

Tesis Doctoral



**Programa de Doctorado de Filosofía
Escuela Internacional de Posgrado
Universidad de Granada**

El giro teológico de la fenomenología radical de Michel Henry

Inmanencia, vida, carne y revelación



**UNIVERSIDAD
DE GRANADA**

**Víctor Teba de la
Fuente**

**Director: Juan Antonio Estrada Díaz
Departamento de Filosofía II
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Granada**

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Víctor Teba de la Fuente
ISBN: 978-84-1306-482-6
URI: <http://hdl.handle.net/10481/62241>

EL GIRO TEOLÓGICO DE LA FENOMENOLOGÍA RADICAL DE MICHEL HENRY

Inmanencia, vida, carne y revelación

A la memoria de mi padre,
que no perdió su sonrisa ni el día que se marchó.

La ilustración de la portada es una fotografía de “Verity”, escultura de bronce y acero inoxidable de 20 metros de altura creada por Damien Hirst y situada en el muelle de Ilfracombe, Devon (Inglaterra) desde 2012. Representa a una mujer embarazada desnuda, colocada sobre una pila de libros y ataviada con una espada y una balanza (los símbolos de *Iustitia*, diosa romana de la Justicia - equivalente de la diosa griega *Dike*). La mitad de la escultura muestra la anatomía interna de la mujer, con el bebé por nacer claramente visible en su útero. La imagen ha sido escogida como referencia a diferentes hitos importantes en el pensamiento henryano: la superación de la tradición (representada en los libros), la afectividad, la Vida, el nacimiento, la carne (aludidos por la maternidad de la mujer esculpida), la Verdad (“Verity” significa “verdad” en inglés arcaico) y la divinidad.

AGRADECIMIENTOS

A Teresa, mi madre, que ha “padecido” en su propia “carne” el peso de estos años de investigación doctoral y no ha dejado de ayudarme a ponerme en pie (no importa las veces que yo me haya caído), de forma que la presente tesis le pertenece a ella tanto o más que a mí.

Al profesor Juan Antonio Estrada, por acompañarme en esta experiencia y ser el “Archi-maestro”, el referente intelectual, el arquetipo de lo que a uno le gustaría ser en esta vida.

Al profesor Miguel García-Baró, que me acogió en su “comunidad patética” de los fenomenólogos madrileños, en uno de los peores momentos de este período y me ayudó a aclarar muchísimos conceptos.

Al profesor Jean Leclercq, a quien debo muchas de las ideas de esta tesis, pero que también es un verdadero amigo que me abrió, literalmente, las puertas de su casa en Bruselas, un “espejo” donde observar mi “cuerpo subjetivo” a través del tiempo.

A los investigadores de la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid y de la Universidad Católica de Lovaina con los que he tenido el placer de intercambiar impresiones y compartir “pasiones” henryanas.

A Laura, la eterna compañera, sin cuyo apoyo (académico, burocrático, pero, sobre todo, “afectivo”), jamás podría haber llegado hasta aquí.

A Álvaro, Manuel, Mari Carmen, Remedios, Encarni, Javier, Luis, Óscar, José Antonio, Inmaculada, Miguel, Pedro y el resto de profesoras y profesores (primero), compañeras y compañeros (después) del Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada.

A Beltrán, Juan Carlos, Francisco Javier, Tori, Nemesio, Eduardo, Víctor, José, Francesco y el resto de compañeras y compañeros en esta experiencia “patética” del Doctorado, por sus palabras de aliento ocasionales y su apoyo incluso desde el “Afuera intramundano” de otras investigaciones.

A María Luisa, por su ayuda, sobre todo burocrática; a Juan José, María José, Fernando, Neftalí, Olga, Paloma, Francisco Javier, Mari Carmen y el resto de miembros del Departamento de Filosofía I.

A Isa, Juanjo, Almu, Mariángeles, Ana, Nieves, Gerardo; al pequeño Lucas; a la esperada Lola, porque son la familia que se elige, la “Vida absoluta” que se “autorrevela” a sí misma.

A Jorge, que me pedía que dejara ya de darle vueltas al “Henry ese”; a Francho, que me regaló el “Daruma” y la fuerza necesaria para completar este proceso; porque son dos “fenómenos” indescriptibles.

A Blanca, Jornolo, Paula, Jaime y el resto de “bisontinos traspoladores”; a Nico, Altea, Stefano y el resto de compañeras y compañeros del Erasmus (francés y belga), por ser una verdadera “comunidad invisible” que traspasa las fronteras internacionales.

A Alba, Clemen, Raquel, Laura, Paco, Irene y el resto de “juanitos”, por esa tarde de risa “radical” que acontece cada dos o tres meses.

A Briones, María, Alba y los colaboradores eventuales del “Cuarteto Alhamar”, que es un “hermano trascendental” de esta tesis porque ha nacido, crecido y madurado a la par de la misma.

A Carlos, que es un ejemplo de la verdadera “fraternidad”; a Migue, Álvaro, Mari Carmen, por ser mi “consejo de sabios”, a Rafa, Gervilla, Clara, Antonio, Fernando, Martita, Ricardo, Airam y el resto de “josgianos”. A Juanma, Alba, Ángela, Pilar, Marta y otros “musiquitos”.

A Gloria, con la que he “sufrido” y disfrutado tantas cosas; y que me ha enseñado tanto; a Javi, Mari Carmen, Laura, María, Cayetana, Jesús, Diego, Antonio, Cristina, Raquel, y el resto de miembros de la “Joven Orquesta del Sur de España”, por dejarme hacer música con ellos, para desconectar (a veces más de la cuenta) de la redacción de esta tesis.

A Álvaro, que fue siempre mi debilidad más “patética” y aún sigue siendo un buen amigo en la “invisibilidad de la inmanencia”.

A Diego, José Antonio, José Gabriel, Paco, Víctor, Juanjo, David, M^a José, Ana, Antonio, por acompañarme en el proceso de conocer al “Archi-Hijo”.

A Ana, José Manuel, Ramón, Cristina, Sandra, Alex, Quique, Almudena, Raquel y todos los que alguna vez estuvieron en mi “Vida” y, por ello, también constituyen un trocito de mi “interioridad radical”.

A Mónica, por ayudarme a equilibrar mi “afectividad” para lograr los objetivos propuestos.

A Pepe y Cosme, por propiciar en mí el “aparecer” de la filosofía; al resto de profesoras y profesores del I.E.S. Juan XXIII de la Chana; a mi tío Fernando, que me prestó ese libro de psicopedagogía que te decía lo que debías estudiar; a mi tía Mari, de quien siempre he admirado su voracidad lectora; al resto de la familia materna y paterna.

A mis alumnas y alumnos del Grado en Filosofía y del Grado en Historia de la Universidad de Granada, del I.E.S. “San José” de Cortegana (Huelva) y del I.E.S. “Al-Mudeyne” de Los Palacios y Villafranca (Sevilla), por permitirme descubrir que la docencia es la mejor de las “experiencias estéticas puras”.

A quien no he mencionado debiendo hacerlo y a ti, que lees esto por causa, quizá, de un interés idealizante, para que dejes de leer y así no acabes cayendo en la decepción más “radical”.

EL GIRO TEOLÓGICO DE LA FENOMENOLOGÍA RADICAL DE MICHEL HENRY

Inmanencia, vida, carne y revelación

ÍNDICE DE CONTENIDOS

COMPROMISO DE RESPETO DE LOS DERECHOS DE AUTOR	3
EL GIRO TEOLÓGICO DE LA FENOMENOLOGÍA RADICAL DE MICHEL HENRY	5
AGRADECIMIENTOS.....	7
ÍNDICE DE CONTENIDOS.....	11
INTRODUCCIÓN.....	13
1.- Actualidad e interés de la cuestión abordada	13
2.- Antecedentes: breve estado de la cuestión	18
3.- Hipótesis, objetivos y justificación de la investigación	24
4.- Metodología empleada y estructura de la tesis.....	27
INTRODUCTION (En Français)	33
1 - Actualité et intérêt du sujet abordé.....	33
2 - Contexte : bref état de la question.....	37
3 - Hypothèses, objectifs et justification de la recherche	43
4.- Méthodologie utilisée et structure de la thèse	47
PARTE I. - LA FENOMENOLOGÍA HENRYANA AL DESCUBIERTO	53
Capítulo 1. - Michel Henry, un fenomenólogo heterodoxo.....	53
1.1. - Breve acercamiento biográfico.....	53
1.2. - Una fenomenología radical, material y no intencional	55
1.3. - El “monismo ontológico” y la crítica a la filosofía occidental	60
1.4. - ¿Un dualismo fenomenológico o un monismo de la inmanencia?.....	64
1.5. - Henry contra la “fenomenología histórica”	69
1.5.1. - Henry y Husserl: más allá de la intencionalidad	
1.5.2. - Henry y Heidegger: más allá de la temporalidad	
1.6. - En busca del fundamento absoluto originante.....	80
1.7. - Conclusión.....	84

Capítulo 2.- Michel Henry, un filósofo vitalista.....	87
2.1. - La afectividad, nuevo paradigma de fenomenalidad.....	87
2.2. - Una fenomenología de la Vida.....	90
2.3. - La subjetividad corporal y la teoría de los tres cuerpos	94
2.4. - Henry y Merleau-Ponty: más allá de la corporalidad.....	99
2.5. - La “comunidad patética invisible”: política, ética, estética	103
2.6. - Conclusión.....	110
Excurso. La inmanencia radical y “patética” de la Vida como paradigma psicopatológico.....	111
I. El "sujeto disminuido" y la cultura del bien-estar	
II. Un campo empírico para la Psicopatología	
III. El concepto henryano de la Vida como paradigma psicopatológico	
IV. Hacia una terapia filosófica henryana	
PARTE II. - LA CUESTIÓN DE DIOS EN LA FENOMENOLOGÍA HENRYANA	125
Capítulo 3. - Michel Henry, un intelectual cristiano	125
3.1. - La filosofía henryana, ¿un proyecto anti-filosófico?	125
3.2. - La “archi-fenomenología” del cristianismo	131
3.2.1. - "Yo soy el Camino y la Verdad y la Vida" (Jn 14, 6)	
3.2.2. - Nacimiento y "Filiación trascendental"	
3.3. - Henry y la mística: más allá de la visibilidad.....	141
3.4. - Una nueva teodicea	148
3.5. - Conclusión.....	152
Capítulo 4. - Michel Henry, un metafísico tras la metafísica.....	155
4.1. - El giro teológico como giro metafísico	155
4.2. - Henry y Nancy: más allá de la creencia	161
4.2.1. - Deconstruyendo el cristianismo	
4.2.2. - ¿Qué podemos recuperar de la religión?	
4.3. - ¿Una propuesta de filosofía general de la religión?	175
4.4. - La fenomenología henryana contra las cuerdas	181
4.5. - Conclusión.....	188
CONCLUSIONES.....	191
CONCLUSIONS (En français)	201
BIBLIOGRAFÍA	211

1.- Actualidad e interés de la cuestión abordada

La religión es un universal cultural: todas las sociedades y culturas a lo largo de la historia de la Humanidad han presentado y presentan un conjunto más o menos extenso de prácticas y/o creencias que podrían señalarse con el apelativo de “religiosas” (Eliade, 1956, 15).¹ Fenómenos que reciben esta apelación porque remiten a “lo divino” o, de manera más general, a “lo sagrado”, esto es, a una realidad que, por alguna razón, los individuos de un mismo grupo humano sienten la necesidad de considerar como algo separado y superior en dignidad y poder del resto de cosas que constituyen el mundo (y que denominan, en contraposición, “lo profano”) (Durkheim, 1912, 32-37).² La religión es algo que ha existido y (parece) que existirá siempre en las sociedades humanas, a pesar del mayor o menor número de personas que se puedan confesar ateas, agnósticas o indiferentes; algo que, además, influye directamente en la formación y evolución de la cultura de esas sociedades: en su organización sociopolítica y económica, en su desarrollo científico-técnico, en su despliegue artístico e intelectual, en su preocupación ético-moral, en el comportamiento de sus miembros y en sus relaciones e intercambios (económicos o no) con otros pueblos.

Es, quizá, a raíz de este hecho, que las preguntas por la existencia de “lo divino”, por sus atributos, por su interferencia en la historia, por la posibilidad humana de

¹ La concepción de la religión como un “universal cultural” (es decir, como un elemento presente en todas las épocas y sociedades) es una idea sostenida por autores como Mircea Eliade que, sin embargo, ha sido criticada por uno de sus discípulos, el historiador de la religión Jonathan Z. Smith. En su obra *Imaging religion. From Babylon to Jonestown* (1982), Smith señala que, lejos de ser un fenómeno universal con una esencia específica, la religión surge sólo a través de los actos imaginativos de comparación y generalización de los eruditos, de forma que no tiene, para él, una verdadera existencia independiente de la Academia. Lo que Smith quiere señalar es que los dispositivos de clasificación que aplicamos para decidir si algo es “religioso” o no siempre se basan en normas y definiciones preexistentes, que están entrelazadas con valores morales e ideológicos. Asumiendo que Smith puede estar acertado al señalar que nuestra caracterización de las realidades como “religiosas” puede no ser completamente objetiva, nosotros partimos aquí de la idea de Eliade según la cual la experiencia religiosa primaria (entendida como experiencia de la no-homogeneidad del tiempo y el espacio; esto es, la distinción entre tiempos y espacios cualitativamente superiores –sagrados– o inferiores –profanos–) sí que es un rasgo común a todas las sociedades humanas, independientemente de que esa experiencia luego haya cristalizado o no en las creencias o prácticas que realmente “caen” bajo la definición, académicamente aceptada, de “lo religioso”.

² Durkheim, que comparte la definición de la religión de Eliade como referencia a esa distinción entre “lo sagrado” y “lo profano”, va a señalar, más allá de Eliade, que la religión no es sólo un fenómeno individual: la religión es el gran motor social creador de comunidades y, al mismo tiempo, la gran educadora de esas comunidades (pues le da las normas que cohesionan al colectivo); la religión es la exaltación de lo colectivo, la forma en la que la sociedad se celebra a sí misma, el hecho social que sacraliza las costumbres y proporciona símbolos a una comunidad para dotar de sentido a la vida de esa comunidad y generar sentimientos de cohesión y pertenencia a sus miembros; tal es la función social que vendría a cumplir la religión.

acceder a ello o, en general, por la necesidad de la religión en la sociedad se han convertido en cuestiones claves de la reflexión filosófica: no hay ninguna corriente filosófica que no haya acabado planteando, de una forma u otra, el tema de Dios o de la religión, pues incluso si aceptamos la premisa de que Dios no existe, deberíamos preguntarnos por qué se ha hablado de Él, entonces, durante tanto tiempo. El tema de Dios es un tema clave desde el punto de vista antropológico, ontológico, epistemológico, ético e incluso político, y la filosofía, saber de segundo orden que busca la explicación completa de la realidad, no puede quedar impasible ante un asunto que ha hecho correr tanta tinta. Sin embargo, parece que esta misma filosofía, desde sus inicios como pensamiento abstracto, puro y racional que desbanca al *mythos* simbólico-narrativo y actitud vital de crítica y reflexión, se ha posicionado (casi) siempre como juez de las tradiciones religiosas, condenando todos los excesos que la reflexión teológica y las diferentes experiencias o manifestaciones de fe pudieran comportar para la cultura en general. En su especialización como saberes, además, la filosofía y la teología han ido distanciándose cada vez más de aquel intento medieval de conciliación entre ambas materias, de forma que el desarrollo histórico de las mismas las ha convertido, en algún sentido, en “rivales”.

El pensamiento occidental desarrolló, en este sentido, un fuerte proceso de secularización y liberación de la influencia de la religión en el ámbito público a través de los proyectos emancipatorios iniciados en los albores de la modernidad. Dichos procesos intentaron, desde el aparato de la filosofía ilustrada (nacida, no obstante, del propio pensamiento teocéntrico medieval), establecer la idea de que la religión debe ser relegada a la esfera de las prácticas privadas, mientras que la política debe ocupar el ámbito público, ser la encargada de regular el espacio de “lo común” y definirlo frente al espacio de “lo privado” (al que debe, al mismo tiempo, garantizar). El proyecto ilustrado, que pretendía conseguir la emancipación individual, la completa comprensión del mundo y del yo, el progreso moral, la justicia social y la felicidad de todos los seres humanos a través del desarrollo científico-técnico, la construcción de un esquema ético-moral consistente y el despliegue de la producción artística, encontró su principal enemigo en los esquemas de dominación de una religión completamente institucionalizada y ostentadora del poder político y del acceso al saber. Contra esta situación, la filosofía ilustrada aplicó (casi) todas sus energías en

posibilitar la emergencia y establecimiento de un pensamiento libre y secularizado (aunque nunca completamente) que cristalizó en la separación Iglesia-Estado.

Dicha separación, aunque progresivamente efectuada por diferentes instancias, no ha llegado nunca a ser completamente efectiva (quizá porque la reducción de lo religioso a una religión particular -y, más allá, a un aparato institucional y eclesiástico concreto- acentúa aún más problema); al mismo tiempo, el avance en la construcción de una esfera pública de toma de decisiones políticas diferenciada del ámbito privado en el que poder ejercer el derecho a la “libertad de culto” se ha visto retrasado por distintas formas de “intrusismo”, que siguen siendo muy frecuentes en la actualidad.³ No se trata de sumergirnos en la actual controversia entre los que defienden la necesidad de continuar, en nuestra era, con las aspiraciones de esos inacabados planes de la modernidad (aun a sabiendas de la debilidad de los mismos) y los que plantean una lectura de la contemporaneidad que habla del fin de dichos planes por agotamiento y constatación de la imposibilidad intrínseca que contienen. Independientemente de la postura por la que tomemos partido, lo cierto es que el proyecto ilustrado ha fracasado de manera general (y, quizá, de una manera significativa en lo que a la consecución de ese pensamiento plenamente secularizado se refiere) y ha quedado incompleto, pese a los grandes logros que nos ha reportado y a los que parece que nadie querría tener que renunciar.

La frustración frente al incumplimiento de los propósitos ilustrados nos ha llevado a un estado civilizatorio que algunos califican de “posmodernidad”, “tardomodernidad”, o “modernidad líquida” y que se caracterizaría por un relajamiento de esas aspiraciones modernas al desplomarse los grandes esquemas de pensamiento que sostenían hasta ahora dichos objetivos, fenómeno que Lyotard (1979) ha caracterizado con el nombre de “caída de los metarrelatos” y que consiste en la emergencia de una incredulidad radical hacia las metanarrativas totalitarias, caracterizadas por su reduccionismo simplista y su interpretación teleológica de la historia de la Humanidad; lo que, unido al progreso tecnológico en las comunicaciones, los medios de información de masas y la informática, ha abierto el

³ Como ejemplo, podemos señalar la injerencia (tácita o explícita) de una iglesia particular (en este caso, la cristiana católica) en las decisiones del Estado con respecto al intento de despenalización del aborto o de legalización del matrimonio homosexual, asuntos en torno a los que muchos sectores de la ciudadanía consideran que suele producirse una violación de los principios laicos de la sociedad (tanto en España como en otros países).

camino a una cultura caracterizada por la multiplicidad de los “microrrelatos”, la posibilidad de un pensamiento no sujeto a moldes, la reivindicación de lo local e individual frente a lo universal y la pluralidad de diferentes juegos del lenguaje, inconmensurables entre sí. Una nueva era en la que, como señala Bauman (2000), estamos asistiendo a la laxitud de los planes ilustrados por disolución de los mismos tras la radicalización de sus principios “licuadores”, la pérdida de las posibilidades de individualización por extenuación de los proyectos emancipatorios, la caída de la identidad ciudadana y la aparición de unas estructuras de poder cada vez más invisibles y dispersas, merced a los procesos globalizadores.

La creencia de que no existe un valor normativo absoluto ni un *telos* de la historia genera, así, la emergencia de una pluralidad de valores que conlleva, como aspecto positivo, la posibilidad de desarrollar una crítica consistente y constante contra los dogmatismos y fanatismos, pero que nos conduce peligrosamente también hacia un relativismo y un pluralismo moral y político que se pueden “enquistar” en forma de escepticismo radical y nihilismo. Y el problema es que, paradójicamente, la respuesta a ese nihilismo es la proliferación de propuestas hiperreligiosas corporeizadas en las nuevas formas de fundamentalismo, totalitarismo teocrático y terrorismo religioso que amenazan a Occidente (y no solamente desde el exterior): los atentados del 11 de Septiembre de 2001 en Estados Unidos y sus diferentes recidivas; la radicalización neofascista y sobrerreligiosa de algunas agrupaciones políticas; la multiplicación de los movimientos sectarios y la aparición de fanatismos mesiánicos; el sempiterno conflicto palestino-israelí en la Franja de Gaza; la expulsión de las minorías religiosas de Irak a manos del Estado Islámico; y un largo etcétera. Por otra parte, nuestras sociedades occidentales contemporáneas, marcadas por la apertura multicultural, el sincretismo y el mestizaje nos imponen, de manera urgente, la obligación de pensar qué queremos decir hoy cuando hablamos de religión, así como qué tipo de relación existe o debería existir entre la religión y otras instancias como la política, la filosofía, la ciencia, el arte (Arboleda Mora, 2008, 131-137).

Y sin embargo, al mismo tiempo, nos encontramos con el hecho insoslayable de que la nuestra es una cultura inevitablemente post-religiosa: la crítica a la religión por parte de los filósofos de la sospecha (y, en concreto, la proclamación nietzscheana de la “muerte de Dios”, ya esbozada por Hegel); la expansión de las posturas ateas,

agnósticas o indiferentes entre la ciudadanía; la ocupación del espacio anteriormente reservado a Dios por la ciencia y sus avances; la ya comentada caída de los grandes metarrelatos con la llegada de la “posmodernidad”; el estado general de descrédito al que la opinión pública somete a quienes se encargan de la administración de los asuntos religiosos; el abandono, por parte de las diferentes “iglesias”, de su misión espiritual en aras de un compromiso social excesivamente politizado e ideologizado; la pérdida de la cohesión comunitaria que la religión ofrecía a los ciudadanos, etc. (*Ibid.*). Todo este gran desarrollo de la cultura occidental no ha hecho sino incrementar el abismo insuperable entre filosofía y teología, sin por ello asegurar la consecución de los sueños ilustrados de laicidad del Estado y secularización de la sociedad o la construcción de instancias pacíficas de comunicación entre creyentes y no creyentes, únicas herramientas válidas en la lucha contra las posturas hiperreligiosas.

Por este motivo, resulta extraña, pero también especialmente interesante, la vuelta a la teología que han propuesto muchos filósofos franceses de finales del siglo XX y siguen proponiendo actualmente sus sucesores; y en esto radica el atractivo de la investigación que aquí presentamos. El asunto constituye uno de los más importantes debates filosóficos contemporáneos, señalado por Dominique Janicaud bajo el título de “giro teológico de la fenomenología francesa”. Con esta denominación, Janicaud se refiere específicamente a autores como Emmanuel Lévinas, Michel Henry y Jean-Luc Marion, a quienes dirige una fuerte crítica por efectuar lo que él considera un inusitado retorno hacia conceptos y cuestiones de cuño teológico desde una tergiversación de la fenomenología fundada por Husserl. El transcurso posterior del debate implicará también a Jacques Derrida, Paul Ricoeur, Jean-Louis Chrétien, Jean-François Courtine, y en general, a los últimos representantes de la fenomenología en Francia, donde este movimiento filosófico está plenamente arraigado (Restrepo, 2010, 116).

“Dominique Janicaud a perçu, au cœur du courant phénoménologique, une singulière ouverture au transcendant, à l’absolu et à l’originaire qui, pour ne pas être entièrement étrangère à certaines orientations antérieures, n’en scellait pas moins une alliance avec des préoccupations de type théologique ou religieux.” (Cometti en Janicaud, 1991, 11).⁴

⁴ “Dominique Janicaud ha percibido, en el corazón de la corriente fenomenológica, una singular apertura a lo trascendente, a lo absoluto y a lo originario que, sin ser enteramente extraño a ciertas orientaciones anteriores, tampoco deja de sellar una alianza con preocupaciones de tipo teológico o religioso.” La traducción es nuestra.

2.- Antecedentes: breve estado de la cuestión

Nos estamos movimiento, pues, dentro del ámbito de la filosofía francesa contemporánea, caracterizada por una superación de la distinción entre concepto y existencia (al asumir la idea del concepto como un acontecimiento, una realidad viviente, un proceso), por la inscripción de la filosofía en la modernidad de la vida cotidiana (arrebátandose, así, a la Academia), por el abandono de la oposición kantiana entre filosofía del conocimiento y filosofía de la acción (al interpretar el conocimiento mismo como una práctica), por la inscripción de la filosofía en el espacio político (creando la figura del “filósofo militante”, que no solamente reflexiona sobre la política, sino que interviene en ella), por la recuperación de la cuestión del sujeto (discutiendo, pues, con el psicoanálisis y los modelos explicativos excesivamente reflexivos) y por la creación de un nuevo estilo discursivo mucho más poético (compitiendo, así, con la literatura) (Badiou, citado en Morey, 2015, 11-12).

Un estilo de filosofía directamente influenciado por el existencialismo de posguerra que, a su vez, hunde las raíces en la fenomenología como marco filosófico de referencia. El propio Sartre parte, en sus trabajos, de las investigaciones fenomenológicas de Husserl; y su obra más destacada, *El ser y la nada* (1943), que subtítulo, precisamente, como “Ensayo de ontología fenomenológica”, debe mucho a la lectura de *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger, quien era considerado en ese momento un fenomenólogo heterodoxo. Por su parte, Merleau-Ponty se ha presentado siempre como el continuador (y el reformulador) del movimiento fenomenológico, con *Fenomenología de la percepción* (1945), que es su obra capital; igual ocurre con Simone de Beauvoir y su obra *El segundo sexo* (1949), que pronto será el gran referente del incipiente movimiento feminista (Morey, *op. cit.*, 19). No es de extrañar, pues, que los filósofos franceses, herederos de estos destacados autores, hayan apostado por la fenomenología como método de trabajo y marco teórico para sus investigaciones.

La fenomenología, surgida a principios del siglo XX en Alemania gracias a las aportaciones de Edmund Husserl, es una propuesta filosófica que pretende superar la carga de especulación, cientificismo y psicologismo que en ese momento acusaba la filosofía (y el saber en general) mediante una “vuelta a las cosas mismas”. Así, la propuesta fenomenológica consiste en despojarse de cualquier tipo de presupuesto o

juicio previo para investigar, directamente, el modo en el que las “cosas” se dan en la conciencia; el modo en que la conciencia se hace con las “cosas”; no la “cosa” misma, sino la forma en que se aparece esa “cosa” ante mi conciencia (el “fenómeno” para mí). En este sentido, la intención es la de suspender tanto cualquier juicio sobre la existencia o el valor de los objetos como la misma “actitud natural” del conocimiento (la creencia de que existe el mundo natural) para dirigir la intención de la conciencia a la esencia de las “cosas” y, posteriormente, poner en cuestión la existencia de la conciencia misma para llegar a la conciencia pura trascendental. La fenomenología es, en definitiva, un procedimiento metodológico para explicitar los procedimientos que la conciencia sigue en la constitución del sentido (la significatividad de lo que se nos muestra) y en la consecución de resultados universales y necesariamente verdaderos (Morey, *op. cit.*, 19-26). En el seno de esta tradición fenomenológica, que tendremos ocasión de caracterizar mucho mejor al hilo de la lectura crítica que Henry le dedica (*infra*, §1.2), es donde se produce el “giro teológico” contra el que Janicaud se posiciona.

Janicaud, que aboga por una fenomenología “minimalista” que permita un acercamiento a lo real basado en una observación de los fenómenos tan neutra como sea posible, encuentra, en las tendencias de la filosofía francesa contemporánea, la pérdida de todo rigor para la fenomenología. Examinando el asunto del “giro teológico” como cuestión de hecho, Janicaud considera que es imposible negar que, en la fenomenología francesa de su época, ha tenido lugar una mutación, puesto que, al contrario de estos nuevos fenomenólogos, los filósofos franceses que recogieron la tradición fenomenológica “ortodoxa” (Sarte y Merleau-Ponty) se mantuvieron estrictamente en la esfera de la experiencia inmanente del existente y evitaron cuidadosamente toda metafísica en sentido tradicional. Sartre se proclamaba ateo; Merleau-Ponty, sin hacerlo, intentaba mantenerse exclusivamente en el ámbito de la percepción. Sin embargo, la obra *Totalidad e infinito* de Lévinas se construye, según Janicaud, sobre un “deseo de lo invisible” y establece la preeminencia de la trascendencia como idea de infinito y la primacía de la metafísica sobre la ontología; esto hace que sea casi imposible concretizar qué aspecto de esta propuesta sigue siendo realmente fenomenológico.

Por otro lado, examinando la cuestión del “giro teológico” como cuestión de derecho, Janicaud no ha cuestionado nunca que se tuviera o no el derecho a establecer cuestiones metafísicas o teológicas, siempre que se diferencien explícitamente de cuestiones o descripciones propiamente fenomenológicas; lo que él pone en cuestión es la aceptación como fenomenológico de aquello que no lo es en absoluto y la ampliación del “ámbito” de la fenomenología de una forma tan desmesurada que nos lleve a incluir en ella, prácticamente, toda forma de filosofía. Pues, con este “imperialismo de la fenomenología”, el pensamiento filosófico en su conjunto no podrá construir nada realmente viable ni entrar en diálogo fecundo con otros pensamientos y, a su vez, la teología correrá el riesgo de ver su especificidad desvanecida o reintegrada en la propia filosofía. (Janicaud, 1991, 21-24).

Janicaud defiende una neutralización de la mirada filosófica de forma que sea capaz de acoger los efectos de potencia racional tal como ocurren (sin juicios de valor) y por eso sugiere el desarrollo de una fenomenología “mínima” o “minimalista” que permita constatar y describir la efectuación de esa potencia racional mediante un acercamiento a lo real en el que el diagnóstico y la meditación deban, en primer lugar, apoyarse sobre una observación de los fenómenos tan neutra como sea posible. Las tendencias que se encuentran diagnosticadas en el “giro teológico” aparecen, justamente, en el lado opuesto a esta “fenomenología minimalista”, pues en ellas Janicaud ve una desviación y un callejón sin salida para la fenomenología, aunque también un reto que superar. (Cometti en Janicaud, 1991, 13).

Y el núcleo principal de esa desviación que, según Janicaud, ha efectuado la fenomenología francesa se sitúa en la aceptación, por parte de sus coetáneos, del fenómeno de la Revelación, un nuevo tipo de fenómeno caracterizado, ya no por su contenido de presencia, sino por un exceso de donación que sobrepasa la objetividad de lo dado y que concede su derecho al acontecimiento de la trascendencia: la *infinitud del rostro* (Lévinas), el *don* (Derrida), el *icono* (Marion), la *carne* (Henry), lo *imposible* y la *llamada* (Chrétien), etc.; fenómenos que aparecen, todos ellos, como “no visibles”, paradoja en la que, justamente, “lo invisible” inaugura un nuevo tipo de visibilidad. (Restrepo, 2010, 116). En esta justificación de la Revelación, Janicaud, en cambio, sólo reconocerá el abandono de los principios de la fenomenología husserliana y la

rendición de sus compañeros ante las fuerzas seductoras de una “fenomenología de lo inaparente”, que supone la pérdida de todo rigor para la fenomenología.

Para Janicaud, la fenomenología que actualmente desarrollan los filósofos franceses opera al margen del ámbito específico de “lo dado” y abandona las condiciones de la reducción establecidas por Husserl, de forma que, para él, esta “vuelta a la trascendencia” de las tendencias del giro no representa más que un movimiento retrógrado con respecto a la construcción de una filosofía realmente trascendental, cuyos frutos acaban siendo vilmente entregados a una teología que, de manera inesperada, es restablecida como verdadera “filosofía primera” (*Ibíd.*):

“Il m’a paru très surprenant que puisse encore s’intituler ‘phénoménologiques’ des pensées soucieuses de l’Autre en tant que tel, de l’Archi-Révélation de la Vie, de la donation pure, des pensées qui justement transgressent les limites de la phénoménalité et qui, d’ailleurs, du moins chez Lévinas, avouent qu’elles entendent renouer avec la grande tradition métaphysique (le Bien chez Platon, l’infini chez Descartes).” (Janicaud, 1991, 19 y 20).⁵

Al margen de estas críticas de Janicaud, que tendremos tiempo de valorar (*infra*, §4), no podemos sino reconocer la vasta labor filosófica que han desarrollado y siguen desarrollando estos pensadores, al ampliar la investigación fenomenológica de la realidad hasta límites desconocidos, incluso aunque esta ampliación se haya realizado a través de lo que también ha venido señalándose con el nombre de “cristianismo posmoderno”. Bajo esta rúbrica descansan muchos autores (no solamente franceses) que, dentro de la tradición continental post-heideggeriana, han desarrollado una filosofía muy en sintonía con las ideas de pensadores cristianos primigenios como Agustín de Hipona o Tomás de Aquino y/o de místicos cristianos como el Maestro Eckhart; una filosofía que, sea por su actualidad o por su vuelta a la teología, sigue siendo todavía muy desconocida (sobre todo en los países de lengua castellana) y merece, pues, un reconocimiento⁶. Es por esto que propongo un trabajo de reflexión en

⁵ “Me pareció muy sorprendente que puedan todavía titularse ‘fenomenológicos’ aquellos pensamientos preocupados por el Otro en tanto tal, por la Archi-Revelación de la Vida, por la donación pura, pensamientos que justamente transgreden los límites de la fenomenalidad y que, además, al menos en Lévinas, admiten que intentan reconciliarse con la gran tradición metafísica (el Bien en Platón, el infinito en Descartes).” La traducción es nuestra.

⁶ “Ciertamente, todavía hay que echar de menos la traducción castellana de muchísimos textos de los fenomenólogos franceses del ‘giro’, empezando por los del mismo Janicaud, pero se ha avanzado quizás más de

torno a la figura de Michel Henry, uno de los filósofos actores del ya señalado “giro teológico de la fenomenología francesa”.

Michel Henry (1922-2002) ha desarrollado una filosofía de la afectividad con la que pretende radicalizar y llevar a término el proyecto de la fenomenología husserliana y de la ontología heideggeriana, arremetiendo, al mismo tiempo, contra toda la filosofía occidental por establecer la exterioridad del mundo visible como único modo de manifestación y olvidar, así, la interioridad invisible de la vida, su inmanencia radical y su modo original de revelación, que es irreductible a toda forma de trascendencia. Michel Henry quiere hacer una fenomenología material capaz de hacerse cargo de la *humanitas* del hombre, esto es, de la Vida (lo que todos somos y al mismo tiempo desconocemos), cuestionando las tradicionales categorías de sujeto-objeto y las construcciones abstractas y “antivitales” de la ciencia y del sentido común, para pensar realmente lo que es la realidad y lo que somos cada uno de nosotros (Domingo Moratalla en Henry, 1987, 14).

Rechazando toda referencia a la conciencia intencional objetivista, a cualquier dimensional *ek-stático* y a todo otro comprendido como un “Afuera”, Henry restaura la reflexión filosófica, remontándose a Maine de Biran, como “fenomenología de la Vida” que desemboca en la “autoafección” inmanente del ser mismo como *pathos* y como “materialidad fenomenológica pura”, de forma que la esencia de la apariencia se reduce a esa Vida preintencional y afectiva donde la experiencia de la identidad personal y de Dios coinciden, como ocurre en el Maestro Eckhart (Waldenfels, 1992, 83 y 84; 131). Su pensamiento llega, así, a una filosofía que se eleva a la afirmación de un ser puro y en sí, presentado como una deidad que no puede sino ser experimentada místicamente (Sáez Rueda, 2001, nota 11, 99).

Y es que, ciertamente, en Michel Henry hay una inspiración que arraiga en el cristianismo y una influencia que el autor recibe de los místicos y filósofos medievales cristianos, hecho que el fenomenólogo nunca niega (ni siquiera en el debate inaugurando por Janicaud, donde la respuesta de Henry parece ser la simple aceptación de su condición de “pensador cristiano”). Pero acusarle de desarrollar una apologética cristiana o un intento de conducir, desde su investigación fenomenológica,

lo esperado, a pesar del carácter parcial de las investigaciones y de la restringida circulación que las publicaciones en esta materia tienen en América Latina.” (Restrepo, 2010, 121).

a consideraciones teológicas que invaliden la naturaleza específica del método fenomenológico no sería completamente lícito ni haría justicia al entramado filosófico de su pensamiento. Lo que hace el filósofo francés es completar su análisis de la Vida (en la que, según él, la fenomenalidad se fenomenaliza originalmente a sí misma, presentándose como condición -material- de posibilidad del aparecer mismo, la “piedra filosofal” de todos los fenomenólogos), redirigiendo el discurso hacia conceptos y principios tradicionalmente teológicos, pero no por ello menos válidos que cualquier otra conceptografía utilizada o ideada por cualquiera de los filósofos fenomenólogos, hermeneutas, analíticos, ilustrados o deconstructores que quieran acusarle de destruir los cimientos de la filosofía por virar hacia el discurso teológico.

Porque si hay algo que caracterice a Michel Henry (y que se hace expreso en este “giro teológico” final) es su versatilidad y su continua propensión a la polémica: un pensador preocupado por continuar el legado husserliano, pero que recoge la herencia heterodoxa de Bergson y Maine de Biran; un escritor en pugna con el análisis existencial de Heidegger, con las bases teóricas del freudismo y con el cientificismo marxista de Althusser; un novelista laureado que también se dedica a la reflexión estética sobre la pintura abstracta; un filósofo alejado de la pedantería de las academias y de los retorcimientos del paradigma deconstructivista; un creador excelso, padre de una reflexión agresiva, estructurada sobre la necesidad de decir siempre lo mismo y de la misma manera (García-Baró en Henry, 2002, 9 y 10).

Por esa natural tendencia a la controversia, este “decir siempre lo mismo” tomará la forma de un oxímoron fenomenológico que descansa en el enfrentamiento entre la Vida y el viviente, la afectividad y la inmanencia, el absoluto y la fenomenalidad, la subjetividad y la intencionalidad; un principio teórico (pero sentido vivencialmente) que podría ser el “hilo de Ariadna” del pensamiento henryano y que estaría presente bajo una nueva caracterización en cada una de las etapas fundamentales de su elaboración: la fenomenalidad superior de “lo invisible”, la prueba pasiva de la ipseidad, la interioridad pura del cuerpo, la comunidad afectiva de los vivientes, el eco “patético” de una pintura abstracta. (Tinland, 2008, 119). Y en los últimos años: Dios, la salida del “laberinto de Creta” en que consiste el pensamiento de Michel Henry.

3.- Hipótesis, objetivos y justificación de la investigación

La propuesta de Henry es la de desarrollar una fenomenología radical y material que supere el prejuicio del “monismo de la trascendencia” en el que, según Henry, incurre toda la tradición filosófica occidental: la inclinación a no reconocer más que una forma de manifestación, la de la “trascendencia mundana”, estableciendo la “distancia fenomenológica” (la distinción sujeto-objeto) como condición de posibilidad de todo conocimiento. Frente a este “monismo ontológico”, Michel Henry se propone llevar a sus últimas consecuencias los postulados de la fenomenología, buscando la verdadera posibilidad del aparecer de la realidad al margen de la exterioridad del mundo. Por ello, plantea una concepción de la esencia del aparecer como “autoafección” de la Vida a sí misma en la inmanencia radical y “patética” de nuestra “carne”, llevando el interés de la investigación fenomenológica hacia la esfera de lo corporal y reivindicando un “dualismo fenomenológico” vitalista que encuentra, en esta Vida “patética” e inmanente, el fundamento de la realidad misma, la emergencia de la subjetividad y la posibilidad de la vida en comunidad. Finalmente y tras una reflexión en torno al cristianismo, esta misma Vida-fundamento será identificada con el Dios del que hablan las tradiciones religiosas.⁷

Al plantear esta identificación de la Vida con el Dios-Padre del cristianismo, Henry cae, sin embargo, en un conflicto que constituye el problema principal al que pretende responder la presente tesis doctoral. Pues, ¿cómo puede Michel Henry respetar realmente los presupuestos fenomenológicos de su propuesta (la reducción fenomenológica y la diferencia ontológica) cuando postula la Vida como el verdadero “aparecer primordial” de lo real (el Comienzo de la realidad) si al mismo tiempo identifica esta Vida con el Dios del que habla una religión positiva concreta, articulada según una revelación histórica (a saber, el Dios que, según el cristianismo, se revela en la persona de Jesús de Nazaret)?; la vuelta hacia las categorías teológicas que Michel Henry realiza en la última década de su producción filosófica, ¿no pervierte la pretensión general de su pensamiento (es decir, su propuesta de radicalización de la reducción fenomenológica husserliana y de la diferencia ontológica heideggeriana)?

⁷ A lo largo de la tesis, tendremos tiempo de pormenorizar los diferentes conceptos e ideas aquí solamente esbozados a modo de presentación.

O, incluso dejando al margen la vuelta hacia la teología que nuestro filósofo acomete en las últimas obras, ¿no está todo el pensamiento henryano dominado desde el principio, como señala Janicaud, por un “deseo de lo inaparente” que desvirtúa los principios fundamentales del paradigma fenomenológico y que se cristaliza posteriormente en esa vuelta final hacia la teología?; su programa de fenomenología radical material, ¿no podría ser calificado de “nominalismo radical” por proponer una lectura de la fenomenalidad que no concede ningún papel a la intencionalidad (ya sea sensible, ya sea intelectual)?; ¿no nos encontramos, en Michel Henry, con una propuesta fenomenológica excesivamente reduccionista que presupone la aceptación del mecanismo de la “autoafección” de la Vida a sí misma como una verdad incuestionable y cuasi dogmática?

Nuestra hipótesis, sin embargo, pasa por entender que todas estas críticas, lejos de invalidar la aportación filosófica de Henry, la hacen más interesante, si cabe, al destacar la característica principal del pensamiento henryano: su capacidad para plantear un nuevo tipo de investigación fenomenológica mediante un oxímoron que reformula antinómicamente las tensiones especulativas entre la inmanencia y la trascendencia, entre la afectividad y la intencionalidad, etc. sirviéndose del conflicto teórico y vivenciándolo, en lugar de disolverlo. Al moverse en el ámbito de la inmanencia radical y “patética” de la Vida, alejándose del esquema de la trascendencia intramundana de la filosofía anterior, la fenomenología henryana escapa de la crítica de Janicaud que habla de abandono de la experiencia inmanente y vuelta a la trascendencia religiosa. Así mismo, no podemos acusar a Henry de desarrollar una filosofía del “deseo de lo invisible” porque, al hacerlo, estaríamos cayendo también nosotros en el esquema de la visibilidad trascendente del prejuicio monista: la invisibilidad de la que habla Henry supera la tradicional distinción visible-invisible construida sobre la apariencia en el “Afuera” del mundo.

El “giro teológico” de las últimas obras de Henry, por otro lado, es una confrontación con los textos principales del cristianismo que, más que desarrollar una apologética cristiana, una defensa teórica del cristianismo, una fenomenología del hecho religioso o una reflexión teológica, plantea una “filosofía del cristianismo”, entendida como identificación entre la fenomenología henryana de la Vida y la fenomenología de la vida propiamente cristiana o como “desembocadura lógica” y casi

necesaria del pensamiento henryano. Finalmente, el hecho de que el propio Henry conciba su programa fenomenológico como un proyecto de “ontología fundamental” o “filosofía radical y primera”, verdaderamente preocupada por el ser y su fundamento, da cuenta de que las pretensiones no dejan de ser, en ningún momento, eminentemente filosóficas. Como corolario de lo anteriormente expuesto y segunda hipótesis del presente trabajo, podemos entender, pues, que más que un “giro teológico”, lo que se produce en la fenomenología de Henry es un “giro metafísico” que, no obstante está ya plenamente (aunque de forma soterrada, como veremos) auspiciado por una referencia, consciente o no, a los contenidos de la reflexión teológica cristiana desde el inicio de sus más tempranas reflexiones.

La motivación para desarrollar una investigación de esta clase reside en el reconocimiento de Michel Henry como un pensador rico y complejo que nos permite entender de una manera nueva y provechosa la historia del pensamiento occidental, el sentido de la filosofía y la relación de ésta con la teología. El objetivo principal que se pretende conseguir con la tesis doctoral aquí planificada es el de defender el valor de la aportación filosófica de Michel Henry frente a las críticas que hablan de ella en términos de nominalismo radical y perversión de los principios fenomenológicos. En este sentido, la tesis será un alegato en favor de la crítica henryana al “monismo” de la trascendencia mundana presente en la tradición filosófica occidental y una justificación de la conveniencia de la vuelta final del pensamiento de Michel Henry hacia la teología. Dicho objetivo principal responde, además, al intento de restaurar la percepción, en el mundo académico, de la relevancia y potencial trascendencia del pensamiento henryano en el seno de la cultura occidental y de la historia de la filosofía, así como a la pretensión de conferir a Michel Henry la visibilidad y el reconocimiento que se merece y aún no disfruta.

En relación con estas intenciones, podemos también señalar como objetivos generales de la investigación (aunque menos concretos que el anteriormente esbozado), el de redibujar el espacio, nunca totalmente definido, que separa la reflexión filosófica de la especulación teológica y el de resituar la especificidad de la fenomenología francesa del cuerpo, abierta a un nueva forma de fenomenización de lo real, desde las propias aportaciones de nuestro autor. El objetivo principal de esta investigación (que, como acabamos de mencionar, consiste en la defensa de la

propuesta fenomenológica henryana frente a sus propios problemas intrínsecos) se “traduce”, no obstante, en una serie de objetivos específicos:

1.- Analizar las pretensiones generales de la fenomenología material radical de Michel Henry y su intento de presentarse como “ontología fundamental” y “filosofía radical y primera”.

2.- Comprender la acusación de “monismo ontológico de la trascendencia” que Michel Henry dirige a la “fenomenología histórica” y a toda la tradición filosófica occidental.

3.- Inscribir la propuesta fenomenológica henryana en el contexto de la tradición fenomenológica mediante una confrontación con la filosofía de Husserl, Heidegger y los autores que, como Merleau-Ponty, derivan la reflexión fenomenológica hacia la cuestión corporal.

4.- Presentar la reflexión de Michel Henry sobre los presupuestos éticos que, según él, constituyen la condición de posibilidad de la emergencia de toda comunidad (humana), como primer paso para comprender el “giro teológico” de su pensamiento.

5.- Justificar la conveniencia del giro hacia la teología que experimenta el pensamiento henryano en las últimas obras como una tematización del cristianismo en tanto que producto cultural occidental y una rearticulación metafísica de su propuesta fenomenológica.

