Michel Henry

Introducción

... ipsam oblivionem meminisse me certus sum,
qua id quod meminimus obruitur.
San Agustín, *Conf.* X, 16, 25

La esencia de la manifestación es considerada una de las obras más peculiares de la fenomenología francesa y, pese a la reconducción hacia una filosofía primera, también de la fenomenología en general. Cuando fue publicada, en 1963, la filosofía francesa estaba haciendo cuentas con la fenomenología, en el sentido de un progresivo alejamiento de ella. *La esencia de la manifestación*, no obstante, es retomada a partir de los años 90 en la discusión filosófica francesa. Otro gran protagonista del pensamiento de esa época, Emmanuel Levinas, ha sido reivindicado más en los últimos años que en los años 60 y 70. Es importante subrayar que el pensador lituano impartió seminarios dedicados a la primera de las obras de Michel Henry, algo no casual si

Mario Di Giacomo, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas y Guayana-Venezuela
madigiac@ucab.edu.ve • ORCID: 0000-0001-5170-5906



se toma en cuenta que Levinas fue el primer autor que introdujo la filosofía husserliana en Francia con su tesis *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930)¹. Es conveniente decir que *La esencia de la manifestación*, aun moviéndose en contexto fenomenológico, no se refiere sólo a Husserl, pues incurre en discusiones con pensadores ajenos a la fenomenología, como Meister Eckhart, Böhme, Fichte, Kierkegaard, Hegel, Schelling, Kant, entre otros. Esta imperfecta ortodoxia de Henry dará relevancia al mundo afectivo, al *pathos* de una receptividad antropológica que se ubica más acá de la *apofansis* de los griegos. Si se quiere leer de otra manera, puede afirmarse que el *logos* cristiano es recuperado por Henry para dar cuenta de fenómenos que se donan, que se dan, pero que, *stricto sensu*, no se ven (angustia, muerte, *vida*, carne).

La fenomenología de Henry asume la descripción de la aparición fenoménica, a la cual interpreta como anterior a cualquier teoría e independiente de los presupuestos que la determinen. En su disputa contra Kant y el *monismo ontológico* termina por rechazar el primado de un *ego* que es condición de posibilidad de aquello que aparece, dejando así de lado la *Sichzeigen* heideggeriana, esto es, que el fenómeno se muestre a sí mismo desde sí mismo. Ni el ser ni la subjetividad ni la Historia son los caminos que se toman para alcanzar el absoluto. Si triunfa la subjetividad, por ejemplo, entonces el ser del objeto (del fenómeno) no podrá sino consistir en el ser del sujeto. Ello no significa la anulación de la subjetividad, sino un tipo de recreación de ésta mediando simplemente el *pathos* de la *vida*. El hombre, ahora inmune al *es gibt*, al hay, a la noche sin diferencias, es un viviente de la Vida, es vida en la Vida. En este trabajo se llevará a cabo un análisis de la

¹ Cfr. Vittorio Perego, "La filosofia della religione di Michel Henry", https://www.academia.edu/21739533/LA_FILOSOFIA_DELLA_RELIGIONE_DI_MICHEL_HENRY_in_La_Scuola_Cattolica_3_2003_pp_533_564. Publicado originalmente en *La Scuola Cattolica*, 3 (2003), pp. 533–564.

interioridad, según Henry, lo cual fluiría hacia una filosofía patética y una *prote philosophia*. Es decir, el enfoque del autor francés se orienta a la edificación de una ontología fundamental que dé cuenta de cierto tipo de fenómenos que la fenomenología clásica había o dejado entre paréntesis o, si bien reconocía, eran enfocados objetivamente, reconducidos a la luz del mundo y a lo que se denomina *horizonte de aparición*.

Para redimir una inquietud algo olvidada, Henry aboga por retornar no ya a la luz del mundo y del sujeto en el cual se manifiesta un fenómeno, sino más bien a una oscuridad fundante que coincide con un yo viviente. La *vida* va a constituir esa oscuridad sobre la cual se reflexiona, en tanto que inmediatez a la que está aferrado el viviente. La *vida* no aparece sin más como mera existencia empírica, sino como aquel originario tras el cual se va al intentar comprender qué es el hombre. Que los hombres, tomados uno a uno en su existencia empírica, guarden dentro de sí esta plenitud oscura llamada *vida* implica analizar, pues, no la facticidad de la existencia ni el consuelo ofrecido por los entes, sino, ante todo, esa realidad primera que ya habita y *habla* en todo viviente. La manifestación de dicha realidad no se encuentra sujeta a las condiciones de posibilidad de una lógica del conocimiento, sino al énfasis de una inmediatez. Yo, plenitud e inmediatez se conciertan en una unidad invisible llamada *vida*, hurtada a la luz del mundo, a la fenomenicidad epistemológica, a la distancia fenomenológica.

La crítica a Kant, explícita en la noción de *monismo ontológico*, deriva en Henry en la búsqueda de un tipo de manifestación cuya plenitud se aleje de cualquier distancia y de toda síntesis objetual. El *ego* del sujeto y esa *vida* coinciden por completo. Esa compleción da pábulo a un *extraño* conocimiento de la *vida*. Extraño porque se trata del Fundamento, del acceso al ser mismo, exonerado del tiempo y de la Trascendencia que éste nos entrega. En esta realidad “no podemos distinguir una esencia y una realidad condicionada por esa esencia: se

trata de la *realidad absoluta*, de la realización de la esencia absoluta (o «esencia de la manifestación», esencia última y absoluta)². Conocimiento que no lo es en el sentido habitual del término, sino autoafección inmediata del sujeto, autoafección que va a coincidir, asimismo, con ese trascendental llamado *cuero*. Éste, por consiguiente, renace de su caída, se redime de su condición pecaminosa, ya no es el índice de una perdición, sino, justamente, al contrario. En su invisibilidad incognoscible la *vida-cuerpo* es aquello en lo que el hombre no se pierde, procurando incluso un retorno a sí mismo desde un indebido olvido. La mirada encuentra una anterioridad vital, aneja a una inextirpable condición, la corporal.

Una doble manifestación

De acuerdo con el pensamiento de Henry, existen dos modos conforme a los cuales se cumple la manifestación de lo que es. Conforme al primer modo el ser se manifiesta fuera de sí mismo, en el mundo, ese medio donde son visibles las cosas y donde el ente se manifiesta. Conforme al segundo, el ser se revela en sí mismo y se prueba en el sentimiento (sufrimiento y júbilo), de suerte que se abraza a sí mismo en su ser interior. Se revela como absoluto íntimo y viviente, en una reunión interminable consigo mismo (*vida*), ajena a cualquier alienación mundana. Absolutez, *vida*, fundamento, ser viviente son términos que, designando una ontología, coinciden en el plano de la inmanencia, apartada ésta de la mortificación alienante que supone ver al ente a la luz del mundo³.

² Miguel García-Baró, “Alabanza de Michel Henry”, in Michel Henry, *La esencia de la manifestación* (Salamanca: Sígueme, 2015), 11.

³ Cfr. Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963), 860–861.

Según Henry, el fundamento buscado ni es algo obscuro, ni es la luz que se percibe en la cosa que brilla, ni la cosa en tanto que fenómeno trascendente, sino una revelación inmanente, autopresencia, aunque ésta permanezca invisible. Una revelación inmanente es una experiencia interna entendida en el sentido de una revelación originaria que se cumple en la radicalidad de una completa ausencia de distancia, sin ningún contexto. Esta es precisamente la existencia misma que hay que pensar en tanto que realidad humana. Existencia que nada debe a la trascendencia, sino que ésta es precedida y posibilitada por aquélla. “En vérité, le but de ce travail est de montrer qu’il existe une connaissance absolue et que celle-ci n’est pas solidaire d’un progrès quelconque”⁴. Aquí se pone en cuestión la luz universal como sede de los fenómenos, pues, siguiendo a Henry, existe un modo de revelación posible que es anterior y fundamento de lo visible; hablamos de una *philosophie de la Nuit*⁵, ubicada aquende cualquier fuente de luz, noche a la cual Henry querrá, empero, empalabrar. Más que de traer de nuevo a escena la “causa de Dios”, Henry está preocupado por reivindicar la noción (acaso agustiniana, mística, en última instancia) de *vida* interior. Se aparta del dogmatismo de la intencionalidad, de la filosofía de la conciencia y de la presencia de la cosa en un marco de trascendencia, de allí que la fenomenología no debe ser confundida con una filosofía del orden óntico, que termina por alienar a la cosa misma presentándola en un medio que no es el suyo: la exterioridad de la acción fenomenológica clásica y de la filosofía de la presencia (algo se ve a la luz de algo), no hacen sino mortificar la realidad del fenómeno, entregándolo sin reservas a un análisis forense. La cosa ingresa a una existencia nueva, pero alienada. De aquí se colige que la alienación es la esencia de la manifestación⁶. La

⁴ Henry, *L’essence de la manifestation*, 55. (En verdad, el objetivo de este trabajo es mostrar que existe una verdad absoluta y que ésta no es solidaria de ningún avance).

⁵ *Ibid.*, 58.

⁶ *Cfr. ibid.*, 86–87.

obra de la alteridad y de la división ha sido cumplida, pero debe ser revertida en una unidad en la que las fisuras son inadmisibles. El desdoblamiento en que consiste la representación debe encontrar, si no su cura, un modo de manifestación del cual la alienación de lo que se manifiesta no sea su parte constitutiva, así como tampoco que la subjetividad del sujeto sea la objetividad de las cosas (*vs* monismo ontológico): *L'être des choses, c'est le sujet lui-même*⁷. Contra todo esto, Henry argumentará en favor de una manifestación originaria del ser, de algo que está presente desde el principio, y que no es el ente, sino el ser como tal. Henry, entonces, querrá pensar el carácter ontológico y fenomenológico del origen, de aquello siempre presente a sí mismo, o, en otros términos, la *vida* del absoluto presente a sí mismo. El autor la denomina *Parousie*⁸.

El saber originario, no es, por consiguiente, ni entitativo ni egológico. La esencia de la manifestación será esta autopresencia del absoluto, una *vida* que ni se aliena representativamente ni cobra los caracteres del sujeto que la piensa. Contra Hegel tal vez se vindicará a Schelling; contra el entusiasmo de la dialéctica histórica que pretende arribar al saber absoluto se propone el entusiasmo del *coup de pistolet*⁹, arrancar de una vez del absoluto mismo, ya que la esencia no se produce ni dialéctica ni históricamente, sino que la conciencia se encuentra ya en ella, incluso la conciencia natural, pues, *realiter*, nada puede escapar de las manos del absoluto y de la amplitud de su presencia invisible. Tal vez miembro del reino de los espíritus a los que atormenta la sed de lo divino¹⁰ (del absoluto, del fundamento o de Dios), Michel Henry querrá desentrañar el lenguaje de la Noche, es decir, el lenguaje del origen y de la ultimidad del hombre.