6.- Estudiar si la “filosofía del cristianismo” que propone Henry puede ser extrapolada como paradigma de “filosofía de la religión” aplicable a otras tradiciones religiosas.

4.- Metodología empleada y estructura de la tesis

La metodología empleada a lo largo de las diferentes etapas de la presente investigación responde a un trabajo hermenéutico de reconstrucción del pensamiento henryano a partir de una lectura analítica de sus principales obras y de una propuesta de respuesta a los principales problemas encontrados en las mismas o apuntados por los lectores críticos de Henry. Dicha reconstrucción del pensamiento henryano se apoya en la búsqueda sistemática de la especificidad del mismo en diálogo con las grandes figuras de la tradición fenomenológica: Husserl y Heidegger (por ser los

grandes referentes de nuestro filósofo), así como Merleau-Ponty (por ser la fenomenología del cuerpo el espacio en el que mejor encaja la propuesta henryana) y Jean-Luc Nancy (por ser uno de los fenomenólogos franceses más destacados actualmente). En el intento de rescatar a Henry de las críticas de nominalismo y de perversión de los principios fenomenológicos, la propuesta descansa sobre dos instancias metodológicas específicas: la especulación reflexiva en torno a la elaboración de unas posibles contrarréplicas que no violenten la articulación propia del pensamiento henryano y la confrontación de las apreciaciones propias sobre la obra de Henry con expertos en su pensamiento.

Para llevar a cabo estos mecanismos metodológicos, nos hemos servido de las obras principales de Michel Henry, así como, sobre todo, de varios de los diferentes artículos que, sobre su obra, se han publicado a lo largo de estos años. El acento se ha puesto, principalmente, en sus dos tesis, *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (1965) y *La esencia de la manifestación* (1963), así como en *Fenomenología material* (1990) (pues consideramos que estas tres obras ofrecen una “presentación” general de su propuesta filosófica). También han sido de mucha utilidad los capítulos introductorios que los estudiosos españoles de Henry ofrecen en las ediciones en castellano de sus libros (es de destacar la labor del profesor García-Baró, a este respecto), y, de manera especial, los artículos sobre el pensamiento henryano publicados en castellano (a este o al otro lado del Océano). De la misma forma, se ha realizado una lectura específica (aunque ciertamente parcial) de los capítulos principales de las tres obras que constituyen la “trilogía filósofo-teológica” de Henry (*Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo* (1996), *Encarnación. Una filosofía de la carne* (2000) y *Palabras de Cristo* (2002)) y de algunos de los trabajos publicados póstumamente.

Este trabajo no habría sido posible sin el desarrollo de las dos estancias formativas que han tenido lugar a lo largo de estos años de investigación doctoral. La primera se llevó a cabo en la primavera del año 2016 en el Departamento de Filosofía, Humanidades y Comunicación de la Universidad Pontificia de Comillas ICAI-ICADE de Madrid, bajo la dirección del profesor Miguel García-Baró López y gracias a la financiación de las ayudas para estancias breves del programa FPU que después tendremos ocasión de presentar. Esta primera estancia permitió entrar en contacto con el grupo “Fenomenología y filosofía primera”, plataforma de producción y difusión de

la filosofía en la que participan investigadores y profesores de la talla de Agustín Serrano de Haro, Graciela Fainstein, Ignacio Verdú, Iván Ortega, Daniel dos Santos así como otros profesores, doctorandos y estudiantes de diferentes procedencias que se aglutinan en torno a la figura del profesor García-Baró. El hecho de haber entablado una relación profesional y personal con todos estos investigadores constituyó una experiencia muy gratificante que, sin duda, repercutió positivamente en el buen desarrollo de la elaboración de la presente tesis y en el reforzamiento de los lazos académicos que unen a las instituciones de origen y de acogida.

De igual manera, una segunda estancia tuvo lugar en el otoño de 2017 en los “Fondos Bibliográficos Michel Henry” de la Universidad Católica de Lovaina, en Louvain-la-Neuve (Bélgica), bajo dirección del profesor Jean Leclercq; esta vez gracias al programa de ayudas para la movilidad internacional de doctorandos de la Universidad de Granada. Esta segunda estancia permitió el acceso a una gran cantidad de bibliografía primaria y secundaria que, de otra forma, habría sido imposible encontrar, así como el contacto con investigadores expertos en el pensamiento de Michel Henry como el propio Leclercq, Roberto Formisano, Cesare del Mastro y Paula Lorelle, entre otros. El contacto con estos investigadores propició la concreción de algunas de las hipótesis de trabajo, por lo que la estancia resultó un elemento clave para mejorar la calidad, profundidad y originalidad del plan de investigación, además de dotarlo del prestigio e internacionalidad que requiere todo trabajo académico que se precie. Como fruto de esta estancia, podemos señalar la participación con la *Revue Internationale Michel Henry* y el desarrollo de una segunda estancia en los “Fondos Bibliográficos Michel Henry”, esta vez mucho más corta y financiada por la propia Universidad Católica de Lovaina, en mayo de 2019.

Por otra parte, también ha resultado un elemento de vital importancia la asistencia a congresos, foros, seminarios y conferencias en los que se abordaban cuestiones vinculadas (directa o transversalmente) con la fenomenología, la antropología y la filosofía de la religión en general o con el pensamiento henryano en particular. En esta línea, podemos señalar, entre otros, el curso “Cuerpo e intersubjetividad en perspectiva fenomenológica”, organizado por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y celebrado en Madrid en 2016; el ciclo de conferencias “La conciencia fenomenológica”, organizado por el grupo

de Hermenéutica y Antropología Fenomenológica de la Universidad de Zaragoza y celebrado en Zaragoza en 2016; o el III Congreso Internacional “Religion(s) et Politique(s)” de la Sociedad Francófona de Filosofía de la Religión, celebrado en Academia Real de Bélgica, en Bruselas, en 2017.

En el desarrollo de este trabajo de investigación, he podido disfrutar de la financiación del programa de ayudas para la Formación del Profesorado Universitario (FPU) de los subprogramas de Formación y Movilidad (dentro del Programa Estatal de Promoción del Talento y su Empleabilidad) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España. Dicha ayuda, correspondiente a la convocatoria de 2013, se concretó, en octubre de 2014, en un contrato predoctoral con la Universidad de Granada con el que he disfrutado de la condición de miembro del Personal Docente e Investigador en Formación (PDIF) del Departamento de Filosofía II de dicha Universidad hasta noviembre de 2018. La ayuda FPU ha sido un instrumento de máxima utilidad, al ofrecerme una remuneración que me ha permitido la dedicación a tiempo completo y con la máxima intensidad a la tarea investigadora y a la iniciación en las actividades de docencia universitaria. Por otro lado, la condición de PDIF del Departamento de Filosofía II y de alumno del Programa de Doctorado en Filosofía de la UGR me ha capacitado para disponer de los medios y recursos que ofrece el propio Departamento, la Biblioteca, la Escuela de Posgrado y el resto de centros y servicios de la Universidad de Granada.

El resultado más evidente de esta financiación es el presente trabajo de tesis doctoral, que se estructura en dos grandes partes. En la primera parte del trabajo, *La fenomenología henryana al descubierto*, desarrollamos una presentación general del pensamiento henryano desde una perspectiva eminentemente expositiva, aunque también incluimos ya algunas valoraciones e interpretaciones personales sobre aquellas cuestiones más controvertidas y poniendo el ojo en el germen de la vuelta final hacia la teología. Así, el primer capítulo, *Michel Henry, un fenomenólogo heterodoxo*, se presenta como una introducción al pensamiento henryano mediante la localización de Michel Henry en la historia de la filosofía y el estudio de su lucha contra el paradigma del “monismo de la trascendencia” (arquetipo bajo el que se aglutina, según él, todo el acervo filosófico occidental), con una especial referencia a la

lectura crítica que Henry realiza sobre los grandes autores de la tradición fenomenológica (Husserl y Heidegger).

El segundo capítulo, *Michel Henry, un filósofo vitalista*, desarrolla un análisis de la fenomenología henryana de la Vida, examinando su relación con la fenomenología del cuerpo merleau-pontyniana y tematizando, sobre todo, su propuesta de la “autoafección” en la inmanencia radical como instancia primigenia de fenomenicidad, su interpretación de la subjetividad como emergencia de una ipseidad “patética” corporal y su concepción del nacimiento de la cultura desde el concepto de la “comunidad invisible de los vivientes”, condición de posibilidad de la ética (y anticipo de su vuelta a la teología). Se incluye aquí, así mismo, un excursus sobre la aplicación del concepto henryano de Vida al campo de la psicopatología como propuesta para la construcción de una posible “terapia filosófica henryana” y muestra de las utilidades prácticas que nos permite el pensamiento henryano.

En la segunda parte de la tesis, *La cuestión de Dios en la fenomenología henryana*, desarrollamos una reflexión en torno a la cuestión que articula toda la investigación (el “giro teológico” de la fenomenología henryana) y, al mismo tiempo, intentamos plantear un acercamiento crítico y valorativo con respecto al pensamiento de Henry, abordando nuevas reflexiones desde el mismo. Así, el tercer capítulo, *Michel Henry, un intelectual cristiano*, consiste en un examen del señalado “giro teológico” de la fenomenología radical-material de Henry que investiga la tematización del cristianismo que nuestro autor acomete en sus últimas obras e intenta justificar dicho “giro teológico” como consecuencia y prolongación de su lectura de la Vida según características propias de la teología negativa y de la mística, planteando la posibilidad de una nueva teodicea.

El cuarto capítulo, *Michel Henry, un metafísico tras la metafísica*, aborda nuestra interpretación del “giro teológico” como “giro metafísico” de los planteamientos de Henry y plantea, en discusión con Nancy, la posibilidad de entender la fenomenología henryana como un intento de deconstrucción del cristianismo. En este capítulo final se incluye también una distancia crítica con respecto al pensamiento henryano, elaborada gracias a las aportaciones del director del presente trabajo, el profesor Juan Antonio Estrada. Los dos capítulos que integran esta segunda parte están abordados, no obstante, desde una perspectiva menos exhaustiva que los otros dos, ya que todo el

trabajo se articula como una reconstrucción del pensamiento henryano desde el estudio del “estado de la cuestión” en torno al “giro teológico” y pretende sentar las bases para futuras investigaciones sobre esta misma temática, pero no agotarla completamente.

Pedimos disculpas, de antemano, por toda incompetencia intelectual a la hora de acercarnos a un pensamiento tan rico como complejo, tan sorprendente como intuitivo, tan abstruso como evidente, tan seductor como controvertido, tan auténtico, tan sorprendente.

“Leyendo a Henry es casi inmediato sorprender la novedad y, en cierta medida, la extrañeza de sus páginas. Su fenomenología radical se presenta, de hecho, como una revolución del aparecer, según la interpretación habitual –por lo menos en Occidente–, para reconducirlo al origen que supuestamente le correspondería: la Vida y su ‘pathos’ originario. Ciertamente, no son pocos los puntos oscuros y las dudas que genera su filosofía –esto lo pueden atestiguar las numerosas críticas que a ella se dirigen–. Sin embargo, el ansia de lo originario, la poética de un pensamiento que quiere llegar hasta el corazón mismo de la vida y el coraje de afrontar temas imposibles de agotar y evitar, como el problema del mal y la existencia de Dios, hacen de la filosofía de Henry algo fascinante y sugestivo.” (Cazzanelli en Henry, 2004, 15).

INTRODUCTION (En Français)

1 - Actualité et intérêt du sujet abordé

La religion est un universel culturel : toutes les sociétés et cultures dans l'histoire de l'Humanité ont présenté et présentent un ensemble plus ou moins étendu de pratiques et/ou de croyances que l'on pourrait appeler « religieuses » (Eliade, 1956, 15).⁸ Ce sont des phénomènes qui reçoivent cette appellation parce qu'ils se réfèrent au « divin » ou, plus généralement, au « sacré », c'est-à-dire, à une réalité que, pour une raison quelconque, les individus d'un même groupe humain ressentent le besoin de considérer comme quelque chose de différent et supérieur en dignité et en puissance du reste des choses qui constituent le monde (et qu'ils nomment, par opposition, « le profane ») (Durkheim, 1912, 32-37).⁹ La religion est quelque chose qui a existé et (semble-t-il) existera toujours dans les sociétés humaines, malgré le plus ou moins grand nombre de personnes qui peuvent se confesser athées, agnostiques ou indifférentes ; quelque chose qui, en outre, influence directement la formation et l'évolution de la culture de ces sociétés : dans leur organisation sociopolitique et économique, dans leur développement scientifico-technique, dans leur développement artistique et intellectuel, dans leur préoccupation éthico-moral, dans le comportement de leurs membres et dans les relations et les échanges (économiques ou non) avec les autres peuples.

⁸ La conception de la religion en tant qu'« universel culturel » (c'est-à-dire, en tant qu'élément présent à tous les âges et dans toutes les sociétés) est une idée soutenue par des auteurs tels que Mircea Eliade qui, cependant, a été critiquée par un de ses disciples : l'historien de la religion Jonathan Z. Smith. Dans son œuvre *Imaging Religion. From Babylon to Jonestown* (1982), Smith souligne que, loin d'être un phénomène universel à essence spécifique, la religion ne naît que par les actes imaginatifs de comparaison et de généralisation des savants, de sorte qu'elle n'a pas, pour lui, une véritable existence indépendante de l'Académie. Ce que Smith veut souligner est que les dispositifs de classification que nous appliquons pour décider si quelque chose est « religieux » ou non sont toujours basés sur des normes et définitions préexistantes, qui sont entrelacées avec des valeurs morales et idéologiques. En supposant que Smith puisse avoir raison de souligner que notre caractérisation des réalités comme « religieuses » n'est peut-être pas complètement objective, nous partons ici de l'idée d'Eliade que l'expérience religieuse primaire (comprise comme l'expérience de la non-homogénéité du temps et de l'espace ; c'est-à-dire, la distinction entre des temps et des espaces qualitativement supérieurs - sacrés - ou inférieurs - profanes) est en effet un trait commun à toutes les sociétés humaines, que cette expérience se soit matérialisée ou non par la suite en croyances ou en pratiques qui « relèvent » de la définition académique du « religieux ».

⁹ Durkheim, qui partage la définition de la religion d'Eliade comme une référence à cette distinction entre « le sacré » et « le profane », fera remarquer, au-delà d'Eliade, que la religion n'est pas seulement un phénomène individuel : la religion est le grand moteur social qui crée les communautés et, en même temps, le grand éducateur de ces communautés (parce qu'elle donne les normes qui unissent le collectif) : la religion est l'exaltation du collectif, la manière dont la société se célèbre, le fait social qui sacralise les coutumes et fournit à une communauté des symboles pour donner sens à sa vie et générer des sentiments de cohésion et d'appartenance ; telle est la fonction sociale que la religion accomplirait.

C'est peut-être pour cette raison que les questions sur l'existence du « divin », sur ses attributs, sur son ingérence dans l'histoire, sur la possibilité humaine d'y accéder ou, en général, sur le besoin de religion dans la société sont devenues des questions clés de la réflexion philosophique : il n'existe aucun courant philosophique qui n'ait fini par soulever, d'une manière ou d'une autre, le sujet de Dieu ou de la religion, car même si nous acceptons la prémisse que Dieu n'existe pas, nous devrions nous demander pourquoi on parle de lui pendant si longtemps, alors. Le thème de Dieu est un thème clé du point de vue anthropologique, ontologique, épistémologique, éthique et même politique, et la philosophie, une connaissance de second ordre qui cherche l'explication complète de la réalité, ne peut rester impassible face à un sujet qui a fait couler tant d'encre. Cependant, il semble que cette même philosophie, dès ses débuts comme pensée abstraite, pure et rationnelle qui dépasse les mythes symbolico-narratifs et l'attitude vitale de critique et de réflexion, se soit (presque) toujours positionnée comme juge des traditions religieuses, condamnant tous les excès que la réflexion théologique et les différentes expériences ou manifestations de foi peuvent impliquer pour la culture en général. Par ailleurs, dans leur spécialisation en tant que savoir, la philosophie et la théologie se sont de plus en plus éloignées de cette tentative médiévale de concilier les deux sujets, de sorte que leur développement historique les a transformées, dans un sens, en « rivaux ».

La pensée occidentale a développé, à cet égard, un fort processus de sécularisation et de libération de l'influence de la religion dans la sphère publique à travers des projets émancipateurs initiés à l'aube de la modernité. Ces processus tentaient, à partir de l'appareil de la philosophie éclairée (née cependant de la pensée théocentrique médiévale elle-même), d'établir l'idée que la religion devrait être reléguée à la sphère des pratiques privées, tandis que la politique devrait occuper la sphère publique, être chargée de réguler l'espace du « commun » et de le définir par opposition à l'espace « privé » (qu'elle doit, en même temps, garantir). Le projet éclairé, qui visait l'émancipation individuelle, la compréhension complète du monde et de soi, le progrès moral, la justice sociale et le bonheur de tous les êtres humains par le développement scientifico-technique, la construction d'un schéma éthique et moral cohérent et le développement de la production artistique, a trouvé son principal ennemi dans les plans de domination d'une religion complètement institutionnalisée

et ostentatoire du pouvoir politique et l'accès au savoir. Face à cette situation, la philosophie éclairée a appliqué (presque) toutes ses énergies à rendre possibles l'émergence et l'établissement d'une pensée libre et sécularisée (bien que jamais complètement) qui s'est matérialisée dans la séparation de l'Église et l'État.

Cette séparation, bien que réalisée progressivement par différentes instances, n'a jamais été pleinement effective (peut-être parce que la réduction du religieux à une religion particulière - et, au-delà, à un appareil institutionnel et ecclésiastique concret - accentue encore davantage le problème); en même temps, les progrès dans la construction d'une sphère publique de décision politique distincte de la sphère privée où l'exercice du droit à la « liberté du culte » est entravé par différentes formes « d'ingérence », qui sont encore très fréquentes aujourd'hui.¹⁰ Il ne s'agit pas de nous immerger dans la controverse actuelle entre ceux qui défendent la nécessité de continuer, à notre époque, avec les aspirations de ces plans inachevés de la modernité (même en connaissant leur faiblesse) et ceux qui proposent une lecture de la contemporanéité qui parle de la fin de ces plans par l'épuisement et la vérification de l'impossibilité intrinsèque qu'ils contiennent. Quelle que soit notre position, le projet éclairé a échoué d'une manière générale (et, peut-être, d'une manière significative en termes de réalisation de cette pensée totalement sécularisée) et est resté incomplet, malgré les grandes réalisations qu'il nous a apportées et auxquelles personne ne semble vouloir renoncer.

La frustration face à l'incapacité de remplir les objectifs illustrés nous a conduits à un état civilisateur que certains appellent « postmodernité », « modernité tardive » ou « modernité liquide », et qui serait caractérisé par un relâchement de ces aspirations modernes au fur et à mesure que les grands schémas de pensée qui ont soutenu ces objectifs jusqu'à présent s'effondraient. C'est un phénomène que Lyotard (1979) a caractérisé sous le nom de « chute des méta-narratifs » et qui consiste en l'émergence d'une incrédulité radicale envers les méta-narratifs totalitaires, caractérisée par leur réductionnisme simpliste et leur interprétation téléologique de l'histoire de l'Humanité; qui, avec les progrès technologiques des communications, des médias de

¹⁰ A titre d'exemple, on peut citer l'ingérence (tacite ou explicite) d'une église particulière (en l'occurrence, la chrétienne catholique) dans les décisions de l'État en matière de dépénalisation de l'avortement ou de la légalisation du mariage homosexuel, questions sur lesquelles de nombreux secteurs de la population considèrent qu'il y a souvent violation des principes séculaires de la société (tant en Espagne que dans des autres pays).

masse et de l'informatique, a ouvert la voie vers une culture caractérisée par la multiplicité des « microhistoires », la possibilité d'une pensée non prédéfinie, la revendication du local et de l'individu contre l'universel et la pluralité des différents jeux de langage, incommensurables entre eux. Une nouvelle ère dans laquelle, comme le souligne Bauman (2000), nous assistons au laxisme des plans illustrés par leur dissolution après la radicalisation de leurs principes « liquéfiant », la perte des possibilités d'individualisation due à l'épuisement des projets émancipatoires, la chute de l'identité citoyenne et l'apparition de structures de pouvoir de plus en plus invisibles et dispersées, grâce aux processus de mondialisation.

La conviction qu'il n'y a pas de valeur normative absolue ou de *telos* de l'histoire génère donc l'émergence d'une pluralité de valeurs qui implique, comme aspect positif, la possibilité de développer une critique cohérente et constante contre les dogmatismes et les fanatismes, mais qui nous conduit aussi dangereusement vers un relativisme et un pluralisme moral et politique qui peuvent être « conquis » sous la forme de scepticisme radical et nihilisme. Et le problème est que, paradoxalement, la réponse à ce nihilisme est la prolifération de propositions hyperreligieuses incarnées dans les nouvelles formes de fondamentalisme, de totalitarisme théocratique et de terrorisme religieux qui menacent l'Occident (et pas seulement de l'extérieur) : les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis et leurs différentes rechutes ; la radicalisation néo-fasciste et trop religieuse de certains groupes politiques ; la multiplication des mouvements sectaires et l'apparition du fanatisme messianique ; l'éternel conflit palestino-israélien dans la bande de Gaza ; l'expulsion des minorités religieuses d'Irak par l'État islamique ; et bien plus encore. D'autre part, nos sociétés occidentales contemporaines, marquées par l'ouverture multiculturelle, le syncrétisme et le métissage, nous imposent d'urgence l'obligation de réfléchir à ce que nous comprenons aujourd'hui lorsque nous parlons de religion, ainsi qu'au type de relation qui existe ou devrait exister entre religion et autres instances telles que la politique, la philosophie, les sciences, l'art (Arboleda Mora, 2008, 131-137).

Et pourtant, parallèlement, nous trouvons le fait incontournable que notre culture est inévitablement post-religieuse : la critique de la religion par les philosophes de la suspicion (et, en particulier, la proclamation nietzschéenne de la « mort de Dieu », déjà décrite par Hegel) ; l'expansion des positions athées, agnostiques ou

indifférentes entre la citoyenneté ; l'occupation de l'espace précédemment réservé à Dieu par la science et ses avancées ; la chute des grandes métanarrations avec l'arrivée de la « postmodernité » ; l'état général de discrédit auquel l'opinion publique soumet les responsables de la gestion des affaires religieuses ; l'abandon, par les différentes « églises », de leur mission spirituelle pour un engagement social politisé et idéologique excessif ; la perte de cohésion communautaire que la religion offre aux citoyens, etc. (*Ibid.*). Tout ce grand développement de la culture occidentale n'a fait qu'accroître l'abîme insurmontable entre philosophie et théologie, sans pour autant assurer la réalisation des rêves illustrés de laïcité de l'État et la sécularisation de la société ou la construction d'instances pacifiques de communication entre croyants et non-croyants, seuls outils valables dans la lutte contre les positions hyper religieuses.

C'est pourquoi le retour à la théologie proposé par de nombreux philosophes français à la fin du XXe siècle et toujours proposé par leurs successeurs est étrange, mais aussi particulièrement intéressant. Le sujet constitue l'un des débats philosophiques contemporains les plus importants, souligné par Dominique Janicaud sous le titre de « tournant théologique de la phénoménologie française ». Avec cette dénomination, Janicaud fait spécifiquement référence à des auteurs comme Emmanuel Lévinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion, à qui il adresse une forte critique pour avoir réalisé ce qu'il considère comme un retour inhabituel vers des concepts et des questions à caractère théologique à partir d'une déformation de la phénoménologie fondée par Husserl. Le cours du débat qui suivra impliquera également Jacques Derrida, Paul Ricœur, Jean-Louis Chrétien, Jean-François Courtine, et en général, les derniers représentants de la phénoménologie en France, où ce mouvement philosophique est pleinement ancré (Restrepo, 2010, 116).

« Dominique Janicaud a perçu, au cœur du courant phénoménologique, une singulière ouverture au transcendant, à l'absolu et à l'originaire qui, pour ne pas être entièrement étrangère à certaines orientations antérieures, n'en scellait pas moins une alliance avec des préoccupations de type théologique ou religieux » (Cometti en Janicaud, 1991, 11).

2 - Contexte : bref état de la question

Nous avançons donc dans le domaine de la philosophie française contemporaine, caractérisée par un dépassement de la distinction entre concept et

existence (en assumant l'idée de concept comme événement, réalité vivante, processus), par l'inscription de la philosophie dans la modernité de la vie quotidienne (l'arrachant ainsi à l'Académie), par l'abandon de l'opposition kantienne entre philosophie du savoir et philosophie de l'action (par une interprétation pratique du savoir lui-même), par l'inscription de la philosophie dans l'espace politique (en créant la figure du « philosophe militant », qui non seulement réfléchit sur la politique, mais y intervient), par la récupération de la question du sujet (argumentant ainsi avec la psychanalyse et les modèles explicatifs trop réfléchis) et par la création d'un nouveau style discursif beaucoup plus poétique (donc concurrent de la littérature) (Badiou, cité dans Morey, 2015, 11-12).

Un style de philosophie directement influencé par l'existentialisme d'après-guerre qui, à son tour, trouve ses racines dans la phénoménologie comme cadre de référence philosophique. Sartre lui-même s'inspire, dans ses œuvres, des recherches phénoménologiques de Husserl ; et son œuvre la plus remarquable, *L'être et le néant* (1943), qu'il sous-titre précisément « Essai d'ontologie phénoménologique », doit beaucoup à la lecture de *Être et Temps* (1927) de Heidegger, considéré à l'époque comme phénoménologue hétérodoxe. De son côté, Merleau-Ponty s'est toujours présenté comme le continuateur (et le réformateur) du mouvement phénoménologique, avec *Phénoménologie de la perception* (1945), qui est son œuvre capitale ; il en va de même pour Simone de Beauvoir et son œuvre *Le deuxième sexe* (1949), qui sera bientôt le grand référent du mouvement féministe naissant (Morey, *op. cit.*, 19). Il n'est donc pas surprenant que les philosophes français, héritiers de ces auteurs exceptionnels, aient opté pour la phénoménologie comme méthode de travail et cadre théorique de leurs recherches.

La phénoménologie, apparue au début du XXe siècle en Allemagne grâce aux contributions d'Edmund Husserl, est une proposition philosophique qui cherche à surmonter le poids de la spéculation, du scientisme et de psychologisme qui, à cette époque, accusait la philosophie (et la connaissance en général) par un « retour aux choses elles-mêmes ». Ainsi, la proposition phénoménologique consiste à se dépouiller de tout type d'hypothèse ou de jugement préalable pour enquêter directement sur la manière dont les « choses » se produisent dans la conscience ; la manière dont la conscience se fait avec les « choses » ; non pas la « chose » elle-même, mais la manière

dont cette « chose » apparaît dans ma conscience (le « phénomène » pour moi). Ainsi, l'intention est de suspendre à la fois tout jugement sur l'existence ou la valeur des objets et l'« attitude naturelle » même de la connaissance (la croyance que le monde naturel existe) afin de diriger l'intention de la conscience vers l'essence des « choses » et ensuite questionner l'existence de la conscience elle-même afin d'atteindre une pure conscience transcendante. La phénoménologie est, en somme, une procédure méthodologique pour expliciter les procédures que suit la conscience dans la constitution du sens (la signification de ce qui nous est montré) et dans l'atteinte de résultats universels et nécessairement vrais (Morey, *op. cit.*, 19-26). Au cœur de cette tradition phénoménologique, que nous aurons l'occasion de mieux caractériser au fil de la lecture critique qu'Henry lui consacre (*infra*, §1.2), se produit le « tournant théologique » contre lequel Janicaud se positionne.

Janicaud, qui prône une phénoménologie « minimaliste » permettant une approche du réel basée sur une observation des phénomènes aussi neutre que possible, trouve dans les tendances de la philosophie française contemporaine, la perte de toute rigueur pour la phénoménologie. En examinant la question du « tournant théologique », Janicaud considère en effet qu'il est impossible de nier que, dans la phénoménologie française de son temps, une mutation a eu lieu, puisque, contrairement à ces nouveaux phénoménologues, les philosophes français qui ont repris la tradition phénoménologique « orthodoxe » (Sartre et Merleau-Ponty) se sont strictement tenus dans le cadre de l'expérience immanente du vivant et ont évité soigneusement toute métaphysique au sens traditionnel. Sartre se proclame athée ; Merleau-Ponty, sans le faire, cherche à rester exclusivement dans le domaine de la perception. Mais, selon Janicaud, l'œuvre *Totalité et Infini* de Lévinas se construit sur un « désir de l'invisible » et établit la prééminence de la transcendance comme une idée de l'infini et la primauté de la métaphysique sur l'ontologie ; il est donc presque impossible de préciser quel aspect de cette proposition reste réellement phénoménologique.

D'autre part, en examinant la question du « tournant théologique » comme question de droit, Janicaud ne s'est jamais demandé si l'on avait ou non le droit d'établir des questions métaphysiques ou théologiques, pour autant qu'elles soient explicitement différenciées des questions ou des descriptions proprement

phénoménologiques; ce sur quoi il s'interroge est l'acceptation comme phénoménologique de ce qui n'est pas du tout phénoménologique et l'élargissement tellement disproportionné du « domaine » de la phénoménologie qu'il nous amène à y inclure pratiquement toute forme de philosophie. Car, avec cet « impérialisme de la phénoménologie », la pensée philosophique dans son ensemble ne pourra pas construire quoi que ce soit de réellement viable ou entrer en dialogue fécond avec d'autres pensées et, en même temps, la théologie courra le risque de voir sa spécificité disparaître ou de se réintégrer dans la philosophie elle-même. (Janicaud, 1991, 21-24).

Janicaud défend une neutralisation du regard philosophique de telle sorte qu'il soit capable d'accepter les effets du pouvoir rationnel tels qu'ils se produisent (sans jugement de valeur) et c'est pourquoi il suggère le développement d'une phénoménologie « minimale » ou « minimaliste » qui permette de vérifier et de décrire l'effet de ce pouvoir rationnel par une approche du réel dans laquelle le diagnostic et la méditation doivent se fonder, en priorité, sur une observation des phénomènes aussi neutre que possible. Les tendances diagnostiquées dans le « tournant théologique » apparaissent précisément à l'opposé de cette « phénoménologie minimaliste », car Janicaud y voit une déviation et une impasse pour la phénoménologie, mais aussi un défi à relever. (Cometti dans Janicaud, 1991, 13).

Et le noyau principal de cette déviation que, selon Janicaud, la phénoménologie française a réalisée, réside dans l'acceptation, de la part de ses contemporains, du phénomène de la Révélation, un nouveau type de phénomène caractérisé, non plus par son contenu de présence, mais par un excès de donation qui dépasse l'objectivité de ce qui a été donné et qui accorde son droit à la transcendance : l'infini du visage (Lévinas), le don (Derrida), l'icône (Marion), la chair (Henry), l'impossible et l'appel (Chrétien), etc. Tous ces phénomènes apparaissent comme « non visibles », un paradoxe dans lequel « l'invisible » inaugure précisément un nouveau type de visibilité. (Restrepo, 2010, 116). Dans cette justification de la Révélation, Janicaud, en revanche, ne reconnaîtra que l'abandon des principes de la phénoménologie husserlienne et l'abandon de ses compagnons devant les forces séductrices d'une « phénoménologie de l'inapparent », qui suppose la perte de toute rigueur phénoménologique.

Pour Janicaud, la phénoménologie actuellement développée par les philosophes français opère en dehors du cadre spécifique du « donné » et abandonne les conditions

de réduction établies par Husserl, de sorte que, pour lui, ce « retour à la transcendance » des tendances du tournant ne représente plus qu'un mouvement rétrograde par rapport à la construction d'une philosophie réellement transcendantale, dont les fruits finissent vilement livrés à une théologie qui, subitement, se retrouve établie comme véritable « philosophie première » (*Ibid.*) :

« Il m'a paru très surprenant que puisse encore s'intituler "phénoménologiques" des pensées soucieuses de l'Autre en tant que tel, de l'Archi-Révélation de la Vie, de la donation pure, des pensées qui justement transgressent les limites de la phénoménalité et qui, d'ailleurs, du moins chez Lévinas, avouent qu'elles entendent renouer avec la grande tradition métaphysique (le Bien chez Platon, l'infini chez Descartes). » (Janicaud, 1991, 19 et 20).

Outre ces critiques de Janicaud, que nous aurons le temps d'évaluer (*infra*, §4), nous ne pouvons que reconnaître le vaste travail philosophique que ces penseurs ont développé et continuent de développer en étendant la recherche phénoménologique dans la réalité à des limites inconnues, même si cette expansion s'est faite à travers ce que l'on appelle aussi le « christianisme postmoderne ». Sous cette rubrique repose de nombreux auteurs (pas seulement français) qui, dans la tradition post-heideggérienne continentale, ont développé une philosophie très en phase avec les idées de penseurs chrétiens primitifs comme saint Augustin ou saint Thomas d'Aquin et/ou de mystiques chrétiens comme Maître Eckhart ; une philosophie qui, pour son actualité ou pour son retour à la théologie, est encore très peu connue (surtout dans les pays de langue espagnole) et mérite une reconnaissance.¹¹ C'est pour cette raison que je propose un travail de réflexion autour de la figure de Michel Henry, l'un des philosophes impliqués dans le « tournant théologique de la phénoménologie française » mentionné plus haut.

Michel Henry (1922-2002) a développé une philosophie de l'affectivité avec laquelle il cherche à radicaliser et à compléter le projet de phénoménologie husserlienne et d'ontologie heideggérienne, attaquant en même temps l'ensemble de la philosophie occidentale par avoir établi l'externalité du monde visible comme seul mode de manifestation en oubliant ainsi l'intériorité invisible de la Vie, son

¹¹ « Certes, il faut encore regretter la traduction en espagnol de nombreux textes des phénoménologues français du « tournant », à commencer par ceux de Janicaud lui-même, mais peut-être plus avancé que prévu, malgré le caractère partiel des recherches et la diffusion restreinte que les publications en la matière ont en Amérique latine. » (Restrepo, 2010, 121).

immanence radicale et son mode original de révélation, qui est irréductible à toutes formes de transcendance. Michel Henry veut faire une phénoménologie matérielle capable de prendre en charge la *humanitas* de l'homme, c'est-à-dire, la Vie (ce que nous sommes tous et en même temps que nous ne savons pas), questionnant les catégories traditionnelles du sujet-objet et les constructions abstraites et « antivitalistes » de la science et du bon sens, afin de réfléchir réellement à ce qu'est la réalité et ce qu'est chacun de nous (Domingo Moratalla dans Henry, 1987, 14).

Rejetant toute référence à la conscience objectiviste intentionnelle, à toute dimension *ek-statique* et à toute autre comprise comme un « Au-dehors », Henry restaure la réflexion philosophique, remontant au Maine de Biran, comme « phénoménologie de la Vie » qui conduit à l'immanente « autoaffection » de l'être lui-même comme *pathos* et comme « pure matérialité phénoménologique », de sorte que l'essence de l'apparence est réduite à cette Vie préintentionnelle et affective où l'expérience de l'identité personnelle et de Dieu coïncident, comme chez Maître Eckhart (Waldenfels, 1992, 83 et 84 ; 131). Sa pensée conduit ainsi à une philosophie qui s'élève jusqu'à l'affirmation d'un être pur et en soi, présenté comme une divinité que l'on ne peut vivre que mystiquement (Sáez Rueda, 2001, note 11, 99).

Et il y a certainement chez Michel Henry une inspiration enracinée dans le christianisme et une influence que l'auteur reçoit des mystiques et des philosophes médiévaux chrétiens, un fait que le phénoménologue ne nie jamais (pas même dans le débat inauguré par Janicaud, où la réponse de Henry semble être la simple acceptation de sa condition de « penseur chrétien »). Mais l'accuser de développer une apologétique chrétienne ou de tenter de conduire, à partir de ses recherches phénoménologiques, à des considérations théologiques qui invalident la spécificité de la méthode phénoménologique ne serait pas totalement licite et ne rendrait pas justice au cadre philosophique de sa pensée. Le philosophe français complète son analyse de la Vie (dans laquelle, selon lui, la phénoménalité se phénoménalise d'abord elle-même), se présentant comme une condition matérielle de la possibilité d'apparaître elle-même, la « pierre philosophale » de tous les phénoménologues), réorientant le discours vers des concepts et principes traditionnellement théologiques, mais non moins valables que toute autre conceptualisation utilisée ou conçue par les philosophes phénoménologiques, herméneutiques, analytiques, éclairés ou

déconstructifs qui veulent l'accuser de détruire les bases de la philosophie en se tournant vers le discours théologique.

Car s'il y a une chose qui caractérise Michel Henry (et qui est exprimé dans ce dernier « tournant théologique »), c'est sa polyvalence et sa propension continue à la polémique : un penseur soucieux de poursuivre l'héritage husserlien, mais qui collectionne l'héritage hétérodoxe de Bergson et de Maine de Biran ; un écrivain en désaccord avec l'analyse existentielle de Heidegger, avec les bases théoriques du freudisme et avec le scientisme marxiste d'Althusser ; un romancier lauréat qui se consacre également à une réflexion esthétique sur la peinture abstraite ; un philosophe écarté de la pédanterie des académies et des perversités du paradigme déconstructionniste ; un créateur exalté, père d'une réflexion agressive, structuré sur la nécessité de toujours dire la même chose et de la même manière (García-Baró dans Henry, 2002, 9 et 10).

Par cette tendance naturelle à la controverse, ce « dire toujours la même chose » prendra la forme d'un oxymore phénoménologique qui repose sur la confrontation entre la Vie et le vivant, l'affectivité et l'immanence, l'absolu et la phénoménalité, la subjectivité et l'intentionnalité ; un principe théorique (mais vivant) qui pourrait être le « fil d'Ariane » de la pensée henryenne et qui serait présent sous une nouvelle caractérisation dans chacune des étapes fondamentales de son élaboration : la phénoménalité supérieure de « l'invisible », la preuve passive de l'ipséité, l'intériorité pure du corps, la communauté affective des vivants, l'écho « pathétique » d'un tableau abstrait. (Tinland, 2008, 119). Et ces dernières années : Dieu, la sortie du « labyrinthe de Crète » dans lequel la pensée de Michel Henry consiste.

3 - Hypothèses, objectifs et justification de la recherche

La proposition d'Henry est celle de développer une phénoménologie radicale et matérielle qui surmonte le préjugé du « monisme de la transcendance » dans lequel, selon Henry, toute la tradition philosophique occidentale se trouve engagée : la tendance à ne reconnaître qu'une forme de manifestation, celle de la « transcendance mondaine », établissant la « distance phénoménologique » (la distinction sujet-objet) comme une condition pour la possibilité de toute connaissance. Face à ce « monisme

ontologique », Michel Henry propose d'aller jusqu'au bout des postulats de la phénoménologie, à la recherche de la possibilité réelle d'apparaître de la réalité à la limite de l'extériorité du monde. C'est pourquoi il propose une conception de l'essence de l'apparition comme « autoaffectation » de la Vie à elle-même dans l'immanence radicale et « pathétique » de notre « chair », conduisant l'intérêt de la recherche phénoménologique vers la sphère corporelle et revendiquant un « dualisme phénoménologique » vitaliste qui trouve, dans cette Vie « pathétique » et immanente, le fondement même du réel, l'émergence de subjectivité et la possibilité de vivre en communauté. Enfin et après une réflexion sur le christianisme, ce même fondement de vie s'identifiera au Dieu dont parlent les traditions religieuses.¹²

En proposant cette identification de la Vie avec le Dieu-Père du Christianisme, Henry tombe cependant dans un conflit qui constitue le principal problème auquel la présente thèse doctorale cherche à répondre. En effet, comment Michel Henry peut-il vraiment respecter les présupposés phénoménologiques de sa proposition (réduction phénoménologique et différence ontologique) lorsqu'il déclare que la Vie est le véritable « paraître primordial » du réel (le Commencement de la réalité) s'il identifie en même temps cette Vie au Dieu dont parle une religion positive concrète, articulée selon une révélation historique (le Dieu qui, selon le Christianisme, se révèle en la personne de Jésus de Nazareth) ? ; le retour aux catégories théologiques que Michel Henry a menées dans la dernière décennie de sa production philosophique ne pervertit-il pas la prétention générale de sa pensée (c'est-à-dire sa proposition de radicalisation de la réduction phénoménologique husserlienne et de la différence ontologique heideggérienne) ?

Ou, même en laissant de côté le retour à la théologie que notre philosophe entreprend dans les derniers travaux, toute la pensée henryenne n'est-elle pas dominée dès le début, comme le souligne Janicaud, par un « désir de l'inapparent » qui déforme les principes fondamentaux du paradigme phénoménologique et qui se concrétise plus tard dans ce retour final à la théologie ? ; son programme de phénoménologie radicale matérielle, ne pourrait-il pas être qualifié de « nominalisme radical » pour proposer une lecture de la phénoménalité qui ne donne aucun rôle à l'intentionnalité (sensible

¹² Tout au long de la thèse, nous aurons le temps de détailler les différents concepts et idées qui ne sont cités ici qu'à titre de présentation.

ou intellectuelle) ? ; ne sommes-nous pas, chez Michel Henry, confrontés à une proposition phénoménologique excessivement réductionniste qui suppose l'acceptation du mécanisme de l'« autoaffectation » de la Vie comme une vérité indiscutable et quasi dogmatique ?

Notre hypothèse, cependant, est de comprendre que toutes ces critiques, loin d'invalider la contribution philosophique d'Henry, la rendent plus intéressante, si possible, en soulignant la caractéristique principale de la pensée d'Henry : sa capacité à proposer un nouveau type de recherche phénoménologique au moyen d'un oxymore qui reformule antinomiquement les tensions spéculatives entre l'immanence et la transcendance, entre l'affectivité et l'intentionnalité, etc. en utilisant le conflit théorique et en le vivant au lieu de le résoudre. S'inscrivant dans le cadre de l'immanence radicale et « pathétique » de la Vie, s'éloignant du schéma de transcendance intramondaine de la philosophie précédente, la phénoménologie henryenne échappe à la critique de Janicaud qui parle d'un abandon de l'expérience immanente et d'un retour à la transcendance religieuse. De même, nous ne pouvons pas accuser Henry de développer une philosophie du « désir de l'invisible » parce que, ce faisant, nous tomberions nous aussi dans le schéma de la visibilité transcendante des préjugés monistes : l'invisibilité dont Henry parle dépasse la distinction traditionnelle visible-invisible construite sur l'apparence à « l'Au-dehors » du monde.

Le « tournant théologique » des dernières œuvres d'Henry, en revanche, est une confrontation avec les principaux textes du christianisme qui, plutôt que de développer une apologétique chrétienne, une défense théorique du christianisme, une phénoménologie du fait religieux ou une réflexion théologique, propose une « philosophie du christianisme », comprise comme une identification entre la phénoménologie henryenne de la Vie et la phénoménologie de la vie chrétienne elle-même ou comme « débouché logique et presque indispensable » de sa pensée. Enfin, le fait qu'Henry lui-même conçoive son programme phénoménologique comme un projet d'« ontologie fondamentale » ou de « philosophie radicale et première », véritablement soucieuse de l'être et de son fondement, montre clairement que les prétentions ne cessent pas d'être éminemment philosophiques. En corollaire de ce qui précède et comme seconde hypothèse du présent travail, nous pouvons donc comprendre que dans la phénoménologie d'Henry ce qui se produit est, plus qu'un « tournant

théologique », un « tournant métaphysique » qui, pourtant, est déjà pleinement (bien que de manière enterrée, comme nous le verrons) soutenu par une référence, consciente ou non, au contenu de la réflexion théologique chrétienne depuis le début de ses premières réflexions.

La motivation pour développer une telle recherche réside dans la reconnaissance de Michel Henry en tant que penseur riche et complexe qui nous permet de comprendre d'une manière nouvelle et profitable l'histoire de la pensée occidentale, le sens de la philosophie et sa relation avec la théologie. L'objectif principal de la thèse doctorale envisagée ici est de défendre la valeur de l'apport philosophique de Michel Henry face aux critiques qui en parlent en termes de nominalisme radical et de perversion des principes phénoménologiques. Dans ce contexte, la thèse sera un plaidoyer en faveur de la critique henryenne du « monisme » de la transcendance mondaine présent dans la tradition philosophique occidentale et une justification de l'intérêt du retour définitif de la pensée de Michel Henry vers la théologie. Cet objectif principal répond également à la tentative de restaurer la perception, dans le monde académique, de la pertinence et de la transcendance potentielle de la pensée d'Henry dans la culture occidentale et l'histoire de la philosophie, ainsi qu'à la prétention de donner à Michel Henry la visibilité et la reconnaissance qu'il mérite et dont il ne jouit toujours pas.

Par rapport à ces intentions, on peut aussi signaler comme objectifs généraux de la recherche (bien que moins concrets que celui exposé ci-dessus), celui de redessiner l'espace, jamais totalement défini, qui sépare la réflexion philosophique de la spéculation théologique et celui de déplacer la spécificité de la phénoménologie française du corps, ouverte à une nouvelle forme de phénoménisation du réel, des contributions de notre auteur. L'objectif principal de cette recherche (qui, comme nous venons de le mentionner, consiste à défendre la proposition phénoménologique henryenne contre ses propres problèmes intrinsèques) est néanmoins « traduit » en une série d'objectifs spécifiques :

- 1.- Analyser les prétentions générales de la phénoménologie matérielle radicale de Michel Henry et sa tentative de se présenter comme « ontologie fondamentale » et « philosophie radicale et première ».

2.- Comprendre l'accusation de « monisme ontologique de la transcendance » que Michel Henry adresse à la « phénoménologie historique » et à toute la tradition philosophique occidentale.

3.- Inscrire la proposition phénoménologique henryenne dans le contexte de la tradition phénoménologique à travers une confrontation avec la philosophie de Husserl, Heidegger et les auteurs qui, comme Merleau-Ponty, dérivent la réflexion phénoménologique vers la question corporelle.

4.- Présenter la réflexion de Michel Henry sur les présupposés éthiques qui, selon lui, constituent la condition pour la possibilité de l'émergence de toute communauté (humaine), comme un premier pas vers la compréhension du « tournant théologique » de sa pensée.

5.- Justifier l'intérêt du tournant vers la théologie de la pensée henryenne dans les derniers travaux comme une thématization du christianisme en tant que produit culturel occidental et réarticulation métaphysique de sa proposition phénoménologique.

6.- Étudier si la « philosophie du christianisme » proposée par Henry peut être extrapolée comme paradigme de la « philosophie de la religion » applicable aux autres traditions religieuses.