⁷ Henry, *L'essence de la manifestation*, 112.

⁸ *Ibid.*, *passim*.

⁹ *Ibid.*, 203. (Pistoletazo o disparo de pistola).

¹⁰ *Cfr.* Étienne Gilson, *El tomismo* (Pamplona: EUNSA, 1989), 52.

Se ha suscitado en esta vindicación ontológica una reconsideración del cuerpo, ahora entendido como cuerpo viviente, como materialidad en la que la *vida* encuentra asiento. Si no es objeto ni de una mirada intencional, ni de una mirada orientada a la síntesis cognoscitiva, entonces la *vida* invisible tiene que caracterizarse por un tipo de manifestación que abroge cualquier distancia. La *vida* se siente inmediatamente a sí misma, mientras que el viviente se autoafecta en esa misma inmediatez. No hay fisuras en un acto que se da oscuramente, pero con la claridad propia de una autoafección. Distante de la *Sinngebung* intencional, la afección de la *vida* en el viviente es un momento primero (u originario) y anterior a cualquier intervención cognoscitiva. Antes de que la teoría entre al ruedo, la *vida* ya se ha hecho, en la afección, del viviente. Ella es anterior a la doctrina. Es el arrebató primigenio que tiene como núcleo esa materialidad llamada *cuerpo*. El milagro del cuerpo es anterior al milagro del conocimiento, sin embargo, alguna luz hay que arrojar sobre ese originario para explicarlo, precisamente, como originario.

La *vida* es anterior a la doctrina, la *vida* se siente de inmediato a sí misma, pero en la dimensión filosófica la misma *vida*, retirada y umbrátil, debe ser objeto de un abordaje esclarecedor que nos permita comprender su condición de originario, realidad fundante y jamás fundada. Por más que haya una especie de “claridad” en la oscuridad de la autoafección, ésta debe ser hermenéuticamente ajustada a la luz del conocimiento. Ciertamente, no aparecerá como un objeto que se manifiesta en una determinada distancia epistemológica, puesto que su inmediatez y plenitud lo impiden, pero podrá aparecer en el sucesivo autoesclarecimiento antropológico que toda conciencia debe practicar para enriquecer el mismo concepto de ser humano. También la desmesura, incluso maravillosa, debe encontrar sus límites en la angostura del lenguaje, como lo hace la experiencia mística cuando desea auto-explicarse, aunque ello sea más afín al lenguaje poético, al habla devocional, que al discurso filosófico. De la plenitud originaria de la cual

se parte se derivan varias objeciones, dado su carácter de absoluto intramundano. Sin embargo, semejante plenitud no conduce en *La esencia de la manifestación* hasta las orillas de una teología revelada (ésta sería la crítica de Janicaud a una presunta criptoteología presente en los fenomenólogos del *giro*), como puede ocurrir, por el contrario, en un libro muy posterior de Henry, titulado *Encarnación*. Sin embargo, de la ultimidad denominada *vida*, inmune a las influencias, diálogos y encuentros del mundo externo, sí podrá decirse que es una suerte de plegadura piadosa del individuo, en la cual éste se recluye y encuentra su propia integridad. A pesar de la atractiva relación entre filosofía y teología, en este trabajo permaneceremos en el territorio de una ontología fundamental, de un absoluto, si se quiere, dejando de lado lo que Henry llamará posteriormente *Dios de la vida*, énfasis henryano que apunta más a la Revelación que a un absoluto filosófico que condiciona todo lo que no sea él mismo. Si bien el Dios revelado es una figura absoluta, no toda figura absoluta coincide con los predicados de un Dios revelado, ni mucho menos. Se trata, en nuestro caso, entonces, de rastrear un originario que no ha cruzado todavía el umbral de las certezas reveladas, pero que frisa esa dimensión filosófica donde un dios puede aún construir su morada.

Al dividir al mundo en dos dimensiones, una superior, la interioridad, y una inferior, la exterioridad (el afuera del mundo), se produce una devaluación de las interacciones entre interior y exterior, dándose por acabada la completitud íntima y patética que corresponde a la *vida*, mientras que la otra dimensión se reserva a la idolatría en la que habitualmente reside el ser humano. A tanta interioridad henryana pueden aplicarse las palabras que Vinay escribe a propósito (a favor) del pensamiento de Lutero: al perder valor lo terrenal, dado el contexto de un espiritualismo desmesurado que recibe, entre otras, la influencia de la mística medieval, lo interior adquiere un valor tal que no debe ser contaminado por lo mundano, por lo material, lo terreno. Pero el hombre debería comprometerse con su mundo y su historia, “haciendo suyas

las preocupaciones del mundo”¹¹, apartándose del privilegio de la piedad, como si todo lo demás no tuviese importancia, como si no mereciera la atención de esa misma piedad auto-clausurada. *In fine*, dice Vinay, “Todo desinterés del cristiano por la cultura es fariseísmo y cristianismo pietístico de conventículos”¹². No obstante, conforme a Henry, la reducción de la vida a los bordes de la exterioridad no sería sino, en consecuencia, el olvido del propio mundo, el más próximo y genuino, recalando el ser humano en una vana idolatría con respecto a aquello que no sea su *vida* interior, inmediata e inmanente.

Vida sin distancia

Existe una pasividad radical, originaria, primitiva que impide al sufrimiento rebasarse como tal, por consiguiente, siguiendo a Kierkegaard, el yo se encuentra tan adherido a sí mismo que no puede huir de su sufrimiento, dejarlo atrás, derogarlo. En eso consiste su desesperación. En todo caso, sufrimiento y desesperación, que no son idénticos, pero que radicalizan la sensación del propio yo, de la propia ipseidad, provocan el parto de un querer: el de deshacerse de sí mismo, el de romper el lazo que nos une a la propia pasividad que niega justamente aquel deshacer: “dans cette souffrance et dans la structure de son souffrir, surgit et se développe un vouloir, celui de briser cette structure, de rompre le lien qui attache le moi à lui-même, le vouloir se défaire de soi”¹³. No querer ser sí mismo, no querer ser lo que se es, vivir a espal-

¹¹ Valdo Vinay, “El hombre en el pensamiento de Lutero y la crisis de la sociedad actual”. Publicado originalmente en *El Predicador Evangélico* IX, no. 34 (Octubre–Diciembre de 1951): 113–125.

¹² *Ibid.*

¹³ Henry, *L'essence de la manifestation*, 853. (en este sufrimiento y en la estructura de su sufrir, surge y se desarrolla un querer, el de fragmentar esta estructura, de romper el lazo que une el yo a sí mismo, el querer deshacerse de sí mismo).

das de nuestro yo más íntimo implica tanto la aguda conciencia de un yo, como la áspera advertencia de que la inmanencia en que se ha constituido prácticamente imposibilita la ruptura del lazo que me ata a lo que más genuinamente se es. Pero separarse de sí mismo equivale a auto-destruirse, la auto-separación con respecto a la propia esencia es impracticable: he aquí una impotencia que por impotencia no puede alcanzar el fin propuesto: la desesperación permanece desesperación como experiencia más auténtica de un yo que no puede anunciar su propio divorcio de aquello que en su profundidad inmanente lo constituye. El querer huir de sí mismo, el rebasarse a sí mismo, es la experiencia de impotencia que el yo realiza en sí mismo. Su propio fracaso es paradójicamente su mayor conocimiento en la medida en que advierte la inútil búsqueda de una separación del yo con respecto a sí mismo. El querer aquél advierte su ruina al tratar de deshacer unos orígenes frente a los cuales en realidad se mantiene en una esfera de pasividad. El querer referido es una *passion inutile*, permanece ante las fronteras de una imposibilidad, mientras que la única posibilidad ante las fronteras delimitadoras es sentir la desesperación frente algo que es inquebrantable. Eso es lo monstruoso de la desesperación, escribe Henry a propósito de Kierkegaard, “Telle est la contradiction monstrueuse, l’«atroce contradiction du désespoir»”¹⁴.

Esta tortura de no poder romper con el vínculo que ata al yo a sí mismo le permite a ese mismo yo impotente sentirse más que nunca a sí mismo: la *vida* se le manifiesta más que nunca en esa enfermedad mortal por la cual la desesperación, expresión de un vínculo indisoluble del yo consigo mismo, se anuncia como eterna. El yo vive agónica e impotentemente su autovínculo, que desprecia, muere agónicamente de su *vida*, de la que no puede prescindir, quiere morir o hacer morir el vínculo, pero no puede llevarlo a efecto; muere o quiere hacerlo, sin

¹⁴ Henry, *L'essence de la manifestation*, 853 (Tal es la contradicción monstruosa, la atroz contradicción de la desesperación).

embargo, es impotente para realizar su propia muerte. Si bien este sujeto no es propiamente hablando un sujeto, sino que se ha encontrado en la atmósfera contingente de una *vida* que no se debe a sí mismo, va a tener que procurar una cierta mismidad a partir de la contingencia que justamente la rechaza. Es decir, tendrá que hacerse cargo de sí mismo en la asunción de una *vida* ética mediante la cual la distinción entre contingente y esencial, distinción incrustada en esa *vida*, se torna irrelevante en la medida en que la asunción de la propia biografía debe dar cuenta incluso de lo que acantona como contingente. Si el sujeto “se ha tomado a sí mismo bajo su propia responsabilidad”¹⁵, debe dar cuenta también de aquello que ha excluido como contingente, como inesencial a su *vida*, debe responsabilizarse en cada acto de elección responsable, incluso de aquello que no ha elegido para dar forma al principio de individuación que coincide con su propia biografía. De allí su autoproducción biográfica, de allí su *principium individuationis*, aunque jamás pueda presumir que su *vida* es una auto-posición, algo que, como sujeto, se debe él únicamente a sí mismo.