4.- Méthodologie utilisée et structure de la thèse

La méthodologie employée tout au long des différentes étapes de cette recherche répond à un travail herméneutique de reconstruction de la pensée d'Henry à partir d'une lecture analytique de ses œuvres principales et d'une proposition de réponse aux principaux problèmes rencontrés ou que les lecteurs critiques d'Henry mettent en évidence. Cette reconstruction de la pensée d'Henry repose sur la recherche systématique de sa spécificité par le dialogue avec les grandes figures de la tradition phénoménologique : Husserl et Heidegger (pour avoir été les grands référents de notre philosophe), ainsi que Merleau-Ponty (parce que la phénoménologie du corps est l'espace dans lequel la proposition henryenne s'intègre le mieux) et Jean-Luc Nancy (parce qu'il est l'un des phénoménologues français les plus remarquables de nos jours). Dans la tentative de sauver Henry de la critique de nominalisme et perversion des

principes phénoménologiques, notre proposition repose sur deux instances méthodologiques spécifiques : la spéculation réflexive autour de l'élaboration d'éventuelles contre-répliques qui ne violent pas l'articulation de la pensée d'Henry et la confrontation de nos propres évaluations de son œuvre avec celles d'experts en sa pensée.

Pour mener à bien ces mécanismes méthodologiques, nous avons utilisé les principaux travaux de Michel Henry, ainsi que, surtout, plusieurs des différents articles sur son œuvre qui ont été publiés au fil des ans. L'accent a été mis principalement sur ses deux thèses, *Philosophie et phénoménologie du corps* (1965) et *L'essence de la manifestation* (1963), ainsi que sur *Phénoménologie matérielle* (1990) (car nous considérons que ces trois œuvres offrent une « présentation » générale de sa proposition philosophique). Les chapitres introductifs que les érudits espagnols d'Henry proposent dans les éditions espagnoles de ses livres ont également été très utiles (il convient de souligner le travail du professeur García-Baró à cet égard), et, d'une manière spéciale, les articles sur la pensée henryenne publiés en espagnol (de ce côté ou de l'autre de l'océan). De même, on a fait une lecture spécifique (mais certainement partielle) des grands chapitres des trois ouvrages qui composent la « trilogie philosophie-théologique » d'Henry (*C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (1996), *Incarnation. Une philosophie de la chaire* (2000) et *Paroles du Christ* (2002)) et de certains des ouvrages publiés à titre posthume.

Ce travail n'aurait pas été possible sans le développement des deux séjours formateurs qui ont eu lieu au cours de ces années de recherche doctorale. Le premier séjour a eu lieu au printemps 2016 au Département de philosophie, Sciences Humaines et Communication de l'Université Pontificale de Comillas ICAI-ICADE de Madrid, sous la direction du professeur Miguel García-Baró López et grâce au financement des subventions pour les séjours de courte durée du programme FPU que nous aurons ensuite la possibilité de présenter. Ce premier séjour nous a permis de prendre contact avec le groupe «Phénoménologie et philosophie première», une plate-forme de production et de diffusion de la philosophie à laquelle participent des chercheurs et des professeurs tels que Agustín Serrano de Haro, Graciela Fainstein, Ignacio Verdú, Iván Ortega et Daniel dos Santos, ainsi que d'autres professeurs, doctorants et étudiants de différentes provenances, réunis autour de la figure du professeur García-

Baró. Le fait d'avoir établi une relation professionnelle et personnelle avec tous ces chercheurs a été une expérience très enrichissante qui a, sans aucun doute, eu un impact positif sur le bon développement de la préparation de cette thèse et sur le renforcement des liens académiques qui unissent les institutions d'origine et de réception.

De même, un deuxième séjour a eu lieu à l'automne 2017 au "Fonds Bibliographiques Michel Henry" de l'Université Catholique de Louvain, à Louvain-la-Neuve (Belgique), sous la direction du professeur Jean Leclercq; cette fois, grâce au programme de bourses pour le mouvement international des doctorants de l'Université de Grenade. Ce deuxième séjour a permis d'accéder à une grande bibliographie primaire et secondaire qu'il aurait été impossible de trouver autrement, ainsi que de contacter des chercheurs experts sur la pensée de Michel Henry, comme Leclercq lui-même, Roberto Formisano, Cesare del Mastro et Paula Lorelle, parmi d'autres. Le contact avec ces chercheurs a permis de concrétiser certaines des hypothèses de travail et le séjour a, donc, été un élément clé pour améliorer la qualité, la profondeur et l'originalité du plan de recherche, en plus de lui donner le prestige et l'internationalité que requiert tout travail universitaire. Comme résultat de ce séjour, nous pouvons souligner la participation dans la *Revue Internationale Michel Henry* et le développement d'un deuxième séjour dans le "Fonds Bibliographiques Michel Henry", beaucoup plus court cette fois et financé par l'Université Catholique de Louvain même, en mai 2019.

D'autre part, il a été aussi un élément d'importance vitale l'assistance à des congrès, des forums, des séminaires et des conférences traitant de questions (directes ou transversales) avec la phénoménologie, l'anthropologie et la philosophie de la religion en général ou avec la pensée de Henry en particulier. Dans cette perspective, on peut citer, parmi d'autres, le cours "Corps et intersubjectivité dans une perspective phénoménologique", organisé par l'Institut de Philosophie du Conseil Supérieur de la Recherche Scientifique et tenu à Madrid en 2016; le cycle de conférences "La conscience phénoménologique", organisé par le groupe d'Herméneutique et Anthropologie Phénoménologique de l'Université de Saragosse et tenu à Saragosse en 2016; ou le IIIe Congrès International "Religion(s) et Politique(s)" de la Société

Francophone de Philosophie de la Religion, qui s'est tenu à l'Académie Royale de Belgique, à Bruxelles, en 2017.

Dans le développement de ce travail de recherche, je me suis bénéficié du financement du programme d'aides à la Formation des Professeurs d'Université (FPU) des sous-programmes de Formation et de Mobilité (dans le cadre du Programme National pour la Promotion du Talent et son Employabilité) du Ministère espagnol de l'Éducation, la Culture et les Sports. Cette aide, correspondant à la convocation de 2013, s'est concrétisée en octobre 2014 par un contrat pré-doctoral avec l'Université de Grenade, grâce auquel je me suis bénéficié du statut de Personnel Enseignant et Chercheur en Formation (PDIF) du Département de Philosophie II de cette Université jusqu'en novembre 2018. L'aide FPU a été un instrument très utile, car elle m'a fourni une rémunération qui m'a permis de me consacrer à plein temps et avec une intensité maximale aux travaux de recherche et à l'initiation aux activités d'enseignement universitaire. D'autre part, la condition de PDIF du Département de Philosophie II et d'étudiant du Programme de Doctorat en Philosophie de l'UGR m'a permis d'utiliser les moyens et les ressources offerts par le Département lui-même, la Bibliothèque, l'École de Post-grade et les autres centres et services de l'Université de Grenade.

Le résultat le plus évident de ce financement est le présent travail de thèse doctorale, qui est structuré en deux parties principales. Dans la première partie du travail, *La phénoménologie henryenne à découvert*, nous développons une présentation générale de la pensée henryenne à partir d'une perspective éminemment expositive, bien que nous incluions également quelques évaluations et interprétations personnelles sur les questions les plus controversées, en pensant déjà au tournant théologique. Ainsi, le premier chapitre, *Michel Henry, un phénoménologue hétérodoxe*, est présenté comme une introduction à la pensée henryenne par la place de Michel Henry dans l'histoire de la philosophie et l'étude de sa lutte contre le paradigme du « monisme de la transcendance » (archétype sous lequel, selon lui, tout le patrimoine philosophique occidental est réuni), avec une référence spéciale à sa lecture des grands auteurs de la tradition phénoménologique (Husserl et Heidegger).

Le deuxième chapitre, *Michel Henry, un philosophe vitaliste*, développe une analyse de la phénoménologie henryenne de la Vie, en examinant sa relation avec la phénoménologie du corps merleau-pontynien et en thématissant, surtout, sa

proposition d'« autoaffectation » dans l'immanence radicale comme instance première de la phénoménicité, son interprétation de la subjectivité comme l'émergence d'une ipséité « pathétique » et sa conception de la naissance de la culture à partir du concept de « communauté invisible des vivants », condition de la possibilité de l'éthique (et, alors, avance de son tournant théologique). On y trouve également un excursus sur l'application du concept henryen de la vie dans le domaine de la psychopathologie comme proposition pour la construction d'une possible « thérapie philosophique henryenne » et comme exposition des utilités pratiques que la pensée henryenne nous permet.

Dans la deuxième partie de la thèse, *La question de Dieu dans la phénoménologie henryenne*, nous développons une réflexion autour de la question qui articule toute la recherche (le « tournant théologique » de la phénoménologie henryenne) et, en même temps, nous essayons de proposer une approche critique et évaluative par rapport à la réflexion d'Henry, en y abordant certaines nouvelles réflexions depuis elle-même. Ainsi, le troisième chapitre, *Michel Henry, un intellectuel chrétien*, consiste en un examen du déjà indiqué « tournant théologique » de la phénoménologie matérielle radicale d'Henry qui étudie la thématization du christianisme que notre auteur entreprend dans ses derniers travaux et tente de justifier ce « tournant théologique » comme conséquence et prolongement de sa lecture de la Vie selon les caractéristiques propres à la théologie négative et au mysticisme, soulevant ainsi la possibilité d'une nouvelle théodicée.

Le quatrième chapitre, *Michel Henry, un métaphysicien après la métaphysique*, présente notre interprétation du « tournant théologique » comme « tournant métaphysique » des approches d'Henry et soulève, en discussion avec Nancy, la possibilité de comprendre la phénoménologie henryenne comme une tentative de déconstruction du christianisme. Ce dernier chapitre inclut également une distance critique par rapport à la pensée de Henry, préparée grâce aux contributions du directeur de l'ouvrage, le professeur Juan Antonio Estrada. Les deux chapitres qui composent cette deuxième partie sont toutefois abordés dans une perspective moins exhaustive que les deux autres, puisque tout l'ouvrage s'articule comme une étude de « l'état de la question » autour du « tournant théologique » de la phénoménologie de

Michel Henry et entend jeter les bases des recherches futures sur ce même sujet, mais sans l'épuiser complètement.

Nous nous excusons d'avance pour toute incompetence intellectuelle à aborder une pensée aussi riche que complexe, aussi surprenante qu'intuitive, aussi absconse qu'évidente, aussi séduisante que controversée, aussi authentique qu'elle est surprenante.

« En lisant Henry, il est presque immédiat de surprendre la nouveauté et, dans une certaine mesure, l'étrangeté de ses pages. Sa phénoménologie radicale se présente, en effet, comme une révolution de l'apparition, selon l'interprétation habituelle, du moins en Occident, pour la ramener à l'origine qui lui correspondait supposément : la Vie et son "pathos" originel. Certes, il y a de nombreux points noirs et quelques doutes générés par sa philosophie, comme en témoignent les nombreuses critiques qui lui sont adressées. Cependant, l'aspiration à l'original, la poétique d'une pensée qui veut aller au cœur même de la vie et le courage d'affronter des sujets impossibles à épuiser et à éviter, comme le problème du mal et de l'existence de Dieu, rendent la philosophie d'Henry fascinante et suggestive. » (Cazzanelli dans Henry, 2004, 15).

PARTE I. - LA FENOMENOLOGÍA HENRYANA AL DESCUBIERTO

Capítulo 1. - Michel Henry, un fenomenólogo heterodoxo

“Creer ahora que dicho logos es el fenómeno original (...) he ahí la ilusión a la que ha sucumbido la fenomenología histórica, retomando con ello, sin saberlo, el prejuicio de toda la filosofía occidental. (...) Llamo ‘filosofía occidental’ a aquella cuyo logos es la fenomenicidad del mundo y reposa sobre ella.” M. Henry. *Fenomenología material*.

1.1. - Breve acercamiento biográfico¹³

Michel Henry es un filósofo y novelista francés todavía relativamente desconocido en España (a pesar del esfuerzo de pensadores como Atilano Domínguez Basalo o Miguel García-Baró por introducirlo en nuestro país) que nació el 10 de enero de 1922 en Hai Phong (Vietnam), por aquel entonces colonia francesa. Teniendo tan sólo 17 días de vida, Michel Henry pierde a su padre, un comandante de la marina, a causa de un accidente de automóvil. Su madre, en lugar de retomar la carrera de pianista a la que había renunciado al casarse, decide permanecer en Indochina hasta 1929, con el fin de consagrarse mejor al cuidado de Michel y su hermano, de tan sólo un año y medio mayor. Llegada esta fecha y tras un período en Lille (ya en Francia) en casa de su abuelo, director de orquesta, la familia se establece en París, donde Michel Henry recibe sus estudios en el instituto Henri IV. Es aquí donde Jean Guéhenno, su profesor de literatura francesa, le señalará como alumno excepcional; lo que no es óbice, sin embargo, para que Michel Henry se incline académica y profesionalmente hacia la filosofía. En los cursos preparatorios, Michel Henry privilegia las clases de Jean Hyppolite, que se convertirá, junto a Jean Wahl, en codirector de su tesis *La esencia de la manifestación*.

En 1943 termina sus estudios superiores gracias a una beca de la École Normale Supérieure (que recibe por su dedicación y pasión exclusiva por la filosofía) con un trabajo titulado *La felicidad de Spinoza*. La continuidad de sus estudios se ve frenada, no obstante, por la llegada a Francia de la Segunda Guerra Mundial; ese mismo año y siguiendo el ejemplo de su hermano (que había partido hacia Inglaterra como

¹³ Esta breve nota biográfica introductoria ha sido elaborada a partir de la biografía publicada en el sitio oficial de Michel Henry en Internet (<http://www.michelhenry.org/>) y de los textos introductorios de algunas de las obras que se han manejado para la preparación de este trabajo.

integrante de las “Fuerzas francesas libres”), Michel Henry toma parte activa en la Resistencia francesa uniéndose al Maquis del Haut-Jura. Al acabar la guerra en 1945 y dejando de lado las oportunidades de desarrollar una carrera brillante, Henry pasa el examen de agregación en filosofía (una especie de oposición que en Francia permite ser profesor de enseñanza secundaria en los institutos, las clases preparatorias o incluso la Universidad) y, posteriormente, se dedica a la reflexión personal, consagrándose a la preparación de su tesis principal, antes mencionada, que logra consolidar en 1960 (aunque no se publicará hasta 1963). Anteriormente, no obstante, Henry ya había redactado la que se convertirá en su tesis secundaria, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, finalizada en 1950, pero no publicada hasta 1965.

Habiendo contraído matrimonio en 1958, Michel Henry se convierte, en 1960, en profesor de filosofía en la Universidad Paul-Valéry de Montpellier, dedicando desde este momento toda su vida a la enseñanza e investigación filosófica. Rechaza, para ello, la posibilidad de ocupar un puesto en la Sorbona de París (oferta que seguirá rehusando casi cada año) al estar más preocupado por continuar sus investigaciones que por promover su obra y eligiendo una institución que le imponía obligaciones más ligeras, lo que le permitía conciliar sus responsabilidades como docente e investigador con el ocio, la cultura y la práctica habitual de diferentes deportes. Ejercerá en Montpellier hasta el momento de su jubilación, en 1982, convirtiéndose en profesor emérito de la Universidad Paul-Valéry hasta el momento de su muerte, en 2002, y publicando ejemplares reflexiones sobre el sentido de la filosofía, la tradición fenomenológica, el arte y la pintura, el marxismo, el psicoanálisis, las cuestiones sociopolíticas de su tiempo y, en los últimos años, el cristianismo; su esposa Anne, se encargará de la gestión de sus últimos trabajos, publicados póstumamente.

Michel Henry ha edificado pacientemente su obra al margen de las modas filosóficas y lejos de las ideologías dominantes, buscando un espacio propio en el campo del pensamiento; el sujeto principal (y, podríamos decir, único) de su reflexión es la subjetividad viva, es decir, la Vida real de los individuos vivos, una Vida que atraviesa toda su obra y que, como veremos, garantiza la unidad de su pensamiento a pesar de la diversidad y complejidad de los temas abordados. Michel Henry ha sabido combinar esta dedicación a la filosofía, por otra parte, con la creación literaria,

escribiendo varias novelas (*El joven oficial*, *El hijo del rey*, *El cadáver indiscreto*) y obteniendo, en 1976, el premio “Renaudot” por su novela *El amor, los ojos cerrados*.

1.2. - Una fenomenología radical, material y no intencional

Michel Henry pertenece, como filósofo, a una tradición que ha venido denominándose con el término de “fenomenología” (esto es, teoría de lo que aparece o se muestra, según el sentido pre-husserliano). Por fenomenología entendemos, aquí, esa rama de la filosofía que intenta estudiar la realidad en tanto que manifestación/mostración (fenómeno); es decir, aquel movimiento filosófico que pretende dar respuesta a las cuestiones de la Humanidad apelando a una investigación en torno al “aparecer” y a una búsqueda del espacio en el que las cosas se muestran de forma más originaria o más intensa. Aunque el término ya fue utilizado por Lambert, Kant y Hegel anteriormente, se considera que el fundador de la fenomenología en cuanto método y sistema filosófico es Edmund Husserl, pues fue él quien propuso el esquema doble de 1) suspensión metódica del juicio construido sobre el mundo natural (*epoché*) para llegar, posteriormente y por “reducción eidética”, a las esencias dadas a la intuición fenomenológica y 2) puesta entre paréntesis de la existencia misma de la conciencia para llegar a la conciencia pura por “reducción trascendental”. Husserl define, pues, la fenomenología como “investigación filosófica de la vida de la conciencia trascendental” (Ferrater Mora, 1941-a, 632 y ss.).¹⁴

Como bien señala el profesor Luis Sáez en su manual *Movimientos filosóficos actuales* (p. 29), el entramado actual de la filosofía (sobre todo en su vertiente continental) solo puede ser comprendido desde la fenomenología, al arraigar en ella uno de los elementos específicos del pensamiento del s. XX, a saber, el intento de lograr el verdadero retroceso al mundo de la vida que buscaba la filosofía husserliana, un horizonte que se funda en la comprensión del sujeto como campo de vivencia y experiencia de sentido, así como en la concepción de lo real como fenómeno, es decir, como dimensión dinámica que aparece ante nosotros en forma de sentido vivenciable, como auto-mostración de “lo que es” en el marco de un “en cuanto” aprehensible o

¹⁴ Tendremos ocasión de comprender mucho mejor la propuesta filosófica de Husserl al hilo de las críticas que Henry dirigirá contra él; se propone aquí este pequeño acercamiento, no obstante, para situar el pensamiento henryano en la estela de la corriente fenomenológica.

modo de ser. Así, el problema fundacional de la fenomenología, que viene de la mano de Husserl (y al que tendrá que hacer frente, a su manera, Michel Henry), consiste en la pregunta por la constitución del sentido, es decir, por las condiciones de posibilidad de la significatividad de cualquier entidad que se muestre ante nosotros.

Pero no será únicamente esta problemática fundacional la que vincule a Henry con el proyecto husserliano, sino también su decidida crítica al desarrollo científico-técnico de nuestro mundo, en línea con el análisis de crisis epistemológica y humanista de la cultura europea que desarrolló Husserl en sus obras. Para el autor objeto de la investigación que aquí presentamos, la apuesta del mundo moderno por la ciencia como la principal (si no la única) forma de acceso a la realidad desencadena, por primera vez en la historia de la Humanidad, una divergencia entre cultura y saber que nos sume en la “barbarie”. La pretensión, ya en los albores de la modernidad, de desarrollar un conocimiento de objetividad absoluta expulsó para siempre las cualidades sensibles del mundo junto con todo aquello que pudiera hacer referencia a la subjetividad, de forma que el pensamiento occidental se encauzó hacia las puertas de su completa descomposición por no haber podido adueñarse de “lo único que realmente importa”: es el comienzo del fin de nuestra civilización y hoy estamos viviendo sus consecuencias. (Henry, 1987).

Se hace necesario, pues, una liberación radical del pensar que ofrezca una nueva visión sobre los problemas decisivos de Europa (y, por ende, del mundo) y posibilite el nacimiento de un “Nuevo Pensamiento” mediante la vuelta socrática del hombre hacia la Totalidad, convertido todo él ya en pura pregunta que atraviesa con fuerza las capas endurecidas de la verdad tradicional. Michel Henry, uno de los representantes más audaces de este “Nuevo Pensamiento” entre nuestros contemporáneos, considera que la riqueza de la tradición es tan grande que, a pesar de la desgracia a la que esta tradición se ha visto irremediabilmente conducida por su incapacidad, lo que él descubre como Impensado de Europa solo se le ha mostrado gracias a la labor magistral de las figuras más célebres de esa tradición. Así, Henry vincula su pensar, por ejemplo, con Descartes, alabando el carácter fascinante y misterioso, pero también la radical pureza y la sencillez del proyecto cartesiano, por el que se presenta una búsqueda alerta del Comienzo (no del primer día ni de la primera pieza de la realidad, sino de lo que no cesa de empezar, de forma que es comienzo de sí mismo y raíz del

sentido de todo lo demás). Las indagaciones cartesianas recaen, pues, según Henry, sobre el sempiterno objeto de la “filosofía radical y primera”: el *arché*, el principio que buscaban los presocráticos (anticipados repetidores imperfectos del pensar cartesiano).¹⁵

El elemento más importante del cartesianismo de Henry, que constituye el principio fundamental de la “fenomenología material” (título bajo el que el propio Henry presenta la totalidad de su propuesta filosófica) consiste en la aceptación de que el Comienzo sólo puede ser expresado como el ser. La originalidad cartesiana en este punto radica en haber descrito el ser como el aparecer, porque lo que emerge realmente de la nada, expulsándola y tomando su lugar, es el aparecer mismo en cuanto tal y no la pura y opaca presencia, idea que retoma Henry en su concepción propia de la fenomenología y en su crítica a la tradición fenomenológica, que él mismo apela “fenomenología histórica”, por convertirse en “fenomenología del ente en el mundo”.¹⁶ Es, precisamente, por esta identificación entre ser y aparecer, ya esbozada en Descartes, por lo que Henry llama fenomenología a su trabajo filosófico: sólo porque para él ser es aparecer (o mejor, porque a lo largo de su pensamiento, de lo que se trata es de buscar el aparecer en cuanto tal, el “aparecer del aparecer”) puede llamarse realmente “fenomenología” esta ontología de pretensiones absolutamente radicales y primeras que constituye su empresa filosófica (García-Baró en Henry, 1990, 12 y ss.).

Decimos, pues, que Michel Henry entronca con la tradición fenomenológica (aunque de una manera heterodoxa o, sí se quiere, herética, como veremos más adelante) porque recoge en sus obras los principios fundamentales de dicha tradición (en concreto, la identificación principal entre el ser de lo real y su aparecer), así como un aire de familia con los autores que habitualmente se inscriben en ella. Como dice

¹⁵ En sus últimos años, Henry revoluciona, no obstante, la armazón histórica de su pensamiento señalando que también los textos de la tradición judeocristiana y su reflexión en el contexto medieval constituyen un tesoro de conocimientos sobre el Comienzo. A esta labor dedica la trilogía en la que tematiza el tema del cristianismo y que será objeto de la segunda parte de la presente tesis: *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo* (1996), *Encarnación. Una filosofía de la carne* (2000) y *Palabras de Cristo* (2002).

¹⁶ Como algunos estudiosos han señalado (Larios Robles, 2011, nota 1, 134), el término “fenomenología histórica” (que abarca tanto el pensamiento de Husserl como, de forma más general, el de los diferentes fenomenólogos post-husserlianos -críticos o no con el “maestro”-, incluido el propio Heidegger) podría ser sustituido por el de “fenomenología clásica”, para evitar la posible referencia confusa a una “fenomenología de la historia”. El término “fenomenología histórica” en Henry es un simple apelativo para hacer referencia a todos sus rivales intelectuales, aquellos fenomenólogos que se han preocupado más por la apariencia que por el aparecer mismo. A lo largo del trabajo, utilizamos el término “fenomenología histórica” para conservar la terminología propiamente henryana.

Tomás Domingo en su introducción a *La barbarie* (Henry, 1987, 8), lo que ocurre es que Henry, “se mantiene dentro de la fenomenología, pero, como casi todos los fenomenólogos, quiere radicalizarla”.

Podemos esbozar, así, las notas principales de una fenomenología que el propio Michel Henry describe como radical (porque busca la raíz del fenómeno, la raíz de lo que aparece –lo que no se manifiesta y, sin embargo, es la fuente de la manifestación–), material (porque busca aquello de lo que está compuesto el aparecer, la sustancia de la que está hecha la manifestación, la condición material de posibilidad del fenómeno) (Henry, 1990, 32) y no intencional (porque busca “el aparecer mismo”, al margen de lo que aparece –los entes–, la fenomenalidad pura, el “aparecer del aparecer”).¹⁷ Surge, pues, una fenomenología “arqueológica” (en busca del *arché*), que, recogiendo los postulados husserlianos y heideggerianos, intenta superarlos en busca de aquello que sostiene el aparecer y es su fundamento, su *arché*, su Comienzo, el origen material que, detrás de la apariencia, constituye el verdadero ser de los fenómenos (Cazzanelli en Henry, 2004, 5 y 6). “El tema que preocupa a Henry no es ni Dios ni el mundo, ni el hombre ni su lenguaje, sino el concepto de fenómeno en general, la *esencia de la manifestación*” (Domínguez Basalo, 1978, 147).

“À quelles conditions *a priori* peut-il y avoir, non pas des phénomènes, mais de l’apparaître en tant que tel ? Cette question critique se trouve traduite dans les termes d’une phénoménologie matérielle : en quoi consiste le mode non phénoménal (non mondain, non intentionnel, « invisible ») de constitution de toute phénoménalité ? Ou encore : quelle est la *matière* de l’apparaître ?” (Tinland, 2008, 103).¹⁸

Y aunque, claro está, su preocupación primera y principal por lo que es el aparecer en sí mismo (al margen de “lo que aparece”, esto es, de los fenómenos, de los

¹⁷ Esta radicalidad que Henry busca en su propuesta de fenomenología como investigación sobre la fenomenalidad pura y búsqueda del “aparecer del aparecer” anuncia (y, de alguna manera, promueve, a nuestro juicio) el “giro hacia la teología”, motivo que anima la presente investigación; pues, como el propio Henry comenta: “El mismo cómo de la donación tiene que ser comprendido radicalmente, es decir, fenomenológicamente, ya que este cómo no es más que la pura fenomenalidad. Solo el tomar en cuenta esta materia fenomenológica, el *aparecer del aparecer*, puede instalarnos en esta problemática que apunta al acceso a Dios, puesto que esta substancialidad fenomenológica pura constituye el acceso mismo.” (Henry, 2004, 42 -la cursiva es nuestra-). Tomar en cuenta la “materia” de la que está hecho el aparecer nos instala en la problemática del acceso a Dios porque nos lleva a cuestionarnos por el cómo de la donación en el aparecer. Volveremos sobre este punto más adelante.

¹⁸ ¿En qué condiciones *a priori* puede haber, no fenómenos, sino el aparecer en tanto tal? Esta cuestión crítica se encuentra traducida en los términos de una fenomenología material: ¿en qué consiste el modo no fenoménico (no mundano, no intencional, ‘invisible’) de constitución de toda fenomenalidad? O más allá: ¿cuál es la *materia* del aparecer?” La traducción es nuestra.

entes) le lleve irremediabilmente a esas otras preocupaciones, esta característica es la que hace de su pensamiento a la vez un reducto del movimiento fenomenológico y un pensamiento distanciado (y, además, de forma crítica) para con el mismo: Michel Henry, más que desarrollar una fenomenología intencional que sea capaz de describir el campo general de la conciencia con todas sus regiones y dominios (como hubiera sido el objetivo de Husserl), pretende descubrir la esencia común y general de todo fenómeno de conciencia, el “suelo” anterior y primordial que posibilita la manifestación de los fenómenos porque consiste en la “fenomenalidad” de los mismos y es la “fuente” de la que beben los mismos. “La phénoménologie [escribe Henry] est la science des phénomènes dans leur réalité. Son objet n’est pas l’ensemble des phénomènes, avec leurs structures et, par suite, leurs domaines spécifiques, mais l’essence du phénomène comme tel.”(Henry, 1963, 64).¹⁹

La fenomenología, tal como la entiende Henry, no es la teoría general de las apariencias, sino la investigación en torno al ser real de las cosas. Efectivamente, lo que hace la fenomenología es estudiar el aparecer, pero porque considera (y aquí es donde reside el tono especialmente fenomenológico, pero también especialmente ontológico de la propuesta de Henry) que el ser real de las cosas consiste en la manera en que estas cosas se nos dan; la fenomenología nos muestra que el ser es su propia revelación. Esta “fenomenología primera” a la caza de la esencia de todo fenómeno posible se torna, pues, como decíamos, en una “ontología fundamental” o “filosofía primera”, verdaderamente preocupada por el ser y su fundamento. Podemos decir, así, que más que una “fenomenología” (en el sentido de estudio de los fenómenos concretos), es una “fenología” (en el sentido de una verdadera ciencia del aparecer puro despegado de lo que aparece (Tinland, 2008, 102 y 103).

Coincide aquí Henry, así, con el proyecto heideggeriano fundamental, que consiste en restablecer, desde ciertos postulados fenomenológicos iniciales, la ciencia del ser (la ontología) más allá de la metafísica misma y en referencia a un cierto motivo existencial. Y es que también Henry considera, como supo mostrar magistralmente Heidegger, que la filosofía, desde sus orígenes, sucumbe a la tentación del ente: a la investigación original del ser en los albores de la tradición filosófica le sucede, como

¹⁹ “La fenomenología es la ciencia de los fenómenos *en su realidad*. Su objeto no es el conjunto de los fenómenos, con sus estructuras, y por consiguiente, con sus dominios específicos, sino la esencia del fenómeno como tal.” (citado en Domínguez Basalo, 1978, 147 -la traducción es suya-).

efecto de una caída fatal, un giro de la atención hacia los existentes particulares; el ente nos oculta el ser (Lacroix, 1966, 161). Como con Husserl, Henry también desarrollará, sin embargo, un fuerte distanciamiento crítico con respecto al pensamiento heideggeriano, distanciamiento que tendremos ocasión de analizar (*infra*, §1.5).

1.3. - El “monismo ontológico” y la crítica a la filosofía occidental

Como hemos dicho, la fenomenología, escuela filosófica a la que el propio Michel Henry quiere adscribirse, se concibe, en términos muy generales (y, quizá, bastante simplistas) como la ciencia que estudia la realidad en tanto fenómeno. Pero Henry nos señala que el término “fenómeno” viene del griego *phainomenon*, participio pasivo del verbo *phainein* (brillar, aparecer, mostrar/se, etc.), que, a su vez, proviene de la palabra *phos* (luz). Por lo que el término “fenómeno” hace referencia a “lo que se muestra”, pero en el sentido de “lo que viene a la luz”; fenómeno es, pues, “mostrarse viniendo a la luz” o “sacar a la luz aquello que puede hacerse visible”. Así, según el análisis henryano, la diferencia entre el ente (lo que se muestra) y el ser (lo que permite al ente mostrarse), se concibe, ya desde el pensamiento griego, en términos de la luz; y la luz no es sino el horizonte del mundo visible. Para Henry, los griegos tenían una obsesión óptica, una obstinación con el ver, con lo visible, con la luz, etc. y, por ello, cuando hablan del fenómeno, pretenden describir todo aquello que “cae” bajo la luz, moviéndose, así, en lo que Henry denomina el campo del *ek-stasis* (estar fuera de sí), el ámbito del “Afuera intramundano”.

Los griegos son, pues, los iniciadores de una filosofía de la exterioridad y de lo “extático”: el pensamiento occidental. En el seno de esta filosofía extática, el concepto mismo de fenómeno ya es, desde el principio, un concepto mundano: aparecer es mostrarse visible, darse en el horizonte del mundo, venir a la luz del “Afuera intramundano”. Y como hija directa de esa forma occidental de pensar, la “fenomenología histórica”, con la que Michel Henry entronca (pero de la que se quiere distanciar), sigue presa de un prejuicio presente en el pensamiento occidental ya desde sus orígenes griegos y que ha acompañado a la filosofía a lo largo de su desarrollo histórico; a saber, la necesidad de presentar el fenómeno en la “distancia fenomenológica”: lo que acontece se concibe como ya siempre separado, de forma que

el ser es pensado siempre en la “exterioridad trascendental”, en un *ek-stasis*, en una ruptura y separación originarias (Domingo Moratalla en Henry, 1987, 9).

“Sobre la base de esta separación entre lo que aparece y el aparecer, el contenido del fenómeno escapa a la forma, el ente queda fuera del ser, el ser es una luz que no alcanza al ente. El ente es, pues, algo oscuro y el ser es la esencia de la no-verdad. El ser es un simple horizonte, una exterioridad pura, es el horizonte trascendental, más allá de toda manifestación concreta y efectiva: el ser es un irreal. He aquí por qué el ente no puede ser iluminado por el ser: porque el ser no es una luz efectiva, porque el ente está separado del ser.” (Domínguez Basalo, 2018, posición 67).

La obra de Henry se presenta, así, como un diálogo con las “filosofías históricas” en las que, según nuestro autor, el elemento común es esta “distancia fenomenológica”, posición o actitud que nuestro filósofo engloba bajo el apelativo de “monismo ontológico” o “monismo de la trascendencia”, por cuanto consiste en admitir un solo modo de manifestación del ser, una sola forma de darse lo real en cuanto tal: la trascendencia o manifestación exterior en el mundo visible. Su proyecto estriba, pues, en la elaboración y posterior superación del concepto de “monismo ontológico de la trascendencia” con la intención de demostrar que la postura fenomenológica vinculada a esta actitud monista es inconsistente por sí misma porque la trascendencia presupone otro tipo de “fenomenalidad” anterior y distinto a la propia trascendencia, sobre el que ésta se funda y que, como veremos (*infra*, §2), es la inmanencia radical de la Vida (Domínguez Basalo, 1978, 149).

El concepto henryano de “monismo ontológico de la trascendencia mundana” se presenta en dos sentidos distintos, pero relacionados. En sentido histórico, es, para Michel Henry, la única forma de filosofía que Occidente ha sido capaz de producir: la filosofía clásica se presenta como realismo edificado en la trascendencia de la exterioridad mundana; la filosofía de la conciencia remite la subjetividad a la autorreflexión y a la intencionalidad, orientándola a un objeto que le es siempre exterior y distinto de sí; el materialismo solo admite como realidad la materia manifiesta en la exterioridad del mundo; el idealismo reduce el ser a la abstracción externa e irreal de la representación; el dualismo (ya sea de raíz platónica, cartesiana o kantiana) se construye sobre el paradigma de la visibilidad, que nace de la exterioridad del mundo y remite a ella, etc. Para Michel Henry, todas estas “escuelas” filosóficas no

son sino las formas que el “monismo de la trascendencia” ha adoptado a lo largo de la historia, puesto que todas ellas presentan el fenómeno como una donación mundana y el aparecer (sea éste el ser o la conciencia) como un ente u objeto, al entender que, “para que el fundamento de la fenomenalidad sea [tal], éste debe contener una distancia que, como condición fenomenológica, le permita oponerse a sí misma” (Szeftel, 2016, 49).

En sentido fenomenológico, como hemos visto, este “monismo ontológico de la trascendencia mundana” es aquella doctrina que no distingue más que una forma de manifestación: la trascendencia. No es un monismo metafísico ni teológico, como pudiera ser, por ejemplo, el monismo de Spinoza, sino un monismo epistemológico y fenomenológico, que considera todo fenómeno como una manifestación a distancia, al modo de un “acontecimiento” exterior y trascendente (Domínguez Basalo, 2018, posición 67) y que establece la “distancia fenomenológica” (la distinción sujeto-objeto propia del ámbito de las ciencias naturales) como condición de posibilidad de todo conocimiento, provocando la “alienación” del sujeto (que sale desde sí hacia el objeto) y de la propia “fenomenalidad” de los fenómenos, (que se pierde en la exterioridad de la trascendencia) como esencia de la manifestación (Domínguez Basalo, 1978, 150).²⁰

Al presentar el ente como condición del fenómeno, el gesto monista (al que, según Henry, sucumbe toda la filosofía occidental) atenta contra la original aportación de Heidegger a la historia de la filosofía (que constituye, en cierto sentido, una superación con respecto a la filosofía de la conciencia o filosofía idealista); a saber, la distinción entre los planos óntico y ontológico. Como Szeftel señala (*op. cit.*, 50), “bajo los presupuestos del monismo, la esencia de la manifestación sólo logra su efectividad en la condición fenomenal que ella debería fundar, conduciendo de este modo a la paradoja consistente en hacer descansar lo condicionante en lo condicionado”. El

²⁰ En su crítica, Michel Henry desarrolla una reducción de la filosofía occidental a un único y mismo esquema de comprensión de lo real (un mismo presupuesto fenomenológico, el de la trascendencia erigida sobre la exterioridad del mundo). Esta reducción podría ser juzgada de excesivamente simplista; sin embargo, la idea de Henry consiste no tanto en hacer una crítica general de toda la tradición filosófica desde un esquema reduccionista que aglutine bajo un mismo “error” a todos sus “adversarios” intelectuales, sino más bien, señalar la dificultad del pensamiento para abrirse al espacio de acceso al *aparecer* mismo que él está intentando buscar. En ese sentido, señala también qué figuras de la tradición filosófica están más en sintonía con las intuiciones de su investigación filosófica. “Según Henry, todos los grandes filósofos, de Aristóteles a Tomás de Aquino, de Descartes a Hegel, de Husserl a Heidegger, han defendido la misma doctrina respecto a la esencia de la manifestación, del fenómeno, de la conciencia humana (...) Las raras excepciones a esta filosofía de la trascendencia parecen ser Eckhart y Maine de Biran, Spinoza y Marx.” (Domínguez Basalo, 1978, 150 y 151).

plano óntico, el plano de los entes, corresponde a la materia bruta y, por lo tanto, no pertenece a la manifestación “originante”, que es su propia condición de posibilidad; pero la manifestación en sí misma, el hecho de que los entes se manifiesten, depende solamente de su propia esencia (que es el objeto real de la investigación henryana), y no de los entes manifestados por ella. Así, cuando el monismo presenta (voluntaria o involuntariamente) el plano óntico como paradigma de manifestación, lo sustrae de la propia fundación ontológica del fenómeno: “el ente llega demasiado tarde al fenómeno y, apenas llegado, desaparece” (Domínguez Basalo, 2018, posición 91). A su vez, ese vaciamiento del contenido óntico provoca que el fenómeno se vuelva un trascendental exterior, un horizonte trascendental al que se llega por la exclusión de toda inmanencia. Y ese es, para Henry, el gran error en el que cae el “monismo ontológico de la trascendencia” y, por tanto, toda la tradición filosófica occidental.

Este abandono de la inmanencia en la que, por otra parte, reposa todo gesto trascendente o intencional (puesto que, a fin de cuentas, la conciencia liga todo fenómeno al *ego*: soy yo el que escucha, piensa, ve, etc.), arranca a la conciencia su interioridad y reduce ésta a mera necesidad de referencia al objeto (la conciencia se agota en la posición misma del ente): “ya se trate del *ego* husserliano, ya del absoluto hegeliano o del *cogito* cartesiano, la conciencia es siempre un movimiento, que tiende todo entero hacia el exterior” (*Ibid.*). El “monismo ontológico” se hunde, por todo ello, en una situación dialéctica estéril, “pues se mueve sin cesar de la esencia a su exterioridad y de la exterioridad de la esencia a la esencia misma en busca de la realidad del fundamento último de la manifestación” (Szeftel, *loc. cit.*). Y este mecanismo, que se concibe como un instrumento para llegar al absoluto concreto, es en realidad un recurso al que el monismo acude por no ser capaz de hallar el fundamento por sí mismo:

“El paso incesante de un término al otro no es un vínculo real: es sólo el enloquecimiento de un pensamiento que va de uno a otro sin poder encontrar lo que busca y que, en el torbellino del movimiento en que se halla atrapado, no ve otro medio de salir que declarando que este movimiento, es decir, su propia impotencia para captar la realidad, es la realidad misma.” (Henry, 1963, 214).

El “monismo ontológico”, al erigirse sobre lo que Michel Henry señala como la “distancia fenomenológica” (la presentación ek-stática del fenómeno en el “Afuera

intramundano” –*supra*, este mismo párrafo–), incumple las dos grandes exigencias que el mismo monismo se propone al presentarse como discurso metafísico. Por un lado, la pretensión de llevar la esencia de la manifestación a su efectividad (esto es, que lo que se presenta como paradigma de “fenomenalidad” permita realmente la manifestación efectiva de los fenómenos), se ve frustrada porque la esencia deviene efectiva solo bajo la condición de desaparecer: en el caso, por ejemplo, de la filosofía de la conciencia, la esencia de la manifestación (la propia conciencia) se materializa en el ente concebido bajo el precio de perderse y abandonar su carácter incondicionado (al estar desdoblada sobre sí misma y volcada hacia una dimensión *ek-stática* que no le es propia). Por otro lado, el objetivo de conservar la esencia en su indeterminación (esto es, que lo que se presenta como fundamento de la manifestación se mantenga realmente en el plano ontológico), impide la efectividad real de ese mismo fundamento: en los términos de la filosofía de la conciencia, esto supone que la conciencia absoluta es obligada a ser ella misma inconsciente, para preservar su pureza (Szeftel, 2016, 51).

“En tant que l’être permet à l’essence de la manifestation de se manifester, le lien indissoluble qui unit l’être et l’être devient phénoménologiquement clair. (...) C’est parce que l’apparaître n’apparaît que dans l’apparaissant dont il est l’être, que l’élément ontologique s’unit indissolublement à la détermination ontique. (...) Ainsi, l’essence de la manifestation n’est-elle susceptible de se montrer que sur la détermination ontique et par elle. (...) *L’essence de la manifestation pourtant n’est pas la détermination, elle n’est pas non plus le phénomène.* (...) *L’essence de la phénoménalité pure est autre que son effectivité.* En tant que l’essence de la phénoménalité est autre que son effectivité, elle trouve bien plutôt dans celle-ci sa propre suppression.” (Henry, 1963, 134-135).²¹

1.4. - ¿Un dualismo fenomenológico o un monismo de la inmanencia?

La posición filosófica de Henry frente a este “monismo ontológico” que acabamos de caracterizar radica en dos tesis principales: la primera, como ya hemos señalado anteriormente (*supra*, §1.3), consiste en la afirmación fundamental de la

²¹ “Puesto que el ente permite a la esencia de la manifestación manifestarse, el nexo indisoluble que une el ser y el ente se hace fenomenológicamente claro. (...) Es porque el aparecer solo aparece en el apareciendo del que él es el ser, que el elemento ontológico se une indisolublemente a la determinación óntica. (...) Así, la esencia de la manifestación solo es susceptible de mostrarse bajo la determinación óntica y por ella. (...) *Sin embargo, la esencia de la manifestación no es la determinación, ni tampoco el fenómeno.* (...) *La esencia de la fenomenalidad pura es algo distinto de su efectividad.* Y puesto que la esencia de la fenomenalidad es algo distinto de su efectividad, ésta encuentra en ella más bien su propia supresión.” La traducción es nuestra.

“diferencia ontológica” que ya tematizó Heidegger antes que Henry (la prohibición de toda confusión entre el ser, por un lado, y “aquello que es”, los entes, por otro); la segunda es la identificación del ser con el “aparecer del aparecer” (el hecho mismo del aparecer) y no como la mera “apariencia”, que pone en evidencia el error de la tradición monista y vincula a Henry, como hemos visto, con el paradigma fenomenológico. Esta segunda tesis afirma la decidida enemiga de Henry a considerar que el Comienzo sea mero nóumeno, o mero inconsciente o ciega voluntad irracional impenetrable, cerrando, así, el paso a la proliferación de dualidades o pluralidades de mundos.

Cualquier corriente filosófica que, frente a esto, incurra en el prejuicio monista al plantear el ser como aquello que, hipostasiado en un mundo ideal e incorruptible, solo podemos conocer por su participación y analogía con lo sensible; o como aquello que queda oculto (y más, inaccesible) tras el fenómeno; o como aquello que solamente es evidente en la intencionalidad (siempre objetiva y *ek-stática*) de la conciencia; o como aquello que, siendo distinto del ente, debe des-ocultarse en la emergencia del *ente* en “lo abierto”; cualquiera de estas posturas, lleva a suprimir la primera tesis (la que afirma la diferencia ontológica), ya que nos hace confundir el ser con un ente, porque sólo los entes pueden estar unas veces ocultos y otras ser evidentes; o, más allá, porque los términos correlativos “evidencia” y “oscuridad” están en sí mismos tomados no del aparecer (el ser de la diferencia) sino de “lo que aparece” (el ente de la diferencia) (García-Baró en Henry, 1990, 18 y 19).

El núcleo del pensamiento henryano consiste, así, en señalar que el contraste entre los conceptos clásicos del pensar (la conciencia y lo inconsciente, la presencia y la ocultación, el conocimiento y el engaño, la evidencia y el olvido, el entendimiento y la voluntad, etc.) corre el riesgo de la equivocidad, pues ocurre que los conceptos están polarizados de acuerdo al terreno más conocido (el de los entes, el de los fenómenos: el Mundo). Con estas parejas de conceptos filosóficos no estamos captando, pues, más que contrastes intramundanos (ónticos), descuidando la “diferencia ontológica” misma y desvirtuando la naturaleza del *ser* (*Ibid.*). El mundo no es sino la totalidad de los entes que pueden verse porque están incluidos en un mismo horizonte de visibilidad (están dados en el “Afuera primitivo y primordial”, en la exterioridad) incluso cuando hablamos de abstracciones y representaciones ideales (pues, por analogía con la visión,

éstas se vuelven siempre hacia otra cosa externa y distinta de sí mismas, en un gesto equivalente al “mirar”); este horizonte de visibilidad impone la “distancia fenomenológica” propia de la tradición monista y fuerza la ruptura de la “diferencia ontológica”, pues reduce toda investigación del ser (esto es, del aparecer mismo, de la esencia del aparecer) a una analogía construida en base a su determinación óptica: los entes (esto es, a la efectuación externa de la esencia del aparecer).