En estas impotencias de huidas y de vínculos indisolubles el hombre muere eternamente mientras vive, no cesa de morir en su desesperación, pero la cesación de la muerte va acompañada de una *vida* que tampoco cesa, una *vida* moribunda, acosada desde su comienzo, un decurso que se sabe ubicado entre la incertidumbre y la interrupción. Es la *vita mortalis*, la *mors vitalis*. También: “Mourir la mort, dit Kierkegaard, veut dire vivre sa mort”¹⁶. Me hallo indisolublemente unido a mí mismo, aunque no quiera ese nexa, aunque mi querer no sea sino impotencia frente a ese nexa. La monstruosidad de la impotencia radical de una *vida* que quiere morir a sí misma, pero que no puede morir a sí misma (la desesperación), encuentra sus (inanes) lenitivos,

¹⁵ Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico* (Madrid: Taurus, 1990), 204.

¹⁶ Henry, *L'essence de la manifestation*, 854. (Morir la muerte – dice Kierkegaard – quiere decir vivir su muerte).

desde el punto de vista del Kierkegaard de Henry, en la instauración de una distancia entre el yo y el sí mismo, a ver si de esta manera la enfermedad mortal aminora sus síntomas y el ser humano puede dejar atrás algo de sí, manteniendo a cierta distancia la esencia que hemos calificado de indisoluble. La reflexión, que no es *vida* adherida a sí y a lo que no quiere como *vida*, aparece como la distancia entre mi yo y lo que soy, a fin de calmar esa cercanía insoportable en la objetivación distanciadora del yo con respecto de sí mismo. “La réflexion de la vie sur elle-même, le regard sur soi, vise l’objectivation de ce qui ne peut être objectivé. C’est pourquoi cette tentative de la vie de se détruire elle-même en se séparant de soi, de se détruire ou de se connaître, ne détruit pas plus la vie qu’elle ne la connaît, n’est qu’un mode nouveau de cette vie, une forme de désespoir”¹⁷.

La *vida*, pues, se arriesga a tomar la forma de una distancia, mintiendo acerca de la unidad inescindible del yo. El alejamiento implica una objetivación, una puesta a distancia, el apartamiento, como de leprosos, de una enfermedad caracterizada por la desesperación. Pero la *vida* es inseparable de sí misma; la tentativa ésta de separarla mediante una distancia objetivadora no significa sino una de las formas en que la desesperación misma vuelve a hacer aparición como una enfermedad rediviva. No se puede dejar de ser lo que se es, no se puede escapar del fondo último que nos constituye en la pasividad, pasividad frente a la cual nuestros propios discursos objetivantes no son sino expresión de una enfermedad que quiere curarse a sí misma radicalizando sus propios síntomas en un contexto sin remedio. Por eso encuentran aquí Henry y Kierkegaard el absoluto: la desesperación

¹⁷ Henry, *L’essence de la manifestation*, 855. (La reflexión de la vida sobre sí misma, la mirada sobre sí, apunta a la objetivación de lo que no puede ser objetivado. Es por eso que esta tentativa de la vida de autodestruirse separándose de sí misma, de destruirse o de conocerse, no destruye la vida más de lo que la conoce, es solo un nuevo modo de esta vida, una forma de desesperación).

aparece por doquier, es la ultimidad profunda de un yo que no puede hacer experiencia de otro yo como disolviéndose en una fibra ajena a la suya; él está dado a sí mismo e imposibilitado de desvincularse consigo mismo, aunque intente con la enfermedad de la objetivación poner remedio a la enfermedad de la inmanencia que impide a este yo dejar de ser precisamente eso que él solo puede ser. El fondo de la desesperación nos conduce verdaderamente a nosotros mismos y a los muros que delimitan nuestra enfermedad mortal.

Que estemos hechos a la imagen y semejanza de la desesperación es nuestra revelación, la más genuina, que la eternidad de ella en nosotros no fenezca nunca, que no estemos sino dados a nosotros mismos es la esencia de nuestra *vida*; como esencia, no hay modo de librarse de ella, nos marca siempre, nos rodea con su noche, la noche del absoluto. Lo peor que le puede ocurrir a un hombre es no haber padecido la enfermedad de la desesperación, el fondo mismo del absoluto. Por eso también en Kierkegaard la desesperación no se consume en su propio fuego, no se consuma en su propio ardor, sino que la desesperación pasa a ser el andén donde la enfermedad extrema encuentra su contrario, su remedio teológico-antropológico; si “Le fond du désespoir est Dieu lui-même, l’être pour soi de l’être absolu, le rassemblement et la profusion de la Parousie. Le fond du désespoir, ce d’où il émane, se découvre à lui dans sa transparence, comme ce qu’il est et devient, comme cette transparence et comme son éternité”¹⁸. Una *vida* que no puede ser despegada de sí misma, la desesperación de una *vida* auto-adherida, de una *vida* insatisfecha en su autoadhesión y la impotencia del querer en cuanto a la fractura de un vínculo por definición irrompible tiene que resolverse en un nuevo movimiento, más que dialéctico, atenuante.

¹⁸ Henry, *L’essence de la manifestation*, 857. (El fondo de la desesperación es Dios mismo, el ser para sí del ser absoluto, la reunión y profusión de la Parusía. El fondo de la desesperación, eso de donde brota, se le revela en su transparencia, como lo que es y deviene, como esta transparencia y como su eternidad).

Le sentiment se donne tout entier, d'un seul coup...

Si la noche del absoluto es nuestra noche, si la *vida* irrenunciable es nuestra *vida*, aunque la vivamos muriéndola, si la *souffrance* aun en su ápice extremo es nuestra enfermedad mortal, lo peor de las desgracias que podrían ocurrirnos es la de no haberla padecido, puesto que no nos hemos autorrevelado en ella ni nos hemos transparentado a nosotros mismos en el dolor extremo del sufrimiento. El Dios que mora allí abajo, sin embargo, exige sus contraprestaciones, es decir, que el sufrimiento consiga su opuesto en la beatitud que el danés denomina “fe”, consistente en ser uno mismo, en querer ser uno mismo, en querer la *vida* que somos en el fondo de nosotros mismos. Nuestra propia transparencia, nuestra repugnancia a la fuga de nosotros mismos, el reconocimiento de la insolubilidad del vínculo que al yo ata al yo significa sumergirse en Dios a través de aquella transparencia sólo mediante el dolor adquirido: «le désespoir est la maladie que le pire des malheurs est de n’avoir pas eue». Il est la maladie, l’extrême souffrance qui s’achève dans son contraire, dans la béatitude que Kierkegaard appelle encore «la foi» et qu’il définit ainsi: «étant soi-même et voulant l’être, plonger en Dieu à travers sa propre transparence»¹⁹.

El mal del sufrimiento ha desistido frente a la bienvenida transparencia de la propia autoaceptación. También aquí, en este punto, el consuelo emerge como una inexorable necesidad antropológica. El mal del bien es no aceptar la pasividad radical en que se nos ha donado el bien; el bien del mal es que éste no prevalecerá ni en la desesperación

¹⁹ Henry, *L’essence de la manifestation*, 557–558. (la desesperación es la enfermedad cuya peor desgracia es no haberla tenido. Es la enfermedad, el sufrimiento extremo que desemboca en su opuesto, en la beatitud que Kierkegaard llama todavía “la fe” y que define así: siendo sí mismo y queriendo serlo, hundirse en Dios a través de su propia transparencia).

ni en la eternidad de la que ésta podría presumir como si fuese un infierno eterno en una paradójica estadía dentro del tiempo. En semejante afectividad el ser se revela a sí mismo, el absoluto se revela a sí mismo en la adherencia perfecta del yo consigo mismo, del yo con la *vida*, del yo con las tonalidades afectivas de las que se revista. En la interioridad se prueba, siente, paladea y saborea esta autoafección de la *vida*, dada inmediatamente a sí misma, en un acto de autodonación inmediata, no en una serie de *Abschattungen* (escorzos) siempre incompletas e indeterminadas, lo cual deriva en incompletitud e infinitud, en aproximaciones siempre imparciales e infinitesimales, propias no de la región donde el absoluto se da de una vez y para siempre (la interioridad humana), sino pertenecientes al ámbito de la luz, donde la intuición, siempre sucesiva, intenta plenificar una intención de sentido. Sitos en la comarca del sentimiento, éste se da de una sola vez, de un solo golpe, en un solo acto, sin luz y sin mediación que no sea la de sí mismo (esto es, sin mediación alguna). Por eso, para Henry, absoluto, sentimiento, *vida* e inmanencia se colocan en un mismo plano discursivo, contrapuesto al plano de las *Abschattungen*, las perspectivas, los escorzos, las afinaciones de lo que se nos manifiesta en el ámbito de la luz, ya que un sentimiento o se da por completo o por completo no se da, “*tertium non datur: Le sentiment se donne tout entier, d’un seul coup, comme un absolu. L’être du sentiment se donne tout entier en lui-même, non point simplement parce qu’il ne s’annonce pas, à la façon de la chose matérielle, dans une série d’Abschattungen [...]*”²⁰.

Más pasión y menos cálculo parecen imposibles. La autoafectividad se entrega toda a nuestra propia *vida* o no se entrega; si no se entrega, no es autoafectividad ni es sentimiento *in uno actu*, o sea, no existe

²⁰ Henry, *L’essence de la manifestation*, 859. (El sentimiento se da por entero, de un solo golpe, como un absoluto. El ser del sentimiento se da entero en sí mismo, no simplemente porque él no se anuncia, como la cosa material, en una serie de *Abschattungen*).

parousía, revelación en uno del absoluto. Cabe preguntarse si esta intensidad de la entrega habrá de reflejarse ya no tanto en la autoafección interior de la *vida* por sí misma, en la esfera de una *afectividad* irrenunciable anterior a toda sinergia entre el *logos* y el acostumbrado poder del *ego* constituyente, sino en la entrega carnal y total de una vida a otra vida, del amor de una vida por otra vida, (pre)sintiendo que esa otra carne que se nos da en esa vida, abrigando la esperanza de que esta carne nuestra que damos a esa otra vida podrán ser eventualmente una misma carne y una misma vida (hay un peligroso narcisismo en la afinidad de mitades que no ansían sino reencontrarse para reconstituir su falsa unidad). En *Encarnación* Henry será enfático: no existe algo así como una fusión de individualidades en el Todo de una ontología de la oscuridad (como tampoco lo será en el cristianismo pese al dominio de la luz):

cada cosa está marcada por el sello de la individualidad, está en el espacio, el tiempo, el concepto. [...] hay que refutar la experiencia de lo absoluto como disolución del individuo en la vida, pues liquida la fenomenicidad de la vida. La vida devenida impersonal y anónima resulta privada de la fenomenicidad. [...] Desprovisto de toda fenomenicidad el movimiento de la vida no es más que una fuerza ciega, una pulsión como en el freudismo. [...] Mas todo viviente se instaure como “individuo”. El que no sea nada por sí mismo –ni un viviente ni un individuo– y de que solo viva en ese proceso de auto-generación de la vida, he aquí lo que lejos de retirarle la efectividad de una realidad singular, al contrario, se la confiere. Ser un Sí no es, ciertamente, otra cosa que esto: ser dado a sí sin que esta auto-donación dependa de él²¹.