El “aparecer del aparecer” que busca Henry no puede ser recibido adecuadamente en un lenguaje que se deja llevar por el esquema del mundo como modelo único para el discurso filosófico, puesto que la investigación fenomenológica construida sobre la exterioridad del mundo a) solamente habla de realidades que son siempre distantes y que se dan fuera de la subjetividad que las constituye (lo que se ofrece a la “mirada” -y a lo que sigue el paradigma intelectual del horizonte de visibilidad- es siempre otra cosa, una alteridad que se muestra enfrente del sujeto); b) hace que toda manifestación nos sea indiferente (ninguna cosa que se muestra en el mundo está vinculada de manera especial a nosotros, pues se encuadra en el esquema de la objetividad, que no es otra cosa que una insoportable neutralidad y, por este motivo, nunca nos produce apego, interés o preocupación real); y c) crea un modelo relacional que arroja la capacidad humana para construir relaciones especialmente afectivas a la indigencia más radical, porque presenta una concepción del aparecer que no toca la vida y que es, por tanto, incapaz de conferir existencia real a lo que aparece (su donación puede aportar saber racional, pero no responde a las preocupaciones realmente humanas; responde a la pobreza ontológica que acontece por el “hacer ver”, que la conciencia pone en ejercicio en su actividad hacia las cosas) (Díez, 2009, 239).

La filosofía de la trascendencia (y, con ella, la “fenomenología histórica”) reduce, así, todo aparecer posible al aparecer del mundo, que resulta insuficiente como principio y esencia de la manifestación. No se puede seguir hablando de la posibilidad de todo aparecer, de la esencia misma de la manifestación, a partir de las coordenadas del aparecer del mundo. “Tal constatación pone en movimiento la radicalización henryana de la fenomenología, bajo la convicción de que debe haber un aparecer más originario que el aparecer del mundo, una fenomenalidad capaz de dar cuenta de sí misma, de fundar toda fenomenalidad posible y de constituir el camino de acceso a ella, de ser su propio logos.” (Sánchez Hernández, 2012, 86). De esta manera, surge un

intento de desarrollar una fenomenología que postule la existencia de ese aparecer originario al margen del *ek-stasis* del mundo; un aparecer inmanente que supere el prejuicio monista de la trascendencia; un aparecer de lo invisible, de aquello que excluye de sí toda visibilidad y se libera, por lo tanto, del paradigma de la exterioridad mundana. Este aparecer, que constituirá la esencia de la manifestación, será comprendido como autorrevelación y se denominará Vida. (*Ibíd.*) Veremos esto más adelante (*infra*, §2).

Para salir del monismo que, según nuestro autor, ha “enfermado” al pensamiento occidental desde los albores griegos, la singularidad filosófica del gesto fenomenológico henryano consistirá en una radicalización de la propia dualidad de la experiencia fenoménica (dualidad entre la materia pre-intencional, condición de la fenomenalidad, y la forma intencional que aporta el “referente *ek-stático*” de esa fenomenalidad) en la forma de un dualismo fenomenológico y, por tanto, epistemológico- ontológico, de lo invisible (esto es, la pura materia que constituye el “sustrato” del que está hecho el aparecer -de ahí que su proyecto se presente como “fenomenología material”-) y lo visible (esto es, las formas que transforman este aparecer invisible en fenómenos concretos, desgarrando la inmanencia primera de la Vida, para desplegar la trascendencia “inerte” del mundo). (Tinland, 2008, 105). “Ce dualisme, opposé au « monisme ontologique » de la tradition phénoménologique, s’exprime sous la forme d’une « duplicité de l’apparaître » fondée sur la distinction du « visible » (extériorité mondaine) et de « l’invisible » (intériorité auto-affectante de la vie).” (*Ibíd.*, 105 y 106).²²

Al igual que otros dualismos aparecidos a lo largo de la historia del pensamiento, el dualismo fenomenológico henryano plantea la idea de que existen dos tipos diferentes de conocimiento y, por ende, dos tipos diferentes de ser: por un lado, el que se da en la exterioridad intramundana y, por otro, el que se da en la inmanencia radical de la Vida, que es el ansiado fundamento de la fenomenalidad pura, el espacio de la verdadera esencia de la manifestación, como tendremos ocasión de estudiar (*infra*, §2). Henry construye, así, una oposición entre mundo y Vida, al modo de una prohibición sobre el intento monista de reducir la Vida a las categorías de la

²² “Este dualismo, opuesto al “monismo ontológico” de la tradición fenomenológica, se expresa bajo la forma de una “duplicidad del aparecer” fundada sobre la distinción entre lo “visible” (exterioridad mundana) y lo “invisible” (inmanencia auto-affectante de la vida).” La traducción es nuestra.

percepción intramundana: en el mundo somos mundanos, cuerpos objetivos que “se dan a ver”; en la vida somos “carne” afectiva, un haz de emoción y afecto construido sobre el sufrir y el gozar.²³ Al distinguir estos dos campos (por un lado, la inmanencia pura, y, por otro lado, la trascendencia del mundo) la propuesta henryana se convierte en un verdadero dualismo ontológico.

Pero este dualismo fenomenológico, a diferencia del resto de dualismos históricos (que, como hemos visto –*supra*, §1.3-, caen también, según Henry, en el prejuicio *ek-stático* del “monismo ontológico”), no presenta la trascendencia mundana como la condición de posibilidad de los fenómenos, sino que pretende retrotraer la discusión filosófica al espacio del que es, según Henry, la verdadera esencia de la manifestación (la inmanencia radical), sin abandonar por ello el ámbito de la trascendencia. Que Henry achaque a la filosofía histórica su pretensión de presentar el fenómeno en la “distancia fenomenológica” de la trascendencia mundana no significa que nuestro filósofo pretenda algo así como negar la trascendencia. Henry quiere defender un dualismo de la inmanencia y la trascendencia, entendiendo esta última como relación al mundo y hablando de lo existencial como el conjunto de modalidades de esa relación, de forma que el pensamiento, la sensación y el sentimiento sigan concibiéndose, como no podía ser de otra forma, en tanto relaciones de la subjetividad con otra cosa que le es, en principio, ajena (tal es el espacio de la trascendencia).

Lo que ocurre es que, en su intento de superar el prejuicio *ek-stático* del “monismo ontológico”, Henry presenta la inmanencia como la esencia de la trascendencia, quedando esta última excluida, pero, a la vez, fundada en y por la inmanencia misma. De esta manera, los dos ámbitos que presenta la propuesta henryana (que, en principio, parecían completamente heterogéneos entre sí e irreductibles el uno al otro) son jerarquizados en una especie de dualismo fenomenológico vertical en el que la trascendencia está subordinada a la inmanencia, siendo, esta última, el espacio ontológico superior, por ser la verdadera esencia de la

²³ Esta oposición radical entre el mundo y la Vida es, presumiblemente, el soporte que posibilita a Henry el salto hacia la fenomenología de corte más espiritual producida en los últimos años de su trayectoria y que abordaremos en la segunda parte del presente trabajo. Nuestra intuición, no obstante, funciona a la inversa, puesto que partimos de la hipótesis de que, precisamente por estar inscrito en un contexto cultural judeo-cristiano, Michel Henry puede plantear la oposición constitutiva de su propuesta dualista en estos términos (que son ya esencialmente “evangélicos” en sí mismos; la oposición mundo-Vida es un tema capital, por ejemplo, en el evangelio de Juan).

manifestación. La trascendencia de la que Henry habla ya no es, como en el “monismo ontológico” aquella instancia que supone la separación e indiferencia entre el aparecer mismo y lo que aparece, sino la unidad y fundación de la manifestación pura en otra instancia que es previa (no cronológica, sino lógica y ontológicamente hablando) a la trascendencia, a saber, la inmanencia radical; la trascendencia es aquella acción del *ego* a través de la cual el “sí mismo” se relaciona con el mundo sin salir de “sí mismo”, pues es la propia relación lo que se relaciona (Domínguez Basalo, 2018, posición 143).

En la propuesta henryana de este dualismo fenomenológico, algunos autores han querido ver una muestra del carisma aporético que suelen atribuir, no sin razón, a la obra de Michel Henry. Y es cierto que su planteamiento pareciera mantener en liza dos ideas aparentemente irreconciliables: por un lado, la defensa de una ontología dualista apoyada en la radicalización de la dualidad del aparecer (dos formas diferentes de manifestación: la trascendencia *ek-stática* del mundo *versus* la interioridad absoluta de la Vida); por otro lado, el alegato en favor de la prioridad ontológica de la Vida en su inmanencia radical (el *ego* en su “autoafección” absoluta) como único fundamento originario y verdadero “aparecer del aparecer”. Pero, como ya hemos explicado, la supuesta aporía queda resuelta con el planteamiento de esa jerarquía ontológica vertical interna al propio dualismo. Nuestra posición pasa, no obstante, por entender que el dualismo fenomenológico henryano no es más que un instrumento para evidenciar y corregir los errores del “monismo ontológico de la trascendencia”, pues su verdadera propuesta es la defensa de un nuevo “monismo ontológico de la inmanencia radical” y la superación de todo dualismo, en esa búsqueda del fundamento absoluto que, como veremos (*infra*, §1.6) anticipa el giro teológico:

“En una palabra, el dualismo ontológico, dice Henry, no puede ser confundido con el dualismo propiamente dicho. Significa más bien ‘la ausencia de todo dualismo’. Y quizá no pueda ser de otro modo, si se afirma con Henry que el *ego* no tiene necesidad de encontrar su sombra en el mundo y que el mundo se manifiesta en una esfera de la que él está ausente, la inmanencia.” (Domínguez Basalo, 2018, posición 190).

1.5. - Henry contra la “fenomenología histórica”

Así las cosas, se hace necesario caracterizar ese posible “monismo ontológico de la inmanencia radical” en el que consistiría la verdadera propuesta fenomenológica

henryana que, como ya hemos adelantado, cristalizará en una especial fenomenología de la Vida, como investigación de la esfera primordial de manifestación de la esencia misma del aparecer. Antes de analizar la fenomenología de la Vida henryana, que constituirá la efectiva superación del “monismo ontológico de la trascendencia”, resulta conveniente, no obstante, analizar un poco más detenidamente las críticas que Henry dirige a dos figuras claves de la “fenomenología histórica” y que también habrían sucumbido al prejuicio monista, según Henry: Husserl y Heidegger.

1.5.1. - Henry y Husserl: más allá de la intencionalidad

Como hemos podido observar en este primer acercamiento a la fenomenología henryana, Michel Henry debe mucho a Husserl y al método filosófico que arranca con él, puesto que ambos inician su andadura filosófica como un intento de responder a la pregunta fundacional de la fenomenología (¿cómo se hace posible la constitución del sentido?), identificando el ser con el aparecer y porque ambos proponen un retroceso al “mundo de la vida” como mecanismo para salir del estado de crisis epistemológica y humanista al que el desarrollo de las ciencias naturales y de la técnica vinculada a ellas había conducido a Occidente. Ambos tienen, de alguna forma, el objetivo de acabar con la extensión de la postura científicista: ese objetivismo naturalista (convertido en historicismo y psicologismo en las ciencias humanas) que pretendía y aún pretende reducir la realidad a lo aprehensible como factualidad (conjunto de hechos descriptibles empíricamente y explicables nomológicamente) y que, al influir en la cultura, provoca la decadencia de la existencia misma de Europa por pérdida del sentido y de los horizontes vocacionales de las sociedades.

Sin embargo, Henry considera que Husserl se equivoca en su construcción de una fenomenología de la conciencia intencional, porque esto supone caer en el prejuicio monista de la tradición filosófica de la trascendencia e incurrir, así, en los mismos errores que intentaba combatir. La experiencia, en sentido husserliano, no es experiencia ni del mundo empírico ni de reglas *apriórísticas* (vinculadas a la legalidad científico-natural) sino del “mundo de la vida” y está, por lo tanto, vinculada a la existencia. Pero, como bien señala el profesor Luis Sáez (2001, 57), Husserl no sabe

sobreponerse del todo al pensamiento de Descartes, superando su carácter reflexivo y re-presentativo y rebasando la preeminencia del “yo pienso”.

Así, podemos decir, con Henry, que Husserl, en realidad, no hace sino repetir la “metáfora óptica” del cartesianismo, solo que a otro nivel: “la experiencia viviente del ‘yo soy’ es ya, de raíz, reflexiva y no puramente inmediata, es una experiencia que cobra sentido en la medida en que comparece ante la mirada del *cogito*. En tal medida, puede decirse que coincide con una ‘producción objetivante’.” La reflexión exigida por la actitud fenomenológica husserliana es una reflexión “presentificante” que consiste en un “posterior percatarse”. En este acto reflexivo, el yo-sujeto del acto se identifica con el yo-objeto (el carácter absoluto del yo trascendental es inseparable de su ser-objeto), dado que se acredita a sí mismo en un acto en el que es “ex-puesto” ante la mirada reflexiva; es decir, puesto en el “Afuera”, como dirá Henry, de la conciencia intencional y, por lo tanto, desdoblado sobre sí mismo (*Ibíd.*, 58 y 59).

Partiendo de su sentencia “tanta apariencia, tanto ser”, (primer principio fundamental de la tradición fenomenológica) Husserl pretende subordinar la ontología a la fenomenología: en lugar de investigar los entes en sentido pre-crítico (buscando su esencia al margen de su aparecer ante el sujeto), el filósofo alemán propone investigar la conciencia trascendental y lo que en ella se da, reconduciendo a la conciencia trascendental toda referencia a lo que trasciende al aparecer por medio de la “reducción trascendental”. Con este gesto, Husserl muda las condiciones más puramente ontológicas del ser en condiciones gnoseológico-trascendentales, esto es, fenomenológicas, estableciendo como labor principal para la fenomenología el esclarecimiento de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Con esta orientación, la conciencia se convierte para Husserl en el fundamento de los fenómenos, su fenomenalidad, su esencia. (Cazzanelli en Henry, 2004, 6 y 7).

“La fenomenología quería sustituir una ontología especulativa, cuya construcción consistía principalmente en un juego de conceptos, por una ontología fenomenológica en la que cada tesis descansaría, por el contrario, sobre un dato incontestable, sobre un fenómeno verdadero. Un fenómeno ‘reducido’ –como dicen todavía los fenomenólogos– que excluye de sí todo aquello que no esté dado en una visión clara y distinta” (Henry, 2000, 42).

El problema estriba en que, para Husserl, la conciencia es siempre intencional, pues por debajo de las vivencias de conciencia siempre subyace, según él, una actividad

sintética (con interés unitario) y teleológica (dirigida hacia un fin último) que no es otra que la intencionalidad, orientada a la elaboración de una representación sintética (el objeto en cuanto “unidad ideal”). La conciencia es, así, germen de los actos mediante los cuales la subjetividad se auto-trasciende hacia un objeto, de forma que la vivencia de la conciencia siempre se presenta como intención referida. Para Husserl, el suelo último de la realidad es, pues, la intencionalidad, el modo de estar dirigida la subjetividad a un objeto.

Según Henry, cuando Husserl hace de la intencionalidad de la conciencia el punto clave de su investigación sobre el aparecer, comete el error de restringir dicho aparecer exclusivamente al ámbito de los fenómenos aprehendidos intencionalmente por la conciencia en virtud de un privilegio indebidamente vinculado a la esfera de la exterioridad (cayendo así, en el prejuicio monista que afecta a toda la tradición filosófica occidental). Toda conciencia intencional es conciencia-de-algo, conciencia que se arroja fuera buscando su correlato *noemático*: es por la exterioridad del mundo que la conciencia está lanzada hacia “lo que aparece”, hacia lo que se muestra (esto es, hacia los objetos que nos hacen frente y son visibles: el mundo) (Díez, 2009, 238).

“L’élaboration husserlienne de la phénoménologie comme doctrine transcendante de la conscience intentionnelle constituerait un *faux départ* phénoménologique, elle manquerait le véritable préalable de toute phénoménologie en l’instaurant hâtivement comme théorie de l’intentionnalité, donc comme description méthodique d’une visibilité fatalement seconde en regard de la primauté phénoménologique de la vie.” (Tinland, 2008, 103).²⁴

Como señala el profesor García-Baró en su ensayo preliminar a la *Fenomenología material* de Michel Henry (Henry, 1990, 25 y 26), el esfuerzo de Husserl (así como de los idealistas alemanes en general y del propio Kant) consistió en la separación perfecta entre el aparecer (constituir subjetivo) y sus “rendimientos intencionales”, intentando que la actitud natural no se filtrara en la interpretación de la subjetividad referida intencionalmente al mundo. La fórmula clave de la fenomenología contemporánea parece ser que toda conciencia es “relación

²⁴ “La elaboración husserliana de la fenomenología como doctrina trascendental de la conciencia intencional constituiría un falso punto de partida fenomenológico, echaría a perder la verdadera condición previa de toda fenomenología instaurándola precipitadamente como teoría de la intencionalidad, así pues, como descripción metódica de una visibilidad fatalmente segunda con respecto a la preeminencia fenomenológica de la Vida”. La traducción es nuestra.

intencional”, por lo que no cabría filosofía fenomenológica que no se practique en la correlación de lo que Husserl llama en general *nóesis* y *nóema* (“acción subjetiva” y “objeto intencional”). De acuerdo con esto, sin embargo, el aparecer no es puro “aparecer del aparecer”, sino “aparecer de lo otro de sí mismo”. Y en esto radica la distancia entre la fenomenología material que Henry defiende y aquella otra que señala, por contraposición, como fenomenología formal, olvidadiza, fracasada en sus pretensiones ontológicas: la “fenomenología histórica” de la que Husserl sería el fundador y primer gran representante.

La fenomenología husserliana, heredera de la obstinación óptica griega, comprende el fenómeno como todo aquello que es “construido (vivido) por la conciencia” y señala que, cuando percibimos algo, lo que ocurre es que se produce una hetero-constitución de lo percibido que, a la vez, es una auto-constitución del sujeto que percibe. Hay, pues, lo constituido (el objeto que se da a la percepción, que “se da a ver”) y lo constituyente (el sujeto que percibe, que “ve”); junto a ellos, está también la interacción entre ambos, que es lo que realmente los constituye (el “*a priori* de correlación” husserliano). Pero esta propuesta mantiene la distancia fenomenológica entre el sujeto y el objeto (paradigma propio de la ciencia) y provoca una paradoja: la conciencia, incluso cuando se percibe a sí misma (en la auto-reflexión), mantiene esta “distancia fenomenológica”, porque se percibe como objeto de sí misma (se desdobra); por lo que el yo nunca llega verdaderamente a sí mismo.

“La intencionalidad es el ‘referirse a’ que se refiere a todo aquello a lo que tenemos acceso en calidad de algo que está ante nosotros. De esta forma nos descubre el inmenso imperio del ser. Pero este ‘referirse a’, ¿cómo se refiere, no ya a todo objeto posible, a todo ser ‘trascendente’, sino a sí mismo? La intencionalidad que revela toda cosa, ¿cómo se revela a sí misma? ¿Al dirigir sobre sí misma una nueva intencionalidad? ¿Puede la fenomenología escapar al amargo destino de la filosofía clásica de la conciencia, sometida a una regresión sin fin, obligada a situar una segunda conciencia tras aquella que conoce —en este caso una segunda intencionalidad tras aquella que se intenta arrancar a la noche?” (Henry, 2000, 52).

En esta misma línea, es interesante señalar que el término alemán *gegebenstein*, usado por Husserl, significa dos cosas al mismo tiempo, lo que puede ayudarnos a entender, quizá, el doble sentido en el que el filósofo alemán lo emplea: a) el dato o lo dado, lo que aparece y b) la donación, el darse. En Husserl habría, pues, un

desplazamiento desde la propia *cogitatio* (la “actividad” afectivo-intelectual: pensamiento, vivencia, sensación, etc. que, para Husserl, no sería el dato absoluto todavía), hacia la mirada dirigida hacia esa experiencia. La *cogitatio*, en este sentido, dependería de un poder exterior a sí misma para ser verdadera, un poder que no sería su ser original porque dependería de esa mirada: no sería un dato absoluto sino en la medida en que se hiciera objeto de ese acto de ver. Pero, entonces, surgen muchas preguntas: ¿qué es la *cogitatio* antes de que la mirada haga de ella un dato absoluto?, ¿qué es esta mirada si no una *cogitatio* también al mismo tiempo? Y si la *cogitatio* tiene lugar mientras la mirada la capta, ¿no significaría esto que ella tiene una entidad ontológica independiente y hasta anterior a dicha mirada? En definitiva, vemos que, como Henry señala, Husserl termina por no poder explicar cómo puede llevarse a cabo la *cogitatio* al margen de esa mirada intencional.²⁵

Como casi todos los filósofos, lo que busca realmente Husserl es una certeza última, un fundamento absoluto sobre el que construir la ciencia de la conciencia (al modo de una repetición del gesto cartesiano de la duda metódica), pero, al mismo tiempo, no quiere salir del esquema de la intencionalidad (que, como hemos visto, remite a la exterioridad mundana). Por ello, se ve obligado, según Henry, a desplazar ese absoluto desde la impresión hasta la conciencia interna del tiempo, que es, para Husserl, aquella esfera más allá de la que no podemos pasar. Henry rechazará completamente esta idea y, con ella, toda la teoría husserliana del tiempo porque, desde su postura, la esfera absoluta y originaria es la inmanencia radical de la vida y, en esta esfera, no hay tiempo ninguno. En el espacio de la inmanencia radical todo es un puro y eterno presente, puesto que futuro y pasado, al ser representación mediada y no experiencia inmediata, quedan del lado del conocimiento del mundo y, por tanto, fuera de la esfera primordial.

²⁵ Como tendremos ocasión de analizar posteriormente (*infra*, §2), lo que se establece como dato absoluto, en Henry, es la vivencia pura en la “autoafección” de la vida a sí misma (y no el objeto de la mirada intencional). En esta “autoafección”, Henry señala que el darse y lo dado son lo mismo. En el horizonte del mundo, una cosa es el aparecer y otra cosa es lo que aparece, pero en esta esfera originaria, lo que se revela (mi propia Vida) y la revelación son una única y misma cosa, condición de posibilidad del aparecer mundano. Con la radicalización de la fenomenología tradicional, lo que Henry pretende construir es un esquema que le permita mantenerse dentro de una fenomenología en primera persona. Así, de la misma forma que considera a Maine de Biran más fiel al cartesianismo que el propio Descartes, también él se presenta más fiel al objetivo fundacional de la fenomenología husserliana de lo que lo fue el propio Husserl.

Por otro lado, observamos que para nuestro filósofo, Husserl se mantendrá en una mera aprehensión genérica de la vida de la conciencia, reduciendo las modalidades singulares de su despliegue factual a esencias estables y universales. De esta manera, Husserl estaría contraviniendo al imperativo oficial de la “vuelta a las cosas mismas” y adoptando la postura restrictiva de una ciencia eidética acantonada en las “estructuras típicas” que el fenomenólogo debe abstraer de la diversidad cambiante de las vivencias psíquicas para elaborar una doctrina trascendental fijada sobre las “invariaciones” de la experiencia. La intención de aprehender el sentido del aparecer, queda así, para Michel Henry, relegada a un conocimiento de segundo género, es decir, un conocimiento general y derivado; el paso al tercer género de conocimiento (conocimiento ya no de las “naciones comunes”, sino de las esencias singulares tomadas desde el punto de vista de su inserción en la vida absoluta), requiere llevar a cabo una nueva reducción fenomenológica: hará falta reducir la intencionalidad misma con el fin de acceder a las condiciones del aparecer puro, a la materialidad originaria de la fenomenalidad (Tinland, 2008, 104 y 105).²⁶ El pensamiento henryano encuentra aquí, pues, la necesidad de acometer la definitiva radicalización de la reducción fenomenológica husserliana.

1.5.2. - Henry y Heidegger: más allá de la temporalidad

Como en el caso de Husserl, Michel Henry debe también alguno de los pilares fundamentales de su pensamiento a la obra de Martin Heidegger, puesto que, en tanto vinculado al movimiento que ha recibido el apelativo de “fenomenología francesa de la existencia corporal” y que aglutina a diferentes autores herederos del paradigma iniciado por Merleau-Ponty²⁷, Henry se asocia a Heidegger en su intento de desarrollar una inflexión de la fenomenología que reconduzca su “vuelta a las cosas mismas” desde el terreno reflexivo hacia el ámbito de la inmanencia terrenal, desplazando el “mundo de la vida” de la conciencia trascendental hasta la profundidad de la existencia fáctica y radicalizando, así, el retroceso fenomenológico husserliano (Sáez Rueda, 2001, 70 y 71). En este sentido, Henry coincide con Heidegger, como veíamos (*supra*, §1.2), en su

²⁶ “Tal escalada sobre el trascendentalismo husserliano autoriza a R. Bernet a calificar el pensamiento henryano de ‘hiper-trascendentalismo’ en « Christianisme et phénoménologie », A. David et J. Greisch (éds.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Paris: Le Cerf, 2001, p. 198.” (Tinland, 2008, nota 1, 105).

²⁷ Analizaremos la vinculación de Henry a la fenomenología merleau-pontyniana más adelante (*infra*, §2.4).

sustitución del imperativo fenomenológico husserliano (investigar las condiciones de posibilidad de los entes en sentido gnoseológico) por una exigencia realmente ontológica (no solo estudiar “en qué modo” se da lo que se ofrece -análisis de las modalidades de la donación-, sino también “cómo es posible” que algo aparezca - estudio de las condiciones de posibilidad de los entes en sentido ontológico-); el camino husserliano (del ser al aparecer) queda, tanto en Henry como en Heidegger, completamente invertido (del aparecer al ser) (Cazzanelli en Henry, 2004, 7 y 8).

“Vecina, antagónica y sin duda tributaria del pensamiento de Heidegger, la obra de Michel Henry se puede leer como un vehemente proceso al pensamiento occidental al que se acusa de haber quedado generalmente cautivo en un intuicionismo mal elaborado y responsable de la incapacidad de llevar a su término la tarea de la filosofía como filosofía primera, como ontología.” (Lipsitz, 2000, 1).

Ante el “monismo ontológico” al que sucumbe el propio Husserl (junto con toda la tradición filosófica) por apuntalar su propuesta fenomenológica en torno a la intencionalidad de la conciencia, Henry se dirige hacia el pensamiento de Heidegger, que se presenta como el intento de refundar la filosofía de forma que ésta sea capaz de concebir la manifestación del ser a través de la apertura de un horizonte puro en el cual se fundaría la exterioridad. El ser se manifiesta, así, en la existencia, mientras que ésta es entendida como una trascendencia pura, es decir, como una apertura hacia el ser en general. Puesto que la interpretación husserliana de la conciencia en términos de “horizonte del aparecer” deja indeterminada la esencia misma del aparecer (su modo de ser), se hace preciso “transformar la fenomenología exhumando una dimensión inobjetivable que fue sepultada por el prurito cartesiano, una dimensión no presentable o reconstruible reflexivamente, que pertenece a la esfera de constitución del sentido y, consecuentemente, a la del mismo ser del ente.” (Sáez Rueda, 2001, 77).

Así, tanto Henry como Heidegger intentarán desarrollar una ontología fundamental desde la fenomenología, una ontología construida sobre el gran progreso de la filosofía del ser de Heidegger que, como veíamos (*supra*, §1.3), consiste precisamente en haber sabido establecer la distinción, en el ente mismo, entre lo que es óntico y lo que es ontológico, situando la filosofía en el nivel que le pertenece (pues el propio Husserl, pese a la reducción fenomenológica y la constitución trascendental, sigue moviéndose en el plano óntico al orientar ambas actividades a la intuición de un

contenido concreto) (Domínguez Basalo, 1978, 155). Así es como Henry, en su búsqueda del aparecer mismo, se sirve, como herramienta principal, de la “diferencia ontológica” reivindicada por Heidegger: la consideración necesaria de “la simultaneidad y heterogeneidad entre el fenómeno del ‘aparecer’ y el mundo de sentido ‘aparecido’ en el acontecer de la verdad” (Sáez Rueda, 2001, 137, 149).

Sin embargo, como ocurre con la “reducción trascendental” husserliana, Henry se ve obligado a radicalizar la diferencia heideggeriana. Según Heidegger, para que sea posible que algo aparezca, es necesario que se abra (esto es, que aparezca con anterioridad) un “horizonte del aparecer” que ya no será, contra Husserl, el ámbito de la conciencia, sino el del ser. Así, donde Husserl hablaba de la intencionalidad como esencia del aparecer (por cuanto toda conciencia es intencional *-supra*, §1.5.1-), Heidegger defenderá que la esencia del aparecer, es decir, el sentido del “horizonte del ser” en el que acontece todo fenómeno, es la temporalidad originaria, fundamento ontológico primigenio y “materia” última del aparecer de los entes (Cazzanelli en Henry, 2004, 8 y 9).

En Heidegger, toda comprensión del ser reposa, así, en el tiempo, pues la verdad, entendida como des-cubrimiento o des-ocultamiento del ser del ente (sentido presocrático de la verdad como *alétheia*, según Heidegger) está fundada en la “apertura de sentido” que el *Dasein* construye (no intencionalmente, sino mediante el “comprender proyectivo”). Y dicha “apertura de sentido” se articula siempre mediante una “tensión temporal” inherente a la existencia del *Dasein* como *proyecto-yecto*: es una apertura y una *Sorge* (un “cuidado”, un “preocuparse-por”) incesante (en la actualidad de un presente siempre desplazado), de las posibilidades de comprensión en los que el *Dasein* está lanzado hacia el por-venir (autotrascendiéndose a sí mismo en su proyecto hacia el futuro), pero que están arraigados en un fondo de pre-comprensión “ya sido” (el estado de *yecto* del *Dasein* en la espesura prelógica de la existencia, correspondiente al “pasado” por el que el *Dasein* jamás puede rebasar la facticidad en la que está arraigado) (Sáez Rueda, 2001, 133).

Presente, pasado y futuro son, así, para Heidegger, los “éxtasis” del ser (traducción ontológica de los tres momentos del tiempo: puro ahora, retención y protención) y llevan a Heidegger, según Henry, a incurrir en el mismo prejuicio monista del que, en un principio, el filósofo alemán quiere distanciarse. Pues, en tanto

ek-stasis del ser, estas tres formas de la temporalidad originaria que Heidegger nos presenta como “esencia del aparecer”, mantienen la “distancia fenomenológica” y conciben el ser desde el paradigma de la exterioridad mundana: Heidegger confunde la “materia” originaria del aparecer con su forma de darse en el espacio abierto del tiempo, repitiendo inconscientemente, como Husserl, “la esencia del gesto kantiano por el que la posibilidad del dato está vinculada a su ser pensado, a su manifestación a una alteridad, sea ésta la conciencia, el tiempo, el mundo, el cuerpo, etc.” (Cazzanelli en Henry, 2004, 11) y violando su propio requisito de la “diferencia ontológica”. Lo que se anuncia en la afirmación heideggeriana “el ser es el ser del ente” no es sino la unidad esencial entre el ser y el ente: la transgresión y rebasamiento del ente que Heidegger busca no conduce en realidad más allá del ente sino que, al contrario, constituye, para Henry, el espacio donde éste mismo, el ente, se mantiene; de forma que la esencia del ser no puede ser conservada en la lejanía original donde reside, más allá de lo existente, más allá del ser mismo de todo existente como tal. (Henry, 1963, 127).

“Es la trascendencia, no el sujeto, lo que es la esencia. La esencia, que la filosofía de la conciencia pensaba o a la que al menos apuntaba bajo la denominación de sujeto, era, empero, la esencia misma de la trascendencia. La crítica heideggeriana tiene una significación ontológica por cuanto pretende pensar la esencia en su pureza. Precisamente por esta razón, podemos decir también que no tiene de hecho ninguna significación ontológica. (...) Lo que se cuestiona no es la estructura interna de la esencia de la manifestación; lo que se rechaza es una comprensión, impropia por ser de origen óntico, de esta sola y única esencia de la manifestación.” (Henry, 1963, 111).

Por este motivo, Henry considera que Heidegger no supo mantener su propia defensa de la diferencia entre el ser y el ente. Al entender el gesto de la trascendencia (a través del cual se hace posible el conocimiento ontológico), como esa distancia que existe entre el mundo y el *Dasein*, en cuanto apertura de un horizonte de significación, Heidegger alojó la estructura de la fenomenalidad en un ente indebidamente privilegiado, a saber, el propio *Dasein*. En *Ser y tiempo*, se dice que el *Dasein* es “siempre mío”; cuando se toma en consideración la esencia de esta propiedad de “ser mío”, se reduce al proceso de auto-exteriorización en el que el *Dasein* se descubre abandonado al mundo para morir en él. Ante esto, Henry pretende reconducir el concepto heideggeriano de “diferencia óntico-ontológica” hacia la finalidad que le es propia. Para ello, arranca de la lectura que el propio Heidegger realiza sobre la filosofía

kantiana en *Kant y el problema de la metafísica*. Según Heidegger, Kant habría conseguido demostrar que la ontología es posible porque el hombre, a pesar de ser un ente finito, presenta una comprensión previa sobre el ser de los entes gracias a la cual puede entrar en relación con ellos.

“Este conocimiento ontológico es, por lo tanto, anterior al conocimiento de los entes y, en consecuencia, independiente de ellos. Henry extrae de estas consideraciones sobre la posibilidad del conocimiento ontológico la forma que debe adoptar la elucidación de la esencia de la manifestación. Así como el ser se manifiesta de manera autónoma, es decir, produciendo él mismo el horizonte puro en el cual los entes se muestran, así también la esencia de la manifestación debe ser absolutamente independiente. Esta estrategia es la que le señala al pensador francés la dirección que debe tomar para superar el monismo ontológico y alcanzar su propia concepción sobre el fundamento.” (Szeftel, 2016, 52).

Decir que “el ser es el ser del ente” es decir que la manifestación es la manifestación del ente, lo que nos lleva a repetir la doctrina fenomenológica de Husserl y de la filosofía de la conciencia en general. “A nivel ontológico, es lo mismo decir que el hombre es *Da-sein* o ‘ser-en’ que decir que la conciencia es *Bewusst-sein* o ‘conciencia-de.’” (Domínguez Basalo, 1978, 156). O, como señala Mario Lipsitz (2000, 3), “la subordinación heideggeriana de la fenomenología a la ontología, del aparecer al ser, solo representa para Henry la substitución de una fenomenalidad nunca bien pensada y finalmente ignorada, por una hermenéutica liberada de todo compromiso fenomenológico que intenta inútilmente remontar su propio déficit.” La ontología fundamental heideggeriana, que nace de la torsión y profundización que Heidegger acomete sobre y contra la fenomenología husserliana, desemboca, como venimos apuntando, en una hermenéutica del *Dasein* o analítica existencial (pues las estructuras fenomenológicas últimas son, para Heidegger, estructuras de la existencia del *Dasein*) que, al igual que la filosofía de la conciencia, comprende la subjetividad, según Henry, desde los parámetros conceptuales de la exterioridad mundana (aunque -o, precisamente, porque- parte de la encarnación fáctica “en-el-mundo” del *Dasein*):

“Chez Heidegger, dans *Sein und Zeit*, le *Dasein* est dit être ‘toujours mien’. Quand elle est prise en considération, toutefois, l’essence de cette

“mienneté” (...) est réduite au procès d’auto-extériorisation dans lequel le *Dasein* se découvre livré au monde pour y mourir.”²⁸

Por otro lado, también podemos hacer notar que Henry no cree, como Heidegger, en la linealidad de la historia del pensamiento filosófico ni en la interpretación heideggeriana de la metafísica cartesiana de la subjetividad (cuyo último paso es Nietzsche, según Heidegger, y su prolongación en la era de la técnica) como el punto de inflexión a partir del cual se aceleraría la caída y el olvido del ser; un olvido iniciado en la metafísica platónica (por su concepción de la verdad como corrección, su preeminente interés por lo entitativo, su nihilización de la *physis* y su defensa inconsciente de la obviedad del ser -omisión de la verdadera pregunta por el ser-) y en el que, según Heidegger, consistiría la Filosofía occidental. Contra la interpretación heideggeriana de la historia como la sucesión de los destinos a los que la Verdad de la que vive el hombre es sometida por el ser, Henry considera que a “lo real en sí mismo” le es indiferente si el hombre “despierta” realmente a lo real o no. Para Henry, es ridículo creer que el hombre se haya alejado realmente alguna vez de lo real, salvo a la hora de elaborar sus pensamientos: la Vida de los hombres que admiten las verdades reconocidas por la filosofía (que pueden, éstas sí, apartarse -incluso por motivos ideológicos- de la realidad) no se separa, por ello, de la realidad misma (del Comienzo), pues ésta está inscrita en sí misma (García-Baró en Henry, 1990, 15).

1.6. - En busca del fundamento absoluto originante

Como hemos visto, Henry considera que tanto Husserl como Heidegger siguen inmersos en el prejuicio monista de la trascendencia, aun cuando reconoce que sólo las propias herramientas que ellos han legado a la tradición filosófica (la reducción fenomenológica y la diferencia ontológica) nos permitirán salir de ese prejuicio. Lo que ocurre es que, para Henry, estos dos autores se han quedado cortos en la realización efectiva de sus pretensiones, que habría que radicalizar (por eso, su propuesta recibe el nombre de “fenomenología radical”). De forma general, podemos decir que Henry

²⁸ “En Heidegger, en *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*] se dice que el *Dasein* es ‘siempre mío’. Cuando es tomada en consideración, sin embargo, la esencia de esta ‘miedad’ [propiedad de ‘ser mío’] (...) es reducida al proceso de auto-exteriorización en el cual el *Dasein* se descubre arrojado al mundo para morir en él. (Henry, « Eux en moi : une phénoménologie ». *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*. Paris: P.U.F., Collection « Epiméthée », 2003, 202; citado en Tinland, 2008, nota 1, 101). La traducción es nuestra.

acabará pensando que el error de Husserl (que luego Heidegger repetirá) deriva de la interpretación incorrecta que éste hace de Descartes. Para Husserl, la certeza de la que habla Descartes presenta dos notas: la claridad y la distinción. Henry, sin embargo, hace una nueva interpretación de Descartes, señalando que, si bien las ideas claras y distintas vienen del pensamiento, la radicalización del cartesianismo consiste en dejar fuera el pensamiento, la duda y, por tanto, también estas notas de la certeza. Esto supone un reconocimiento, por parte de Henry, de la capacidad de Descartes para descubrir esa esfera de inmanencia radical que nuestro autor identifica con el Comienzo, con el fundamento absoluto originante, con el *arché* buscado por toda “filosofía radical y primera”, con pretensiones verdaderamente metafísicas.²⁹

Nuestro filósofo señala que, en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, la presentación del *cogito* como expresión del Comienzo es la frase *videre videor mundum* (“me parece que veo el mundo”), donde “ver” (*videre*) puede sustituirse por cualquier otro término que remita a una acción subjetiva intencional. En el mismo texto, Descartes describe el Comienzo como *cogito, ergo sum* (la certeza autoevidente de la existencia del yo, que será, junto con la certeza de la existencia de Dios, el principio fundamental de su metafísica); así, llegamos al resultado final *videre videor mundum, ergo sum* (“me parece que veo el mundo, luego soy”). Combinando esta tesis principal del cartesianismo con las ya señaladas de Henry, podemos decir que la “diferencia ontológica” se establece entre *videre mundum* (lo que aparece) y *videor* (el aparecer mismo) y que el resplandor del *videor* es lo que funda su identificación con el ser. El riesgo de ambigüedad u olvido ontológico se sitúa, así, en la confusión de los dos modos de aparecer aquí expresados (*videre* y *videor*, “ver” y “(a)parecer”), de forma que permite a Henry señalar que la fenomenología de Husserl (que ha querido repetir el cartesianismo radical) es en realidad la confusión de esos “modos” como no siendo más que modalidades de una misma intencionalidad consciente o constitución subjetiva (García-Baró en Henry, 1990, 23-25).

²⁹ Como veremos más adelante (*infra*, §2.1), Henry recibirá una gran influencia de Main de Biran, hasta el punto de hacer suyas las duras críticas que la filosofía biraniana dirige hacia el cartesianismo. Lo que aquí señalamos, no obstante, es que, en la evolución del pensamiento henryano, se irá produciendo una paulatina revalorización de Descartes, a medida que Henry vaya concibiendo la posibilidad de que el filósofo moderno pudiera haber encontrado la piedra angular de la esencia de la manifestación (el espacio de la inmanencia radical) y haber salido, así, del esquema del “monismo ontológico de la trascendencia” al poner la certeza absoluta, no en el “ver”, sino en el “sentirse viendo”. Aclaremos esta idea a lo largo del presente párrafo.

Según Henry, la esencia pura del aparecer es imposible de conquistar en la relación *videre - mundum* (único lugar en el que Husserl la habría buscado), pues sólo se efectúa en el *videor*. Pero Husserl interpreta el *videor* cartesiano como una referencia intencional análoga a cualquier otra referencia intencional no auto-referente pudiendo reescribir la fórmula de Descartes como *videre video mundum* (veo que veo el mundo), aún a sabiendas de los matices diferenciales entre las menciones auto-referentes y hetero-referentes. Esto nos permite pensar, con Henry, que Husserl no habría escapado al modelo reflexivo en la filosofía primera (un modelo en el que no puede ser mantenida la “diferencia ontológica”, como Heidegger le reprochó).

La fenomenología material no será, en cambio, de índole reflexiva, precisamente porque sí que es efectivamente ontológica. Para Henry, no es cierto que el *videre* se refiera intencionalmente al mundo, en primer término y, en segundo término, actúe el *videor* como otra referencia intencional del mismo tipo, pero dirigida a un objeto distinto (en este caso, al complejo *videre-mundum* y, en especial, al *videre* que va contenido en él), como hemos visto que habría mantenido Husserl. En realidad, la propia visión del mundo, la conciencia vertida al mundo, se hace posible desde sí misma por lo que tiene, no de auto-reflexión, sino de “sentir inmediato de sí”, de “aparecer del aparecer”. (*Ibíd.*, 26 y 27).³⁰ El objeto fundamental de la investigación henryana es la esencia originaria, invisible, autónoma e inmanente de la manifestación y el acceso a esta esencia es, para Henry, no solamente posible, sino completamente necesario, por ser la condición de posibilidad de todas las posteriores referencias intencionales. Demostrar que existe un conocimiento acerca de esta esfera absoluta del aparecer puro es el objetivo fundamental de *La esencia de la manifestación*, la obra fundamental de Henry:

“En realidad, el objetivo de este trabajo es mostrar que existe un *conocimiento absoluto* y que éste no es solidario de progreso alguno. En efecto, tal conocimiento no está ligado a un modo determinado de la existencia, no es privilegio de un momento. Es más bien el medio mismo de la existencia, la esencia de la vida. La ‘utilidad’ de la filosofía no queda puesta en cuestión por

³⁰ En el análisis de las pasiones del alma, Descartes habla de los sueños y dice que, cuando soñamos, todo el contenido del sueño puede ser falso, pero, sin embargo, no así los “afectos” que hayamos podido experimentar dentro del sueño: si uno, en el sueño, ha sentido miedo, rabia, alegría, etc., la constatación de ese afecto es una verdad absoluta, pues no hay forma de desmentirla. En el sueño pueden aparecer quimeras que no existen, situaciones irracionales imposibles y cálculos matemáticos incorrectos, pero el sentimiento de miedo, rabia, alegría, etc. es una verdad incuestionable, una experiencia que no hay forma de negar.

el pensamiento que piensa la esencia de la vida como una revelación inmanente originaria. Lo más sencillo y ‘evidente’ que hay sabemos desde hace mucho que es también es lo más ‘difícil’. Precisamente porque el fundamento es una revelación, es por lo que la filosofía es posible, y lo es en un sentido muy determinado: como filosofía fenomenológica.” (Henry, 1963, 59).

El objeto principal de la fenomenología no es un fenómeno concreto ni una región de la realidad, sino la esencia última de la manifestación. Ahora bien, puesto que, para Michel Henry, esa esencia de la manifestación o fundamento absoluto último del aparecer es un espacio invisible cuya manifestación sólo depende de sí mismo, el modo de acceder a él se aleja por completo de una mera elucidación entendida en tanto “intuición de una evidencia”. El acceso al fundamento absoluto originante del aparecer no puede responder a la aplicación de un monótono método fenomenológico, común a diversos asuntos. Y todo porque, al intentar responder críticamente al “monismo ontológico de la trascendencia”, Henry se ve obligado a plantear la necesidad de un modo de revelación propio y autónomo (y, por tanto, realmente libre de una relación con la exterioridad de la trascendencia) para esa instancia absoluta originaria que constituye el fundamento del aparecer.

Por eso, Henry distingue entre una fenomenología primera (aquella que busca dar con la esencia de la manifestación y que no puede utilizar la simple aprehensión intuitiva, dada la especial significatividad de su objeto de estudio) y una fenomenología segunda (aquella que pretende establecer las características de las diversas regiones de la realidad y cuyo método principal es la elucidación intuitiva). El modo de revelación especial del fundamento absoluto del aparecer será, como ya veremos (*infra*, §2), la “autorevelación”, de forma que la revelación originaria sea, para sí misma, su propio contenido, pero el “cómo” de esa “autorrevelación” debe también poder mostrarse como una realidad, como un fenómeno (tal es la radicalidad de la propuesta henryana). Y esa realidad, la “manera” en que se cumple la “autorrevelación” del aparecer ante sí mismo no es otra cosa sino el *ego*.

“La fenomenología de Henry conquista en este punto toda su radicalidad: así como toda aparición fue conducida al acto del aparecer como tal, en tanto éste es el fundamento de su fenomenalidad, así también el acto del aparecer debe ser conducido a su propio aparecer. La posibilidad ontológica del fundamento, es decir, su posibilidad de darse como una presencia, radica en su carácter fenomenológico. Esta presencia -a la cual no le precede ningún

horizonte de presencia-, afirma Henry, es el ego en sí mismo, que aparece como un ser definido.” (Szeftel, 2016, 61).

Si la fenomenología tiene como objeto el fundamento absoluto del aparecer y la vía de acceso a éste no puede ser sino el fundamento mismo, entonces, el acceso a la esencia de la manifestación debe partir del *ego* como experiencia interna. Pero esta misma pretensión de llegar al plano de lo absoluto e incondicionado posibilita y anticipa ya la pregunta por lo divino (presentado, habitualmente, como la verdadera realidad incondicionada y absoluta), incluso desde esa misma estructura de la interioridad trascendental del *ego*, al estilo de una posible mística de la interioridad (y sin tener todavía en cuenta la específica tematización del cristianismo que Henry acomete en la última década de su producción filosófica). Se plantea, pues, la posibilidad de investigar si el giro hacia la teología que experimenta el pensamiento henryano es, ciertamente, una desembocadura contingente del mío (como podría haber sido cualquier otra), o si, más bien, el giro responde a un gesto fundacional que se puede observar ya en esta especial búsqueda del Comienzo, del fundamento absoluto, del *arché*, del “aparecer del aparecer”. Tendremos ocasión de reflexionar sobre ello en los próximos capítulos del presente trabajo.

1.7. - Conclusión

Michel Henry, filósofo y novelista francés de finales del siglo XX, defiende una fenomenología radical-material y no intencional que pretende llevar a último término la reducción fenomenológica husserliana y la diferencia ontológica heideggeriana para superar el prejuicio *ek-stático* del “monismo ontológico”, presente en el pensamiento occidental desde la concepción griega del fenómeno como “aquello que se muestra viniendo a la luz del mundo visible”. Este prejuicio óptico-monista, consistente en la aceptación (consciente o inconsciente) de la trascendencia exterior como única forma de mostración de lo real y paradigma de toda “fenomenalidad” posible, ha provocado, según Henry, que las diferentes formas en que se ha presentado la filosofía occidental a lo largo de su historia (incluida la “fenomenología histórica” a la que él mismo se adscribe en tanto intelectual) conciben siempre el fenómeno en la “distancia fenomenológica” de un “Afuera intramundano” que desvirtúa el acontecimiento mismo

de la manifestación, presentando la esencia del aparecer como dependiente de “lo aparecido” que ella misma funda.

Frente a este monismo, que oculta el verdadero fundamento originario de lo real a la reflexión filosófica, Michel Henry propone un dualismo fenomenológico (ontológico-epistemológico) vertical que articula la dialéctica entre la condición material de posibilidad del fenómeno (la inmanencia radical de la Vida), jerárquicamente superior, y una forma, ontológicamente secundaria, que despliega esta esencia en los diferentes fenómenos concretos de la exterioridad mundana. Para nosotros, esta propuesta dualista es, en realidad, la apuesta por un “monismo ontológico de la inmanencia radical” que tiene el objetivo de sustraerse a toda exterioridad para alcanzar el verdadero absoluto, fundamento “originante” de la realidad y sentido del ser, donde Henry anticipa ya su interés teológico-metafísico y la tematización de los dogmas cristianos, que presentará como articulaciones doctrinales de su propia propuesta fenomenológica.

Capítulo 2.- Michel Henry, un filósofo vitalista

“Lejos de los demás,
abismado en su círculo de tesis y sistemas,
quizá no llegó nunca a preguntarse
si al fin el pensamiento
no es más que un sucedáneo de la vida
y a veces su rival. (...)”

B. Prado, “El Filósofo”. *Marea humana*.

2.1. - La afectividad, nuevo paradigma de fenomenalidad

Para Henry, tanto Heidegger como Husserl se equivocan, pues confunden la esencia última del aparecer con su forma de darse en el espacio exterior de la conciencia (Husserl) o del tiempo (Heidegger). Este análisis no responde más que a la identificación de ambos autores como últimos eslabones de una tradición que, ya desde Parménides, pretendía identificar el ser con el objeto del pensar. Ciertamente, el pensamiento da forma a lo que aparece, pero para Henry, esta forma es solo una forma segunda que corrompe la materia originaria del aparecer, la “esencia de la manifestación”. El prejuicio característico de la filosofía occidental considera que, para poder acceder a esta materia originaria, es necesario siempre vincularla con el pensamiento y/o con el lenguaje, ponémosla delante alejándola, transformándola en un “objeto del mundo”, según el paradigma de la visibilidad (Cazzanelli en Henry 2004, 10); y todo porque, para la tradición filosófica occidental, el ser humano está ya siempre en una inscripción reflexiva y/o lingüística en el mundo, de forma que no hay ninguna parcela de la realidad a la que se pueda acceder al margen de dicha inscripción (prejuicio “fonologocentrista” que el pensamiento de la diferencia, en sintonía con Henry, se encargará de señalar).

Husserl y Heidegger, a pesar de iniciar el camino de la salida de este “monismo de la trascendencia” mediante las herramientas de la “reducción fenomenológica” y de la “diferencia ontológica”, se mantendrán, como veíamos antes (*supra*, §1.5), en dicha tradición. Por este motivo, Henry se propone radicalizar la “reducción fenomenológica” de Husserl y la “diferencia ontológica” de Heidegger (de ahí que presente su propuesta filosófica como “fenomenología radical”) con el objeto de separar la esencia del contenido, el ser del ente, buscando más allá (aunque en realidad es “más acá”) de la

exterioridad del mundo, la instancia sobre la que descansaría la verdadera posibilidad del aparecer de la realidad.

En esta investigación, Henry acabará considerando que la pureza de la materia originaria (que es pervertida posteriormente por el pensamiento) corresponde, en realidad, a la pura sensación, es decir, a “lo que afecta”: Henry quiere romper el prejuicio occidental de la coincidencia entre ser y pensamiento concibiendo la manifestación originaria de la realidad como “autoafección” sustraída a toda exterioridad, pura materialidad incandescente que se manifiesta por sí y a sí misma sin mediación de ningún elemento que remita a la trascendencia de la exterioridad. Así, la recepción por la que llega al hombre todo lo que “se le aparece” no se concibe, en Henry, como el acto de recibir algo distinto de sí mismo desde una proveniencia externa, sino como el acto (afección) o la capacidad permanente (afectividad) de recibirse a sí mismo; una “auto-recepción” que recibe el ya señalado nombre de “autoafección en la inmanencia radical” (Domínguez Basalo, 168). La esencia de la conciencia no consiste, pues, ni en abrir un horizonte ni en recibirlo, sino en el poder para recibirse a sí misma, un poder que Henry denomina “afectividad” y cuya esencia consiste en la identidad entre ser y aparecer (*supra*, §1.2).

El contenido de la trascendencia que presentaban las corrientes filosóficas acusadas por Henry de haber caído en el prejuicio del “monismo ontológico” es siempre exterior (porque la trascendencia misma, incluso la del idealismo, consiste en un “ir hacia el Afuera intramundano”); en la inmanencia, sin embargo, ese contenido es inmediato e interior (porque la inmanencia consiste en un “quedarse en sí misma”). La inmanencia radical de la que habla Henry remite, pues, a un movimiento de la subjetividad que no sale al exterior para buscar su contenido, sino que permanece en sí misma y que, no obstante, funda todo movimiento exterior; un movimiento verdaderamente reflexivo (no en el sentido de que provenga de la reflexión, sino en el de que se vuelve sobre sí misma).

El elemento más significativo del pensamiento de Henry radica, pues, en que consigue mostrarnos cómo la trascendencia presupone en sí misma otra cosa distinta de ella y sobre la que se funda; un acto que no se proyecta ni sale hacia el “Afuera intramundano” porque permanece en sí sin abandonarse nunca a sí mismo y que es, sin embargo, el modo originario en el que se realiza la revelación de la trascendencia:

la inmanencia radical, el espacio en el que acontece, como nuevo modo de fenomenicidad original, la “autoafección” de la subjetividad a sí misma; un nuevo esquema de fenomenización que ya no es el clásico paradigma de la manifestación clara y distinta del “ver” y del “pensamiento”, sino el de la manifestación oscura y primordial del “sentir que se siente a sí mismo”, de la materia en su “autoafección” (Domínguez, 161 y 162). El trabajo filosófico de Henry puede resumirse, así, como “la afirmación filosóficamente original del carácter absolutamente fenomenológico del ser como afectividad ontológica fundante cuyo modo de revelación es la inmanencia.” (Lipsitz, 2000, 1). Y la inmanencia no es sino aquel espacio especialmente *íntimo* (en el sentido latino del término *intimus*, como superlativo de interior: “lo más adentro de”), donde no existe una distancia entre el puro sentir y un correlato objetivo distinto del propio sentimiento.

Desde Heidegger, el pensamiento filosófico ha asumido que se puede resolver el problema del ser (responder a la pregunta “¿por qué el ser y no más bien la nada?”) resolviendo el problema del yo, pues el hecho fundamental que define al hombre en su esencia propia es la comprensión del ser. El problema del yo (la imposibilidad del sujeto para alcanzarse a sí mismo) reside en que, según el prejuicio de la trascendencia, el sujeto sólo se puede conocer como objeto, pues incluso en el movimiento de la autorreflexión, la conciencia se “capta” intencionalmente como “algo distinto de sí misma”. Para Henry, no obstante, esto sólo ocurre si nos seguimos moviendo en el paradigma del conocimiento, puesto que más allá (en realidad, “más acá”) de él, la manifestación directa e inmediata del yo (y, con ella, la presencia o “parusía” del ser mismo) es perfectamente posible. ¿Dónde? En el ámbito de la afectividad, que sigue el esquema de la inmanencia y permite la manifestación del sujeto a sí mismo, su auto-sentirse primitivo, posibilitando así, la coincidencia del ser consigo mismo (esto es, haciendo que la esencia de la manifestación se haga manifiesta a sí misma, por sí misma) (Lacroix, 1966, 162 y 163).

En contra de lo que ocurre en el seno de la filosofía de la conciencia (y de la “fenomenología histórica”, como principal heredera suya), la subjetividad auténtica no consiste, para Henry, en un cuadro trascendental desencarnado que preside el desarrollo fenomenal de la experiencia; es, al contrario, la prueba eminentemente personal de la fenomenalidad primitiva por la que cada uno se afecta a sí mismo. O

como dice Olivier Tinland, “Henry conçoit la subjectivité individuelle comme cette instance préintentionnelle qui émerge d’une affectivité pure en se faisant impression à et comme soi-même.” (Tinland, 2008, 107).³¹

La afectividad que esencia de esta forma la subjetividad se plantea como a) la condición de posibilidad y el fundamento de cualquier sensación y de cualquier sentimiento (no un mero sentimiento particular); b) la capacidad de la receptividad (la posibilidad de la subjetividad de recibirse a sí misma); c) la forma de toda experiencia posible (y no un contenido más de la experiencia); d) el “sentirse-a-sí-mismo” o “sentir de sí” (no solamente la capacidad de sentir algo): y e) la esencia del yo (que, por ser esencia del “ser-yo”, nos revela también la esencia del ser en general). La esencia del ser aparece, así, en Henry como “manifestación de sí mismo a sí mismo”, inmanencia, pasividad, posibilidad de autoafectarse; la esencia del ser ya no se presenta como un “horizonte” que pone en marcha el conocimiento desde los esquemas de la conciencia o el tiempo, sino como una verdadera existencia primitiva en la inmanencia que se identifica con la Vida (Lacroix, 1966, 163 y 164). Por eso, la fenomenología radical-material de Henry se convierte en una fenomenología de la Vida.

“Jamais (...) l’affection par le monde ni par conséquent par un étant ne se produirait si cette affection extatique ne s’auto-affectait dans la Vie, laquelle n’est autre que cette auto-affection primitive.”³²

2.2. - Una fenomenología de la Vida

La materia primordial de toda manifestación originaria, que Henry considera pertinente buscar exclusivamente en el paradigma de la afectividad, no es otra cosa que la Vida, la “carne” viva en la que se hace sentir toda impresión; una realidad absoluta, permanente, sin tiempo y sin exterioridad en y por la que participan de sí mismos todos los vivientes. Así, la radicalidad y el afán por lo originario propios del pensamiento henryano se vuelven extremos, desarrollando una fenomenología de la Vida que se torna paradójica: una filosofía de lo que no se da y que nunca podrá darse

³¹ “Henry concibe la subjetividad individual como esta instancia preintencional que emerge de una afectividad pura impresionándose a y como sí-misma.” La traducción es nuestra.

³² “Ni la afección por el mundo ni, por consecuente, por un ente se produciría jamás si esta afección extática no se autoafectara en la Vida, la cual no es otra cosa que esta auto-afección primitiva.” (Henry, «Quatre principes de la phénoménologie ». *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*. Paris: P.U.F., Collection « Epiméthée », 2003, 92; citado en Tinland, 2008, nota 4, 101). La traducción es nuestra.

al pensamiento ni a la conciencia intencional (Cazzanelli en Henry, 2004, 10-12). Aquí es donde encontramos la raíz del contraste con lo que él llama “fenomenología histórica”: toda la producción filosófica henryana es un ineludible empeño por encontrar “el fenómeno de fenómenos”, que para él reside en la inmanencia radical de la Vida, donación de la Vida a, en y para sí misma que escapa a todo acto intencional (intuicionismo husserliano) e incluso al cuidado de la existencia (*Sorge* heideggeriana), ofreciéndose sólo al sentir autoafectivo del vivir y haciendo de la fenomenología radical-material una verdadera fenomenología de la Vida.

Esta fenomenología de la Vida, nuevo resumen de la propuesta filosófica que Henry está construyendo, se presenta como el estudio de la Vida entendida no en el sentido de un fenómeno particular y concreto que pudiera tematizar una ciencia (en este caso, la biología) según el esquema objetivante de la trascendencia mundana, sino como ese principio absoluto, acósmico e invisible que se revela en la inmanencia radical de un puro experimentarse a sí misma sin ninguna separación ni distancia; la única realidad que puede identificarse rigurosamente con el aparecer primordial, objeto real de la investigación fenomenológica que Henry está llevando a cabo (Henry, 2003, 429 y ss.; Díez, 2009, 242 y 243); “no la vida como concepto, sino la vida real; no la vida de la que habla la biología sino la vida que se siente en cada poro de nuestra carne.” (Larios Robles, 2011, 136).³³

Hablamos, pues, de una Vida a la que no se puede acceder ya mediante el pensamiento ni el lenguaje (pues éstos necesitan del espacio generado por la distancia intencional entre un sujeto y un objeto), sino únicamente mediante la “autoafección” del sujeto a sí mismo en el espacio de interioridad radical del vivir: podemos acceder a la Vida sólo porque ella se nos ha donado previamente en tanto ha hecho de nosotros unos vivientes reales; llegamos a la Vida llegando a nosotros mismos, sufriendonos y

³³ De ahí que se prefiera el uso de la mayúscula (tanto en Henry como en sus lectores) para diferenciar la “vida” (el conjunto de procesos y estados que se hacen presentes en los seres vivos y que la biología se encarga de estudiar) de la “Vida” (el principio absoluto por el que algo es un viviente y que se expresa en la “autoafección” de la subjetividad del viviente a sí misma en la inmanencia radical). Esta “Vida fenomenológica” que, en principio, parece hacer referencia exclusivamente a la vida humana, no descarta del todo, no obstante, a esa otra “vida biológica”, pues desde el pensamiento henryano es lícito considerar (aunque el mismo Henry no lo hiciera) que también en otros seres vivos distintos del hombre se hace posible la emergencia de una subjetividad o identidad singular desde las pruebas inmediatas de la afectividad, cuya condición trascendental es la vida. Por eso, en algunos casos, la referencia (y, con ella, la diferenciación ortográfica) se simultanea o se confunde. Lo interesante, a fin de cuentas, es que para Henry, la vida (con o sin mayúscula) es el espacio en el que se va a hacer manifiesta la realidad de forma más originaria. Es en este sentido que podemos decir que Henry es un verdadero vitalista; un filósofo de la vida.

gozándonos a nosotros mismos, experimentándonos a nosotros mismos como condición de posibilidad de todo experimentar y descubriendo la “Archi-inteligibilidad de la vida”, una inteligibilidad trascendental que precede al pensamiento y lo posibilita. (Sánchez Hernández, 2012, 87).³⁴

Al plantear como nuevo paradigma de acercamiento a la “esencia del aparecer” el esquema de la afectividad, único principio mediante el cual pueden seguir manteniéndose la “reducción trascendental” y la “diferencia ontológica” en su radicalidad, Henry llega a establecer, como venimos diciendo, que el Comienzo buscado por toda “filosofía radical y primera” no es otra cosa que la Vida misma. Esto es así porque, como nuestro filósofo señala, la Vida es afectividad pura que se manifiesta en cada una de las modalidades de nuestro “cuerpo subjetivo” (*infra*, §2.3); la materia de la Vida es la pura afectividad o, más bien, la autoafectividad, porque la esencia de la Vida consiste en experimentarse a sí misma, sentirse a sí misma, sufrirse y gozarse a sí misma. De esta forma, la autorrevelación (sin la mediación de la exterioridad del mundo) que Henry busca como característica propia de la esencia de la manifestación, se presenta en el proceso de auto-donación que constituye a la Vida (la Vida no es un “algo” en el sentido de la trascendencia intramundana; la Vida es su advenir continuo a sí misma desde la dinámica de la pasividad radical y la donación originaria, en un flujo dominado por la autoafectividad) (Larios Robles, 2011, 136; Sánchez Hernández, 2012, 86).

La fenomenología radical-material de Henry, en su defensa de la “reducción radical” (así como de la “diferencia radical”) reduce el aparecer mismo y suspende en él la zona de visibilidad que llamamos “mundo” para descubrir aquello que posibilita el hacerse visible de este horizonte de visibilización: la “autoafección” de su exterioridad trascendental en la inmanencia absoluta de la vida. Para Henry, el aparecer objetivo en el horizonte de la trascendencia solo es posible porque éste se recibe y se afecta a sí mismo en el espacio “patético” de la Vida. Un espacio, como decimos, “patético”, no en

³⁴ En la descripción henryana de la Vida se utiliza una terminología que recuerda a las teorías de los atributos divinos de la teología negativa y de la mística: la Vida como lo absoluto, lo que permanece, lo que está fuera del tiempo y del espacio, lo que se revela desde sí mismo, lo que no admite una conceptualización intelectual, etc. (Cazzanelli en Henry, 2004, 12). Prueba de ello es la recurrencia de Henry a las epístolas de Pablo, al evangelio de Juan, a las teorías del Maestro Eckhart, etc. Desde esta terminología, Henry ya está anunciando y posibilitando (de manera consciente o no) su criticado “giro” hacia la teología. Retomaremos esta idea en el próximo capítulo de este trabajo.

el sentido de que sea algo grotesco o vergonzoso, sino en el de que se vincula al modo fenomenológico de revelación propio de la Vida, que es el *pathos*, la “pasión”, el “ser afectados” por todo lo que uno experimenta o siente, el “padecer” el abrazo sin distancia de un sufrir y un gozar cuya materia fenomenológica es la afectividad pura en que consiste la Vida misma. Así, el aparecer que Henry busca en su fenomenología radical-material no es más que la revelación de la realidad en la inmanencia radical y “patética” de la Vida³⁵; una Vida que, en su “autoafección” y autodonación constituye la ipseidad “patética” del viviente, estableciéndose, pues, como principio de individuación.

Pero, ¿en qué sentido puede ser la “Vida fenomenológica” de la que habla Henry (y no la subjetividad consciente e intencional del *ego* trascendental) la que se preste como principio de individuación? El individuo, para Henry, no es un fenómeno más del mundo, sino la instancia originaria en la que adviene el aparecer como tal; así, el plan preintencional de “autoafección” inmanente que define a la Vida designa, según Henry, el ámbito interior y puramente patético donde puede ser considerado un individuo. (Larios Robles, 2011, 136 y 137). La prueba de la individuación por este “padecer” (este ser autoafectado) es lo que hace que este cuerpo sea “mi” cuerpo, esta sensación “mi” sensación, este pensamiento “mi” pensamiento; y el fundamento de esta “miedad” (propiedad de “ser mío”)³⁶ reside en la constitución “patética” de una ipseidad, es decir, de un “ser-sí-mismo” absolutamente original que me es dado como mío bajo el modo de una “autoafección” inmediata de la vida en la interioridad corporal inmanente (Tinland, 2008, 100 y 101).³⁷ De manera que, efectivamente, la Vida

³⁵ Como Tinland señala, “le projet philosophique de Michel Henry consiste dans l’élaboration d’une ‘phénoménologie matérielle’ (ou ‘phénoménologie non intentionnelle’) ayant pour objet le fondement absolu de l’apparaître : l’auto-affection de la vie. L’auto-affection désigne le plan d’immanence où la vie fait l’épreuve d’elle-même, en deçà de toute transcendance intramondaine, de toute visée intentionnelle, de toute ‘visibilité’ (ce qui ne veut pas dire : de toute phénoménalité).” (Tinland, 2008, 99). “El proyecto filosófico de Michel Henry consiste en la elaboración de una ‘fenomenología material’ (o fenomenología no intencional) que tenga por objeto el fundamento absoluto del aparecer: la “autoafección” de la vida. La “autoafección” designa el plan de inmanencia donde la vida se prueba [se afecta] a sí misma, al margen de toda trascendencia intramundana, de todo proyecto intencional, de toda ‘visibilidad’ (lo que no quiere decir: de toda fenomenalidad).” La traducción es nuestra.

³⁶ El término en francés es ‘mienneté’, sustantivación del pronombre posesivo ‘mien’/’mienne’ (‘mío’/’mía’).

³⁷ Henry utiliza el concepto ipseidad, que deriva del término latino ipse (tradicionalmente traducido como “mismo” o “misma” y que señala la identidad de cada individuo consigo mismo) para hacer referencia a la característica de toda subjetividad de “ser-sí-mismo”, de ser distinta de todas las demás. Al usar este concepto de ipseidad en lugar del de mismidad, Henry conecta con la tradición del existencialismo sartreano, destacando la dimensión existencial de la esencia de la subjetividad. Pues mientras el concepto de mismidad apunta a la dimensión estructural del ser, apelando a su unicidad, el concepto de ipseidad, tal como lo concibe Jean-Paul

absoluta, particularizada en cada viviente, actúa como principio de individuación y hace a cada uno de nosotros ser un “yo-mismo”. Por esto mismo, la afectividad (en tanto esencia misma de la Vida) es también, como veíamos antes (*supra*, §2.1) la esencia del yo, la ipseidad, el “ser-sí-mismo” de cada individuo; la esencia de la subjetividad es la afectividad.

“Si la phénoménologie de la vie place l’individu au cœur de ses préoccupations, c’est qu’elle trouve en lui non un simple objet de description, mais la ‘pierre de touche’ de sa quête fondationnelle. En définissant le fondement de l’apparaître comme auto-affection de la vie dans une chair s’éprouvant de manière subjective, Michel Henry ne se contente pas de bouleverser le contenu doctrinal de la phénoménologie: il rend possible l’explicitation d’un sens inédit du concept d’individu, désormais synonyme de subjectivité vivante, incarnée, effective.” (Tinland, 2008, 102).³⁸

2.3. - La subjetividad corporal y la teoría de los tres cuerpos³⁹

La ipseidad del yo, la forma originaria de presentarse la subjetividad a sí misma en la autoafectividad de la Vida, fue caracterizada ya por Maine de Biran (filósofo, psicólogo y político francés de finales del siglo XVIII; una de las grandes influencias que recibe Michel Henry) como sentimiento de esfuerzo o movimiento; no un movimiento exterior, sino un movimiento interior, subjetivo, primero y originario que es concebido como poder. En la obra *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (cuyo subtítulo es, precisamente, *Ensayo sobre la ontología de Main de Biran*)⁴⁰, Henry nos muestra como Biran reformula la reducción cartesiana señalando que el pensamiento y la duda también pueden ponerse ellos mismos en cuestión, de forma que la única certeza que nos queda es el *ego sentio*, el yo siento: no puedo dejar de experimentar, de

Sartre, apunta a la determinación de la esencia (y, por lo tanto del individuo) en el proceso mismo del devenir existencial, en el existir mismo. El concepto de ipseidad responde, así, a un distanciamiento del prejuicio monista presentificante de la ontología sustancialista.

³⁸ “Si la fenomenología de la vida emplaza al individuo en el corazón de sus preocupaciones, es porque encuentra en él no un simple objeto de descripción sino la ‘piedra de toque’ de su búsqueda fundacional. Definiendo el fundamento del aparecer como “autoafcción” de la vida en una carne que se prueba [se afecta] de manera subjetiva, Michel Henry no se contenta con revolucionar el contenido doctrinal de la fenomenología: hace posible la explicitación de un sentido inédito del concepto de individuo, a partir de ahora sinónimo de subjetividad viva, encarnada, efectiva.” La traducción es nuestra.

³⁹ La presente sección (y parte de la siguiente) ha sido reformulada para su presentación como comunicación en el VII Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía (SAF) “Filosofía y cuerpo desde el pensamiento greco-romano hasta la actualidad”, celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz del 27 al 29 de Mayo de 2015 y posteriormente publicada como artículo en Suplemento 5 (2016) de *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, bajo el título “‘Yo soy mi cuerpo’. La concepción henryana del *ego* como emergencia de una subjetividad corporal desde la inmanencia radical y *patética* de la Vida”.

⁴⁰ Se trata del primer gran trabajo de Michel Henry, a pesar de haberse publicado como segunda tesis.

sentir mi propia capacidad de moverme, mi poder para actuar. Pero ésta, desde luego, no es una certeza intelectual, de conocimiento, sino una certeza que se da como revelación.

Este descubrimiento es, quizá, la fortaleza y radical originalidad, aunque también la parte más controvertida, del pensamiento de Maine de Biran y, por ende, de Michel Henry: la verdadera certeza autoevidente, fundamento del conocimiento y la realidad, no es el pensamiento que se afianza a sí mismo a fuerza de la lógica y la elucidación intelectual, sino algo que aparece como revelación prelógica, algo que siento pero de lo que difícilmente puedo dar cuenta intelectual, pues en el momento en que me pongo a pensarlo, lo pierdo, me salgo de su inmediata evidencia; un “saber” básico que se produce antes del saber, un “conocimiento” esencial que acontece más acá del conocimiento, un “comprender” fundamental al margen del comprender representativo y que no sólo lo antecede, sino que es su condición de posibilidad. Para mostrarnos esto, Maine de Biran y Henry subrayan que la mayor parte de nuestra vida se mueve en el terreno del aprendizaje prelógico y prerracional, el aprendizaje cinestésico que nos permite sentir el cuerpo propio y el espacio que ocupamos en el mundo⁴¹; un sentir que acaba convirtiéndose en un poder, el poder de moverse.

Y este poder, que no es otra cosa que la subjetividad misma (el “yo”), se identifica con el cuerpo que cada uno recibe como “suyo”: mi subjetividad no es otra cosa que mi cuerpo. Por eso Henry introduce un nuevo concepto, el de “cuerpo subjetivo”, para ahondar en esta especial relación entre la dimensión puramente corporal de la existencia y la emergencia de la subjetividad. El “cuerpo subjetivo” del que habla Henry por influencia biraniana y al que luego remitirá con otros términos (“carne”, “autoafección”, Vida, alma, etc.) aparece, así, como la instancia existencial en la que reposa la “egocidad” del yo, la entidad espiritual-corporal que, aun siendo sentida y recibida como cuerpo propio, difiere del cuerpo material porque “padece realmente”, porque manifiesta en sí misma cada una de las diferentes modalidades de la afectividad en que consiste la Vida. La experiencia de cualquier afección siempre se

⁴¹ Etimológicamente, *cinestesia* (o *kinestesia*) significa “sensación del movimiento” y es la percepción del esquema corporal, la posición, el equilibrio y, en sentido más fuerte, el espacio y el tiempo, condición de posibilidad de nuestra capacidad de movernos. Hay mecanismos cinestésicos de diferente índole: la sensibilidad internoceptiva (que coordina sensaciones como el hambre, la sed, el sueño, etc.), la sensibilidad externoceptiva (que articula los datos de los sentidos y procesa el dolor y el placer) y la sensibilidad propioceptiva o postural (que capta los datos necesarios para regular el equilibrio y las acciones necesarias para moverse).

produce en este “cuerpo subjetivo”, lo que constituye una prueba irrefutable de la inmanencia radical de la conciencia: no existe ninguna afección que no afecte al yo en su inmanencia, ya que si una afección no es advertida por la conciencia ni siquiera mínimamente, simplemente no existe. Por eso Henry se aventura a decir que la afección no necesita referencia alguna a otra cosa que no sea ella misma, es decir, que no es intencional: es el dolor lo que duele, es el gozo lo que regocija.⁴²

El “cuerpo subjetivo” del que habla Henry para profundizar en su idea de la subjetividad corporal, surge, según Maine de Biran, en un acto originario que corresponde con el sentimiento inmediato e interior del movimiento, un sentimiento que no se acompaña de ningún conocimiento de los medios o instrumentos por los que yo muevo mi “cuerpo objetivo”. Dicho “cuerpo objetivo” es mi cuerpo trascendente, la parte física y material de mi ser, tal como se manifiesta a los órganos de los sentidos (por ejemplo, cuando me miro una mano o veo mi reflejo en el espejo) y que puede ser objeto de la ciencia. La diferencia entre el “cuerpo objetivo” y el “cuerpo subjetivo” estriba, pues, en que mientras el primero es un objeto, el segundo es un sentimiento y un poder; el “cuerpo objetivo” es mi cuerpo material, mientras que el “cuerpo subjetivo” es la capacidad de moverme y actuar con y desde ese cuerpo material.

Pero este poder encuentra un límite que Henry llama “continuo resistente” y que es el término y, a la vez, el freno que mi capacidad de movimiento y acción encuentra en el mundo. El término “resistente” hace referencia a lo que no se pliega a mi poder, articulando la propia esencia de ese poder; el término “continuo”, hace referencia al carácter duradero y estable de esa limitación.⁴³ El elemento resistente que

⁴² Cuando, por ejemplo, nos quemamos una mano, no es el fuego, sino nuestro propio yo (a causa del fuego, eso sí) el que nos hace sufrir; es nuestra propia “carne”, nuestro propio “cuerpo subjetivo” el que nos hace sufrir y el que, a la vez, está sufriendo. No hay distancia fenomenológica entre lo afectado (la mano quemada) y lo afectante (también la mano y no el fuego) o incluso, más allá, ni siquiera es importante la espacialidad de la quemadura: que la quemadura esté en la mano o en otro lugar objetivo no importa, porque donde realmente está la quemadura es en la “carne”, en el “cuerpo subjetivo”. “Esta característica tan peculiar de ser una misma cosa el objeto y el sujeto, acción y pasión, es en realidad para Michel Henry un ejemplo clarísimo de la *autoafección de la vida*.” (Larios Robles, 2011, 139).

⁴³ En esta primera etapa de su pensamiento, correspondiente a *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Henry se mantiene aún dentro de la fenomenología tradicional, porque, con este planteamiento, está reconociendo, de alguna forma, el esquema de la intencionalidad: en el aparecer más primitivo, yo encuentro mi subjetividad más absoluta (mi poder de movimiento, mi “cuerpo subjetivo”), pero encuentro también aquello que permanentemente choca con mi poder y lo limita: el mundo; el “continuo resistente” se nos da también como irreductible, porque se funda en la certeza que tenemos de él a partir de nuestra Vida, que es la esfera de la certeza absoluta. Esta idea irá desapareciendo progresivamente, a medida que se vaya desarrollando y perfilando el pensamiento henryano a través de la crítica a la fenomenología intencional; en *Encarnación. Una filosofía de la carne*, no obstante, volverá a aparecer, aunque completamente reformulada.

la realidad ofrece a este esfuerzo interno en que consiste mi “cuerpo subjetivo” (en tanto límite, pero también punto de apoyo de su cumplimiento) constituye verdaderamente el fundamento de lo real, de forma que el “cuerpo subjetivo” de cada uno porta la certeza de la realidad del mundo desde su afectividad: el cuerpo se concibe, así, como posibilidad de conocimiento en general y posibilidad real y concreta de que un mundo nos sea dado a cada uno de nosotros. (Lacroix, 1966, 165 y 166).⁴⁴

Entre el “cuerpo subjetivo” (el que se revela en la experiencia trascendental del movimiento) y el “cuerpo objetivo/trascendente” (el que es objeto de la ciencia, del pensamiento teórico y, en general, de los sentidos), Maine de Biran y, con él, Henry plantean una tercera dimensión de nuestra existencia subjetivo-corporal: el “cuerpo orgánico”, esa región de la realidad que coincide en su ser con el ser del *ego*, al igual que lo hace el “cuerpo subjetivo”, pero que es una extensión interna de éste, una parte del mundo que “cede” al movimiento absoluto del “cuerpo subjetivo” y que está dividido en estructuras fijas (a saber, los órganos). De esta forma, entre el “cuerpo subjetivo”, que es solamente una fuerza, y el “cuerpo objetivo”, que no deja de ser un objeto, aparece el “cuerpo orgánico”, una propuesta conceptual que Maine de Biran y Henry utilizan para solventar el problema de la constitución del cuerpo-objeto-del-mundo como cuerpo propio que la subjetividad mueve desde la inmanencia radical y absoluta; es decir, para solucionar el problema del paso del “cuerpo subjetivo” al “cuerpo objetivo”. (Henry, 1965).

Para mover el “cuerpo objetivo”, la subjetividad necesita un elemento intermedio, papel que jugarán estos órganos que el “cuerpo subjetivo” mueve y que constituyen, en conjunto, el “cuerpo orgánico”. El “continuo resistente” (el mundo del que antes hablábamos) es el límite con el que el “cuerpo subjetivo” choca, no sólo en un sentido material y táctil, sino también en el ámbito de otros sentidos: yo tengo el poder de ver, el poder de escuchar, pero este poder tiene un límite en el mundo que yo miro u oigo. El “continuo resistente”, en esta primera etapa, es el límite de mi

⁴⁴ Esta concepción del cuerpo, que permite a Henry reincidir en su defensa de que toda ciencia o conocimiento objetivo (y, por lo tanto, trascendente) encuentra su fundamento en la inmanencia del conocimiento que tiene el yo de sí mismo, entronca, en cierta medida, con la tradición judeocristiana: para este paradigma religioso y cultural, cuerpo y espíritu no son dos instancias contrapuestas (a pesar de las desviaciones que esta idea experimentó por influencia de la tradición filosófica grecolatina); son dos instancias opuestas, quizá, en el plano axiológico o existencial (entendidas como dos “modos” de comportamiento ético), pero en el plano ontológico, el cuerpo toma parte de la subjetividad del yo hasta el punto de poder decir que “los cuerpos serán juzgados”.

subjetividad al vivir; de la misma forma, también mi “cuerpo orgánico” va a aparecer como límite de la fuerza de acción y movimiento: mis propios órganos ponen un límite a mi capacidad de sentir, de actuar, de mover. Lo que ocurre es que, en algún sentido, mi “cuerpo orgánico” cede en esa resistencia y, sin embargo, el mundo es un límite fijo que no cede, contra el que mi poder no puede hacer nada. (*Ibid.*).

Aunque hereda y asume este esquema biraniano, Michel Henry dirige también una importante crítica hacia el mismo, puesto que, según él, Maine de Biran se olvida aquí de la pasividad. Para Maine de Biran, el sentimiento originario es una fuerza, un poder de acción, de movimiento; el yo es poder, acción, esfuerzo. Pero, como hemos señalado más arriba, la originalidad del pensamiento de Henry radica en su referencia a la afectividad como nuevo esquema de fenomenicidad y a la pasividad radical de la Vida. La Vida no solo transcurre en parámetros de acción, movimiento, esfuerzo, sino que también presenta un elemento muy destacado de pasividad: lo que yo siento no por mi fuerza de moverme o por mi capacidad de acción, sino simplemente porque lo siento, porque lo sufro en el sentido literal; la Vida que sufre, que padece, que carga. Ese sentimiento de *pathos*, de pasividad, que antes explicábamos, lleva a Henry a reformular la teoría biraniana de los tres cuerpos mediante el concepto de “autoafección”.

“Cuando sufrimos, padecemos o nos vemos afectados por algo, nuestro ser se vuelve un ser pasivo y tal pasividad significa que ninguna impresión surge de manera activa, es decir, que ninguna impresión se provoca ella misma sino que sencillamente se recibe sin opción de rehuir a ella. Todo nos es donado, hemos recibido la vida en nuestra carne, simplemente no hemos podido rehuir a su donación, así como tampoco podemos rehuir a la posibilidad de sufrir dolor que nos acecha a cada instante (...) es el llamado de la vida, aquello que llama nuestra atención tan brutalmente que nos es imposible ignorar.” (Larios Robles, 2011, 142).

Tenemos que entender, pues, que el “cuerpo subjetivo” del que nos habla Henry es el cuerpo aprehendido desde el punto de vista de la estricta afectividad, independientemente de toda representación objetivante, en un puro sentimiento de sí. Por eso, en posteriores desarrollos y para indicar la pertenencia de este “cuerpo subjetivo” al espacio de interioridad que está más allá (en realidad “más acá”) de toda vivencia intencional determinada por el paradigma de la visibilidad, Henry se refiere a él con el concepto de “carne” o incluso con el de “carne invisible”, señalando así que

aquel cuerpo que podemos apreciar como siendo efectivamente “nuestro” cuerpo difiere totalmente de los otros cuerpos que pueblan el universo (los cuerpos que, éstos sí, podemos señalar como “cuerpos visibles”) (Tinland, 2008, 100). Dichos cuerpos, ciertamente, se dan en la visibilidad del mundo porque éste es el ámbito de su manifestación, pero la “carne”, esto es, el “cuerpo subjetivo” de cada individuo, es invisible al aparecer del mundo porque su modo de revelación requiere otra inteligibilidad: la de la afectividad. (Díez, 2009, 237). “Para escuchar la Palabra de la Vida no hay que ‘mirar hacia’ sino sentir lo que acontece en la carne que nos fue dada y por la que somos.” (*Ibíd.*, 242). La Vida se siente a sí misma en nuestra “carne”: el modo que tenemos de sentir nuestra Vida (esto es, de sentirnos vivos) es justamente a través de nuestra propia “carne” y sus afecciones (Larios Robles, 2011, 137).

No obstante, hablemos de la subjetividad en términos de poder de movimiento o de pasividad radical, ambas vertientes están haciendo referencia a lo mismo: esa esfera no constituida, que se conoce de forma inmediata e indubitable y que, a diferencia del conocimiento construido sobre la trascendencia exterior del mundo, es el único conocimiento absolutamente certero. Sea por asunción del esquema biraniano o por su posterior reformulación en términos de absoluta y radical pasividad, encontramos que, para Henry, la existencia humana no es la unión de un “cuerpo trascendente” con un *ego*, al estilo del dualismo platónico-cristiano-cartesiano; más bien, la vida del cuerpo es la Vida del *ego*. No se trata tanto de “tener” un cuerpo, sino de “ser” un cuerpo: “yo soy mi cuerpo”. El problema tradicional de la existencia del alma y de su compleja relación con el cuerpo queda resuelto, así, en la fenomenología radical henryana, mediante una concepción del *ego* como emergencia de una subjetividad corporal de la que el “cuerpo objetivo” no es más que una “representación” en el medio trascendente; un “préstamo” que el mundo recibe del cuerpo subjetivo, una “proyección” del *ego* en la parte de extensión ocupada en el mundo.

2.4. - Henry y Merleau-Ponty: más allá de la corporalidad

Como decíamos antes (*supra*, §2.2), la Vida es puro *pathos*, pues no es más que todo aquello que experimentamos, sentimos, padecemos; ahora bien, nuestra “carne” es esencialmente ese *pathos* gracias al cual sentimos la Vida: es por mor del *pathos* de

la “carne”, es decir, de los modos afectivos que ella toma (y de los cuales, los más paradigmáticos, por ser los más extremos, son el sufrimiento y el gozo) que la Vida se revela a ella misma en y por sí misma. La “carne” difiere del “cuerpo trascendente” porque padece, porque manifiesta en sí misma cada una de las diferentes modalidades de la afectividad en que consiste la Vida misma. La “carne” que constituye nuestra subjetividad, además, no hace sino recordarnos la absoluta y total inmanencia de la conciencia consigo misma (en contra del carácter siempre intencional que la “fenomenología histórica” le había supuesto), pues esta “carne” plasma, por su afectividad incesante, el autoafectarse y autoexperimentarse propios de la Vida, de manera que devuelve la subjetividad al ámbito de la interioridad inmanente. Esta “carne” que padece, que sufre y goza es, por todo esto, una “carne” pasiva, una subjetividad pasiva, como acabamos de comentar (*supra*, §2.3).

Al plantear este concepto de la “carne” en vinculación con su salida del “monismo de la trascendencia” mediante la distinción de esos dos modos distintos y jerarquizados de manifestación (la exterioridad mundana, lo visible, y la interioridad autoafectante de la Vida, lo invisible; ver *supra*, §1.3), Henry reintroduce la trascendencia en su filosofía (justo después de haber probado la anterioridad y superioridad ontológica de la inmanencia) y establece así un dualismo fenomenológico (que, a nuestro entender, en realidad esconde un monismo de la inmanencia, como decíamos más arriba; *supra*, §1.4) en el que la idea principal es que la inmanencia funda y da sentido a la trascendencia, posibilitando la salida intencional hacia el mundo (esto es, la emergencia de la conciencia): es la subjetividad misma (la afectividad) la que, sin mediación de objetos externos ni representaciones de ellos, se traduce en acción (tanto económica, como sexual, moral, etc.) sobre el mundo. El “cuerpo subjetivo” se entiende, así, como un movimiento hacia el exterior, como un poder inmediato sobre el mundo que posibilita acciones que no precisan de imágenes previas de ese movimiento, ni de intenciones, ni de apreciaciones de fines u objetivos. Henry rechaza, así, toda concepción de la acción humana que siga moviéndose en el prejuicio monista (la idea de la ley en Kant, la percepción de un valor en Scheler, el recuerdo de un placer anterior en Locke, etc.) (Domínguez Basalo, 170 y 171).

En este intento de Henry por anclar la dimensión constituyente de sentido (principio de realidad, pero también esquema de individuación) en la esfera de la

corporalidad (esto es, en el encuentro carnal y concreto con el mundo), nuestro filósofo se presenta como fiel heredero de esa rama de la fenomenología que, sobre todo en Francia, ha pretendido buscar en el mundo de la “autoafección” y de la corporalidad el sustrato último del “mundo de la vida” (origen de la constitución de sentido), oponiéndose a la filosofía idealista husserliana mediante un lazo con el existencialismo (*supra*, §1.5), pero sin retroceder a la naturalización y objetivación científicista y positivista que Husserl supo combatir a la perfección. El personaje más destacado de esta tradición es Maurice Merleau-Ponty, que busca fundar una fenomenología que mantenga el objetivo tradicional de análisis de la constitución de sentido en el “mundo de la vida”, pero a través del problema de la “facticidad corporal”, reinstalando el espacio de la “autoafección” fenomenológica en el “hábitat” corporal de la existencia y hablando de una “carne mundanal” no cosificable en el plano de la nomológica de los objetos de la física (en el sentido de la *natura naturans* spinoziana - actividad autocausante de la Naturaleza, Naturaleza en su sentido activo) como centro de la constitución de sentido (Sáez Rueda, 2001, 78 y ss.).

De esta forma, observamos que Henry conecta con Merleau-Ponty casi como con ningún otro autor de la tradición fenomenológica, por cuanto ambos consideran que la experiencia del mundo está inexorablemente articulada por la condición corporal del hombre: la organización de la experiencia, el ser de las cosas y las relaciones entre ellas, la significatividad de lo real; todo, en definitiva, descansa en nuestra aprehensión corporal de lo real, entendida como esa orientación preconsciente, prerreflexiva y prelógica de la inteligencia, que hace que todas nuestras actitudes y posicionamientos se engranen en una “comprensión situacional” de la realidad desde la “autoafección” sensible. Tanto Henry como Merleau-Ponty consideran que cada uno de nosotros no somos sino un cuerpo, de forma que nuestra experiencia es siempre una experiencia corporal; y ni el cuerpo ni la experiencia corporal pueden ser reducidos a esquemas intelectuales o representaciones intencionales. Esto no es de extrañar porque Merleau-Ponty, al igual que Henry (*supra*, §2.3), estudió la filosofía de Main de Biran durante sus años de juventud.⁴⁵

⁴⁵ Una muestra de esto es el trabajo señalado por Welten (2011, 106) : MERLEAU-PONTY, M., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'Ecole Normale Supérieure (1947-1948), Paris, Vrin.

La concepción de la existencia carnal como campo de vivencia opaco y anónimo que precede a la reflexión presentificante en la forma de un “sí-mismo” prerreflexivamente constituyente; la lectura de la acción no según meros intereses concretos explicitables, sino con respecto a horizontes prerreflexivos corporales; la consideración de la “donación pasiva” del sentido en el ámbito de nuestra inserción en la experiencia afectiva y, con ésta, la defensa de una subjetividad corporal que consiste en una “autoafección”; la constitución de lo real desde la aprehensión afectiva; la noción de la subjetividad como “ser salvaje” capaz de desarrollar acciones cuya regla solo puede ser reconocida *a posteriori* (lo que supone una circunscripción en la misma acción de diferentes actos cuyo fundamento no puede ser explicado como subsunción en una universalidad conceptual anterior); etc. son, todas ellas, a nuestro juicio, ideas comunes en ambos autores. (*Loc. cit.*).

Pero, pese a estos puntos en común, entendemos que Michel Henry incluirá también a Merleau-Ponty en el “panteón” de la “fenomenología histórica”, acusada de mantenerse en el prejuicio del “monismo de la trascendencia” (si bien no parece haber una mención directa). Y todo porque Merleau-Ponty, en su reinterpretación del “*apriori* de correlación” husserliano, señalará que la subjetividad (entendida según el esquema del cuerpo-sujeto como constituyente y a la vez receptor paciente del “ser del mundo”) proyecta el sentido, pero no construye lo comprendido (pues el mundo se concibe como donación de un sentido autóctono que se articula en el espacio abierto por la existencia carnal del sujeto): en la “comprensión situada”, se hace necesario un compromiso con la situación (estar en ella y dejar que exprese su sentido inmanente); es la conocida “pasividad activa”. El problema es que, según Henry, dicha lectura del *apriori* sigue manteniendo el esquema de trascendencia al concebir la subjetividad como aquello que, aun estando corporalmente inscrito en la existencia, “proyecta” un esquema de sentido en la exterioridad mundana.

Para Merleau-Ponty, la “carne” no es ni totalmente inmanente ni totalmente trascendente (ya estamos en el mundo que tocamos y vemos). Según Henry, sin embargo, la “carne” es absolutamente inmanente y precede a mi relación con el mundo exterior: la “carne” es una subjetividad corporal encarnada en el interior de ella misma. Frente al cuerpo entendido como objeto de la ciencia, existe una esfera absolutamente inmanente que está marcada por la automanifestación y esto es, justamente, la “carne”.

Contrariamente a lo que dice Merleau-Ponty en sus escritos tardíos, la “carne” no está, para Henry, en la palabra ni en el cruce entre lo visible y lo invisible; como tendremos ocasión de analizar (*infra*, §3.3), la “carne” es, para Henry, enteramente invisible (Welten, 2011, 107 y 108). La defensa merleau-pontyniana de una “intencionalidad operante” que precede a la conciencia como comprensión pasiva de los enlaces de sentido bajo la forma de un “estar-dirigido-a”, la concepción del sujeto de la vida prerreflexiva como artífice de una “apertura-de-mundo” y la recurrencia, ya en las últimas obras, al “entredós” que solapa en un mismo plano la constitución prerreflexiva del sentido y la articulación reflexiva y judicativa de la experiencia, no harán sino acentuar el distanciamiento entre ambos autores.

2.5. - La “comunidad patética invisible”: política, ética, estética

Como hemos visto más arriba (*supra*, §1.3), el conocimiento construido sobre el paradigma de la trascendencia no era, para Henry, el más adecuado para descubrir la esencia misma del aparecer, por cuanto al referir exclusivamente a la exterioridad mundana según el esquema de la visibilidad, remitía siempre a entidades externas a la subjetividad constituyente, instauraba la indiferencia como conducta de acercamiento a la realidad y destruía nuestra capacidad de interrelación afectiva.