Casi podríamos repetir el comentario de Henry a Heidegger, que entre el *Dasein* y el *Mitsein* existe una afinidad fundamental, que el

²¹ Michel Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne* (Salamanca: Sígueme, 2001), 235–238.

Mitsein nos precede en la forma que Henry ha denominado ontológicamente *vida* (o *carne*). Sí, antes que otra cosa estamos ya con otros: nuestra más intensa soledad es un encierro con un montón de otros; pero si sentimos alguna vez el ardor insoportable de la soledad (del aislamiento, para ser más precisos), ello se debe a que la experiencia primitiva es el estar-con, esa primería de estar en relación antes que desvinculado. Incluso nuestras experiencias no intencionales (las de la *vida* inconsciente, las de la *vida* de la niñez e infancia no filtradas aún por la conciencia) nos sitúan ante el mundo, permitiéndonos algunas respuestas, o precisas o imprecisas, o acertadas o fracasadas, a veces medianamente felices, otras veces abiertamente infelices, se explican porque somos modos²² de la *vida*, pero no somos cada uno “modos” equivalentes de esa *vida*, iguales los unos a los otros, de manera de responder idénticamente a las demandas existenciales. De esta manera ingeniosa ha querido huir Henry del peligroso solipsismo que entraña la auto-afección de la *vida* absoluta, plegada a sí misma, sin quicio real entre ella y su propia mismidad. El *Mitsein* se convierte así en ese elemento ontológico-existencial que contiene en sus vísceras un *prius* casi idéntico, quizás anterior, al *prius* de la *vida* encerrada en su pura auto-afección. Se atribuye – señala Marion – así el privilegio de la *ousía* de no depender de términos relativos...²³. Lo que no deja de ser cierto es que la metafísica, más que diferenciar, produce semejanzas. La misma *haecceitas* escotista, produciendo al individuo desde el seno de la forma, y desplazando a la *hylé* aristotélica como *principium individuationis*, se convierte en la *ultima realitas entis*²⁴.

²² Cfr. Henry, *Encarnación*, 234.

²³ Cfr. Jean-Luc Marion, *Siendo dado. Ensayo para una filosofía de la donación* (Madrid: Síntesis, 2008), 373.

²⁴ Para la explicitación del paso de la especie al individuo en el pensamiento del Doctor Seráfico se recomiendan: Étienne Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (Paris: Vrin, 1952), 466 y ss.; Prospero Stella, *L'ilemorfismo di G. Duns Scoto* (Torino: Pontificio Ateneo Salesiano, 1955), 118 y ss.

Autoafección e inmanencia de la *vida*

En las antípodas de una filosofía de la autonomía, el “modo” rompe con la tanto extendida como popular noción del *self-made-man*, con la autarquía del sabio, con el linaje irredento de alguien que ha tomado el lugar del absoluto de manera consciente, voluntaria y deliberada. Aquí no existe ni siquiera inocente incapacidad, por darle un giro al tono ilustrado de la culpable incapacidad expresada según los términos kantianos. Pero que quede claro, en el pensamiento de Michel Henry “modo” significa algo que no posee su propia consistencia, algo/ alguien que no se debe a sí mismo lo que es fundamental en sí mismo, por consiguiente, aunque Henry quiera a toda costa salvaguardar la individualidad de cada viviente, esa individualidad es prácticamente un accidente de algo más sustantivo que él, un derivado, un precipitado subsidiario, al que sin embargo hay que concederle su propia individualidad. Es la manifestación de una realidad sin la cual se iría a la nada, siendo esa realidad posible, por lo tanto, *non in se*, sino sólo *in alio*²⁵. Casi podríamos decir que somos, intramundaneamente, el producto de una *creatio continua* de la que Dios ha sido suplantado por la *vida*, y en el que las *ousiai* creadas (sustancias segundas) desaparecen para dar paso a unos modos cuya individualidad debe destacar sobre la llanura de una sustancia llamada *vida*.

Las experiencias singulares/empíricas de la negación de la *vida*, como serían el suicidio, el extremo agotamiento existencial que llevarían a un determinado viviente a concluir que no vale la pena seguir subsistiendo, de que no merece la pena seguir viviendo en un dolor sin retorno, son vistas según una torsión argumentativa: que el suicida, por ejemplo, ama la *vida*, no la que tiene efectivamente, sino la que ansía, hasta el punto de quitarse la vida por el amor a la *vida* que no posee.

²⁵ Henry, *Encarnación*, 234.

La imposibilidad de que el sentimiento pueda abrogarse a sí mismo, la incapacidad del sentimiento de darse voluntariamente la vuelta o de convertir su propio sentir en algo distinto de lo que ya es demuestra su impotencia con respecto a sí mismo, su ineficacia para mudarse en otra cosa. El suicidio, desde la óptica de Henry, aparecería como una supresión no del sentimiento mismo que oprime a quien lo vive, sino como una supresión total de sí mismo en vista de que es impotente con relación a la *vida* del sentimiento, que parece tener su propia autonomía con respecto al sujeto que lo acusa. Por esa imposibilidad de dejar de experimentar lo que se experimenta en la impotencia y en la pasividad, el recurso no es la alteración del sentimiento, algo imposible, sino en la supresión total del sí mismo, en la negación cabal del propio yo, porque la negación del lazo que ata a ese yo a su sentimiento es impracticable: “C’est pourquoi, en réalité, une telle négation ne peut être pensée, seule peut l’être la suppression extérieure de l’essence et, parce que celle-ci fonde chaque fois l’être du Soi, une telle suppression se propose à lui sous une forme concrète dans l’idée du suicide”²⁶.

Pero el mismo suicidio no es sino demostración de una impotencia, la del yo para deshacerse de sí mismo, conduciendo al sujeto a una autodestrucción exterior. No hay posibilidad de retroceder ante el don del sentimiento, pues él es la llegada de lo que no puede ser rechazado: visita no querida a veces, pero visita que no puede ser echada de casa, inquieto incómodo que agita cada uno de nuestros aposentos sin que seamos capaces de darnos a nosotros mismos un fármaco analgésico. Comoquiera que sea, el problema puesto aquí sobre el tapete es el respeto de cada irreductible individualidad que no es sino un modo de esa enorme energía unificadora llamada *vida* (carne). Si cada uno de

²⁶ Henry, *L’essence de la manifestation*, 592. (Es por eso, en realidad, que tal negación no puede ser pensada, sólo puede serlo la supresión exterior de la esencia y, porque ésta fundamenta cada vez el ser de sí mismo, del Yo, tal supresión se le propone bajo una forma concreta en la idea de suicidio).

nosotros es un modo particular de la *vida*, se entiende sin mayores rodeos la comunión de las vidas individuales entre sí, y de la comunión de las vidas con la *vida*, que aquéllas manifiestan, sin embargo, no se ve por dónde aparece la individualidad de cada una de ellas, a menos que sea un supuesto ontológico de Henry para salvar precisamente lo que es más arduo de salvar, la individualidad en medio del substrato de la *vida*, máxime si las experiencias ejercidas en el mundo trascendente en poco y nada modifican las vidas particulares, porque ellas se deben a la *vida*, no la *vida* a ellas. Desde semejante tenor de dependencia ontológica, ninguna alienación, ningún extrañamiento, ninguna alteridad padecida por las vidas particulares podría ser una experiencia de suficiente densidad como para provocar una mutación en la propia y exclusiva *vida*, un cambio no semejante al que sería producido por la Gracia, por ejemplo, pero sí una alteración fundamental de lo que hasta ahora se ha sido y se ha pensado. Sido y pensado se rigen por la *vida*, por su tono afectivo que impregna tanto sido como pensado.

El riesgo que se corre al ir hasta ese punto originario donde la *vida* absoluta se muestra como estandarte de una antropología que debía estar en contacto perpetuo consigo misma es la ausencia de alteridad: cada *vida* está convocada a tocarse a sí misma, de inmediato, en ese punto donde incluso el tiempo ha sido desterrado; pero si es así, “¿Puede existir aquí la propuesta subjetiva de una moral si lo que vemos es un amor sin alteridad: el amor de la vida a sí misma”²⁷ en cada viviente que sólo estaría llamado a vivir de la *vida* absoluta que se esconde tras su vida finita? Da la impresión de que la alteridad ocurre si se avanza por una corriente distinta, a saber, si las aguas lustrales según las cuales la *vida* auténtica no ha de salir de sí (ni de su intimidad exasperada) se desvían del curso habitual de la *vida* absoluta, lanzándose a la empresa de salir a la luz, es decir, de que la autoexpe-

²⁷ Miguel García-Baró, “Un acercamiento al problema religioso en el pensamiento de Michel Henry”, *Ápeiron. Estudios de filosofía*, no. 3 (octubre 2015): 313.

riencia en el sufrimiento y la felicidad brote hacia el querer de lo irreal, emerja a la luz del mundo, olvidando por consiguiente la plenitud de la *vida* absoluta, así sea por momentos, para vivir de las incertezas de la *vida* finita. Pensar la *vida*, no viviendo la *vida* absoluta, “desrealiza”²⁸ intuitivamente la auto-afección inmediata de la *vida* infinita, cuyo ser es no dejar de sentirse a sí misma, para entrar en el zaguán de la auto-aversión y la negación de sí misma.

*Sa passion pour demeurer dans le plan d'immanence de l'expérience vécu*²⁹, haciendo de ella la realidad efectiva de la *vida* absoluta, tiende a obviar justamente las diferencias existentes entre vida y vida, entre una vida personal y otra vida personal, pues lo real es la *vida* absoluta existente por debajo de una alteridad que a esta altura no posee sino los caracteres de una accidentalidad no superable. Si hay un segundo nacimiento en este ser humano, cuya *vida* absoluta no es de su responsabilidad, esa *conversio* con respecto al autoalejamiento de sí mismo sólo puede ser paradójicamente posible gracias a la traición que la vida finita puede infligir a la *vida* infinita, es decir, si la vida finita sigue las huellas de quienes pensando la *vida* han cumplido con el proceso de “vaciar el ser de la *vida*”, deteniéndose así (ilusoriamente) la autoafección de la *vida* absoluta: es el olvido de la *vida* absoluta en la desrealización noemática lo único que permitiría, incluso en la alienación que provoca sobre la *vida* absoluta, el segundo nacimiento provocado por el retorno al seno de la *vida* infinita, por la “restauración del vínculo religioso explícito”³⁰, kenotizando el propio yo a fin de que se pueda retornar a la fuente de la *vida*.