Por el contrario, la investigación fenomenológica en torno a la afectividad inmanente de la Vida misma resuelve estos inconvenientes del paradigma monista al presentar la “esencia de la manifestación” como aquella instancia que a) nos vincula íntimamente con aquello que somos de manera más originaria (el aparecer de la realidad nos es posible solo porque su esencia es la misma Vida que nos hace vivientes); b) nos conecta afectivamente a la realidad que aparece ante nosotros desde las modalidades del gozar y del sufrir (el viviente siempre experimenta en forma “patética” la Vida que le “habla” en la inmanencia radical de su “carne”) (Díez, 2009, 244).; y c) nos capacita para construir verdaderas relaciones interpersonales desde nuestra interioridad personal afectiva (la prueba “patética” de la vida en cada singularidad viviente permite el desarrollo de una interioridad fenomenológica recíproca que hace del otro un “sí co-afectado” en su “carne” por una materia fenomenológica pura en común). La Vida es la condición trascendental (común,

universal y necesaria) de toda comunidad y fundamento de la política, la ética y la estética, como ahora veremos.

En lugar de pensar la intersubjetividad según el horizonte intencional de visibilidad, hace falta afirmar que toda comunidad es invisible, al ser el *pathos-con* (la *syn-patheia* -la simpatía-, la *cum-passio* -la compasión-), esto es, la experiencia “patética” de su propia singularidad, lo que hace de los vivientes una comunidad real; y el medio en el que se articula esta emergencia de la “vida-en-comunidad” no es sino la Vida misma (Tinland, 2008, 116 y 117). Nos alejamos, pues, de la noción kantiana de la “comunidad visible de los seres racionales”, dotados de *logos*, para llegar a la idea de la “comunidad patética invisible” de los vivientes: ya no es el hecho de estar provisto de una capacidad racional lo que hace de nosotros verdaderos agentes morales y miembros legítimos de la comunidad (con los problemas que esta idea trajo a la hora de hablar de los derechos de los niños, las personas con discapacidad psíquica, los enfermos mentales o incluso las mujeres –de quien se discutían si eran seres racionales o no– y los animales), sino el hecho de ser verdaderos vivientes, “hijos e hijas” de la Vida que se autoafecta a sí misma en las raíces internas de nuestra “carne”, desde donde brota la subjetividad.⁴⁶

Con esta idea de la “comunidad patética invisible”, Henry supera, además, el problema husserliano del solipsismo (la dificultad de justificar la existencia del otro desde la asunción de que todo ser es “ser-para-mí”, acontecimiento intencional de “mi” vida, dado el marco fenomenológico de la propuesta; la doble exigencia de mantener la especificidad del mundo subjetivo, siempre mío, junto a su validez intersubjetiva, compartida) y las incompletas soluciones que Husserl ofreció para dicho problema (el otro comprendido desde una “transferencia analogizante” constituida puramente en mí, el *ego* que medita) (Sáez Rueda, 2001, 60-63). La relación entre la Vida absoluta (ese principio acósmico, invisible, permanente, des-temporalizado y des-espacializado que se dona a cada viviente en su “carne”) y el viviente mismo es pensada por Henry en términos de a) “autoafección” de la Vida a sí misma que da origen a cada ipseidad (nacimiento trascendental) y b) “autoafección” del viviente en la Vida que permite el encuentro de cada ipseidad consigo misma (segundo nacimiento). En esta dinámica de

⁴⁶ Esta idea de la “comunidad patética invisible” de los “hijos e hijas de la Vida” presenta ya unas reminiscencias que evocan el posterior tratamiento del cristianismo desde el concepto de la “filiación trascendental”, que tendremos ocasión de caracterizar (*infra*, §3.2.2)

doble nacimiento reside la estructura constitutiva de la “experiencia espiritual”, una experiencia que puede ser leída como “autoafección” del sujeto en la “autoafección” de la Vida y que constituye en sí misma la sustancia concreta de la vida “patética” intersubjetiva. (Sánchez Hernández, 2012, 91 y 92).

De esta manera, el hecho de que el acceso a la subjetividad corporal (en la que reposa la esencia del *ego*) y la emergencia del “ser-para-mí” sean acontecimientos exclusivamente “propios”, por cuanto se da en la interioridad e intimidad de la “autoafección” en la inmanencia radical, no supone un escollo (al menos, esta es la pretensión henryana) para el reconocimiento y parcial acceso a otras subjetividades, en tanto están reconocidas (y no meramente representadas ni proyectadas mediante una “transferencia analogizante” intencional) como vivientes iguales al *ego* que medita, subjetividades similares que “beben”, como éste, de la misma “fuente” de la Vida acósmica, invisible y permanente en que se funda la propia emergencia de la subjetividad y, con ella, de su “ser-para-sí”. Tal es la superación henryana del problema tradicional del solipsismo, presente en (casi) todas las propuestas de reflexión fenomenológica desde Husserl.

Pero, además de ayudar a resolver uno de los problemas cruciales para el idealismo fenomenológico, esta idea de Henry también permite replantear las reivindicaciones políticas que pueda esgrimir cualquier colectivo concreto en tanto comunidad. Por oposición a las mediaciones alienantes de las comunidades visibles del mundo social, la “comunidad patética invisible” se instituye como una comunidad de la “inmediación”, ya que no se vincula a una asociación artificial y deliberada de representaciones y voluntades, sino a un destino común de pulsiones y afectos. A nuestro juicio, esta nueva concepción de la “vida-en-común”, autoriza un replanteamiento de aquellos programas y proyectos políticos de liberación que quizá se han enquistado, precisamente, por hacer un excesivo hincapié en esas mediaciones intramundanas alienantes.

El concepto henryano de “comunidad patética invisible” serviría, así, como mecanismo para construir verdaderos esquemas de emancipación que se erijan, no sobre una ideología determinada, ni sobre la exaltación hiperracionalista de las diferencias, sino, justamente, sobre esa esfera afectiva inmanente que nos permite superar cualquier frontera física, intelectual, económica, cultural, religiosa o

ideológica, sin dejar por ello de atender a las necesidades y reclamaciones específicas de cada colectivo (que nacen de circunstancias socio-culturales y políticas que, evidentemente, pertenecen al ámbito *ek-stático* trascendente y requieren también, por tanto, una respuesta mundana).⁴⁷ Podemos decir, pues, que el proyecto fenomenológico henryano comporta un armazón conceptual propicio para el desarrollo de políticas progresistas emancipatorias.⁴⁸

Por otro lado, el proceso del doble nacimiento (que acabamos de caracterizar como condición de posibilidad de la “experiencia espiritual” y, por ello, germen de la comunidad) engendra un sistema de relaciones que puede cristalizar en un producto cultural especial: la ética, entendida no como aquella reflexión racional sobre los principios y fundamentos de la corrección moral, sino más bien como la revelación del carácter absoluto de la Vida en y por la que vivo y, por ello, de la especial “sacralidad” de las relaciones en las que entro con otros vivientes por mor de esa Vida absoluta.⁴⁹ Este sistema de relaciones presenta dos elementos constitutivos: la inmanencia y la gratuidad. Puesto que la Vida excluye toda estructura *ek-stática* en su auto-donación, las relaciones que se originan en ella son posibles solo como inmanentes, es decir, fundadas en la copertenencia de los términos de la relación; la Vida constituye, así, la condición de posibilidad del encuentro entre los vivientes y entre cada viviente y la Vida absoluta. Por su parte, al fundamentarse en la Vida, este sistema de relaciones no se basa en el principio de reciprocidad sino en el de gratuidad, es decir, en la lógica de la donación: en tanto vivientes, la relación de la Vida para con cada ipseidad es la absoluta donación, mecanismo imposible de revertir en proporción.

Desde esta doble nota de la experiencia espiritual como inmanencia y gratuidad, el hombre se comprende como don. Si la Vida me ha sido dada de manera gratuita (o

⁴⁷ Esta propuesta tiene un límite evidente ya que, como suele decir el profesor Estrada, aunque asumamos que la razón introduce cierta desvirtuación de la realidad, no podemos prescindir por completo de ella, so pena de caer en el escepticismo absoluto o en el dogmatismo más radical (y sus corolarios: fundamentalismo, intregismo, etc.); la razón es un instrumento ciertamente defectuoso para concebir la realidad y construir nuestra “vida-en-común”, pero es también el mejor que conocemos. La propuesta consiste sencillamente, pues, en alejar nuestros proyectos políticos de la fijación en la diferencia, intelectualmente concebida, para acercarlos a un desarrollo que parta del reconocimiento de la co-participación en la “autoafección” por y desde una única y misma fuerza absoluta: la Vida por la que todos vivimos.

⁴⁸ Si bien es cierto que Michel Henry viró hacia posturas mucho más reaccionarias y conservadoras en los últimos años de su vida intelectual.

⁴⁹ Este concepto de la “comunidad patética invisible” será interesante también, por lo tanto, para abordar el comentado “giro” teológico del pensamiento de Henry que ocupará nuestra atención en los capítulos siguientes. Nos centramos ahora, pues, en la experiencia espiritual en tanto “ética”, es decir, en tanto sistema de relaciones fundadas en la Vida según una comprensión particular del actuar para con los demás.

más: si yo he sido entregado gratuitamente a, en y por la Vida), no puedo entender la Vida y, con ella, al otro (co-partícipe, conmigo, en la “autoafección” de la misma Vida) más que como un regalo, ante el que solo cabe el agradecimiento; la gratuidad lleva directamente, así, a la gratitud. Como es imposible tocar al otro sin tocar la Vida que es él mismo, ambos (yo y el otro), nos reconocemos constituidos en la Vida, y es este reconocimiento el que funda la auto-donación gratuita entre nosotros. Una suerte de relación mediada siempre por la empatía (ya que nace de la simpatía, la *syn-patheia*, el *pathos-con*) y no por el deber de un imperativo categórico que emane de la propia razón (lo que libera a la acción “moralmente correcta” de la necesidad de una torsión de la voluntad). El punto de partida para la relación con el otro no es el *ego* constituyente ni el *logos* compartido, sino la Vida en la que todos participamos, condición de posibilidad del encuentro y de la interacción entre los vivientes, que nos lleva a respetar al otro siempre en su propia ipseidad “patética”, fundando la dimensión ética de nuestro habitar en el mundo (Sánchez Hernández, 2012, 93-95).

“D’une telle phénoménologie de la communauté ressortirait sinon une morale, du moins les linéaments d’une éthique: ce qui nous rend unique est aussi ce qui nous unit aux autres (...), ce pourquoi l’établissement d’un vivre-ensemble harmonieux suppose de laisser chacun disposer de l’exercice souverain de son propre pathos (et de la praxis qui en découle), de ménager à tout homme (voire à tout vivant) la possibilité d’endurer le fardeau libérateur de son ‘être-soi-même’, de son ipséité pathétique.” (Tinland, 2008, 118 y 119).⁵⁰

Pero si, como decíamos, la “comunidad patética invisible” reposa en la Vida absoluta como condición trascendental de realización, igual también es posible considerar comunidades de seres vivos distintos de los humanos (o incluso entender que la “comunidad patética invisible” engloba a esos otros seres no racionales), en la medida en que, como hemos dicho, una comunidad no se funda, según Henry, sobre la participación en el *logos* (sentido griego-ilustrado de comunidad), sino sobre la participación en el *pathos-con*, que es la forma más amplia de toda comunidad concebible. (Tinland, 2008, 117 y 118). En este sentido, quizá ese reconocimiento de la

⁵⁰ “De tal fenomenología de la comunidad resultaría, si no una moral, al menos los esbozos de una ética: lo que nos hace únicos es también lo que nos une a los otros (...) es por esto que el establecimiento de un vivir-juntos armonioso supone dejar a cada uno disponer del ejercicio soberano de su propio *pathos* (y de la *praxis* que deriva de él), permitir a todo hombre (incluso a todo viviente) la posibilidad de mantener la carga liberadora de su ‘ser-sí-mismo’, de su ipseidad patética.” La traducción es nuestra.

co-afección en la inmanencia radical y ese agradecimiento a la Vida por la gratuidad de su donación, convertidos en compromiso moral para con los otros vivientes, debería extenderse al mundo animal (o incluso también al vegetal), como proponen autores como Tinland (*Ibíd.*). De esta forma, la fenomenología henryana también serviría para apuntalar conceptualmente el *ethos* vital de las personas que se proclaman veganas o vegetarianas y las reivindicaciones de los grupos que luchan por los derechos de los animales frente a la explotación por parte de las industrias alimentaria, textil y cosmética, los laboratorios de investigación médica y farmacéutica o las compañías de espectáculos como la tauromaquia o las funciones circenses.⁵¹

En la misma línea que venimos esbozando, Henry señala que, gracias a esta “comunidad patética invisible” en la Vida, la repetición teórica o estética de saberes o emociones supone una “repetición patética” por la cual la “autoafección” suscitada en otros tiempos y lugares accede a la contemporaneidad, al ser reactualizada en la “carne” de los que reciben esa repetición por mor del arte; esto nos permite entrar en comunidad no solamente con otros hombres, sino con las fuerzas creadoras y los afectos encarnados en libros, cuadros, monumentos, obras musicales, etc., de tal suerte que la “comunidad patética” rebasa el cuadro de las colectividades que reúnen a los hombres en un mismo lugar y espacio, abriendo el camino a la cultura. De esta manera, el arte (en sus diferentes formas) se entiende, en el pensamiento henryano, como espacio de revelación de la esencia autoafectiva de la Vida, ya que no es sino la expresión pictórica, literaria, escultórica, musical, arquitectónica, cinematográfica, etc. del *pathos*, de ese sufrir-gozar en que consiste la naturaleza de la Vida.

Así, en su trabajo *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky*, Henry se identifica con Kandinsky, para quien la pintura (o la obra de arte, en general) no es sino la expresión simbólicamente relevante del *pathos* del artista, quien conecta con el espectador de la

⁵¹ Sin embargo, como muchos estudiosos de la filosofía henryana señalan, Michel Henry jamás reconocería a ningún otro ser no perteneciente a la especie humana como verdadera *ipseidad*, al no darse en él esa “mismidad” o especial reconocimiento de sí en forma de una subjetividad corporal personal (el “yo” experimentado en la inmanencia “patética” radical). Esto es, a nuestro juicio, una de las inconsistencias de la teoría henryana, pues, si la única instancia legítima para hablar de la emergencia de la subjetividad y de la constitución de la realidad es la “autoafección” de la Vida a sí misma en la inmanencia radical y “patética” de la “carne” (condición de posibilidad de la posterior proyección trascendente en el mundo), es perfectamente coherente pensar que ese mismo esquema se puede estar también produciendo en otros seres también vivientes (y, por tanto, co-partícipes como nosotros de la “autoafección” de, en y por la Vida), incluso a pesar de que no puedan procesar racionalmente ese esquema como para reconocerse como un “yo”. Nuestra apreciación incurre quizá, no obstante, en una mala comprensión del concepto henryano de Vida, por la ambigüedad, presente en toda la obra de Henry, entre la vida en sentido biológico y la Vida en sentido absoluto y trascendental.

obra justamente a través de ese “afecto” que motivó la *poiesis* artística de la obra y que permite que ésta pueda ser recibida por el público, gracias a la conexión en la Vida que el *pathos poiético* provoca. En la contemplación estética, no importa lo que estoy experimentando (viendo, escuchando, leyendo, etc.) porque, como Kandinsky y, con él, Henry señalan, “todo arte es abstracto”: la parte representativa del arte es lo de menos; lo importante es el sentimiento que el arte expresa, el *pathos* invisible que volcó el artista en su obra. El arte cuenta “la historia de la vida”, una historia más allá de la historia precisa (narrada o representada), que se puede situar en cualquier tiempo y cualquier espacio y que se explica a partir de la vida misma como movimiento de autodesarrollo, autoacrecentamiento, necesidad de vivir más y de sentir más. El arte es la expresión de la vida afectiva y no es una figuración superficial, sino que tiene este contenido prodigiosamente rico que Kandinsky llama “lo abstracto”, es decir, nuestra propia Vida, el *pathos*, la historia interna de la vida hecha posible por su naturaleza absoluta (Henry, 2004-b).

El arte se apoya, según Henry, en la imaginación, pero esta imaginación misma no es separable del *pathos*, porque en la imaginación, el *pathos* gobierna directamente su propia imagen. La vida es algo que es dado a sí mismo sin ninguna distancia y que es vivido, pues, como un peso. Y una de las vías por las cuales el *pathos* quiere liberarse de lo que en él es muy pesado es, justamente, la proyección imaginaria porque ella da la impresión de que un distanciamiento es posible y de que éste es, ante todo, una liberación. Puede haber, por lo tanto, una felicidad de la creación estética que cambia la vida, que hace que el *pathos* de sufrimiento se transforme en *pathos* de gozo. Esta es la función del arte en general, para Michel Henry: ser un principio de liberación y, por lo tanto, de capacidad creadora (*Ibíd.*).

“L’horizon ultime de ces communautés affectives d’artistes, de philosophes, de citoyens, d’animaux ou de croyants n’est autre que la vie même, qui demeure la communauté de toutes les communautés. La vie est la condition transcendante de ces épreuves immédiates de l’identité pathétique des ipséités singulières en lesquelles consistent nos liens aux autres individus vivants, mais aussi aux œuvres dans lesquelles a pu s’immortaliser leur expérience affective de la vérité ou de la beauté.” (Tinland, 2008, 118).⁵²

⁵² “El horizonte último de estas comunidades afectivas de artistas, de filósofos, de ciudadanos, de animales o de creyentes no es otro que la vida misma, que permanece como la comunidad de todas las comunidades. La vida es condición trascendental de esas pruebas inmediatas de la identidad patética de las ipseidades singulares en las

2.6. - Conclusión

Para escapar del prejuicio del “monismo de la trascendencia” en el que ha caído, según él, toda la tradición filosófica, Michel Henry propone un nuevo plano de comprensión de la fenomenicidad de lo real: la “autoafección” de la Vida a sí misma en la intimidad de nuestro propio cuerpo. En su radicalización de la fenomenología, Henry identifica la esencia del aparecer, condición de posibilidad de la manifestación de lo real, con la autorrevelación de la Vida en el espacio de la inmanencia radical y “patética”, presentando el *pathos* (la capacidad de sufrir y gozar, el poder de “ser afectados”) como la esencia misma de la Vida. Desde este esquema y siguiendo el pensamiento de Maine de Biran, Henry propone una concepción del “yo” como subjetividad corporal o “cuerpo subjetivo”, sentido y vivenciado como poder de acción y pasividad radical en la que se produce la “autoafección” de la Vida y la constitución de lo real y diferenciándolo del “cuerpo trascendente” (el cuerpo material objeto de los sentidos y las ciencias) y del “cuerpo orgánico” (la parte del mundo que cede ante la fuerza del cuerpo subjetivo y nos permite mover el cuerpo trascendente).

Desde esta interpretación corporal de la subjetividad, Henry introduce el concepto de “comunidad patética invisible” para hacer hincapié en su idea de que es el reconocimiento de la co-afección en y por la Vida absoluta (y no la participación en el *logos*) lo que fundamenta y posibilita la emergencia de una “vida-en-común”, superando el tradicional problema del solipsismo al que se ve abocada la “fenomenología tradicional”. Este nuevo aparato conceptual presenta unas implicaciones espirituales (políticas, éticas y estéticas) que abren la reflexión a nuevos campos de investigación y nos permiten replantear los proyectos políticos de emancipación al margen de la intelectualización de las diferencias entre colectivos, así como elaborar una ética de la empatía y la auto-donación gratuita, o desarrollar un proyecto filosófico que pueda usarse en la lucha por los derechos de otras criaturas no humanas y en la reivindicación del arte como espacio de re-encuentro trascendental místico con el *pathos* de la Vida.

que consisten nuestras relaciones con otros individuos vivientes, pero también con las obras en las que ha podido inmortalizarse su experiencia afectiva de la verdad o de la belleza.” La traducción es nuestra.

Excurso. La inmanencia radical y “patética” de la Vida como paradigma psicopatológico⁵³

I. El “sujeto disminuido” y la cultura del bien-estar

El mundo en el que vivimos alberga una fuerte crisis generalizada: la crisis de una civilización, la occidental, que, a causa de los procesos globalizadores, exporta a otros escenarios de la aldea global los mismos mecanismos culturales que ha descubierto como inútiles a la hora de satisfacer sus necesidades civilizatorias. Crisis de la razón, que, a diferencia de lo que soñaron los filósofos ilustrados, no ha sido capaz de solventar los problemas específicamente humanos y ha dejado de postularse como la gran herramienta objetivante, homogeneizadora, totalizadora y disciplinadora; crisis del sujeto, que, desfondado por la influencia del nihilismo y el rechazo de la concepción tradicional de la subjetividad como *res cogitans*, ha dejado de ser el centro de la representación y de la historia; crisis de los grandes metarrelatos que, como ya señalara Lyotard, han caído en el descrédito por su pretensión omniabarcante, su excesivo reduccionismo simplista y su interpretación teleológica de la historia de la Humanidad.

Esta crisis generalizada se interpreta habitualmente mediante una analogía con el mundo de las ciencias de la salud, de forma que nuestros intelectuales llegan a hablar de “patologías civilizatorias”. Y junto a esta concepción emerge, como respuesta, una sistemática y paulatina psicologización erosiva de la sociedad (Furedi, 2004), que se evidencia en tres fenómenos concretos: en primer lugar, la proliferación de las psicoterapias (terapia cognitiva, mindfulness, meditación, yoga, consultorio filosófico, etc.) y pseudo-psicoterapias (gabinetes de tarotismo y adivinación, psico-curanderos etc.); en segundo lugar, la neurologización e instrumentalización psicologicista de la educación (que nace de una concepción del infante como “cajón vacío” que hay que

⁵³ El excurso que recogemos a continuación responde a la inclusión (tras una última revisión), en la presente tesis, del artículo titulado “La inmanencia radical y *patética* de la Vida como paradigma psicopatológico. Apuntes para una terapia filosófica henryana”, aceptado y pendiente de publicación en la *Revue Internationale Michel Henry* que, a su vez, es una revisión de la comunicación titulada “El carácter *patético* de la esencia del aparecer como paradigma psicopatológico. Hacia una terapia filosófica henryana”, presentada en el seno del XII Congreso Internacional de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF), “Patologías de la existencia. Enfoques antropológico-filosóficos”, celebrado del 28 al 30 de septiembre de 2016 en la Universidad de Zaragoza y publicada en RODRIGUEZ SUÁREZ, L. P. (ed.), *Patologías de la existencia. Enfoques filosófico-antropológicos*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, pp. 173-185.

rellenar de contenidos, principios y métodos, para convertirlo en un “ciudadano capaz”); en último lugar, la consideración, por influencia de Nietzsche, del intelectual como “psicólogo de la cultura” que debe descubrir la “psicosis civilizatoria” que ésta padece y ofrecerle los “fármacos” que aseguren su pronta recuperación.

Dicha psicologización de la sociedad se articula, además, sobre un predominio de la cultura del bien-estar sobre la cultura del bien-ser (*Ibíd.*): como la crisis generalizada ha hecho que se pierdan los anclajes culturales que dotaban de sentido a la existencia, el bien-estar se establece como aspiración última y fin mismo de la vida humana. De esta forma, la emoción, nueva categoría existencial paradigmática, se cataloga como positiva o negativa a la luz del bienestar que reporta y la felicidad ya no se articula en base al descubrimiento y desarrollo de la identidad personal, sino en función de una suerte de acumulación de emociones positivas (esto es, productoras de bien-estar). Al mismo tiempo, la cultura se presenta como el espacio en el que mostrar y celebrar las emociones positivas, al tiempo que se ocultan y estigmatizan las negativas, de lo que dan muy buena cuenta los mecanismos que estructuran las relaciones interpersonales que se desarrollan en las diferentes redes sociales virtuales (Facebook, Instagram, Twitter, etc.).

Estos presupuestos socioculturales dan lugar a un concepto de “patología psíquica” que se presenta en clave de incapacidad individual, indefinidamente mantenida en el tiempo, para superar las experiencias emocionales negativas (esto es, reductoras del bien-estar). Tener una patología psíquica es, según este esquema, no ser capaz de sobreponerse, “en el plazo habitual”, a esas experiencias emocionales que no reportan el bien-estar celebrado por la cultura y que, por ello, nos sumen en la infelicidad y el sufrimiento. Y la persona con una “dolencia psíquica” no es sino un “sujeto disminuido” (*Ibíd.*) que requiere de terapia, entendida ésta como aquel conjunto de herramientas que permiten desplazar esa incapacidad mediante la ayuda externa de un profesional que se erige como tutor de su “paciente”; lo que no hace sino agravar el estado de “minoría de edad” en el que supuestamente se encuentra el enfermo mental.

En el presente excursus, inserto en el capítulo dedicado a caracterizar a Michel Henry como un “filósofo de la vida”, se pretende llevar a cabo una aplicación del marco teórico de la fenomenología henryana al campo de la reflexión sobre la Psicopatología,

bajo la hipótesis de que el acento que el pensamiento henryano pone sobre la naturaleza eminentemente “patética” de la Vida permite “naturalizar” socioculturalmente las patologías psíquicas (sin minimizar, por ello, sus riesgos) y reorientar la psicoterapia de la forma menos impropia posible. Se propone, pues, una reflexión que, partiendo del análisis henryano de la existencia como experiencia “patética” en la inmanencia radical de la Vida, permita elucidar el papel que actualmente puede y debe desarrollar la filosofía en lo que a “pensar la enfermedad psíquica” se refiere y nos ayude a concebir una posible terapia filosófica que, sin querer sustituir el acercamiento de la psicología, ni los avances de la medicina psiquiátrica y su farmacología, permita comprender mejor lo que es “estar psíquicamente sanos”.

Para llevar a cabo este objetivo y acabar con los presupuestos erróneos que se esconden tras el paradigma psicopatológico y terapéutico fundado en la cultura del bien-estar, intentaremos, en primer lugar, reconstruir la aporía central de la reflexión psicopatológica (esto es, la concreción de su campo empírico) con la ayuda de los trabajos publicados por Carlos Rejón, psiquiatra de la Universidad Autónoma de Madrid. A continuación, plantearemos la posibilidad de dilucidar dicha aporía mediante la aplicación del concepto henryano de Vida y la reivindicación de su carácter radicalmente pasivo y sufriente. Finalmente, ofreceremos un conjunto de propuestas que pueden, a nuestro juicio, ayudar a los terapeutas a reconducir conceptualmente la fundamentación de sus prácticas o incluso provocar un completo replanteamiento de las mismas. Sea como sea, se trata de evidenciar los beneficios de una aplicación del pensamiento henryano sobre el ámbito de la Psicopatología para hacer explícita esa condición de Michel Henry como verdadero “filósofo de la vida”.

Se hace necesaria una aclaración terminológica, antes de proseguir. Cuando hablamos aquí de “Psicopatología”, no nos referimos al conjunto de estudios experimentales que nutren y constituyen la trama interna de la psiquiatría, entendida ésta última como aquella rama médica que se ocupa de los “trastornos psíquicos” o “enfermedades mentales” (perturbaciones de la conducta, la experiencia y/o el lenguaje humanos) y que se encarga de registrar síntomas y organizarlos en cuadros sindrómicos, vincularlos o no a diferentes disfunciones orgánicas y proponer posibles pautas de tratamiento (en la mayoría de los casos, mediante fármacos), etc. Con “Psicopatología” nos referimos, aquí, al área de la psicología que estudia los procesos

psíquicos que pueden llegar a inducir estados mentales “no sanos” y que no tienen que estar directamente conectados con disfunciones o problemas orgánicos bien identificados, sino más bien con “pautas de pensamiento” y “procesos de aprendizaje” incorrectos.⁵⁴ En adelante, utilizaremos el término “Psicopatología” (con mayúscula), referido a esta rama del saber que acabamos de clarificar, para diferenciarlo del término “psicopatología” (con minúscula), referido a la patología o dolencia psíquica concreta, entendida ésta última como el signo, síntoma o proceso que forma parte o podría dar lugar a un trastorno psicológico o estado mental “no sano”.

II. Un campo empírico para la Psicopatología

La elucidación del campo de trabajo de la Psicopatología (y, por ende, de su objeto de estudio) no es una tarea sencilla, pues requiere, como la propia etimología del término refleja, una articulación en el *logos* (esto es, mediante un “discurso racional”), de lo que, precisamente por ser psico-patía, un padecer de la *psique*, cae fuera de toda elucidación racional; máxime cuando, como también ocurre en otras patologías no psíquicas, el único que tiene un verdadero acceso directo a dicha psicopatología (aunque siempre mediado por el recuento biográfico), es el propio individuo que la padece; máxime cuando, incluso identificando causas o condicionantes netamente orgánicos, la psicopatología, como ocurre con todo lo que tiene que ver con la *psique* humana, nunca se reduce completamente a los mismos.

Como señalan Ramos y Rejón (2002), el campo empírico de la Psicopatología podría plantearse como esa línea virtual que une y separa la naturaleza y la libertad, verdadero espacio de constitución y emergencia de lo humano. De esta forma, los llamados “síntomas psicopatológicos” serían perturbaciones o modos errados de esa transición, que darían lugar a la despersonalización propia de toda psicopatología: “la pérdida de familiaridad con uno mismo, con sus emociones, sus sensaciones o su cuerpo.” (Rejón, 2010, 267). El sujeto de esa transición de la naturaleza a la libertad, genuino objeto de estudio psicopatológico, sería, pues, el cuerpo vivo que actúa, siente y padece, en el quicio de esa animalidad que se desborda en un salto cualitativo hacia

⁵⁴ El autor de la presente tesis doctoral no es psiquiatra, ni psicólogo, ni psicoterapeuta y no pretende llevar a cabo ningún ejercicio de intrusismo profesional; la intención de este excursus es la de reflexionar filosóficamente sobre el campo conceptual en el que se mueve la Psicopatología y proponer algunas ideas que puedan re-articular conceptualmente los métodos de las diferentes corrientes psicoterapéuticas.

la libertad. Pero, ¿cómo derivar la despersonalización propia de toda psicopatología desde una anomalía corporal? Se hace necesario, así, hacer hincapié en la vida que anima ese “cuerpo vivo”.

Ahora bien, el concepto de vida en el ser humano no es inequívoco, pues, como ya señalara Jaspers, podemos hablar del *bios* como ese “acontecer biológico” que experimentan los vivientes (y que presenta las fases de nacimiento, crecimiento, madurez, reproducción e involución, con sus diferentes crisis) o del *bios* en tanto “historia de vida” (es decir, el desarrollo biográfico de un individuo, que se articula, sobre la vida biológica, en otras instancias jerárquicamente superiores: la vida psíquica, la conciencia autorreflexiva y el fundamento existencial de la vida). Esta diferenciación fundamental en el seno del concepto de vida humana genera, según Rejón, lo que podemos considerar como el problema psicopatológico fundamental:

“Este cuadro clínico que tenemos delante ¿se deja comprender como desarrollo unitario de una personalidad? ¿O supone más bien una ruptura, un novum que desbarata el delicado seguirse de motivos y vivencias según el cual se había desplegado la biografía de un individuo y comba irreversiblemente el curso de su vida?” (*Ibíd.*, 271).

Dicho problema se convierte, según Rejón, en verdadera aporía irresoluble, por cuanto la aprehensión misma del síntoma que “positiviza” la psicopatología está siempre bloqueada por la acción conjunta de dos instancias enfrentadas pero interdependientes: la serie de los motivos psíquicos (mente) y la serie de las causas biológicas (cerebro). Frente a esto, Rejón nos señala que la estrategia moderna fue la de acrecentar el valor de una serie en detrimento de la otra. Pero este método es completamente desacertado, pues al construir el paradigma psicopatológico exclusivamente sobre una de estas dos series, lo que hacemos es seguir generando términos constitutivamente contradictorios, que nacen de la mutua exclusión; y esto nos aleja de la comprensión real de la dimensión biológico-biográfica de la dolencia psíquica. La aporía psicopatológica fundamental no se puede cancelar.

En definitiva, la idea es que, frente a un monismo psicológico que pretenda reducir las psicopatologías a simples problemas funcionales del cerebro o a meros desajustes psíquicos sin correlato orgánico, la respuesta debe ser un modelo fenomenológico-existencial que ponga el acento sobre la co-implicación cerebro-

mente-mundo y sobre la dimensión intersubjetiva y puramente narrativa (esto es, temporal) de la psicopatología, sin olvidar los posibles desajustes funcionales. Pues bien, como señala el propio Rejón en el artículo que venimos comentando, para dotar a la Psicopatología de un campo empírico específico que recoja lo hasta aquí expuesto, asegure su dignidad como propuesta científica significativa y, al mismo tiempo, respete la compleja dimensión de su objeto de estudio, hay que acudir a lo que Agamben señala como la “nuda vida” (la mera vida): ni biológica, ni psíquica, ni espiritual, ni cotidiana, sino “vida sin más”.

Pero, ¿cómo debemos conceptualizar esta “nuda vida” para que sirva como campo empírico psicopatológico? Rejón encuentra la solución acudiendo al concepto deleuziano de vida: ese campo trascendental en forma de “disposición de singularidades (...) con su propia consistencia interna (es decir, que no dependen de la *empíria* para poder pensarse) y que fundamentan la inteligibilidad de la relación de estados de cosas y vivencias.” (*Ibíd.*). Y, ciertamente, esta recurrencia al concepto de vida en Deleuze, solventa el señalado como problema fundamental de la Psicopatología, porque, al plantear un plano inmanente de organización de acuerdos entre mundo e individuo, rompe la escisión entre función biológica e historia vital y permite explicar la doble forma público-privada de los síntomas psíquicos, la naturaleza universal de muchos de los procesos psicopatológicos y la importancia de la individuación de los síntomas.

Pero esta reconceptualización de la cuestión no permite superar los procesos de psicologización erosiva de la sociedad ni disolver la concepción de la psicoterapia como superación de una sobrevenida incapacidad para sobreponerse a las emociones negativas (por reductoras del bien-estar). La vida trascendental de la que nos habla Deleuze permite articular la aporía fundamental de la Psicopatología mediante una síntesis reconciliadora de las dos propuestas (biológica y biográfica), que aumenta exponencialmente nuestro rigor reflexivo a la hora de conceptualizar los procesos psicopatológicos, pero no es tan útil de cara a una reorientación de los principios psicoterapéuticos hacia un proyecto más auténtico y significativo. Por eso, nuestra propuesta es la de buscar, en la fenomenología material-radical de Michel Henry, esa renovación de los presupuestos psicopatológicos que se ponen directamente en juego en las prácticas psicoterapéuticas.

III. El concepto henryano de Vida como paradigma psicopatológico

Como hemos señalado anteriormente (*supra*, §2.1 y §2.2), Michel Henry, en su intento de radicalizar la fenomenología, lleva a término la “reducción fenomenológica” husserliana y la “diferencia ontológica” heideggeriana, buscando, en la “autoafección” sustraída a toda exterioridad intramundana, la posibilidad del aparecer de la realidad, condición de posibilidad, a su vez, de la realidad misma (si aceptamos la tesis fundamental de la fenomenología). Al plantear como nuevo paradigma de acercamiento a la esencia del aparecer el esquema de la afectividad, Henry llega a establecer que el *arché* buscado por toda “filosofía radical y primera” no es otra cosa que la Vida misma, es decir, la afectividad pura que se manifiesta en cada una de las modalidades afectivas de nuestra subjetividad; la materia de la Vida es, para Henry, la pura afectividad o, más bien, la autoafectividad, pues la esencia de la Vida consiste en experimentarse a sí misma, sentirse a sí misma, sufrirse y gozarse a sí misma en toda la paleta de afecciones. (Larios Robles, 2011, 136; Sánchez Hernández, 2012, 86).

La idea que se pretende desarrollar en este excursus reposa en la defensa de que este concepto henryano de Vida constituye una propuesta conceptual apropiada para estructurar en torno a él esa “nuda vida” de la que habla Agamben y que, según Rejón, debe ser el campo empírico específico de la Psicopatología, para no caer en un paradigma que reduzca la complejidad de las patologías psíquicas mediante una concesión al monismo psicológico o un abandono en el puro escepticismo. Y decíamos que esta apuesta por el concepto henryano de Vida como nuevo paradigma psicopatológico presentaba, frente a otras propuestas, la ventaja de poder apuntalar, desde el principio, una reorientación de los postulados terapéuticos vinculados al triunfo social de la cultura del bien-estar y a la concepción del enfermo mental como “sujeto disminuido”. Para dilucidar esta tesis y ofrecer los argumentos que la apoyan, la dividiré en tres enunciados:

A. *El campo empírico propio de la Psicopatología es la Vida en su radical inmanencia y completa afectividad.*

El prejuicio de la trascendencia intramundana (la defensa de una necesaria mediación de la representación, que sitúa la realidad en la distancia fenomenológica de un “Afuera del mundo”), genera un problema en la concepción de la esfera de la subjetividad, a saber, la imposibilidad del sujeto para alcanzarse realmente a sí mismo (el sujeto sólo se puede conocer como objeto, pues incluso en el movimiento de la autorreflexión, la conciencia se “capta” intencionalmente a sí misma como “algo distinto de sí misma”; ver *supra*, §2.1). Éste es, a mi juicio, el problema con el que se encuentra la Psicopatología, cuando pretende describir y tratar las patologías psíquicas mediante un relato en tercera persona que olvida la dimensión vivencial de la psicopatología y su articulación en irremediable correlación con la constitución del mundo que acontece en el vivir de la persona tratada.

Para Henry, no obstante, el problema del yo sólo acontece si nos seguimos moviendo en el paradigma del conocimiento, puesto que antes del conocimiento, la manifestación directa e inmediata del yo es perfectamente posible en el ámbito de la afectividad, que sigue el esquema de la inmanencia radical y permite la manifestación del sujeto a sí mismo, su auto-sentirse primitivo (Lacroix, 1966, 162 y 163). Tanto los conceptos de la Psicopatología como los de la lengua común están posibilitados por un esquema trascendental que los precede y que, a la vez, los posibilita; una pasividad radical que no puede ser recogida lingüísticamente porque es pre-lógica y pre-lingüística. Esa instancia trascendental es la Vida misma que, en su inmanencia radical, constituye el verdadero espacio de emergencia de la subjetividad y de constitución de mundo. Y si, justamente, tenemos que entender la psicopatología como ese proceso de despersonalización o extrañamiento en el que se interrumpe la pre-comprensión espontánea del yo y se produce el des-asimiento del mundo, la Vida de la que nos habla Henry se presenta como el mejor marco conceptual para solucionar el problema de la elucidación del campo empírico para la Psicopatología.

En la fenomenología henryana, tanto la subjetividad (o lo que es lo mismo, la afectividad) como, a través de ésta, toda entidad material, presentan una estructura dual; y no en un sentido dialéctico (moviéndose teleológicamente de un polo al otro), sino en el sentido más latino del término (los dos polos, el uno y el otro, al mismo tiempo, como las dos caras de una moneda). Esos dos polos que estructuran fenomenológicamente tanto la subjetividad como, por ella, toda entidad material son

el padecer y el gozar, como extremos de un mismo “gesto”, cuya esencia es el *pathos* griego (de donde llegará la *passio* latina a través del verbo *patior* –que significa sufrir, ser víctima, experimentar, someterse, aguantar, soportar... y, sobre todo, vivir-). Este gesto no es más que la Vida, la “nuda vida” de la que habla Agamben y que debe ser concebida como esa instancia no sólo cronológica sino, sobre todo, lógica y ontológicamente previa a todas las derivas posteriores por las que irá transitando (vida en el sentido puramente orgánico, biológico; vida como recuento biográfico; vida como experiencia psicológico-espiritual; etc.).

B. Un proceso psicopatológico no es sino un especial acontecimiento de constitución de lo real (que, sencillamente, ha dejado de ser funcional).

A riesgo de ser demasiado reduccionistas, podríamos decir que la única instancia significativamente perjudicial de toda psicopatología es el sufrimiento que experimenta el sujeto que la padece y/o los que le rodean. Pero, para Henry, el sufrimiento coincide con la condición de posibilidad misma de la Vida, pues la Vida es pura afectividad y la esencia misma de la afectividad es el sufrimiento, el *pathos*. Así, el aparecer objetivo en el horizonte de la trascendencia, fuente del conocimiento intramundano propio de las ciencias, solo es posible porque dicho aparecer se recibe a sí mismo en el espacio “patético” de la Vida; un espacio “patético” no por ser grotesco o vergonzoso, sino porque, como antes decíamos, el modo fenomenológico de revelación propio de la Vida es el *pathos* y no el *logos*: la “pasión”, el “ser afectados” por todo lo que experimentamos y sentimos; el “padecer” un sufrir y un gozar cuya materia fenomenológica es la afectividad pura en que consiste la Vida misma (ver *supra*, §2.2)

El viviente, esto es, el que está en la Vida (y nunca aquél en quien la Vida está), frente a la dualización esencial de su afectividad (su gozar y su padecer eternos), se experimenta a sí mismo como completamente “cogido” por el peso de la carga de la Vida (en esto reside la singularidad de la filosofía de la subjetividad “patética” inmanente). Cuando esta carga se hace insostenible (y tal podría ser, quizá, el sentido del advenimiento de la psicopatología), lo que ocurre realmente es que la Vida se revuelve contra sí misma desde el plano de la subjetividad, en una disfuncionalidad extrema de su esencial “autoafección” a sí misma en la inmanencia radical y “patética”.

Sin embargo, el mecanismo seguiría siendo el mismo: aunque haya perdido su funcionalidad (al generar despersonalización -en lugar de emergencia de la subjetividad- y extrañamiento -en lugar de constitución de mundo-), el proceso de autorrevelación de la Vida a sí misma en la inmanencia radical seguiría funcionando en los mismos términos.

A través del sufrir, la subjetividad conoce el mundo y se conoce a sí misma porque es en su auto-sufrirse primitivo en la inmanencia donde emerge la instancia que posibilitará la posterior trascendencia. Por tanto, más que de “patologías de la existencia” tendríamos que hablar del carácter necesariamente “patético” (o incluso quizá patológico) de la existencia, desde que entendemos que la estructura fenomenológica que posibilita la emergencia de la subjetividad y, con ella, la constitución del mundo, es la “autoafección” de la Vida a sí y por sí misma. Conocerse y conocer el mundo no es más que auto-sufrirse, auto-afectarse. Y si tal es la esencia misma del aparecer, cabe plantearse si las patologías psíquicas no son sino casos extremos de constitución de lo real, estigmatizados, quizás, desde la perspectiva de una sociedad logocéntrica que articula todos sus discursos desde el paradigma de la exterioridad intramundana, por influencia de la ciencia.

Desde esta reflexión, no obstante, habría que luchar contra el riesgo de caer en una exaltación de la psicopatología o en una apología del sufrimiento, al más puro estilo masoquista: no se trata de reivindicar el valor de la dolencia psíquica como tal ni de reclamar los beneficios del sufrimiento *per se*, sino, más bien, de comprender que la psicopatología, aunque errada en su “destino” funcional, arranca y es posibilitada desde esa misma estructura dual (del padecer y del gozar), cuyo “gesto” es el *pathos* y que es la esencia misma de la Vida; lo que, como veremos en el apartado siguiente, constituye ya, en sí mismo, un movimiento sanador. O, en definitiva, que vivir es sentir el “semblante patético” de la Vida, un semblante que, en ocasiones, se torna en dolencia psíquica, por pérdida de la funcionalidad en la emergencia de la subjetividad o en la construcción, siempre afectiva, de la realidad.

C. Para ser verdaderamente relevante, toda psicoterapia debe considerar el carácter patético (e incluso, patológico) de la misma existencia.

Si entendemos, como hemos venido manteniendo hasta ahora, que la psicopatología es una suerte de pérdida de funcionalidad en la experiencia psíquica del yo y de la realidad por extrañamiento del individuo con respecto a sí mismo y/o desasimio con respecto al mundo que hasta ese momento parecía incuestionable, una psicoterapia relevante no es sino aquella que permite que los procesos naturales de constitución y desarrollo de la personalidad del individuo (y del mundo en el que habita) recorran su marcha natural promoviendo, al mismo tiempo, la sanación, es decir, el acontecer de una recuperación de aquellos procesos interrumpidos por los desequilibrios psicopatológicos sobrevenidos.

Pero esto no es posible si no consideramos, con Henry, que esos mismos procesos sobrevienen al individuo en la inmanencia radical y “patética” de su Vida: que vivir es sentirse vivir, padecer el abrazo “patético” de la Vida. Muchos de los pacientes que acuden a terapias psiquiátricas o psicológicas (o que visitan a diferentes mentores y *coaches*) suelen discutir el cariz patológico de los síntomas (esto es, de los “desarreglos” en la experiencia y la conducta) que el psicólogo o psiquiatra intenta catalogar en los esquemas sindrómicos aprobados por la comunidad científica. Consideran que, más que “síntomas” reales de algún trastorno oculto, estos “desarreglos” son peculiaridades de su modo de ser que, aunque llevan a un menoscabo en su vida cotidiana, constituyen, de alguna forma, lo que ellos mismos son. Y es que, como señalábamos antes, entre los procesos naturales de emergencia de la subjetividad y constitución de mundo y los desarreglos de la experiencia, no existe una diferencia fenomenológica evidente que permita distinguirlos, puesto que no hay una estancia crítica externa (tal es la dificultad empírica de la Psicopatología).

Por eso, solo una psicoterapia cuyo marco teórico pivote sobre el concepto henryano de Vida puede hacerse cargo de una manera realmente efectiva de un proceso real de sanación, entendido éste como “experiencia desbordante de la gratuidad del Bien” (aunque sea solo como anhelo). Para el terapeuta que aplica el pensamiento henryano a su comprensión de la realidad del paciente, encontrar la verdad sobre los procesos de “autoafección” de la Vida es ya un cambio de sanación en el paciente:

“Primero, porque es una forma de encontrar la verdad de la situación, es decir, es una forma de encontrar soluciones de cura. Y segundo, porque permitir que las personas surjan más verdadera y plenamente ya es en sí misma una forma diferente y más profunda de curación.” (Ruff y Barris, 2009, 102).