²⁸ García-Baró, “Un acercamiento...”, 315.

²⁹ Nicolás Garrera, “Méthode phénoménologique, affectivité et éthique chez Henry et Levinas” (Mémoire de Maîtrise, Bergische Universität Wuppertal; Universita Karlova V Praze; Université Toulouse II-Le Mirail, 2012), 5. (Su pasión por permanecer en el plano de inmanencia de la experiencia vivida).

³⁰ García-Baró, “Un acercamiento...”, 315.

Hundidos y salvados en el sentimiento

¿Hay aquí certeza, evidencia, esos nombres privilegiados que la tradición occidental ha puesto en escena en el campo filosófico o, por el contrario, una certeza que en la tradición de un absoluto que ama se identifica con el sentimiento? Trayendo a cuento a Pascal, Henry transcribe: “comme le fit Pascal quand, submergé par ce qui est tout, il le nomma: «certitude, sentiment»”³¹. Existen dos modos de manifestación del ser, el uno, en la visibilidad, tal como el ente se manifiesta, poniéndose a la disposición de la manipulación técnica, “mais sa manifestation même renvoie à ce qui ne se manifeste pas”³²; el otro se hurta a la luz; hundido en el sentimiento, “l’être surgit et se révèle en lui-même, se rassemble avec soi et s’éprouve, dans la souffrance et dans la jouissance de soi, dans la profusion de son être intérieur et vivant”³³. Su profusión se refleja sobre las cosas, las pertenecientes al primer modo de manifestación, como si fuese un no-saber que titila, sale muy perentoriamente de sí retrayéndose de inmediato del espectro de luz, resbala sobre lo que no es sí mismo, retornando a la noche de su no-saber que impregna el metodismo del saber efectivo. La revelación de la *vida* misma en la *vida* misma es la obra de la noche sobre lo que hemos llamado ampulosamente “día”, es la *parousía* que no tiene que esperar en el abajamiento por una carne, porque ya desde siempre, desde antes que cualquier recuerdo, que cualquier esfuerzo de la memoria, ha habitado en ella. Consistiría lo anterior en una fenomenología de lo invisible, del sentimiento y, ¿por qué no?, de la noche.

³¹ Henry, *L'essence de la manifestation*, 860. (como lo hizo Pascal cuando, abrumado por eso que es el todo, lo denomina: certeza, sentimiento).

³² *Ibid.*, 861. (pero su manifestación misma reenvía a eso que no se manifiesta).

³³ *Ibid.* (el ser surge y se revela en sí mismo, se recoge consigo y se experimenta, en el sufrimiento y en el gozo de sí, en la profusión de su ser interior y viviente).

Desarrollo de una fenomenología de la experiencia vivida, del *ego*, de su abajamiento, del autoconocimiento, de la *vida* interior y del absoluto que allí reside, de la estructura de la experiencia en general, mas no propiamente gnoseológica, y de sus formas esenciales. Por ser más claros, el autor ha querido establecer ese punto originario en el desierto intemporal donde la *vida* se siente a sí misma en una autoafección perpetua, punto y acto originario que tiene lugar siempre antes de cualquier aventura que salga de la autoafección, entrando en el mundo de la irrealidad de la vida externa, contrapuesta a la realidad absoluta de una *vida* que se vive, siente y se prueba a sí misma. La *vida*, más que objeto primigenio de reflexión, de distancia y de mirada alienada, es ante todo la inmediatez de autosentirse, es eso mismo acto, sin ninguna diferencia interna, de autosentirse: “La vita non vede se stessa, bensì si sente. Essa non è se non quest’atto stesso del suo sentirsi. Il senso del mostrarsi proprio della vita consiste tutto, esattamente, in un sapersi di tipo non rappresentativo, ma essenzialmente affettivo”³⁴.

Entre la interioridad radical de un acto inacabable y la exterioridad fenomenológica entregada, no a la experiencia de la *vida*, sino al pensamiento de ella, Henry no vacila en poner la tilde en la primera de las *vidas*. Ahora bien, siguiendo a Kierkegaard, hemos visto cómo la *vida* puede ponerse en su propia contra, ese misterio por el cual la *vida* infinita puede desviar su autoatención colocándose frente a sí misma como si fuese ella misma el rostro de su propio enemigo, como si la unidad no pudiese mantenerse como unidad permanente, generando dentro de sí la división y el odio, la alienación y el autoextrañamiento. En esta condición enajenada, expresa García-Baró, bajo un impulso

³⁴ Roberto Formisano, *Dalla “critica della trascendenza” alla “fenomenologia della vita”*. *Alle radici del percorso teoretico di Michel Henry* (Bologna: D.U. Press, 2013), 212. (La vida no se ve a sí misma, más bien, se siente. Ella no es sino este acto de sentirse a sí misma. El sentido de mostrarse propio de la vida consiste por completo en un saberse de tipo no representativo, sino esencialmente afectivo).

absurdo se lanza a vivir una *vida* que no le pertenece, una *vida* desarraigada de su más íntima esencia afectiva, afirmándose en el vigor iluso de que puede rechazarse a sí misma³⁵. La “auto-divergencia”³⁶ de la *vida* es una ilusión en el sentido de que nadie tiene el poder de desprenderse de sí mismo, puesto que la impotencia más absoluta es infinitamente más fuerte que la decisión del autodesprendimiento, a fin de llevar una *vida* que se le ha donado. La *vida* ni se ha puesto por sí misma ni se modifica por sus propias actividades, “ella sufre constantemente en un sufrir más fuerte que su libertad”³⁷, padece de una pasividad colocada en ella sin sujeto y sin esfuerzo de sujeto, a saber, esa *vida* absoluta guardada bajo la fina capa de la *vida* finita nos es dada en una donación desconocida, por un donador desconocido (es ésta la teoría de las dos capas que García-Baró desarrolla a propósito de la *vida* y, más concretamente, de la *carne* en Henry³⁸). Podemos decir que ésa ha sido la intención de Henry en un libro de unas 900 páginas, *La esencia de la manifestación*, y de los percances allí descritos para que se manifieste la subjetividad afectiva, justamente lo que se hurta a la luz y a la visibilidad, medios privilegiados de cualquier otro tipo de manifestación. Si la experiencia vivida, si la subjetividad ha de tener sentido, entonces el sentido de la subjetividad y de lo vivido se resuelven en una apreciación positiva antes que negativa de la luz del mundo, aunque la *vida* absoluta prefiera retornar a sí misma, a la originariedad de su determinación intrínseca, tamizando a través de ella lo que no se vive en ella, es decir, el mundo, ya no provisto de olvidos que colocarían a la *vida* en conflicto consigo misma, pasa por el tamiz de una afección primigenia, la de la *vida* absoluta, cobrando allí todo su vigor la *haecceitas* que debería caracterizar a cada *vida* personal. La

³⁵ Cfr. García-Baró, “Un acercamiento...”, 312.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, 313.

³⁸ *Ibid.*, 317.

singularidad se salva no sólo en el retorno a lo originario, sino que, sin la mediación del olvido, sabe que la *vida* absoluta, adherida por completo a sí misma, es el tamiz afectivo que tonaliza toda experiencia distinta a la de la inmanencia de la *vida* absoluta. La trascendencia experiencial se sabe coloreada por un adentro, la luz del mundo lleva consigo, primero y ante todo, la noche de la afectividad por la cual nos sentimos primitivamente a nosotros mismos.

Con todo, el *logos* puede en un determinado momento no saberse aún *Ágape*, no reconocer en sí la dimensión afectiva que desde siempre lo signa. La bruma de la *vida* será disipada por una nueva clase de reducción fenomenológica que reorientará el afuera del mundo hacia el adentro de la *vida*, el *foris* será disminuido, subordinado irremisiblemente al *intus*, de suerte que esta renovada eliminación de contingencias dejará por fuera lo que otro tipo de reducción mostró como relevante. No solamente eso, dirá Henry, si la *vida* es afecto, este afecto forma parte de un pasado absoluto que nada tiene que ver con el pasado temporal. La *vida*, entregada a este presente absoluto, identificada con él, está fuera del tiempo y así de toda memoria, inclusive de lo Inmemorial³⁹, pues es un pasado por completo deslindado de la muerte, mientras que el pasado temporal tiene como horizonte propio, justamente, la muerte: “There is life as there is affect: only in the present. Not in this present that itself comes into time and in it slips into the past, which is only a temporal form, but in what stands outside time and thus outside all memory- in the Oblivion of the Inmemorial”⁴⁰.

³⁹ “Y finalmente para Henry, dicha excedencia del tiempo aparece como lo “*inmemorial*” –esto es, como *pasado* irrecuperable por ninguna rememoración posible, cerrado y absolutamente olvidado, como la antecendencia insuperable de la Vida Absoluta respecto de cada viviente individual en el cual se auto-afecta”. Rosemary Rizo-Patrón, *El exilio del sujeto: mitos modernos y posmodernos* (Lima: Editorial Aula de Humanidades; Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014), 429.

⁴⁰ Michel Henry, “Speech and Religion: The Word of God”, in Dominique Janicaud, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion, and Paul Ricoeur, *Phe-*

Vida inmemorial

Presente eterno que ninguna memoria podría evocar, la *vida* podrá ser objeto del olvido, pero no por ello la *vida* deja de vivir, no por ello dejamos de vivirnos en la *vida*, pues ésta aunque se olvide, aunque sea nuestra memoria más elusiva, aunque sea un futuro que ya vino hasta nosotros, nunca se pierde, aunque ya no sea un punto en la memoria no por eso cesa de darnos su abrazo, ya que la *vida* está “antes del tiempo, antes de todo mundo”⁴¹, cortocircuitando sin remedio la dimensión histórica⁴² y esa especie de segunda naturaleza que se desprendería de ella. La *vida* no se nos entrega en una memoria, pero, aunque no exista tal entrega, aunque la memoria no guarde en su palabra el sentido de la *vida* ni posea la palabra para pronunciar su esencia, sin embargo, la *vida*, que está antes de la memoria, no abandona a ésta jamás porque es infinitamente anterior a ella: “una memoria sin memoria nos ha unido a ella desde siempre y para siempre”⁴³. Ser vivientes es ser más que el olvido imposible de la *vida*. La *vida*, en su misma *praxis*, nos

nomenology and the “Theological Turn”. *The French Debate* (New York: Fordham University, 2000), 230. (Hay vida como hay afecto: sólo en el presente. No en este presente que viene él mismo al tiempo y en él se desliza al pasado, que es sólo una forma temporal, sino en lo que está fuera del tiempo y, por tanto, fuera de toda memoria, en el olvido de lo inmemorial).