El *pathos* de la Vida, este sufrir arquetípico que constituye la posibilidad misma de la emergencia de nuestra subjetividad y de la constitución del mundo que habitamos, no tiene la coloración doliente/dolorosa típica de una cierta espiritualidad estoica, sino que, más bien, permite una comprensión extremadamente positiva de la vida (casi desde una comprensión leibniziana).⁵⁵ Esta comprensión desde lo radicalmente inmanente (esto es, privada de todas las formas del *ek-stasis* intramundano) es capaz de ofrecer una base para desarrollar lo que hemos denominado como “terapia filosófica henryana” y presentamos como instancia normativa para toda psicoterapia que quiera ser realmente significativa: saber que no hay sanación de la vida sino a partir de la vida misma; puesto que, en la materialidad misma de la vida (en el fondo mismo del vivir, al margen de la exterioridad mundana), ya están todas las condiciones de posibilidad de la vida para autotransformarse a sí misma. Esta autotransformación, así, no es más que una liberación de sí: el individuo que se hace cargo de su propia vida.

Y para que alguien se haga cargo de su vida, su tutor (psiquiatra, psicólogo, terapeuta, *coach*, etc.) debe ser solamente un “facilitador” que le acompañe en la tarea: nadie puede hacerse cargo de tu vida por ti sin hacerte caer en la “minoría de edad” propia del “sujeto disminuido” de la cultura del bien-estar. Para esto, también es iluminadora la fenomenología de Henry, que, como antes comentábamos (*supra*, §2.4) propone una ética construida sobre la idea de la “comunidad patética de los vivientes” (en sustitución de la comunidad kantiana de los seres racionales). Así, como Henry plantea un proceso de igualación de los vivientes en la Vida, no es posible una ética de superioridad e inferioridad, en la medida en la que todos están en situación de “compartibilidad” con respecto a la Vida y, en realidad, todos se encuentran en la Vida. Y el tutor no es más que lo que debe ser: otro viviente más, que no se encuentra en una posición de superioridad de ningún tipo frente al individuo, pero que es capaz de

⁵⁵ Tal parece ser la reflexión de autores como Rolf Kúhn, filósofo alemán representante de la fenomenología de la vida fundada por Michel Henry y director de diferentes plataformas de investigación para la filosofía y la psicoterapia en las que se analiza la integración de la fenomenología henryana de la vida.

inculcar en él la *epimeleia heautou* de la que habla Foucault, el “cuidado o inquietud de sí” (frente al “conócete a ti mismo”, que remite a la propuesta intelectual), su liberación de la “carga” de la vida por asunción del carácter archi-afectivo y “patético” de la Vida misma, en su inmanencia radical.

IV. Hacia una terapia filosófica henryana

Con lo hasta aquí expuesto, se desarrolla, a modo de conclusión, una serie de propuestas que apuntan hacia una reorientación de las técnicas psicoterapéuticas actuales (independientemente del marco teórico-práctico en el que estas se articulen y desarrollen) y que constituyen las bases de una posible terapia filosófica futura fundada sobre los postulados fenomenológicos básicos del pensamiento de Michel Henry:

a.- Reconstruir la fundamentación teórica de los programas y técnicas terapéuticas (tanto psicológicas, como psiquiátricas, filosóficas o místicas) mediante un discurso que pivote críticamente sobre la defensa henryana del sufrimiento como condición de posibilidad misma de la Vida (sin hipostasiarla, no obstante, como única interpretación legítima de la realidad). Que la terapia no se articule como un “parche” para mitigar o esconder el sufrimiento en defensa del bien-estar, sino como una herramienta para dotarlo de pleno sentido, sin degenerar, por ello, en posicionamientos masoquistas o autocomplacientes.

b.- Reducir la excesiva categorización psiquiátrica de las psicopatologías, con vistas a una posible “naturalización” sociocultural de las mismas para permitir un desarrollo natural y más auténtico de los procesos terapéuticos. Esta propuesta (al igual que todas las demás) no es incompatible con un control farmacológico y un seguimiento psiquiátrico de aquellos desajustes psíquicos que pongan en peligro la integridad del individuo que los padece y/o la de las personas que lo rodean. El presente trabajo se presenta, sencillamente, como reflexión filosófica sobre el marco conceptual de la Psicopatología.

c.- Despositivizar los presupuestos teóricos que se esconden tras las técnicas terapéuticas supuestamente “inocuas”, para evitar dogmatismos, fanatismos y sectarismos de toda índole. Considerar los fundamentos teóricos que acompañan o

estructuran el aprendizaje de las técnicas terapéuticas como la escalera de Wittgenstein, que sirve para llegar hasta el lugar que nos habíamos propuesto, pero que, después de llegar, debe ser arrojada desde allí para que no desvirtúe nuestra perspectiva.

d.- Desestigmatizar los mecanismos anti-civilizatorios de las sociedades y defender la contracultura como replanteamiento crítico o refundición de los objetivos de la cultura por extenuación de los mismos o constatación de su imposible cumplimiento. Que el intelectual critique los movimientos que considere inauténticos, interesados o carentes de valor sin patologizar los esquemas culturales en su totalidad.

e.- Replantear los planes educativos en favor de un aprendizaje realmente afectivo, que permita la emergencia de la subjetividad y los naturales procesos de constitución de lo real en el niño, desde las primeras etapas de su vida. Que los programas de “educación sexual” no incidan exclusivamente en un conocimiento de los medios para prevenir el contagio de enfermedades de transmisión sexual y los embarazos no deseados, sino que aborden realmente una capacitación afectivo-sentimental del alumnado.

f.- Recuperar, en las clínicas, despachos, consultas y talleres la concepción de la felicidad en base a la realización personal y trabajar la propuesta kantiana de Ilustración como “salida de la minoría de edad”, incluso aunque sea, en un principio, a instancias de un terapeuta, coach, entrenador, etc. Un tutor que, al igual que la escalera, deberá ser desterrado del puesto de tutelaje en cuanto los límites y las exigencias que nos impone sean más numerosos que los beneficios y el desarrollo de capacidades que nos ofrece.

PARTE II. - LA CUESTIÓN DE DIOS EN LA FENOMENOLOGÍA HENRYANA

Capítulo 3. - Michel Henry, un intelectual cristiano

“Nuestra carne porta en sí el principio de su manifestación, y esta manifestación no es el aparecer del mundo. En su auto-impresividad patética, en su misma carne, dada a sí en la Archi-pasibilidad de la Vida absoluta, ella revela aquello que la revela a sí, ella es en su pathos la Archi-revelación de la Vida, la Parusía del absoluto. En el fondo de su Noche, nuestra carne es Dios.” (Henry, 2000, 338).

3.1. - La filosofía henryana, ¿un proyecto anti-filosófico?

Como hemos señalado a lo largo de todo el capítulo anterior, para Henry, la Vida se autorrevela a sí misma en la “autoafección” inmanente de la “carne”. De esta forma, todas nuestras representaciones, conceptos e ideas devienen inservibles para dar cuenta de la Vida, porque arrancan a ésta del espacio de inmanencia radical y “patética” que le es propio para proyectarla en la distancia *ek-stática* del “Afuera intramundano” (incluso aunque nos mantengamos dentro de nuestras estructuras intelectuales, al funcionar éstas según el esquema de la intencionalidad y los éxtasis temporales). El *logos* (la palabra, el pensamiento) no puede hablar de la vida, porque el único lenguaje que la Vida conoce es el código prelingüístico y prerracional del *pathos*. Pero si el pensamiento y el lenguaje no pueden dar cuenta de la autorrevelación de la Vida, la Filosofía, que se mueve propia y específicamente en el ámbito del *logos*, termina, de alguna manera, en un silencio: la propuesta henryana se convierte, entonces, en un proyecto anti-filosófico.

¿Tenemos que entender, pues, que toda la obra henryana no es más que un sinsentido que, sin embargo, constituye la elucidación de la imposibilidad de hablar de un misterio (en nuestro caso, la autorrevelación de la Vida en la inmanencia radical y “patética”)? Bueno, en algún sentido podríamos entenderlo así, de forma que la filosofía henryana sería como aquella escalera de la que nos habla Wittgenstein: el instrumento que nos permite llegar hasta el punto en el que el misterio se nos muestra en su esencia y entendemos que el pensamiento y el lenguaje (y por lo tanto, la propia filosofía henryana) no nos sirven para ver la realidad correctamente y tenemos, por ello, que arrojarlos bien lejos:

“6.54.- Mis proposiciones son elucidaciones de este modo: quien me entiende las reconoce al final como sinsentidos, cuando mediante ellas –a hombros de ellas– ha logrado auparse por encima de ellas. (Tiene, por así decirlo, que tirar la escalera una vez que se ha encaramado en ella).

Tiene que superar esas proposiciones; entonces verá el mundo correctamente.

7.- De lo que no se puede hablar, hay que callar la boca.” (Wittgenstein, 1922, 276 y 277).

Para no caer en el puro silencio, sin embargo, tenemos que entender que hablar filosóficamente sobre la esencia de la Vida exige la modificación conceptual de la propia filosofía y la invención de nuevas categorías (porque las que tenemos - heredadas de Platón, Aristóteles, Descartes, Husserl, Heidegger, etc.- son verdaderos obstáculos metodológicos). Para mostrar la esencia de la Vida hay que recurrir a otros ámbitos, como el del arte o el de la religión, donde, lejos de encontrar obstáculos, sólo hallamos apoyos metodológicos y nuevos patrones temáticos que nos inspiran. El arte y la religión nos permiten, así, evitar el enfoque demasiado sistemático de la filosofía y salvar esa parte de irreductibilidad de la Vida: lo que excede, lo que siempre desborda, lo que permanece invisible. La fenomenología no intencional de Henry no intenta, pues, “dar a ver” lo invisible del misterio de la Vida (esto es, describirlo con categorías propias de la “fenomenología histórica”), sino mostrar cómo la invisibilidad del misterio es la condición de posibilidad de la luz del mundo (como veremos *infra*, 3.3), buscando pruebas de la Vida en un conjunto de experiencias que Henry llama “experiencias estéticas puras”.

La “experiencia estética pura” de la que habla Henry puede ser de dos tipos: la experiencia artística que, como ya hemos visto (*supra*, §2.5), permite acceder a la esencia de la Vida al conectarnos con el *pathos* que el artista volcó en la obra de arte, actualizando el fundamento de nuestras sociedades como verdaderas “comunidades patéticas invisibles”; y la experiencias religiosa que no es, para Henry, una experiencia dogmática de conocimiento/saber, sino una experiencia afectiva (y, más, estética) donde uno se prueba como viviente. Henry nos invita, así, a comprender la experiencia religiosa en el sentido latino del término: como algo que nos *re-liga*⁵⁶ a la Vida, como

⁵⁶ La palabra “religión” procede etimológicamente del verbo latino *ligare* (ligar o amarrar), más el prefijo “re-”, que indica intensidad, y el sufijo “-ión”, que significa “acción o efecto”, de forma que “religión” significaría, según su sentido etimológico, “acción y efecto de estar ligado fuertemente [a Dios/la Vida]”.

algo que nos permite experimentar que no nos pertenecemos a nosotros mismos, que la Vida no nos pertenece, sino que nos precede y nos anticipa en algún sentido.⁵⁷

Por esta referencia a la experiencia religiosa como “experiencia estética pura” que nos permite experimentarnos como vivientes, se arranca en la filosofía de Henry un interés por el cristianismo que le lleva a reflexionar sobre el mismo. Frente a la identificación del estatuto fenomenológico de la palabra (*logos*) con el ser fundado sobre la verdad *ek-stática*, se hace necesario recuperar la naturaleza inmanente de la palabra de Vida: sabemos lo que somos por el lenguaje “patético” que la Vida inscribe en nuestra “carne” al autorrevelarse y éste es el verdadero sentido filosófico de la declaración inaugural del Evangelio de Juan: “Al principio ya existía la Palabra. La Palabra estaba junto a Dios y la Palabra era Dios (...) En ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres” (Jn 1, 1-4). Nos encontramos, pues, con una fenomenología radical liberada de los presupuestos de la ontología griega que solo atiende al saber primordial de la prueba de sí que tenemos en común en tanto que vivientes.

Como señala Atilano Domínguez (1978, 148 y 157), la filosofía de Michel Henry parte del supuesto fundamental de que existe un fenómeno absoluto por cuyo desconocimiento, el pensamiento no hace sino hundirse en el agnosticismo. Frente a los fenómenos relativos y finitos en los que se centran las filosofías de la trascendencia, Henry habla, como hemos visto (*supra*, §1.6), de un fenómeno autónomo e incondicional que constituye la condición de posibilidad de todo fenómeno y que se manifiesta a sí mismo y por sí mismo. Este fenómeno absoluto no es sino la esencia misma de la Vida (*supra*, §2.1 y §2.2) que, desde su estructura de “autoafección” “patética” en la inmanencia radical de la “carne”, nos abre el camino a ese fenómeno absoluto que es ella misma y que, en los últimos trabajos de Henry (y de forma anticipada, en toda su obra) se identifica con la divinidad.

“L’affectivité [qui constitue l’essence intime de la Vie] est la révélation de l’être tel qu’il se révèle à lui-même dans sa passivité originelle à l’égard de soi-même, dans sa *passion*. Source ultime de la connaissance comme de l’action, elle échappe à l’une et à l’autre : c’est le véritable absolu et proprement Dieu en nous.” (Lacroix, 1966, 164).⁵⁸

⁵⁷ Debemos esta reflexión a la profesora Graciela Fainstein.

⁵⁸ “La afectividad [que constituye la esencia íntima de la Vida] es la revelación del ser tal como se revela a sí mismo en su pasividad original respecto a sí mismo, en su *pasión*. Fuente última tanto del conocimiento como de

A raíz de esta preocupación por el fenómeno absoluto, que remite casi inevitablemente a lo divino y está presente en el pensamiento de Henry incluso desde su primer gran trabajo, *La esencia de la manifestación*,⁵⁹ nuestro filósofo llevará a cabo una confrontación de su fenomenología radical-material con los textos principales del cristianismo⁶⁰, entendiendo éste como correlato vivencial-religioso de su propia propuesta fenomenológica e inaugurando el citado “giro teológico” que constituye el objeto de estudio principal de la presente tesis doctoral. Al trabajar sobre el cristianismo, Henry advertirá que su fenomenología de la Vida y su concepción del hombre coinciden con la interpretación de la vida y la antropología cristianas y elaborará una especie de “filosofía del cristianismo” mediante la que construirá un análisis del sentido ontológico (no moral ni espiritual) del contenido del Nuevo Testamento.

Dicho análisis no pretende justificar teóricamente la revelación religiosa cristiana, sino desvelar la inteligibilidad de sus postulados fundamentales y la coherencia de sus intuiciones fundacionales, que coinciden, como veremos a continuación, con los presupuestos básicos de la fenomenología radical-material de Henry y que no hacen sino acercar la investigación filosófica de nuestro fenomenólogo un paso más hacia su deseo de convertirse en verdadera “filosofía radical y primera”. (Sánchez Hernández, 2012, 88). En esta línea, tendremos ocasión de plantear (*infra*, §4.1) la posibilidad de comprender que más que aplicar su fenomenología al cristianismo, lo que hace Henry en esta trilogía filosófico-teológica final es pasar de la fenomenología a la metafísica (sin abandonar por ello, no obstante, los presupuestos

la acción, escapa al uno y a la otra: es el verdadero absoluto y propiamente Dios en nosotros.” La traducción es nuestra.

⁵⁹ En dicho trabajo, Henry señala sin vacilación: “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.” (Henry, 1963, 55). “En realidad, el objetivo de este trabajo es mostrar que existe un *conocimiento absoluto* y que éste no se fija a un progreso cualquiera.” La traducción es nuestra.

⁶⁰ La dedicación henryana al estudio específico y exclusivo de la tradición cristiana recoge, ciertamente, el prejuicio eurocentrista presente en muchos filósofos y sociólogos estudiosos del fenómeno religioso que parecen querer interpretar cualquier experiencia religiosa desde la reflexión sobre la tradición judeocristiana. Sin embargo, este prejuicio no es del todo reprochable a nuestro autor, pues responde, como veremos a continuación, al descubrimiento de una identificación entre los presupuestos de la interpretación cristiana de la vida y los de su propuesta de fenomenología radical-material. A nuestro juicio y en contra de lo que señala alguno de los comentaristas (Sánchez Hernández, 2012), la pretensión de Henry, además, no es la de desarrollar una “fenomenología del hecho religioso” desde el prisma del paradigma cristiano (si bien podemos preguntarnos por la posibilidad de extrapolar sus reflexiones al ámbito de otras tradiciones religiosas, como veremos – *infra* §4.3), sino una tematización filosófica del cristianismo, como mecanismo para abrir su fenomenología de la Vida a una nueva reflexión, articulada mediante una conceptualización de reminiscencias teológicas.

metodológicos de la fenomenología) para darle una mayor inteligibilidad a los conceptos principales de su propuesta filosófica, desde las posibilidades discursivas que ofrece una terminología de cuño teológico.

Como ya hemos explicado (supra, §2.2), la filosofía henryana no se ocupa de todos los tipos de fenómenos de la vida, sino de la fenomenalidad verdadera de la Vida en sí misma.⁶¹ Según Henry, es a esta Vida a lo que el cristianismo llama Dios. Sin embargo, no podemos decir que la fenomenología henryana se pueda reducir a una simple “fenomenología del cristianismo”; lo que ocurre más bien es que, para Henry, el cristianismo es fenomenológico en su fondo, en tanto que prolonga sus raíces en el mecanismo de la revelación (Welten, 2011, 81). En esta línea, podemos señalar que, más que un “giro teológico” de la fenomenología, lo que acontece en Henry es, si acaso, la preparación para un verdadero “giro fenomenológico” de la teología, desde el estudio de la propia esencia filosófica del cristianismo. A esta empresa y, a pesar de que podemos encontrar ciertos pensamientos sobre el cristianismo en libros como *La esencia de la manifestación* o *Marx*, es a la que Henry dedica la última década de su obra, con los ya citados tres grandes últimos trabajos: *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo* (1996), *Encarnación. Una filosofía de la carne* (2000) y *Palabras de Cristo* (2002).

En un sentido un tanto reduccionista de la cuestión, podemos decir que realmente no hay un “giro teológico”. Lo que está en juego en la fenomenología radical henryana no es tanto el “objeto” específico de esos tres últimos trabajos, esto es, el cristianismo o Dios (como tampoco lo son los “objetos” estudiados en otras obras: el inconsciente, el arte, la economía, la cultura, etc.); lo que está en juego en la fenomenología henryana es el método fenomenológico mismo. No se trata, por tanto, de una nueva fenomenología que arranca con la pretensión de justificar su vinculación

⁶¹ Para comprender la distinción conceptual que evidencia la diferenciación ortográfica en el término “vida/Vida” remitimos a la cita n° 33, donde señalábamos que el término con minúscula parecía hacer referencia a la vida biológica, mientras que el término con mayúscula remitía a esa esfera de inmanencia radical que quiere caracterizar nuestro fenomenólogo. En el contexto de la reflexión sobre el cristianismo, esta distinción adquiere un nuevo matiz, que señalamos ahora con las palabras del propio Henry: “Puede que el lector se extrañe de ver cómo escribimos la palabra vida unas veces con mayúscula y otras con minúscula, incluso a veces en la misma frase. Digamos aquí simplemente que cuando va con mayúscula se refiere a la vida de Dios, y cuando va con minúscula se refiere a nuestra propia vida. Como en todo caso no hay más que una sola vida, la referencia a una u otra condición (divina o humana) es la que se indica mediante estas variantes de la terminología. Tomada en un sentido indiferenciado, escribimos la palabra con minúscula. Por supuesto que no se trata más que de indicaciones. Sólo el contexto del análisis intenta la elucidación radical de la ‘vida’ de que en cada caso se trata.” (Henry, 1996, 38, nota 1).

a una tradición religiosa concreta ni de un giro propiamente dicho hacia la teología, sino de una lectura fundamental de la fenomenología misma en diálogo con una tradición religiosa que, en su fuero interno, parece recoger la intuición que toda la obra henryana (y no solo estos tres últimos trabajos), intenta presentarnos: que debe existir un conocimiento que no obedezca a la ley de la donación en la distancia; un conocimiento originario diferente del saber reflexivo y del cual éste último es necesariamente dependiente.

Este conocimiento originario no es más que el de la autorrevelación de Dios/la Vida. La revelación hace referencia siempre a algo que se dona a sí mismo, a algo que no es dependiente de una construcción teórica. Para Henry, la fenomenología radical no es como el cristianismo; de hecho, el cristianismo tal como es pensado por Henry está en oposición directa y profunda con el cristianismo institucional y cultural, porque no está mediatizado por ninguna representación. Para Henry, el núcleo del cristianismo no está caracterizado por la mediación y la representación, sino por la realidad última; ahora bien, no se puede encontrar esta realidad última en ninguna parte fuera de nosotros mismos, pues solo la encontramos verdaderamente en la Vida misma de nuestra vida. Por eso decimos que el “giro teológico” de la fenomenología henryana no es una apologética del cristianismo ni una defensa del cristianismo institucional, sino una tematización verdaderamente filosófica de la verdad esencial que presenta el cristianismo. En este sentido, muchos han querido ver en la trilogía filosófico-teológica de Henry una lectura gnóstica de la religión cristiana, una investigación intelectual sobre la “enseñanza escondida” del cristianismo.⁶²

A nuestro juicio, sin embargo, no podemos considerar a Michel Henry como un gnóstico porque él mismo rechaza toda asimilación de su proyecto al de la gnosis, ya que pretende construir una relación fuerte entre la *praxis* como realidad del mundo (el mundo, para Henry es constituido por la *praxis* humana, entendida como expresión de la sensibilidad viva del sujeto y, por lo tanto, no reducida a un objetivismo de la percepción) y la concreción de la vida (Leclercq, 2014, 232). En la misma línea, tenemos que recordar que el cristianismo insiste en la idea de que Dios se esconde de los sabios y prudentes y se da a conocer a los sencillos (Mt 11, 25) (*Ibid.*). El interés intelectual de

⁶² En este sentido, muchos autores pertenecientes al ámbito más propiamente teológico consideran que la lectura henryana del cristianismo es una propuesta completamente herética e interesada que está totalmente desvinculada de las enseñanzas cristianas.

Henry en el cristianismo no es un interés sapiencial: Henry no quiere defender las verdades de fe del cristianismo ni estudiar el supuesto saber oculto tras la fe cristiana, sino más bien analizar el cristianismo como producto de la cultura occidental y estudiar el acceso experiencial a esa esfera primordial donde se encuentra la Vida originaria (presentada como Dios) que esta tradición religiosa propone.

Revisando algunos de los manuscritos y documentos personales de Henry que se encuentran archivados en los “Fondos Bibliográficos Michel Henry” de la Universidad Católica de Lovaina, hemos podido constatar, además, que este interés de nuestro fenomenólogo por la experiencia religiosa y el cristianismo es muy temprano, aunque no haya podido dedicarse al mismo hasta su retirada de la vida académica institucional: encontramos comunicados, memorias, formularios y solicitudes de proyectos de investigación dirigidos al “Centre National de la Recherche Scientifique” (el Centro Nacional de Investigación Científica en Francia) que plantean, como objeto de investigación, entre otros, “Éléments pour une esthétique religieuse” (“Elementos para una estética religiosa”), “Essai sur la substance spinoziste” (“Ensayo sobre la substancia spinozista”), “Individu et Dieu” (“Individuo y Dios”), “Individualité et Dieu. Maître Eckhart. La religion” (“Individualidad y Dios. Maestro Eckhart. La religión”), etc. y están fechados entre 1946 y 1950, es decir, la época posterior a la presentación de su trabajo sobre *La felicidad de Spinoza* y previa a la redacción de su tesis doctoral *La esencia de la manifestación* (Archives du CNRS AN-1922/54).⁶³

3.2. - La “archi-fenomenología” del cristianismo

El cristianismo, para Michel Henry, oculta y al mismo tiempo revela una fenomenología primordial que coincide con su fenomenología radical y que nuestro fenomenólogo presenta con el nombre de “archi-fenomenología”. Henry utiliza el prefijo “archi-”, derivado del término griego *arché* (origen, comienzo, principio) para construir algunos nuevos conceptos en los que lo que se quiere poner de relieve es su carácter primordial, primitivo, primero o esencial para con el resto de “entidades” a las

⁶³ Consideramos que el hecho no haberse dedicado específicamente al cristianismo hasta la última década de su pensamiento responde, quizá, al especial y fuerte laicismo y anticlericalismo (por otra parte, nada condenable) de las instituciones académicas francesas, dada la historia reciente de este país vecino. Debemos esta reflexión a las conversaciones con Roberto Formisano, investigador de los “Fondos Michel Henry” durante los años previos a nuestra estancia y aún vinculado a los mismos.

que podría aludir el concepto sin ese prefijo, de forma que constituyen un patrón arquetípico para las mismas. Así, “archi-fenomenología” hace referencia a aquella fenomenología primera y originaria de la que emanaría la fenomenología, digamos, “ordinaria”; de igual forma, “Archi-Hijo” será una referencia a Cristo como arquetipo de la “Filiación trascendental” que propone el cristianismo (los hombres entendidos como hijos del Dios-Padre). Pasemos a estudiar, pues, cuáles son las notas características de esta “archi-fenomenología” y a qué refieren estos nuevos conceptos arquetípicos.

3.2.1. - “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14, 6)

En su estudio del cristianismo, Henry descubrirá que la tesis fundamental de su fenomenología (la revelación de la Vida mediante su “autoafección patética” en la inmanencia radical de la “carne”), coincide con uno de los versículos más conocidos del Evangelio de Juan: “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14, 6), puesto que remite a ese mismo acceso a la revelación (en este caso, de lo divino) a través de la propia Vida, que es también la Verdad misma y el Camino hacia esa Verdad (pues la Vida se autorrevela a y desde sí misma). Mediante esta fórmula joánica que recoge, para Henry, la tautología principal del cristianismo, nuestro fenomenólogo ejecutará, pues, una tematización de dicha tradición religiosa mediante la construcción de tres interrogantes principales (¿a dónde nos conduce el Camino de la palabra de Dios, que nos habla en un lenguaje nuevo?; ¿cuál es la especificidad de la Verdad del Cristianismo en oposición a la del mundo?; ¿cómo se dona la Vida en la “carne” del “Archi-Hijo” (Cristo) y por Él en el resto de vivientes?), interrogantes a los que responden, respectivamente (como las Críticas de Kant a sus preguntas sobre el hombre) las tres obras señaladas: *Palabras de Cristo*, a la primera, *Yo soy la verdad*, a la segunda y *Encarnación*, a la tercera (Sánchez Hernández, 2012, 88; Díez, 2010, 151).

En *Yo soy la verdad*, primer trabajo de la trilogía filosófico-teológica que estamos caracterizando, la automanifestación de la que habla Henry en toda su obra es enteramente analizada y comprendida desde la óptica del cristianismo. ¿Por qué? Porque, como hemos señalado anteriormente (*supra*, §2.1), para Henry, la conciencia no es conciencia de algo fuera de sí, sino pura conciencia de ser autoafectado. En la “autoafección” en el sentido “débil” del *cogito* cartesiano, encontramos una forma de

“autoafección”, pero no encontramos ninguna forma de autogeneración: el *cogito* de Descartes es afectado por sí mismo, pero no se crea ni se genera a sí mismo; al contrario, es creado y generado por algo distinto de sí (de ahí, por ejemplo, la referencia a la idea de infinito de la tercera meditación). Esta forma “débil” de “autoafección” es, sin embargo, tributaria de la “autoafección” absoluta, la de la Vida, que ya hemos caracterizado (*supra*, §2.2); y es a esta “autoafección” absoluta de la Vida a la que, según Henry, el cristianismo llama “Dios”. De ahí la propuesta de comprender la automanifestación desde el esquema de la revelación cristiana.

La revelación, para Henry, no es la revelación de algo distinto a esta propia revelación, sino más bien la autorrevelación eterna de sí misma. Y es esto lo que enseña el cristianismo, según Henry. Si pasamos de *Yo soy la verdad* a *Encarnación*, encontramos que lo esencial no es que la manifestación de la que habla Henry refiera a la revelación cristiana de Dios, sino más bien que la estructura misma de la revelación, según el cristianismo, es fenomenológica en su fondo, en el sentido en el que Henry concibe el término “fenomenología”. Es decir, que el cristianismo es, en su esencia, fenomenológico (en el sentido propiamente henryano de este término). Como venimos señalando, no podemos decir que la fenomenología henryana se pueda presentar realmente como una incursión teológica (como parece ser la intención de Janicaud), ya que la fenomenología radical se planteó inicialmente sin ningún tipo de apelación al cristianismo o a la teología; y es solamente ahora, en la madurez de su desarrollo, cuando encuentra una sintonía intelectual con la enseñanza fundamental del cristianismo.

Para Michel Henry, hay una conexión intrínseca entre fenomenología y teología porque las dos disciplinas tratan de la revelación: podemos decir que no hay una diferencia fundamental entre la revelación teológica y la manifestación fenomenológica porque las dos abordan el sentido y la estructura interna de lo que aparece; la revelación es manifestación y viceversa. Debemos recordar siempre que Henry no habla tanto de lo que se revela (poco importa que sea Dios o cualquier otra cosa), sino de la revelación en sí misma, que él llama a menudo “manifestación”, pero que no deja de ser la misma cosa. Por eso entendemos, con Ruud Welten (2011, 82 y 83), que Henry solamente utiliza la teología en tanto que le permite revelar una estructura fenomenológica: considerando el cristianismo como un todo, éste presenta

una verdadera “archi-fenomenología”, que coincide con la fenomenología material henryana. De forma que el “giro teológico” no es tanto un giro hacia la religión, sino una inversión hacia el estatuto verdaderamente fenomenológico del aparecer que autoriza, desde la reflexión sobre el cristianismo, la defensa de la fenomenología radical henryana.

Resumiendo esta tematización henryana del cristianismo, podemos decir que, para Henry, el Camino que el cristianismo inaugura es el de la oposición de la palabra del mundo a la palabra de Dios. La palabra del mundo (la palabra humana) está construida en la exterioridad pura y, por lo tanto, es ajena a nosotros; además, se presenta como separada e indiferente para con la cosa nombrada, pues mantiene una relación exterior, contingente y gratuita con ella y es incapaz de crear nada; una relación intencional de pura referencia *ek-stática* trascendente. La verdad del lenguaje humano se aleja, así, de la verdad originaria que persigue Michel Henry porque el lenguaje es esencialmente, para él, la negación de toda realidad concebible; una irrealidad de principio que se identifica con la mentira (García Baró en Henry, 2002, 11).

Porque la mentira no es, para él, una posibilidad más del lenguaje (opuesta a otra: decir la verdad), sino su propia esencia, a la que, además, se añaden todos los otros vicios que pertenecen a la impotencia general del lenguaje humano (hipocresía, mala fe, falsificación, encubrimiento, etc.) (Henry, 1996, 17 y 18); la mentira es la sustancia propia sobre la que pivota el lenguaje humano. En contraposición, el Verbo de Dios es una palabra más original y fundadora que la humana, que coincide con la palabra de la Vida porque es el soplo que hace de cada uno de nosotros un viviente, constituye su propia autorrevelación mediante la afectividad y está, pues, construida en la interioridad misma de la “carne” (Díez, 2010, 151 y 152). Las paradojas del lenguaje evangélico constituyen, así, la más acabada expresión del Comienzo que Henry pretende alcanzar desde su propuesta de una auténtica ontología fenomenológica.

Así mismo, la verdad del mundo se opone, para Henry, a la Verdad del cristianismo. La verdad de la historia constituye, para nuestro autor, la ley de aparición de las cosas en la exterioridad como fenómenos visibles y, así pues, objetivos (ver supra, §1.3); la verdad histórica es el horizonte de visibilidad del mundo y del tiempo en el que se hacen visibles los acontecimientos, pero en el que, al mismo tiempo, éstos no cesan de desaparecer. La revelación cristiana implica, para Michel Henry, una

fenomenología radicalmente diferente de la fenomenología del mundo, ya que el cristianismo no se centra en las apariencias visibles del mundo (como ha hecho la “fenomenología histórica”, repitiendo el gesto fundacional de toda la filosofía occidental, según Henry), sino que busca una unión inmediata con Dios quien, desde un punto de vista mundano, permanece invisible.

La verdad de la historia, por su incapacidad para aprehender realmente todos los acontecimientos que conciernen a un individuo particular o grupo de individuos (dada la propensión de los mismos a escapar de la advertencia humana), se ve obligada, además, a atenerse a los documentos, tomando el texto mismo por hecho histórico y vinculándose a la verdad del lenguaje de la que antes hablábamos y con la que se identifica (Henry, 1996, 9-20). Frente a estas verdades mundanas, Henry hablará de la Verdad, desde su fenomenología radical, como la fenomenalización de la fenomenalidad misma en la interioridad afectiva de la Vida. Y esta autorrevelación pura y absoluta del aparecer mismo no será sino el Comienzo, el principio esencial para el cristianismo: Dios (*Ibid.*, 35). La Verdad del cristianismo, que arroja a las otras formas de verdad en la insignificancia, coincide, pues, con la autorrevelación de Dios, entregada a los pequeños y humildes en la intimidad de su inmanencia “patética” carnal, pero ocultada a los sabios y entendidos, que pretenden acceder a lo divino mediante el pensamiento; tal es la enseñanza fundamental del Evangelio.

Como parece asumir el Maestro Eckhart (quien es, como veremos *-infra*, 3.3-, una de las especiales influencias que recibe nuestro fenomenólogo en su reflexión sobre el cristianismo), la mejor palabra que podemos utilizar para hablar de Dios es la palabra “Verdad”, porque Dios es la Verdad. Esto no quiere decir, y así lo asumirá Michel Henry, que Dios sea verdadero o que sea verdadero que Dios exista. La razón es que la Verdad cristiana no tiene nada que ver con el razonamiento lógico ni tiene nada en común con la verdad empírica de las ciencias. La diferencia radical entre estas dos concepciones de la verdad es ya manifiesta en la *Primera Carta a los Corintios*, cuando Pablo de Tarso dice que tenemos una sabiduría que “no es una sabiduría de este mundo, ni de los poderes que gobiernan este mundo”, sino “una sabiduría divina, misteriosa, escondida” (1 Cor 2, 6-8). Esta es la Verdad de la que Jesús ha venido a dar testimonio al mundo (Jn 18, 37) y la Verdad que Henry quiere estudiar ya desde el principio de su tematización del cristianismo:

“Nuestro objetivo 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 en comunicarles, no como una verdad teórica 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 su salvación.” (Henry, 1996, 9).

La ciencia moderna reduce su objeto a meros conceptos y modelos, de forma que lo hace extraño a sí mismo: la matematización galileana de la naturaleza hace que los objetos pierdan sus cualidades sensibles y pasen de ser centros de experiencia a meras unidades matemáticas. Esto provoca la alienación del saber, que se aleja completamente de la Vida: las mediaciones y representaciones de la ciencia están vacías de *pathos*, pues carecen de olor, sonido, color, sensación, etc.; la ciencia no tiene nada que ver con la Vida, porque carece de sentimiento y de pasión y no hace sino acercarnos más al estado de “barbarie” en el que ha degenerado la cultura occidental (Henry, 1987). Por eso la verdad de la ciencia no es legítima para acercarnos a la Verdad de la Vida. Por oposición, el cristianismo presenta una alternativa real bajo la forma no de una creencia sino de una fenomenología radical que no reduce la Vida a meros comportamientos físico-químicos, orgánicos, psicológicos o sociológicos, sino que la entiende realmente como *pathos* inmanente y eterna prueba de sí en la automanifestación.⁶⁴

El lenguaje del Nuevo Testamento y, particularmente, el Evangelio de Juan muestra una nueva comprensión fenomenológica de la Verdad en la que Dios se revela a sí mismo en esa automanifestación de la Vida por la que vivimos. Henry quiere mostrar que la diferencia entre la idea cristiana y la idea mundana-científica de la verdad es una diferencia esencialmente fenomenológica: la revelación de Dios es pura autorrevelación; y esta es la Verdad del cristianismo que difiere radicalmente de la verdad del mundo. Cuando Juan nos señala que Jesús no reza por el mundo (Jn 17, 9) y que su reino “no es de este mundo” (Jn 18, 36), lo que el evangelista nos quiere decir, según Henry, es que la Verdad del cristianismo toma partido, fenomenológicamente

⁶⁴ Cuando Henry pretende haber descubierto, en el cristianismo, su propio concepto de Verdad, presenta una postura entre arrogante e ingenua: el concepto de verdad de Henry es el de verdad revelada antepredicativa (en la “autoafección” de la Vida); y este concepto ya lo vincula, de antemano, al esquema de la revelación religiosa. Luego no hay ningún descubrimiento, sino, más bien, la constatación de que Henry “bebe” de la misma fuente cultural que la gran mayoría de pensadores occidentales: la tradición judeocristiana.

hablando, por la donación inmediata en tanto tal y no por una donación mundana construida sobre bases teológicas. Aquí reside la paradoja del pensamiento henryano: no podemos comprender esta fenomenología radical más que si abandonamos todo presupuesto teológico; el Nuevo Testamento no habla el lenguaje de la teología, sino el de la fenomenología.

Finalmente, la Vida, ese principio acósmico, invisible y absoluto que hace de cada uno de nosotros un viviente, es, tanto en el cristianismo como en la fenomenología de Henry, la facultad y el poder subjetivo de sentir sensaciones, emociones, deseos y sentimientos; la capacidad de mover nuestro cuerpo haciendo un esfuerzo subjetivo desde el interior; la posibilidad incluso de pensar (Henry, 1996, 171). Pero, puesto que todas estas facultades poseen la característica fundamental de aparecer y de manifestarse en sí mismas, la Vida es en sí misma un poder de manifestación y de revelación y lo que ella manifiesta es a sí misma; la Verdad de la Vida es, pues, su propia autorrevelación patética (*supra*, §2.2). Esta Verdad de la Vida es lo que el cristianismo llama Dios, según Michel Henry: para Henry, Dios no es sino la Vida fenomenológica absoluta que vincula constantemente cada *ego* a sí mismo y que se revela en nosotros tanto en el sufrimiento como en el gozo (extremos paradigmáticos de las modalidades afectivas de la Vida).

“Dios es Vida, es la esencia de la Vida o, si se quiere, la esencia de la Vida es Dios. No lo sabemos en virtud de un saber o un conocimiento cualquiera, no lo sabemos gracias al pensamiento, sobre el fondo de la verdad del mundo; lo sabemos y sólo lo podemos saber en y por la Vida misma. Sólo lo podemos saber en Dios.” (Henry, 1996, 38).

Para el cristianismo, Dios no es ni la causa de la Vida, ni una imagen de la Vida, sino la Vida misma: es el “Dios vivo” (1 Tim 3, 15). Pero la Vida implica el olvido, como dirá el segundo Heidegger a propósito del ser: vivimos mucho antes de experimentar fenomenológicamente la Vida y, al igual que cuando vemos las cosas olvidamos la verdad del acto de ver porque siempre vemos ya algo, también cuando vivimos por mucho tiempo olvidamos la Verdad de la Vida por la que vivimos. En el mundo, estamos siempre ocupados con las cosas mundanas y esta ocupación solo es posible porque olvidamos la Vida misma que nos permite ocuparnos de ellas. Pero este olvido no es la negación de la Vida, sino la posibilidad misma de su autorrevelación: el olvido,

la noche y la invisibilidad son las condiciones de la manifestación originaria de la Vida misma. (Welten, 2011, 102). Es esto lo que nos enseña la fenomenología radical henryana y la “archi-fenomenología” oculta del cristianismo.

3.2.2. - Nacimiento y “Filiación trascendental”

El Camino de la nueva palabra de Dios que habla en la ipseidad “patética” del “cuerpo subjetivo”, la Verdad entendida como autorrevelación de Dios en la inmanencia radical y afectiva de la “carne” y la Vida en tanto principio divino por el que viven los vivientes y se presenta en las tonalidades afectivas de la interioridad invisible no son, como vemos, sino tres caras de un mismo y único fenómeno: la autorrevelación de la Vida (que es la de Dios mismo) a través de su “autoafección” inmanente en la interioridad afectiva del viviente. La fenomenología henryana de la Vida abre el acceso a Dios, así, a través de una identificación radical entre la Vida y Dios, sustituyendo la prueba anselmiana de la existencia de Dios (prueba ontológica, prueba del ser) por la prueba de la Vida (prueba fenomenológica, prueba de la “autoafección patética”).

En este movimiento, Henry repite la aspiración de toda su propuesta fenomenológica: sustituir la fenomenalización en la exterioridad del pensar (que solo remite a formas e irrealidades “noemáticas”) por una fenomenalización en la interioridad del sentir (que puede captar la presencia real porque es el ámbito originario de manifestación de lo real). Vemos, así, lo que antes anunciábamos (*supra*, §3.1 y §3.2): que el cristianismo y la fenomenología radical poseen una cierta comunidad de estructura según la cual los seres humanos no pueden descubrir el verdadero ser en el solo *ego*, sino en la interioridad “patética” por la que el *ego* vive. En línea con la búsqueda agustiniana de la divinidad mediante la introspección y la vuelta hacia uno mismo, nuestro filósofo reinaugura, de esta manera, el camino que encuentra a Dios en la intimidad de la Vida, en el sentir “patético” de la propia “carne” (Cazzanelli en Henry 2004, 14 y 15).

“El acceso a Dios consiste en su revelación, es decir, en su propia vida y así en la nuestra, dado que estamos arrojados en nuestra vida por la eterna venida a sí de la vida. Acceder a Dios en la vida significa acceder a él según la manera en que la vida accede a sí misma, fuera del mundo, en su pathos, según

la ley de este último, la ley de la prueba de sí que es sufrimiento y alegría.” (Henry, 2004, 51).

De esta forma y en sintonía con las afirmaciones del Maestro Eckhart, que están presentes en el pensamiento henryano desde sus inicios, Dios es entendido como el Comienzo buscado por toda reflexión filosófica que se diga realmente primera y radical, el Fundamento en el que descansaría realmente la realidad y que sólo puede ser encontrado en y por la Vida misma, pues Dios es la esencia de la Vida y el fondo de Dios y del alma son un solo fondo (*infra*, §3.3). Así, la Vida no deja de ocurrir bajo la forma de un sí singular que se oprime a sí mismo, que se afecta a sí mismo, que disfruta de sí, y que Michel Henry llama el “Primer Viviente” (Dios-Padre) puesto que habita en el Origen y en el Comienzo y es engendrado en el proceso mismo en el que la Vida se engendra a sí misma. La palabra fundamental del prólogo del Evangelio de Juan, que dice que el Verbo se hace carne, afirma la tesis increíble (inverosímil) de que Dios se encarna en una carne mortal similar a la nuestra; afirma la unidad del Verbo y de la carne en el Cristo, una unidad que a través de Cristo se dona a todos nosotros, por eso Cristo es el “Archi-Hijo”, el patrón arquetípico de nuestra Filiación a la Vida.

Dios es la Vida por la que nos viene a cada uno de nosotros la vida. Con esta fórmula, Michel Henry opone la tradicional noción de “creación”, que hace referencia a la apertura del horizonte de exterioridad donde todo deviene visible, a la de “generación” de la Vida, que remite a la capacidad de la Vida para generarse a sí misma y generar a los vivientes en su inmanencia radical, en su interioridad fenomenológica absoluta. En el lenguaje del mundo, la palabra “nacimiento” significa venir al ser, pero el cristianismo rompe radicalmente con esta idea mundana de nacimiento: nacer, en el cristianismo, no significa venir al mundo, sino venir a la Vida. Como antes señalábamos, el relato del nacimiento de Jesús en el Evangelio de Juan no es reductible, como en los Evangelios sinópticos (en concreto, el de Mateo y el de Lucas), al relato de un nacimiento mundano (la historia que se rememora en la celebración navideña), ya que remite a la “venida-a-la-carne” de la Palabra, es decir, a la “encarnación”⁶⁵, y no tanto al nacimiento de un bebé en una cuadra (Welten, 2011, 104).

⁶⁵ La Palabra que está aquí en cuestión no es el *logos* del pensamiento griego que reenvía a la razón, aunque Juan utilice ese término. En el Verbo, la “carne” encuentra la confirmación de todas sus características inseparables: la “carne” no está formada por células, moléculas o átomos, sino por apetito, sufrimiento, dolor, placer, pasión, pereza, poder y dicha; en resumen: *pathos*, experiencia no intencional.

La Vida se ama a sí misma con un amor infinito y no cesa de engendrarse a sí misma (no deja de engendrnos a cada uno de nosotros como sus hijos o hijas bien amados en un presente eterno). La Vida no es más que ese absoluto principio de amor a sí misma y a los vivientes, que las tradiciones religiosas han llamado “Dios”. (Henry, 1996, 42; 2002, 107). El simple hecho de ser viviente presupone ser engendrado a cada instante por esta Vida absoluta que no cesa de darnos la vida. Es por esto que Dios aparece, para los cristianos, como ese Padre verdadero; es por esto que, para los cristianos, nosotros somos sus hijos, los hijos del Dios vivo (Henry, 1996, 177-198). Dios es la Vida que se auto-genera y que, en ese movimiento, engendra al “Archi-Hijo” (Cristo), que no deja de ser, también Él, la Vida misma, Aquél por quien nos llega la Verdad y la Vida al resto de los vivientes, el Camino mismo para llegar a esa Verdad, a esa Vida. Pues es Cristo quien pronuncia, según Juan, el principio de la fenomenología de la Vida y la clave de bóveda del cristianismo: “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (*supra*, §3.2.1).”

“Le Père est la Vie. L’Homme est le Fils de la Vie. L’Homme est le Fils de Dieu. Le « Premier Vivant » est Dieu le Père, sans nom ou innombrable et invisible parce qu’il ne peut être réduit à un phénomène du monde. Le Père génère incessamment le Fils en Lui. Pour cette raison, Henry appelle le Fils l’Archi-Fils ; car le Fils a le même âge que le Père. Il est premier-né mais pas dans le sens du premier enfant d’une famille mondaine. Sa naissance n’est pas une naissance qui s’opère dans le monde.” (Welten, 2011, 103).⁶⁶

Si la Vida es Dios, el hombre es siempre dependiente de Dios para vivir; y en esto consiste la comprensión cristiana de la Filiación que para Henry es una “Filiación trascendental”. El cristianismo presenta una visión trascendental (no biologicista) del individuo que gira en torno a la relación con un padre trascendental (común, universal y necesario). De esta forma, el concepto griego de la relación como un accidente más entre los muchos que podían acontecer a la sustancia es superado completamente: el cristianismo, al presentar al hombre como hijo de Dios y hermano del resto de hombres, hace pivotar la esencia misma del individuo sobre la relación (en este caso, con Dios) y no sobre la esencia. La relación con Dios ya no es algo que acontece

⁶⁶ “El Padre es la Vida. El Hombre es el hijo de la Vida. El “Primer Viviente” es Dios Padre, sin nombre o innombrable e invisible porque no puede ser reducido a un fenómeno del mundo. El Padre genera incesantemente al Hijo en Él mismo. Por esta razón, Henry llama “Archi-Hijo” al Hijo; porque el Hijo tiene la misma edad que el Padre. Es el primogénito, pero no en el sentido del primer hijo de una familia mundana. Su nacimiento no es un nacimiento que opere en el mundo.” La traducción es nuestra.

contingentemente al individuo, sino su propia esencia: ser hombre “es” ser hijo de Dios (y hermano, en Dios, del resto de hombres). Esto es lo que representa Cristo y por eso Él es el “Archi-Hijo”.