⁴¹ Ángel 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): 201, http://dx.doi.org/10.5209/rev_ASEM.2012.v45.40412.

⁴² *Cfr.* Paul Clavier, “Un tournant gnostique de la phénoménologie française?: À propos des Paroles du Christ de Michel Henry”, *Revue Thomiste* 105, no. 2 (2005), https://www.academia.edu/729101/Un_tournant_agnostique_de_la_ph%C3%A9nom%C3%A9nologie_fran%C3%A7aise_%C3%80_propos_des_Paroles_du_Christ_de_Michel_Henry.

⁴³ Henry, *Encarnación*, 244.

exhibe no sólo un tiempo viejo, una memoria en su misma *praxis*, sino que el olvido se sofoca en la práctica misma de una *vida* que se sufre y se goza a sí misma: el dolor es dolor y el júbilo, júbilo, no pensamiento del dolor ni pensamiento del júbilo, dolor apretado a sí mismo, felicidad vivida en la inmanencia de la sola felicidad, cada *pathos* auto-referido, cada pasión sintiéndose a sí misma y nada más que a sí misma, el dolor sin sitio donde refugiarse para escapar de sí mismo, la *vida* sin buscar un refugio porque goza de sí misma. Y el dolor, y el sufrimiento, como una eternidad, se viven a sí mismos en un presente sin porvenir, como si el presente fuera la esencia del sufrimiento, de un sufrimiento que no parece desasirse de sí para lograr el cometido sedante que desea. No, por nada del mundo. Lo tremendo del sufrimiento es la imposibilidad de fundar una dehiscencia entre él y sí mismo, superando esa eternidad del presente por un futuro esperanzador. Pero si el sufrimiento viene adosado, por su magnitud, a la desesperanza, el presente sin porvenir se convierte en la prisión hermética que imposibilita decir adiós al dolor, de despedir la carne viva de quien sufre. En palabras de Merleau-Ponty, citadas por Simmons y Benson, lo que se nos da visiblemente viene filtrado por lo invisible, lo que se nos da a la luz lleva consigo el pliegue esencial de la invisibilidad, ya que ésta es siempre anticipatoria y fundante: “the visible is never pure, but always palpitating with invisibility”⁴⁴.

Desde luego, la invisibilidad expuesta por Merleau-Ponty no es invisibilidad pura, sino más bien una invisibilidad corpórea: “it is nonetheless a corporeal invisibility”⁴⁵. Todo lo demás, el tiempo vulgar, las determinaciones históricas, la *actividad* a la luz del mundo, se

⁴⁴ J. Aaron Simmons, and Bruce Ellis Benson, *The New Phenomenology. A Philosophical Introduction* (London–New York: Bloomsbury, 2013), 114. (lo visible nunca es puro, sino que siempre palpita con la invisibilidad).

⁴⁵ Simmons and Benson, *The New Phenomenology*, 114. (es, sin embargo, una invisibilidad corpórea).

encuentran anteceditos por ese presente que es más que presente. Como el *nunc stans* medieval, es como la eternidad originaria, determinante y no determinada, es casi el absoluto sobre la tierra, aunque sea un absoluto encarnado a través del cual se ven, tonalizan y “afectivizan” los eventos ocurridos en el tiempo, en el otro tiempo, el de la idolatría por los bienes y los artefactos y el de la autolatría de una subjetividad salida de cauce. Las afecciones del mundo trascendente pasan por la carne viviente, por la *vida* encarnada que nos constituye irreductiblemente. El mundo no se encuentra separado del *ego*, no existe un mundo muerto mientras éste se impregne de la *vida* en la que ya se siente todo *ego*: parafraseando el comentario de Henry a Biran, podemos alegar que el mundo se impregnaría así de una *vida* que es la mía, yo voy siendo la *vida* del mundo gracias a lo más mío en mí, pero invisible según los patrones propios de la luz y del horizonte, es decir, ajena al ejercicio de una distancia⁴⁶. La inmanencia es el imperio que domina a un mundo hasta ahora festejado en la luz, pero la luz de la inmanencia, que no es luz, da sentido al otro mundo, al reducido ámbito inmanente. De allí que el mundo que se supone trascendente se encuentra impregnado por una *vida* que en todo caso es la mía. El privilegio cartesiano acordado al *ego* y al tipo de evidencia racional que compete a ese *ego* es solamente un modo particular de donarse la evidencia, la evidencia correspondiente a la entidad egológica. Esa *vida* que allí dentro, en el más dentro de su adentro, se autoafecta y auto-siente sin mediación alguna afectará por y con su carácter primigenio lo que le adviene desde el mundo, determinando la experiencia que no es la *vida* misma, inmanente y afectiva. Lo que llega no determina la afectividad de esa *vida* colocada allí como antes de nuestro propio nacimiento, porque hemos visto que Henry la califica como *vida* absoluta, *vida* inmemorial, no apta para una rememoración pensada dentro

⁴⁶ Cfr. Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran* (Salamanca: Sígueme, 2007), 60–67.

de los límites del tiempo, ni siquiera llega a modificar la interioridad esa *in quo sumus*, sino “que la misma afectividad hace posible la venida de lo que viene, determinándolo”⁴⁷.

Es, pues, sólo nuestra afectividad la que, *in primis et in extremis*, permite que nos afecte lo que el mundo trascendente coloca ante nosotros. Tamizado por nuestra afectividad, el mundo nos afecta; cribadas por lo invisible de la *vida* absoluta a la que Henry se ha remontado a partir de una nueva mirada fenomenológica (o mediando una traición a esa filosofía), las experiencias humanas del mundo trascendente provocan un influjo relevante en nosotros, pero no determinante. El olvido de lo inmemorial jamás es suficiente olvido, según Henry, una determinación ontológica originaria, aunque sea objeto del olvido, no será jamás genuinamente olvido. Ella opera, obra y actúa independientemente de nuestros olvidos, de nuestra volición de olvido, constituyéndose en el cristal ontológico por el cual pasan las experiencias vividas en el mundo trascendente, construido a partir de afasias e idealidades desprovistas de un sentido afectivo. Pero ella misma, la *vida* afectiva, la *vida* que se siente inmediatamente en su autoafectación perpetua, no da lugar al conocimiento, a su conocimiento gracias a la ayuda de la trascendencia: ella se nos dona de inmediato, bajo el manto de una noche incapaz de separarse de sí misma, incapaz de huir de su cerrada oscuridad. En palabras de Henry, este fenómeno se nos entrega en un *pathos* no extático, no en una externalidad visible bajo una distancia que impone la experiencia fenomenológica⁴⁸. No existe el tipo de pasividad que se requeriría para una síntesis subjetiva, bajo el escudo de unas condiciones de posibilidad de la experiencia que harían de la experiencia más algo propio del sujeto que del objeto manifestado en una intuición sensible. Aquí se trata de demorarse en lo invis-

⁴⁷ Garrera, “Méthode phénoménologique, affectivité et éthique chez Henry et Levinas”, 16.

⁴⁸ *Cfr.* Henry, “Speech and Religion”, 224.

ble, en ese fenómeno afectivo que, dándose, se hurta, o sintiéndose en la propia intimidad se niega a la objetividad, y tanto se hurta como se niega porque no es la luz del mundo la luz que lo ilumina, no es la distancia la que lo entrega en escorzos sucesivos, siempre incompletos⁴⁹.

El vano abrazo del olvido

La fenomenicidad ya no nos viene donada simplemente en la luz de un “afuera”, en la transparencia de una exterioridad. Es éste el tipo de fenómeno y sus modos de aparición que tienen *in mente* los representantes de esa otra fenomenología encallada en la *vida*, en la penumbra de ella que, sin embargo, aparece, en un pasado que nadie recuerda y que no obstante actúa desde la intimidad del mismo olvido, ya que olvidar la *vida* es lo que cotidianamente llevamos a cabo, olvidar una esencia que no coincide con las de las ciencias positivas ni con las objetividades a las que nos vamos acostumbrando de a poco. Vivimos nuestro olvido sin olvidar, porque sabemos que hay algo fundamental y olvidado en nosotros, y por más que insistamos en el ejercicio del olvido, mientras más nos instemos a que el olvido de nuestra esencia sea nuestra vera esencia, tanto menos el olvido será consumado. Pero es que además efectivamente vivimos, así sea en el autosometimiento al olvido, sea por el ensoberbecimiento propio, sea por un *ego* asaz agrandado que no desea estar disponible para nada ni para nadie, ni para Dios, ni para el prójimo, ni para la *vida*: ésta, como la Palabra de Dios para el creyente, ha tomado ya la primera palabra y tomará la última, aunque ello ocurra en el silencio de una noche cerrada.

Desde el desierto de la ontología crea Henry los fundamentos de una realidad que inhabita en nosotros mismos. Como Agustín, que veía preferentemente a Dios no en los *vestigia* de su creación (*creatio visi-*

⁴⁹ Cfr. Henry, *L'essence de la manifestation*, 861–862.

bilium, descalificación del conocimiento de Dios a partir de lo creado⁵⁰), sino en la luz a la que no podemos mirar directamente, la que brota en nuestra interioridad, haciéndose casi una con uno, una teofanía dentro de una realidad finita, asimismo la *vida* no cesa de ser lo que es, de abrazarnos en su abrazo, de no abandonarnos en su eterna presencia, “In this Oblivion, life never stops embracing itself and never quits itself”⁵¹. Es la profesión de fe de Henry y su lúcida confesión gnóstica, indica Clavier⁵². Además, la experiencia corriente de la *vida* finita no cobra toda su sustancial irrelevancia en los frívolos gestos con los que buscamos apartarnos de nosotros mismos, pues las experiencias-límite nos devuelven al gesto primigenio de la *vida* de la cual por temor y temblor jamás debimos apartarnos, la muerte, el amor, la entrega por el Otro, morir por, la misericordia, la belleza que nos deja sin aliento, lo sublime, la felicidad por la felicidad del Otro. Al filo del límite, el olvido es imposible. Una satisfacción ilusoria. El mismo sufrimiento físico nos sobrepuja, nos adosa sin fisuras a nosotros mismos, algo que Levinas ha visto muy bien, es como si la existencia se redujera a la palabra del sufrimiento, rebelde éste a todo refugio, imposibilitando a quien sufre de resguardarse de sí mismo y de retroceder ante esa ordalía. El sufrimiento es una presencia que se confunde con la totalidad de nuestra *vida*, es estar expuesto a él bajo los términos de un tiempo que no pasa, “Toda la agudeza del sufrimiento está en esta imposibilidad de retroceso. Es el hecho de estar acorrallado contra la vida y el ser”⁵³.

⁵⁰ Cfr. Clavier, “Un tournant gnostique de la phénoménologie française?: À propos des Paroles du Christ de Michel Henry”.

⁵¹ Henry, “Speech and Religion”, 234. (En este Olvido, la vida nunca deja de abrazarse a sí misma y jamás se abandona a sí misma).

⁵² Cfr. Clavier, “Un tournant gnostique de la phénoménologie française?: À propos des Paroles du Christ de Michel Henry”.

⁵³ Jean-Luc Marion, *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica* (Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones-UNSAM, 2005), 65.

El esfuerzo de olvido, la pasión por olvidar lo fundante en nosotros es pues un acto irrealizable⁵⁴, porque el absoluto que nos abarca, lo anticipamos y presentimos en cada singular comprendido, pero absoluto que en sí es inabarcable, y no podemos despedirlo de nosotros de un vulgar manotazo, romper con él como se rompe con una relación amorosa casual después de la noche de un coito sin trascendencia, desprovista de la comunicación desde la piel y del más allá que la caricia anuncia. La clave de estas líneas es el anuncio, eso que dándose del todo no se da del todo, que entregándose no se cosifica, que donándose no permite su idolatría en función de una positividad del aparecer, como si éste, el aparecer, entregase el todo de lo que se manifiesta. No, el anuncio muestra en su retracción, dura un pestañeo al anunciar lo que anuncia: el anuncio manifiesta en la soledad y el silencio, en lo que tiende a callar y a ocultarse, aunque ello acarree consigo ciertos predicados teológicos, además de la diferencia entre verdad óntica y verdad ontológica, cuyo primado compete a esta última. Pero, como se echa de ver, es una teología, como toda teología que se precie de serlo, una teología incapaz en derivar en lecturas fundamentalistas, pues la idolatría no casa con el lenguaje de la anunciación, con lo que está por venir, con una *parousía* cuyo hogar es la noche. Más bien, padecemos de absoluto, sentimos su revelación, no hay que marcharse de uno mismo para estar como a merced de tal padecimiento y de tal revelación. Así, nuestra interioridad es revelación, presencia y *parousía*, que ha dado a la luz su palabra primigenia, allí donde la luz no es luz, no

⁵⁴ El olvido así entendido tal vez mantenga una dependencia teórica con el *Leitmotiv* heideggeriano de la diferencia entre *Uneigentlich* y *Eigentlich*. “L’*Uneigentlichkeit* et L’*Eigentlichkeit* ne désignent, en effet, rien d’autre que ces deux orientations possibles du *Dasein*: la fuite loin de soi, c’est-à-dire, loin des possibilités les plus propres ou bien l’appropriation de ces possibilités qui sont propres à soi-même”. Annie Larivée and Alexandra Leduc, “Le souci de soi dans «Être et Temps». L’accentuation radicale d’une tradition antique?”, *Revue Philosophique de Louvain* 100, no. 4 (2002): 730, https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2002_num_100_4_7449.

es luz que deslumbra, o es simplemente la noche oscura, realidad a la que san Buenaventura pedía que se interrogase antes que a otra realidad. Que la *vida* genuina no se vive dentro del perímetro de la luz, sino dentro, allí donde la luz es más que luz, porque quema, o es ante todo noche, porque funda sin ser fundada, precisando con ello, allende el fenómeno, allende el plano óptico, “un nuevo campo de investigación: el de la revelación original, interior e invisible que define nuestra realidad verdadera, nuestra *vida*”⁵⁵. Nos da la impresión de que Henry, de acuerdo con ciertos místicos, disminuye la importancia de la experiencia exterior, haciendo particular énfasis en la experiencia interna⁵⁶. En la experiencia de la cruz de la *vida*.

Henry invierte el sentido familiar de la fenomenología, acaso para criticar el proyecto de muerte de una cultura fabricada para objetivar⁵⁷, equilibrada en la lógica del intercambio que va desde bienes y servicios hasta la peor de las lógicas, convertir al ser humano en una mercancía transable más, acaso para de esta guisa Henry edificar al hombre no como ente en el mundo, por lo tanto, sometido a la antedicha cultura de la muerte, sino, girando las tornas, para hacerlo la sede de toda manifestación, la instancia donde las cosas se manifiestan, empero, de diversas maneras, no de una sola y única forma. Cultura de la muerte llevada hasta el culmen al afirmarse en un cientificismo que expulsa de su discurso al mismo ser humano, es decir al sujeto y al *telos* de sus prácticas. Henry se rebelará en contra de este tipo de barbarie en nombre de una cultura de la *vida*, pues sus prácticas se fundan

⁵⁵ Ramón Eduardo Ruiz Pesce, “Soy la Verdad. Para una filosofía del cristianismo – De una fenomenología de la vida a una fenomenología de la carne en Michel Henry”, *Studium. Filosofía y Teología* 18–19, Fasc. 36–37 (2015–2016), 354.

⁵⁶ Cfr. Maurice Beuchot O.P., *Vida y doctrina del Maestro Eckhart* (México: Provincia de Santiago de México, 1982), 7–8. Cfr. M. Carmen Pardo O.P., *Aproximación a Juan Tauler; O.P. Los sermones* (Santiago de Chile: OPALCA, 1996), 22–23.

⁵⁷ Cfr. Ruiz Pesce, “Soy la Verdad. Para una filosofía del cristianismo – De una fenomenología de la vida a una fenomenología de la carne en Michel Henry”, 354.

sobre una ontología invertida que en nombre del *être sans nous* (ser sin nosotros) niega la preeminencia fenomenológica absoluta de la *vida* subjetiva⁵⁸. En efecto, apareciendo de esta forma, la ciencia sería una forma de negar la vida, colocándose ésta, la ciencia, en una situación paradójica, ya que, de un lado, no puede negar la actividad subjetiva dentro de la ciencia (pues es discurso y producto humano); del otro, intenta poner fuera de juego a la misma subjetividad para que lo real y lo verdadero aparezcan en toda su pureza, separados de posibles distorsiones subjetivas, negando con ello la esencia de la *vida*, engendrando una forma de *vida* torcida en contra de la *vida* misma, restándole, en fin, su valor y contestando su derecho a la existencia. Tal vez sea ésta la enfermedad de la *vida* (*the sickness of life*). Citamos *in extenso* el texto de *La barbarie* en su versión inglesa:

The situation of science in modern culture, or better, of modern culture as scientific culture, is thus revealed to us as a paradox. On the one hand, science is a mode of life that belongs to absolute subjectivity. On the other hand, each of the operations of scientific subjectivity is carried out through the putting out of play of this subjectivity, so that it can focus on the being that is there in front and that is taken as the only “real” and “true” being. It sets aside and rejects into nothingness everything that is not itself. It does not just misunderstand this essence of life—it denies it. It is thus a form of life that is turned against life, refusing any value to life and contesting its own existence. A life that denies itself, the self-negation of life: that is the crucial event that guides modern culture as a scientific culture⁵⁹.

⁵⁸ *Cfr.* Garrido-Maturano, “¿Fenomenología o gnosis? El límite fenomenológico del acceso a la relación religiosa en la filosofía del cristianismo de M. Henry”, 18.

⁵⁹ Michel Henry, *Barbarism* (London–New York: Continuum, 2012), 63. (La situación de la ciencia en la cultura moderna, o mejor, de la cultura moderna como cultura científica, se nos revela así como una paradoja. Por un lado, la ciencia es un modo de vida que pertenece a la subjetividad absoluta. Por otra parte, cada una de las operacio-

Conclusiones

Al éxtasis fenomenológico se le disminuye su importancia, así como se aminora la relevancia de la correlación entre subjetividad y trascendencia. Si, según Occidente, en la fenomenología hincada en la intencionalidad la subjetividad del sujeto no es más que la objetividad del objeto⁶⁰, Henry, con otros autores, tiende a invertir esa privilegiada relación recordando el mayorazgo que una vez se hubo acordado para la cosa misma; por decirlo así, en tal inversión la objetividad del objeto se erige en la subjetividad del sujeto. En el caso de la ética de Levinas, es evidente que la exterioridad del rostro, nunca concebido objetualmente, se convierte en el momento empírico que da un giro trascendental en la medida en que la pasividad de quien recibe a ese rostro y debido a su interpelación es modificada la subjetividad (heteroalterada), por no decir constituida⁶¹.

nes de la subjetividad científica se realiza a través de la puesta fuera de juego de esta subjetividad, para que pueda enfocarse en el ser que está ahí enfrente y que es tomado como el único “real” y “verdadero”. Aparta y empuja hacia la nada todo lo que no es ella misma. No sólo malinterpreta esta esencia de la vida, sino que la niega. Es, pues, una forma de vida que se vuelve contra la vida, negando todo valor a la vida y contestando su propia existencia. Una vida que se niega a sí misma, la autonegación de la vida: ése es el acontecimiento crucial que guía la cultura moderna como cultura científica).

⁶⁰ Es una presuposición de la filosofía occidental, escribe Henry, que se descubre repentinamente ante nosotros: privada de su dimensión de interioridad radical, reducida a un ver, a una condición de la objetividad y de la representación, constituyendo más bien esta estructura e idéntica a ella. La subjetividad del sujeto no es otra cosa sino la objetividad del objeto. Si el pensamiento es reducido a la forma representativa y a la forma del ver, si representación y objetividad son coincidentes, entonces *le cogito cartésien est déjà un cogito kantien* (p. 60), el *cogito* cartesiano es ya un *cogito* kantiano. Michel Henry, *Généalogie de la Psychanalyse. Le commencement perdu* (Paris: PUF, 2003).

⁶¹ Dadas las condiciones actuales, una punción alteradora del egocentrismo no viene nada mal contra la presunta positividad del mundo. El supuesto control comunicativo a que sometemos nuestras vidas invierte lo que la vida tecnológica se empeña en encubrir:

No obstante, tampoco la *vida* de Henry puede concebirse como un objeto que constituye la subjetividad de un sujeto, de ella puede decirse que es un *príus* ontológico frente al cual el sujeto se mantiene pasivo, sin escapatoria, así sea en la mayor y peor de sus voliciones, el olvido, una huida impotente. La *vida* simplemente se siente, y el sujeto, el sujeto de la *vida*, con y en ella. Mas esta afección original/radical no viene a ser un postulado del pensamiento, ni ella, la *vida*, ha menester de una mediación apropiada para sentir su autoafección. Ella se autoafecta de inmediato, se experimenta de inmediato, ora en el fondo de su noche, sea en el fondo de su carne, bien en la fosa insondable de su afectividad. Cae desde su altura una dignidad: el “yo puedo” que ha colocado entre paréntesis el fundamento de la *vida* absoluta, olvidando el *ego* su carácter derivado e imaginando que los poderes de la *vida* se los debe a sí mismo. Se asemejan estas líneas a las del olvido que se propicia al interior de una disertación gnóstica que explica el surgimiento del cosmos. En ella un eón, olvidando su linaje derivado, se toma como comienzo absoluto de aquello que únicamente es una emanación de una fuente de ser originaria, con lo cual el mal comienza su entrada en el mundo, cuyo punto de partida está en el ensoberbecimiento de una mediación que se ha tomado a sí misma

en que no somos dueños del altar digital que nos acompaña en nuestros teléfonos inteligentes, sino que éstos son complejos dispositivos que vigilan nuestras más caras preferencias, para luego hacer ofertas atractivas a nuestras rutinas narcisistas. Algoritmizados como estamos, la providencia mercantil sustituye a la divina, sin las negaciones con las que la divina nos abrumba: expulsión del Paraíso, maldición bíblica del trabajo, dolorosas labores de parto. Anestesiadas las necesidades religiosas, el mundo está a nuestra completa disposición, mientras que la lógica de las oposiciones decanta en un inofensivo o inexistente riesgo. La rutina de un yo sin sobresaltos, medida de todas las cosas, habría de ser fisurada, colocando sal en la carne viva, puesto que “solo una *reanimación de lo otro* podría liberarnos de la pobreza del mundo”. Caminamos en un zoológico de cristal, enseñando a nuestros hijos (de cristal) la perversión de que la vida es y sólo puede ser bella, inmune a catástrofes personales y colectivas. Byung-Chul Han, *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy* (Barcelona: Penguin, 2021), 72.

como fundamento absoluto. En compendio, si el *ego* se toma como fuente absoluta de todos los poderes que encuentra en sí, olvidando que es la *vida* la que nos ha donado tales poderes, entonces se produce, según Henry, una inversión entre lo fundante y lo fundado, o lo que es lo mismo, se olvida que la inmanencia es el cimiento de la trascendencia, el “lugar-*pathos*” desde donde se “mira” el afuera de la *vida*. Por lo tanto, el poder reside en su origen, escribiría una *phénoménologie de la Nuit* (fenomenología de la Noche), no en el *ego* por cuyo olvido se ha auto-atribuido poderes de los cuales no es fuente, no es manantía absoluta, y, por ende, se encuentra en estado de impotencia respecto al *factum* de hallarse en posesión de ese poder. El *fundamentum inconcussum* de ese poder no se encuentra, pues, en el “lugar” derivado llamado *ego*, encargado de dar cuenta del mundo según una distancia fenomenológica adecuada a él, sino en esa autoafección invisible de la *vida* que permitiría la existencia de horizontes de visibilización (el cono de luz que alumbraba un mundo). Pero si hay una impotencia primera, no poder deshacerse de la *vida*⁶², también existe una impotencia segunda, a saber, los poderes que tenemos no nos los debemos. Sin embargo, el ejercicio del poder puede conducir al olvido de su origen, tomándose el *ego* como su fuente, imaginando que él los ha producido. Olvido de la impotencia y olvido del origen del poder son la coartada de una condición que también se olvida: la condición filial, convirtiendo el poder dimanante (o identificado con) de la *vida* absoluta en poder propio. Somos, incluso en el olvido, hijos de la *vida*. Existe, pues, más acá del mundo, más acá de los entes, más acá de la luz lógica del sujeto en que se entregan – alienados – los fenómenos, “la *verdad originaria*, que no es otra que yo *mismo*”⁶³. La oscuridad

⁶² ... *la pulsione propria della vita è la sua stessa impossibilità di disfarsi di se stessa*. Caterina Simoncello, “Corporeità e libertà nella filosofia di Michel Henry”, (PhD diss., Università degli Studi di Ferrara, 2012), 193.

⁶³ García-Baró, “Alabanza de Michel Henry”, 10.

que yo mismo soy. Sin embargo, este tortuoso camino de la *vida*, esta autotraición de la *vida* implicada en su poco menos que extraño ocul-tamiento acarrea una serie de consecuencias, demarcando el comienzo del mal como huida de sí, autodestrucción y nihilismo⁶⁴.



Between Revelation and Oblivion.
An Approach to the Notion of Life in Michel Henry

SUMMARY

This work is developed within the context of *the theological turn of French phenomenology* (Janicaud), analyzing the notion of *life* that Michel Henry stages in the first of his works, *The Essence of Manifestation*. To this end, we intend to explain what the French author understands both by the alienated manifestation of phenomena in terms of representation or ontological monism, and by the self-manifestation of *life* that he privileges, which does not consist in placing the phenomena in the light of a conscience, as would be characteristic of the first manifestation, but in a *philosophy of Night* that owes nothing in the strict sense to mundane transcendence. The latter is preceded and, in any case, made possible by the former. According to Henry, there is an absolute knowledge that is not susceptible to any progress, thus founding a pathetic philosophy by which life reveals itself (*Parousia*) without the need for intermediaries that would alienate its intimate immediacy.

Keywords: Theological Turn of French Phenomenology, Pathetic Philosophy, Self-Revelation of Life, Representation, Ontological Monism, Michel Henry

⁶⁴ *Cfr.* Roberto Walton, “El acontecimiento, la teleología y lo sagrado”, in *El acontecimiento y lo sagrado*, ed. Juan Carlos Scannone, Roberto Walton, and Juan Pablo Esperón (Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2017), 156–157.

REFERENCES

- Beuchot, Maurice, *Vida y doctrina del Maestro Eckhart*. México: Provincia de Santiago de México, 1982.
- Clavier, Paul, “Un tournant gnostique de la phénoménologie française?: À propos des Paroles du Christ de Michel Henry”. *Revue Thomiste* 105, no. 2 (2005): 307–315. https://www.academia.edu/729101/Un_tournant_gnostique_de_la_ph%C3%A9nom%C3%A9nologie_fran%C3%A7aise_%C3%80_propos_des_Paroles_du_Christ_de_Michel_Henry
- Formisano, Roberto, *Dalla “critica della trascendenza” alla “fenomenologia della vita”*. *Alle radici del percorso teoretico di Michel Henry*. Bologna: D.U. Press, 2013.
- García-Baró, Miguel, “Alabanza de Michel Henry”. In Michel Henry, *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- García-Baró, Miguel, “Un acercamiento al problema religioso en el pensamiento de Michel Henry”. *Ápeiron. Estudios de filosofía*, no. 3 (octubre 2015): 309–320.
- Garrera, Nicolás, “Méthode phénoménologique, affectivité et éthique chez Henry et Levinas”. *Mémoire de Maîtrise*, Bergische Universität Wuppertal; Universita Karlova V Praze; Université Toulouse II-Le Mirail, 2012.
- Garrido-Maturano, Ángel E., “¿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): 189–209. http://dx.doi.org/10.5209/rev_ASEM.2012.v45.40412
- Gilson, Étienne, *El tomismo*. Pamplona: EUNSA, 1989.
- Gilson, Étienne, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin, 1952.
- Habermas, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990.
- Han, Byung-Chul, *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*. Barcelona: Penguin, 2021.
- Henry, Michel, *Barbarism*. London–New York: Continuum, 2012.

- Henry, Michel, *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Henry, Michel, *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Henry, Michel, *Généalogie de la Psychanalyse. Le commencement perdu*. Paris: PUF, 2003.
- Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- Henry, Michel, "Speech and Religion: The Word of God". In Dominique Janicaud, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion, and Paul Ricoeur, *Phenomenology and the "Theological Turn". The French Debate*. New York: Fordham University, 2000.
- Larivée, Annie and Leduc, Alexandra, "Le souci de soi dans «Être et Temps». L'accentuation radicale d'une tradition antique?". *Revue Philosophique de Louvain* 100, no. 4 (2002): 723–741. https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2002_num_100_4_7449
- Marion, Jean-Luc, *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones-UNSAM, 2005.
- Marion, Jean-Luc, *Siendo dado. Ensayo para una filosofía de la donación*. Madrid: Síntesis, 2008.
- Pardo, M. Carmen, *Aproximación a Juan Tauler, O.P. Los sermones*. Santiago de Chile: OPALCA, 1996.
- Perego, Vittorio, "La filosofía della religione di Michel Henry", https://www.academia.edu/21739533/LA_FILOSOFIA_DELLA_RELIGIONE_DI_MICHEL_HENRY_in_La_Scuola_Cattolica_3_2003_pp_533_564. Publicado originalmente en *La Scuola Cattolica*, 3 (2003), pp. 533–564.
- Rizo-Patrón, Rosemary, *El exilio del sujeto: mitos modernos y posmodernos*. Lima: Editorial Aula de Humanidades; Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014.
- Ruiz Pesce, Ramón Eduardo, "Soy la Verdad. Para una filosofía del cristianismo –De una fenomenología de la vida a una fenomenología de la carne en Michel

Henry”. *Studium. Filosofía y Teología* 18–19, Fasc. 36–37 (2015–2016): 351–372.

Simmons, J. Aaron and Benson, Bruce Ellis, *The New Phenomenology. A Philosophical Introduction* (London–New York: Bloomsbury, 2013).

Simoncello, Caterina, “Corporeità e libertà nella filosofia di Michel Henry”. PhD diss., Università degli Studi di Ferrara, 2012.

Stella, Prospero, *L'ilemorfismo di G. Duns Scoto*. Torino: Pontificio Ateneo Salesiano, 1955.

Vinay, Valdo, “El hombre en el pensamiento de Lutero y la crisis de la sociedad actual”. Publicado originalmente en *El Predicador Evangélico* IX, no. 34 (Octubre–Diciembre de 1951): 113–125.

Walton, Roberto, “El acontecimiento, la teleología y lo sagrado”. In *El acontecimiento y lo sagrado*, edited by Juan Carlos Scannone, Roberto Walton, and Juan Pablo Esperón. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2017.