“La philosophie henryenne est plus qu’une « phénoménologie du christianisme », car elle provoque la phénoménologie, la pousse au changement. La phénoménologie n’est pas la méthode adéquate pour l’analyse du christianisme. Inversement, le christianisme contient l’archi-structure de la phénoménologie radicale.” (*Ibid.*, 113)⁶⁷

3.3. - Henry y la mística: más allá de la visibilidad

La mística es, en general, la experiencia personal de lo divino. En la tradición cristiana, en concreto, la mística es la parte de la teología que expone los principios y el método de la unión con Dios (considerada uno de los objetivos dinámicos fundamentales de la propia religión), a diferencia de la ascética, que sería la parte de la teología que trata del intento por alcanzar la perfección mediante la práctica de las virtudes, la privación y la renuncia. Las experiencias místicas serían, pues, los fenómenos de unión con Dios en la vida terrenal, experiencias que aparecen en todas las grandes religiones. En el cristianismo, la mística ha ocupado una parte importante de su historia, y la misma teología cristiana la considera parte consustancial de la vivencia de la fe. El fenómeno místico presenta a la filosofía la cuestión problemática, sobreañadida a la de la relación entre fe y razón, del valor y sentido de la experiencia individual como fuente de conocimiento de algo que se presenta como totalmente trascendente.⁶⁸

Desde *La esencia de la manifestación*, Henry introduce la posibilidad de una comprensión fenomenológica del cristianismo, al incluir algunos párrafos donde reflexiona sobre la mística eckhartiana. El Maestro Eckhart, (1260-1327), religioso dominico de influencias neoplatónicas, agustinianas y tomistas considerado como uno de los iniciadores de la filosofía alemana y uno de los forjadores del alemán como lengua eminentemente filosófica y teológica, recomendaba la obediencia y la renuncia

⁶⁷ “La filosofía henryana es más que una ‘fenomenología del cristianismo’ porque provoca a la fenomenología, la empuja al cambio. La fenomenología no es el método adecuado para analizar el cristianismo. Inversamente, el cristianismo contiene la archi-estructura de la fenomenología radical.” La traducción es nuestra.

⁶⁸ Cfr. Entrada “Mística” en la *Encyclopaedia Herder*. Consultado el 20 de agosto de 2019. Disponible en: <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/M%C3%ADstica>

a los bienes materiales. En este sentido, hablaba de reconocer el reflejo de Dios en todo y predicaba el desinterés (aunque no en términos de reclusión o retiro ascético), colocándolo por encima del amor, de forma que, más que incitarnos a amar a Dios, su recomendación consistía en hacernos sensibles a Dios por el desinterés, para llegar a un estado en el que sólo pudiéramos recibir a Dios (pues es más fácil mover a Dios hacia nosotros por el desinterés que movernos nosotros hacia Dios por el amor). Para el Maestro Eckhart, la bienaventuranza eterna consistía, pues, en ser uno con Dios; en encajarnos, unificarnos y disolvernos en Él (Ferrater Mora, 1941-a, 494 y ss.).

Todo esto nos lleva a considerar al Maestro Eckhart como un místico, pues traduce las cuestiones de la teología en términos de una cierta experiencia personal. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el Maestro Eckhart, además de un místico, es también un teólogo especulativo, defensor de una teología negativa. El concepto eckhartiano de Dios reconoce la igualdad entre el ser (*esse*) de Dios y su inteligir (*intelligere*), pero señala que lo que hubo en un principio fue el *intelligere* (el *logos*, la palabra), por lo que el *esse* no es por sí mismo un predicado suficiente. De ahí que, desde el punto de vista del “mero ser” (que no es el “pleno ser” o el “ser en pureza”), Dios aparezca como algo que “no es”: Dios no es simplemente ser, porque es más que ser. Y por eso la teología negativa, que caracteriza a Dios desde lo que “no es” presenta, para el místico, un mejor plano de acercamiento a la divinidad. Posteriormente, el Maestro Eckhart afirmará que Dios es *esse*, pero este *esse* se presentará como la perfecta y completa unidad, la cual incluye también el *intelligere*. (*Loc. cit.*)

Ahora bien, dado que fuera de la perfecta unidad no hay nada, podemos concluir que no hay nada fuera de Dios, idea que ha llevado a algunos estudiosos a considerar al Maestro Eckhart como un autor panteísta. Pero decir que fuera de Dios no hay nada es como decir que fuera de la existencia nada existe o que todo lo que existe se mide por su relación con la existencia. Por otro lado, no hay, según el Maestro Eckhart, nada tan distinto de Dios, el Creador, como lo creado y las criaturas. Por lo tanto, parece que el Maestro Eckhart subraya tanto la unión como la distinción. Esto se debe, en parte, a que en el pensamiento eckhartiano hay, como en otros muchos autores, relativas “inconsistencias”; pero se debe también a que el Maestro Eckhart, al igual que Michel Henry (*supra*, Introducción), piensa de una forma “antinómica” que mantiene la tensión dialéctica entre los conceptos enfrentados en lugar de disolverla.

Esta forma especial de discurrir es, a nuestro juicio, la única que puede poner de relieve el carácter profundo de las cuestiones tanto teológicas como filosóficas y es por ello, quizá, que nuestro fenomenólogo se haya interesado por el místico.

El carácter antinómico del pensamiento de Eckhart se manifiesta en la famosa doctrina del alma como centella. La “centella del alma” (*scintilla animae*) es el fondo último del alma, donde Dios se une a ésta en la experiencia mística. La “centella del alma” no se limita a comprender a Dios como Verdad o a quererlo como Bien: se une a Él, lo cual parece conducir a la idea de una identificación de la “centella del alma” con Dios (una identificación que es presentada, no obstante, como la que existe entre una imagen y su modelo). Esta unión o unidad (*Einheit*) entre el alma y Dios predicada por el místico alemán es, en realidad, Dios mismo, de forma que el hombre no tiene nada que hacer con Dios más que si vacía su alma de su propia presencia. Según Henry, es precisamente aquí a donde quiere llegar la mística eckhartiana, pues solo podemos esperar esta unidad por la humildad y la pobreza, esto es, por la vacuidad de los valores fijados a las cosas mundanas: en el seno de esta actitud, el mundo, en tanto puro terreno de la exterioridad, es totalmente suspendido (Welten, 2011, 89).

La resistencia a la imagen es un tema completamente central en los Sermones del Maestro Eckhart, dada la influencia neoplatónica que recibe el místico alemán: los que quieren desvelar la verdad deben, para Eckhart, separarse de las imágenes. Y como sabemos, una imagen es siempre una imagen de algo y, por tanto, proviene necesariamente de la intencionalidad (que dirige la conciencia hacia ese algo). Henry interpretará esta actitud eckhartiana como una distinción fenomenológica entre la inmediatez y la mediación: para Eckhart, el ojo que ve por medio de imágenes es el “ojo del Afuera”, girado hacia el espacio de la trascendencia exterior; el “ojo del Adentro”, al contrario, está girado hacia el interior, es decir, hacia un espacio que no es un nuevo dominio de imágenes o de imaginación, sino el ámbito de la inmanencia radical y de la inmediatez. Para el Maestro Eckhart, Dios sólo puede ser encontrado en el espacio inmanente interior, en el fondo del alma.

No puede haber imagen sin semejanza, pero puede haber semejanza sin imágenes. Así, Dios, a Quien encontramos en el interior de nuestra alma, aparece sin imagen, ya que no puede ser mediatizado por la imaginación: la conciencia íntima o alma es igual a Dios y esta igualdad no puede ser mediatizada por ninguna

representación o imagen.⁶⁹ Para describir la estructura fenoménica del “ojo interior” eckhartiano, tenemos necesidad, a partir de ahora, de una fenomenología no intencional que sea, al mismo tiempo, una fenomenología sin imagen ni representación de ningún tipo; y tal es la fenomenología radical henryana. Por consecuencia de estas ideas y como ya hemos señalado (*supra*, §3.1 y §3.2), Henry habla de la identidad ontológica entre el alma (entendida como la Vida inmanente de nuestra vida) y Dios, afirmación que no es sino el contenido esencial del pensamiento eckhartiano y cuyas condiciones son el amor, la pobreza y la humildad.

La unidad evocada por el Maestro Eckhart (a la cual podemos llegar solo por la exclusión del mundo y de sus imágenes) no implica solamente una unidad con Dios, sino también y ante todo que la experiencia de esta unidad sea la esencia de la revelación misma (en un sentido exclusivamente fenomenológico). Esta revelación no es una manifestación equivalente a la fenomenología del mundo ni un fenómeno más entre otros, sino más bien la condición de posibilidad de la fenomenalidad de este mismo mundo, que precede a todas las manifestaciones secundarias posibles. Por eso podemos volver a señalar que, aunque Henry recurra a la mística para “ejemplificar” su propuesta fenomenológica, no abandona nunca la reflexión pura y propiamente filosófica:

“Cependant, l’on ne doit pas faire de Henry un théologien ou un mystique. El serait impropre de dire que Henry a écrit une phénoménologie « type » adaptée à la mystique ou qu’il décrit un « chemin » mystique. Seules les conséquences phénoménologiques de ces pensées refondent l’importance du discours biblique.” (*Ibid.*, 16).⁷⁰

En esta misma línea, el texto que venimos comentando (Welten, 2011) nos propone entender la superación del esquema de la visibilidad mundana que se efectúa en la fenomenología henryana, a la luz (¿nunca peor dicho?), de las reflexiones de Juan de la Cruz, uno de los representantes más destacados de la mística cristiana española,

⁶⁹ La reflexión teológica eckhartiana y la lectura henryana de la misma pueden llevarnos, pues, a la defensa de una propuesta iconoclasta: aunque las imágenes “sagradas” puedan servirnos para acercarnos “intelectualmente” a la divinidad, la unión real entre el alma y Dios está necesaria y esencialmente desprovista de la mediación imaginaria, pues es justo la inmediatez de la revelación de la conciencia a sí misma en la inmanencia radical lo que se presenta como la “centella del alma” donde encontramos a Dios.

⁷⁰ “Sin embargo, no se debe hacer de Henry un teólogo o un místico. Sería impropio decir que Henry escribe una fenomenología ‘tipo’ adaptada a la mística o que describe un ‘camino’ místico. Solo las consecuencias fenomenológicas de estos pensamientos refunda la importancia crucial del discurso bíblico.” La traducción es nuestra.

puesto que, tanto en Henry como en Juan de la Cruz, la estructura fenomenológica de la revelación es nocturna: el tema de la “noche oscura” del alma, como etapa forzosa en la ascensión mística, presenta unas connotaciones de angustia, desolación y temor por la oscuridad (esto es, de experiencia “patética” del vivir) y, al mismo tiempo, expresa la cuestión clásica en la teología del conocer/desconocer a Dios y de la presencia/ausencia de Dios.⁷¹ Así, podemos decir que tanto para Henry como para Juan de la Cruz, la noche es una metáfora para construir un campo de experiencia que, a la inversa de nuestra acción y de nuestro ser en el mundo visible, no es dependiente de la luz del mundo, sino de la invisibilidad inmanente.

En *Noche oscura del alma* y *Subida del monte Carmelo*, la noche no aparece como un fenómeno entre los fenómenos, sino como la descripción de un tipo de fenomenología que sostiene todos los escritos del místico español. La noche designa las experiencias de miedo, desorientación, soledad, desesperanza, aflicción, pena y tormento que el ser humano padece en el combate que se libra a lo largo de la vía que nos lleva, en la experiencia mística, a esa unidad definitiva con Dios. La luz de Dios ciega la experiencia humana de la misma forma que el sol ciega nuestra visión, de forma que no es la falta de luz sino la sobreabundancia de ella lo que aporta la oscuridad de la noche. En nuestra experiencia humana básica, Dios no es la luz, sino la oscuridad y, sin embargo, en Dios no hay oscuridad (Jn 1, 5) porque la oscuridad está siempre del lado humano. Vemos, así, que lo que hace Juan de la Cruz es dotar de una verdadera significación fenomenológica a la revelación de Dios, al plantear la cuestión desde la experiencia humana; y eso es lo que le interesa realmente a Henry.

Para Juan de la Cruz, la noche es una etapa de purificación espiritual en esa escala que conduce a la unión con Dios: la luz de Dios nunca es dispensada desde nuestra propia iniciativa sino solamente por Dios, bajo la condición de que estemos realmente en un estado de purgación absoluta; y esta purgación no se efectúa jamás desde nuestra luz mundana, sino desde la “noche oscura del alma”. La noche es la condición de la unión con Dios, ya que sin esta experiencia oscura, nocturna y terrible, somos incapaces de recibir la verdadera luz (la luz de la Verdad, la luz de la Vida misma, dirá Henry), que constituirá nuestra plena Iluminación (la autorrevelación de

⁷¹ Cfr. Entrada “Mística” en la *Encyclopaedia Herder*. Consultado el 20 de agosto de 2019. Disponible en: <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/M%C3%ADstica>

Dios/la Vida). Por eso decimos que en Juan de la Cruz no encontramos tanto una teología de la Iluminación (sostenida por presupuestos metafísicos), sino más bien una fenomenología de la experiencia humana de la Iluminación y por eso la conexión con Michel Henry es tan evidente: la Iluminación no es oscura, pero el campo de la experiencia humana requerido para que esa Iluminación acontezca (esto es, su condición de posibilidad) sí es oscuro y coincide con la noche del hombre.

La lectura henryana de la noche permite mostrar la atención continua que Juan de la Cruz dirige a la experiencia humana en sus escritos. La noche es el “punto cero” de la fenomenalidad, lo cual significa que la luz no es la condición de la aparición de la noche, como tampoco lo es de cualquier otra cosa. Al contrario, la luz vuelve la oscuridad de la noche invisible. Esta condición presenta una fenomenología distinta de aquellas otras en las que la luz es la principal condición de posibilidad de la aparición (o del aparecer), como ya hemos explicado (*supra*, §1.5). De ahí que podamos decir que la crítica que Janicaud dirige a los fenomenólogos franceses contemporáneos por inaugurar una “fenomenología de lo invisible” no afecte a Henry: la invisibilidad como consecuencia de la oscuridad está alejada de una fenomenología que hace aparecer las cosas en la luz del mundo exterior; la noche de la que habla Henry es el reino de la inmanencia donde la manifestación en tanto tal, subsiste. En Henry no hay, como señala Janicaud, un “deseo de lo invisible”, sino, sencillamente, una constatación de que la visibilidad del “Afuera intramundano” solo es posible porque reposa necesariamente en una invisibilidad que le es previa y no tanto cronológica, sino ontológica y lógicamente hablando.

La inmanencia radical es, para Henry, la esencia de la manifestación (esto es, la condición de posibilidad de todo fenómeno; *supra*, §1.6), pero esta esencia no es ella misma un fenómeno, pues no aparece ante nosotros a la manera de un fenómeno: ella es invisible. Esto no significa, sin embargo, que esta esencia no se manifieste de ninguna forma según la fenomenología henryana o que Henry quiera llevarnos, con el concepto de “inmanencia”, hacia el reino de una “fenomenología de lo inaparente” (como parece querer apuntar la crítica de Janicaud). La esencia de la manifestación que Henry busca se manifiesta a sí misma, solo que no a la manera de las cosas del mundo, porque es totalmente inmanente: es la manifestación de la subjetividad en sí misma. Esto significa que toda relación trascendental (toda forma de la conciencia dirigida

hacia otra cosa externa y distinta de sí) supone la inmanencia, que no es otra cosa que el poder de revelarse a sí misma; no es la conciencia “de” otra cosa, sino la conciencia de sí, la capacidad de darse a sí misma.

Ya lo hemos señalado más arriba (*supra*, §2.2 y §2.3): en el dolor y el placer, como extremos paradigmáticos de toda afección, la causa objetiva exterior de esa afección (el fuego que nos quema, la brisa que nos acaricia), no nos afecta realmente de ninguna forma, pues lo que sentimos en primer lugar no es el fuego ni la brisa, ni siquiera la quemadura o la caricia, sino la propia afección, el dolor de la quemadura y el placer de la caricia. O incluso más allá: lo que sentimos en primer lugar no es la afección misma, sino el hecho de estar vivos, que experimentamos a través de la afección; es la Vida la que se afecta a sí misma en nuestra afección. La heteroafección (la afección por otra cosa distinta de la propia afección) es posible solamente sobre la base de un “poder ser afectados”, de una “autoafección” siempre primera y anterior que es la experiencia de la Vida misma. Esta Vida, pues, no puede ser reducida a estructuras intencionales y trascendentes: yo vivo y esta vida se manifiesta a través de la manifestación de mi capacidad de sentir; la Vida es invisible.

La manifestación de la Vida es nocturna, invisible e interior, porque es esencialmente inmanente. Y lo invisible se manifiesta más allá de las condiciones de luz requeridas normalmente: si seguimos el concepto de apariencia, la invisibilidad no es sino la ausencia de luz; pero si seguimos el concepto de manifestación, la invisibilidad es el Comienzo absoluto, la “archi-estructura” fenomenológica de la manifestación. La esencia de esta manifestación es en sí misma oscuridad, porque no aparece en el reino del día iluminado donde todas las cosas aparecen como esto o aquello. La inmanencia radical habita consigo misma y no se exterioriza porque pertenece a la noche (y la esencia de la noche es la oscuridad, sin ningún horizonte de luz) (Welten, 2011, 163). Esta oscuridad, sin embargo, puede ser entendida también como una mediación, de forma que las pretensiones de Henry quedarían invalidadas⁷². Sea como sea, lo invisible es, para Henry, el punto de partida de todo tipo de aparecer y es por ello que es identificado con la revelación misma.

⁷² La autorrevelación de Dios/la Vida en la “autoafección” de la “carne” presenta la idea de un acceso directo (sin mediación contingente) a lo absoluto (identificado con Dios/la Vida). Sin embargo, podemos considerar que tal acceso es imposible, por cuanto, incluso si hubiera una revelación directa de Dios en la oscuridad de la inmanencia radical, la forma de recibirlo sería siempre contingente y la oscuridad funcionaría como mediación.

“L’invisibilité, ce ‘ne pas apparaître au monde’, est d’un point de vue phénoménologique, l’essence de la révélation de Dieu. Dieu n’est pas un phénomène parmi d’autres phénomènes du monde. Dieu n’apparaît pas, personne ne l’a jamais vu, il demeure caché.” (*Loc. cit.*).⁷³

3.4. - Una nueva teodicea

En esta “teologización” de la fenomenología henryana de la vida, el hombre se concibe como hijo amado de Dios, hijo amado de la Vida, por el mecanismo que, como hemos visto (*supra*, §3.2.2) Henry presenta bajo el nombre de “Filiación trascendental”. Cuando olvidamos esta condición, los hombres (y las mujeres) caemos, para Henry, en la trampa de la ilusión *ek-stática* intramunda, de forma que nos percibimos a nosotros mismos como un *ego* y solo pensamos en nosotros mismos, conduciendo nuestra vida y nuestro obrar como si nosotros mismos (y no la Vida absoluta) fuéramos la fuente de la que provenimos. Al ignorar la Vida, quedamos presos ante la verdad del lenguaje (que es la verdad del mundo, la verdad de la historia, la verdad de la ciencia), y nos sometemos al simulacro y a la mentira que constituyen su esencia: excluimos a Dios y abandonamos la tarea de pensar nuestra propia ipseidad, aquello que somos cada uno de nosotros en lo más íntimo y profundo de nuestro ser; tal es el “pecado” al que nos arrastra la exterioridad del mundo.

Y es que nuestro mundo es, para Henry, el mundo del “Anti-Cristo”, donde los hombres se han convertido en verdaderos autómatas: seres que no experimentan la Vida absoluta por la que viven. En la “culpa” o el “pecado” (que no es tanto el quebrantamiento de los mandamientos de la Iglesia sino el olvido de la Vida), experimentamos trágicamente nuestra incapacidad de hacer el bien que querríamos hacer y nuestra impotencia ante el mal; y el mal no es sino la muerte, es decir, la degeneración en el hombre mismo de su condición original de “hijo de Dios” cuando la Vida se vuelve contra sí misma en el odio o el resentimiento. Porque, como dice Juan en su primera carta, el que no ama permanece en la muerte mientras que quienquiera que ama, nace de Dios: el mandamiento de amar no es una ley ética sino la Vida misma; Dios mismo (Henry, 1996, 230).

⁷³ “La invisibilidad, ese ‘no aparecer en el mundo’, es, desde un punto de vista fenomenológico, la esencia de la revelación de Dios. Dios no es un fenómeno entre otros fenómenos del mundo. Dios no aparece, nadie lo ha visto nunca, permanece escondido.

Frente a esto, Henry nos recuerda que lo que constituye al hombre como ipseidad original es su capacidad de sentirse a sí mismo en su propia “autoafección”, una capacidad por la que dicho hombre encauza el camino de la “reconciliación” con Dios, con la Vida misma. La salvación consiste, pues, en encontrar en la propia vida del *ego*, la Vida absoluta que no cesa de engendrarnos; abrazarnos al Único que puede decirnos qué es el hombre; volver a Dios, esto es, a la Vida. De esta forma, aunque haya sido comprendida tradicionalmente como la sede del pecado, la “carne”, por ser el espacio en el que se gesta la “autoafección patética” de la Vida, es también, para el cristianismo, el lugar de la salvación, que consiste en la “deificación” del hombre, es decir, en el hecho de re-convertirse en hijo de Dios, volver a la Vida eterna y renacer a ella. En la resurrección de Jesús, lo que resucita es su “carne” fenomenológica, no su cuerpo objetivo, de forma que, cuando los discípulos lo ven resucitado, lo que ven es una manifestación de la Vida absoluta que habíamos olvidado al perdernos en el mundo, al preocuparnos solamente de las cosas y de nosotros mismos.

Y esto es, justamente, lo que, tanto para el cristianismo como para Henry, Cristo viene a proponer, pues el objetivo de la venida de Cristo al mundo no es sino el de hacer al Padre manifiesto a los hombres y así salvarlos del olvido de la Vida en el que éstos se encuentran. La ética cristiana deriva justamente de aquí: si, como decíamos antes (*supra*, §2.5), la “comunidad patética invisible” consiste en un *pathos-con* intersubjetivo que reposa en la Vida misma y esta Vida es Dios, la relación con el otro solo es posible en Dios. Y viceversa: solo podemos relacionarnos realmente con Dios y reconciliarnos con él en la compasión (de nuevo, en el *pathos-con*) hacia el “hermano” (el otro en tanto hijo de la misma Vida por la que vivimos): “os aseguro que cuanto hicisteis con uno de estos hermanos, conmigo lo hicisteis” (Mt 25, 40). Así, la unión personal con Dios que acontece en la experiencia mística personal como re-ligación con la Vida invisible (“Tú, cuando ores, entra en tu habitación, cierra la puerta y ora a tu Padre, que está en lo secreto” -Mt 6,6) se abre, por la fraternidad cristiana, a una verdadera relación intersubjetiva (re-ligación con la Vida invisible en y por los otros vivientes), fundando la esencia de la *Ecclesia* “patética” de los creyentes.

A pesar de esta respuesta al problema del mal por referencia a la figura de Cristo, Henry es plenamente consciente de que la justificación del mal es uno de los dilemas más grandes a los que se enfrenta el pensamiento cristiano, por su defensa de

la existencia de un Dios que es, al mismo tiempo, omnisciente, omnipotente y bondadoso.⁷⁴ El intento de construir una teodicea que pretenda justificar racionalmente el mal del mundo frente a la supuesta bondad divina resulta una empresa imposible: no podemos justificar especulativamente el mal existente y hacerlo racionalmente compatible con el postulado de un Dios omnipotente y bueno porque no podemos descubrir intelectualmente ni la esencia del mal (ya que, en casi la totalidad de los casos, el mal está vinculado a consideraciones socioculturales), ni su sentido, si es que lo tiene (porque para ello deberíamos poder abarcar el mundo en su totalidad y conocer las intenciones de Dios), ni su origen (porque aunque podamos investigar sobre el mismo, jamás podríamos descubrirlo completamente ni desde la razón sola ni desde la creencia religiosa) (Estrada, 1997, 341 y 342).

La única respuesta ante esta imposibilidad de la teodicea es el abandono confiado y esperanzador de tipo fideísta o extrarracional mediante la *praxis*: “si no podemos resolver el mal como problema teórico, sí es posible clarificar su significado para la *praxis*. Lo que justifica al hombre, al abordar el mal, es la lucha contra él” (*Ibid.*, 343). Así, el mensaje cristiano respecto del problema del mal se resuelve, a nivel práctico, en una lucha decidida contra él que ponga el énfasis, sobre todo, en la transformación interior del sujeto humano (para acabar, al menos, con el “mal moral”). Es en estos términos en los que podemos interpretar también, quizá, la reflexión henryana sobre el mal si entendemos que, para Henry, el intento de construir una teodicea en tanto justificación especulativa de la existencia de un Dios omnipotente y bueno frente al problema del mal es completamente absurdo, pues el mal solo se revela en el sufrimiento que nos hace experimentar y éste, en tanto afección, es una realidad completamente inexplicable mediante el intelecto.

Como en el resto de sus reflexiones, la clave está en entender que el sufrimiento no se manifiesta originariamente en la exterioridad del mundo, sino solo en la inmanencia absoluta y autorreferencial de la Vida interior: aunque hablemos del mal del mundo, el sufrimiento nunca se da en el mundo. Solo si entendemos el sufrimiento

⁷⁴ Pues, si Dios es omnisciente, conoce el mal; si es omnipotente, podría impedirlo; y, si es absolutamente bondadoso, querría hacerlo. Luego, ¿cómo seguir defendiendo la existencia de un Dios con tales atributos ante la indudable presencia del mal en nuestro mundo? O Dios es inconsciente y no conoce el mal; o Dios es incapaz y no puede eliminarlo; o Dios es malvado y por eso lo permite; o cualquier combinación de las anteriores. Este es el problema clásico de la teodicea, postulado inicialmente por Epicuro.

en su modo propio de darse, que es la interioridad inmanente de la “carne”, descubrimos que coincide con la condición de posibilidad misma de la Vida, pues la Vida es pura afectividad y la esencia misma de la afectividad es el sufrimiento (ser afectado no es sino sufrir/padecer una afección). El sufrimiento es, pues, la misma esencia de la Vida (*supra*, Excurso); tal podría ser el sentido de la Cruz y el mensaje que Cristo quiere transmitirnos al abrazarla: Yo soy la Vida y si yo, que soy la Vida, abrazo la Cruz, es para que todo viviente entienda que vivir consiste en abrazar la propia Cruz en que consiste la Vida.

El sufrimiento, para Michel Henry, desvela el modo más originario de la manifestación: no se trata de sufrir esto o aquello, sino de que la pasión misma, el *pathos* mismo se manifiesta a sí mismo en la prueba no intencional de la Vida que se vive en “carne” propia. Esto es lo que Henry llama “pasividad radical originaria” y que constituye la esencia misma de la manifestación (*supra*, §2.2 y §2.3). Como señala Welten (2011, 156), siguiendo las palabras de la mística cristiana alemana Edith Stein, la pasividad radical coincide con el sufrimiento, que consiste en tomar nuestra Cruz y abandonarnos a la crucifixión. Llevar la Cruz es sufrir el abandono de nuestras verdades mundanas. El conocimiento de esta otra Verdad, que no es la verdad del mundo, se puede entender, así, como una “ciencia de la Cruz”, que es la esencia misma del discipulado cristiano, ya que el mismo Jesús dice: “el que no carga con su cruz y viene detrás de mí, no puede ser discípulo mío” (Lc 14, 27).

Si Dios no es más que esa Vida por la que cada uno de nosotros vivimos (*supra*, §3.1 y §3.2), la presencia del sufrimiento no es una réplica legítima a la afirmación de la existencia de Dios, sino una prueba (“la” prueba, de hecho) a favor de la misma. El Comienzo, el ser mismo, el “aparecer del aparecer” que busca toda fenomenología comprendida como verdadera “filosofía radical y primera”, se manifiesta en el “sufrirse-a-sí-mismo”, que es la esencia de la “autoafección”. Pero hablar de sufrimiento es también hablar de gozo, porque en el sufrimiento se realiza el “ser-dado-a-sí”, el disfrute y alegría del ser; de la misma forma, la alegría remite al sufrimiento, porque se realiza en el “sufrirse-a-sí-mismo” del ser (Lacroix, 1966, 164 y 165). La unidad del sufrimiento y el gozo, que es la unidad del ser consigo mismo, constituyen la nueva teodicea, por lo que la existencia de Dios, en lugar de ser desmentida por el sufrimiento y la evidencia del mal en el mundo, es corroborada al considerar “el

sufrimiento como la substancia de la que está hecha la alegría, como el probar de la prueba ontológica en la que el Ser se aferra a sí mismo por su propio *pathos*, en la que la Vida es la alegría de vivir y así el Bien supremo.” (Henry, 2004, 31).

De esta forma, la respuesta henryana al problema del mal frente a la existencia de Dios supera la dificultad especulativa de la teodicea, al mover el foco de atención, de nuevo, al ámbito de la inmanencia radical y “patética” en el que tienen lugar tanto la emergencia de la subjetividad como la constitución de la realidad (*supra*, Excurso): si Dios es la Vida absoluta por la que vivimos y la condición misma de la Vida es el sufrimiento, la experiencia afectiva del mal (que, además, está necesariamente vinculada a la experiencia afectiva del bien) solo es un impedimento intelectual, pero nunca un impedimento práctico/experiencial a la existencia de Dios. Esta reflexión, no obstante, deja aún abierto el interrogante en torno a aquel mal completamente desmesurado (el dolor extremo innecesario, la muerte intempestiva y/o repentina, la injusticia más desmedida, etc.) que no parecen encontrar su justificación ni siquiera en la experiencia práctica de la esencia “patética” de la Vida:

“Il est beau de montrer l’unité indissoluble de la souffrance et de la joie. Mais pourquoi le souffrir humain est-il souvent si douloureux ? Et n’y a-t-il pas dans l’humanité des échecs et des déréllections d’où toute joie est évacuée ? Cela ne manifesterait-il pas jusque dans le sentiment la présence d’un néant, une certaine non-coïncidence avec soi qui l’empêcherait d’être un pouvoir de révélation aussi parfait et total ? N’y a-t-il pas des erreurs et des lacunes de la présence à soi-même ? Il est vrai que le pathétique de l’absolu ne consiste pas dans sa contingence, mais dans son essence. Mais l’affectivité humaine suffit-elle à rendre compte de cette essence ?” (Lacroix, 1966, 167).⁷⁵

3.5. - Conclusión

La constatación de que la esencia radicalmente inmanente de la Vida no puede ser esclarecida de forma intelectual lleva a Henry a proponer un acceso a la esfera de autorrevelación “patética” de la realidad desde la experiencia religiosa (entendida como “experiencia estética pura”) para no hacer de su propuesta fenomenológica un

⁷⁵ “Es hermoso mostrar la unidad indisoluble del sufrimiento y del gozo. Pero, ¿por qué el sufrir humano es a menudo tan doloroso? Y, ¿no hay en la humanidad fracasos y desamparos de donde toda felicidad es eliminada? ¿Esto no manifestaría justo en el sentimiento la presencia de una nada, una cierta no-coincidencia con sí que le impediría ser un poder de revelación tan perfecto y total? ¿No hay errores y lagunas de la presencia a sí-mismo? Es cierto que lo patético del absoluto no consiste en su contingencia, sino en su esencia. Pero, ¿es suficiente la afectividad humana para dar cuenta de esta esencia?” La traducción es nuestra.

mero proyecto “anti-filosófico” que desemboque en el silencio. Surge, así, una confrontación (de pretensiones eminentemente filosóficas) entre la fenomenología radical-material henryana y los textos fundacionales del cristianismo (principalmente, el Evangelio de Juan) que es acometida en la trilogía filosófico-teológica de la última etapa del pensamiento henryano y que acaba por evidenciar la similitud entre ambas propuestas, proponiendo la definitiva identificación de la Vida absoluta con el Dios Padre del cristianismo desde la reflexión sobre el concepto común de revelación. El Camino, la Verdad y la Vida que articulan el mensaje de Cristo se presentan, así, como epítomes de las pretensiones fenomenológicas de la propuesta de Michel Henry.

Este descubrimiento, que permite reconstruir las enseñanzas cristianas a la luz de la “archi-fenomenología” que, según Henry, éstas albergan internamente, nos lleva a reconsiderar los conceptos propiamente henryanos (inmanencia, Vida, “carne”, revelación, *pathos*, etc.) desde una nueva luz, así como plantear otros nuevos (“Primer Viviente”, “Archi-Hijo”, “Filiación trascendental”, etc.), encontrando en la mística cristiana la referencia para superar el prejuicio monista de la visibilidad mundana contra el que se había postulado la fenomenología radical desde el comienzo. La tematización henryana del cristianismo, que no es ni mera apologética cristiana, ni defensa teórica de la fe, ni fenomenología del hecho religioso, ni reflexión teológica sobre la fenomenología, ni gnosis sapiencial cristiana, sino verdadera “filosofía del cristianismo”, nos permite plantear una nueva teodicea, en la que la constatación del mal y el sufrimiento que conlleva no suponen el rechazo de la postura teísta, al ser el sufrimiento la condición de posibilidad de la Vida y, por tanto, de la autorrevelación misma de Dios.

Capítulo 4. - Michel Henry, un metafísico tras la metafísica

“Dans le nom de dieu (...) il y a au moins ceci, l’indication de la possibilité, peut-être de la nécessité, d’être fidèle sans aucun élément de savoir ou de demi-savoir, donc de croyance, d’être fidèle à ce que j’ai appelé ici l’ouverture, sans laquelle nous ne serions peut-être pas des hommes, mais simplement des choses parmi les choses, à l’intérieur du monde fermé lui-même.” (Nancy, 2009, 30).⁷⁶

4.1. - El giro teológico como giro metafísico

Como hemos visto anteriormente (*supra*, §3.1 y §3.2), con *Yo soy la verdad*, Henry arranca una tematización del cristianismo que le lleva a plantear que la Verdad del cristianismo coincide con la Verdad de su fenomenología radical, a saber, que la Vida (Dios) se autorrevela a sí misma en la inmanencia radical y “patética” de la “carne”. Sin embargo, para autores como Beat Michel (2018, 191-193), la trilogía filosófico-teológica de la última etapa de la obra de Henry no responde a una mera “aplicación” y “puesta en obra” de la fenomenología radical henryana con el pretexto del cristianismo, como sí ocurre con otros de sus trabajos (particularmente, con *Ver lo invisible*, donde la fenomenología henryana se aplica al arte, y con *Marx*, donde se aplica al asunto del trabajo y la economía). Estas dos obras son, para Beat Michel, una puesta a prueba de la fenomenología radical porque, en ellas, lo que permanecía abstracto e inverificable en el pensamiento henryano es puesto en relación, en un caso, con el objeto concreto de la obra de arte y, en el otro, con el trabajo concreto de la producción económica, de forma que esa noción de la afectividad inmanente radical opuesta al mundo puede ser “concretizada” sin ser, sin embargo, representada.

En el caso concreto de *Yo soy la verdad*, *Encarnación* y *Palabras de Cristo*, sin embargo, el movimiento no es hacia la concreción, sino hacia una abstracción todavía más profunda, puesto que se trata de un intento por remontar hacia el origen mismo de la “autoafección”; un movimiento en el que hace su aparición una nueva forma de trascendencia (en este caso, la divina) que no tiene nada que ver con la trascendencia del mundo. La cuestión principal de esta trilogía es la relación de la Vida y el viviente,

⁷⁶ “En el nombre de dios (...) hay al menos esto, la indicación de la posibilidad, quizá de la necesidad, de ser fiel sin ningún elemento de saber o de medio-saber, por lo tanto de creencia, de ser fieles a eso que yo he llamado aquí la abertura, sin la cual quizá no seríamos hombres, sino simplemente cosas entre las cosas, en el interior del mundo cerrado en sí mismo.” La traducción es nuestra.

elemento común al cristianismo y a la fenomenología henryana de la vida⁷⁷; y esta cuestión de la relación entre la Vida y el viviente es completamente nueva en la filosofía de Henry, de forma que el cristianismo le obliga a plantear problemas que no habían sido todavía objeto de un tratamiento explícito (*Ibíd.* 193). Podemos decir, entonces, que más que una mera aplicación de la fenomenología radical al cristianismo, lo que hace Henry es servirse del cristianismo como fuente de saber (no intelectual, sino experiencial)⁷⁸, al modo de una vivencia fenomenológica, que puebla de nuevos conceptos su filosofía o permite comprender mejor los ya esbozados.

Así, vemos que, a raíz del contacto con el cristianismo, Henry introduce nuevos conceptos en su fenomenología (“Primer Viviente”, “Archi-Hijo”, “Filiación trascendental”, etc.); pero, además de esto, también modifica los conceptos ya introducidos previamente mediante una serie de “desdoblamientos”. La ipseidad se desdoblará en el “sí” (la ipseidad “patética” que constituye cada subjetividad) y el “Archi-Sí” (el “Primer Viviente” entendido también como ipseidad “patética”); por su parte, la vida se escindirá, como hemos visto (*supra*, §3.1), en “vida finita” (la del viviente) y “Vida absoluta” (la de Dios); en el caso de la “autoafección”, también se producirá un “desdoblamiento” (*supra*, §3.2.1), entre la “autoafección débil” al estilo del *cogito* cartesiano (el sujeto que se afecta a sí mismo) y la “autoafección fuerte” (la afección de la Vida absoluta a sí misma); la pasividad será interpretada según el nuevo concepto de “archi-pasividad” (el sujeto ya no es pasivo porque se adhiera a sí mismo, sino porque la Vida absoluta actúa en él); finalmente, la inmanencia radical, concepto central en la fenomenología henryana, será también interpretada como teniendo un carácter doble: la inmanencia como interioridad absoluta del sujeto y la inmanencia como interioridad de la Vida absoluta en el sujeto (Audi, 2006, 220).

La reflexión sobre el cristianismo nos permite, así, saltar del concepto de “carne” finita, que ya estaba presente en *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, a una verdadera “archi-pasividad” de la Vida absoluta, presentada en *Encarnación* mediante el concepto

⁷⁷ Como veremos (*infra*, §4.3), la relación entre la Vida absoluta y la vida finita constituye, no obstante, el gran escollo que encontramos a la hora de considerar la reflexión henryana sobre el cristianismo como un proyecto de filosofía general de la religión.

⁷⁸ Como ya hemos señalado (§3.1), nuestra postura es la de no considerar a Henry como un gnóstico: la fenomenología henryana no consiste, para nosotros, en una develación intelectual del saber escondido en el cristianismo, sino más bien la investigación sobre la especial forma cristiana de entender la experiencia de la autorrevelación (de Dios/de la Vida).

de “Primer Viviente”, que remite a Dios-Padre y no es más que el Sí singular en el que la Vida se abraza a sí misma (Henry, 2004-c, 26). En resumen, lo que tenemos es que, más allá de la vida finita, existe una Vida absoluta que emerge a través de una “autoafección fuerte”, cuya inmanencia radical depende del “Primer Viviente” (con el que se identifica) y que se relaciona con la vida finita en tanto que la pasividad de ésta tiene su origen en la “arhi-pasividad” de aquélla (que es su prototipo). Estos nuevos conceptos que Henry plantea son inteligibles en sí mismos (sin referencia teológica) y constituyen, junto a los conceptos introducidos anteriormente, un todo coherente que toma la forma de una metafísica no presentista que quiere mantener el mandato heideggeriano de la diferencia ontológica, aprehendiendo la realidad en su totalidad. Esto nos permite plantear que, en la última fase del pensamiento henryano, lo que acontece no es tanto un “giro teológico”, sino un “giro metafísico” del discurso.

La Vida absoluta es la Vida que es capaz de engendrarse a sí misma y que, a diferencia de la vida singular de cada viviente, sobrepasa la inmanencia del *ego*. Por este “sobrepasar” al *ego*, la Vida absoluta surge, efectivamente, de una forma de trascendencia, pero de una trascendencia que, como hemos dicho, no es la del mundo, ámbito que Henry siempre califica de irreal (Michel, 2018, 203). De esta forma, el concepto de trascendencia, anteriormente reservado para hablar del “Afuera” *ek-stático* intramundano, es reintroducido en esta “revisión” de la fenomenología henryana, para hablar de la auto-donación de la Vida absoluta que acontece en toda modalidad inmanente de la vida finita. Así mismo, como acabamos de mostrar, muchos conceptos son reformulados mediante la inclusión del prefijo “arhi-”, que, como ya dijimos (*supra*, §3.2), refiere al carácter original y arquetípico de estas nuevas nociones; carácter, así mismo, eminentemente trascendente. Podríamos decir, pues, que la fenomenología henryana, caracterizada principalmente por su búsqueda de la inmanencia radical, acaba pervirtiéndose con este “giro metafísico” que acontece por su viraje hacia la teología.

Pero tampoco se puede acusar a la fenomenología henryana de realizar una “vuelta a la trascendencia teológica”, como hace Janicaud. La diferencia entre la significación teológica y la significación fenomenológica de la trascendencia es abolida a través del sentido específico que Henry confiere al término de inmanencia: la Vida no es ni más ni menos que la generación continua de sí misma y, con ella, su auto-

manifestación continua; y esto es lo que el cristianismo enseña. En el *pathos* en que consiste la Vida, no hay ni sujeto ni objeto porque el *pathos* es pura auto-manifestación (*supra*, §2.2 y §2.3) y, por tanto, no se puede comprender el *pathos* más que por el *pathos* mismo, ya que no existe ninguna mediación: no poseemos el *pathos*, sino que somos *pathos*. Para Henry, no hay un Dios en los cielos que, desde allí, se dirige al género humano; nosotros estamos ya con Dios porque él no es sino la Vida de nuestra vida misma, el *pathos* de nuestro *pathos*.

La cuestión es que, aunque rebasa los límites del *ego*, esta Vida absoluta identificada con Dios no es nunca considerada como un objeto del pensamiento. En eso consiste, precisamente, el ataque que dirigen Lévinas, Henry y Marion a la fenomenología intencional: una noción proyectiva de la conciencia es incapaz de explicar la relación con Dios. Como señalaba Agustín de Hipona, Dios es *intimor intimo meo*, lo más íntimo de nuestra intimidad. Dios es pura inmanencia, de forma que estamos unidos a Él y buscarlo no es sino rastrear algo que ya teníamos, pero que habíamos olvidado, al modo de una teoría platónica de la reminiscencia aplicada al cristianismo (que es en lo que consiste, en definitiva, el gesto agustiniano). Contra la idea de la trascendencia absoluta, el pensamiento henryano abre, sobre la posibilidad de una presencia absoluta, la idea de la *parusía*: puesto que Dios es la Vida, Él es ya siempre presente; Dios nunca está fuera de nosotros, sino más profundo que nuestro sí interior; no existen trazas de Dios fuera de nosotros.

“Le problème du concept théologique de transcendance est précisément qu’il n’explique pas comment nous sommes capables de trouver Dieu intérieurement. D’un point de vue phénoménologique, cela crée une notion de Dieu peu attrayante, puisque la transcendance implique toujours une manifestation d’objet”. (Welten, 2011, 168).⁷⁹

Pero ¿cómo podemos decir entonces que Henry desarrolla un replanteamiento metafísico de su propuesta fenomenológica si, a fin de cuentas, seguimos moviéndonos en el ámbito de la “autoafección” de la Vida a sí misma en la inmanencia radical y “patética” de la carne? Quizá podemos entender, como hace Beat Michel (2018, 207-213) que la Vida absoluta de la que habla Henry en esta última etapa de su

⁷⁹ “El problema del concepto teológico de trascendencia es, precisamente, que no explica cómo somos capaces de encontrar a Dios interiormente. Desde un punto de vista fenomenológico, esto crea una noción de Dios poco atrayente, porque la trascendencia implica siempre una manifestación de objeto.” La traducción es nuestra.

pensamiento, aparece ahora como una verdadera hipóstasis metafísica, al estilo de una especie de “sustrato” de los vivientes (es decir, como aquello en que “consisten” los vivientes en un sentido ontológicamente fuerte) y, como tal, funciona como el elemento que acomete, de manera definitiva, la cristalización de la fenomenología radical henryana como verdadera filosofía radical y primera y el indiscutible “giro metafísico” de la propuesta: la Vida es el sustrato de los vivientes como la materia (en general) es el sustrato del mundo material.

Sin embargo, como el propio Michel señala, no podemos entender la idea de la Vida como sustrato de los vivientes en el sentido de la *ousía* aristotélica (la sustancia, “lo que subyace a los accidentes”) porque, en ese caso, los vivientes serían reducidos a meras fluctuaciones accidentales de una Vida absoluta que asumiría todo el ser y estaríamos en el caso de una vida finita que sería impersonal, anónima e inconsciente, al ser un mero accidente (idea que Henry critica fuertemente desde su concepto de la ipseidad “patética”). Pero tampoco podemos considerar la idea de la Vida como sustrato de los vivientes en el sentido de la *hyle* aristotélica (sostén material completamente pasivo “que es informado por el *eidos*”) porque, en este segundo caso, la Vida absoluta se convertiría en una simple materia bruta, informada por el viviente, y no tendría, pues, la característica esencial de la “archi-pasividad”, además de que dejaría de ser absoluta. Evidentemente, si la Vida es el sustrato de los vivientes, esto quiere decir que entre los vivientes y la Vida hay una relación de dependencia absoluta: los vivientes necesitan de la Vida; pero esto no es suficiente.

Beat Michel nos propone, así, entender que la Vida puede ser concebida como sustrato de los vivientes en el sentido de la “superveniencia”. La “superveniencia” es una relación de dependencia entre propiedades según la cual, dos entidades tendrán las mismas propiedades resultantes (“supervenientes”) si tienen las mismas propiedades básicas (en nuestro caso, si tienen el mismo sustrato) y propiedades resultantes diferentes si tienen propiedades básicas diferentes. Lo interesante es que la “superveniencia” no es una relación simétrica: dos entidades pueden tener las mismas propiedades resultantes, pero distintas propiedades básicas.⁸⁰ La “superveniencia”

⁸⁰ El ejemplo típico para entender la “superveniencia” es el caso de la mente: si las propiedades psicológicas supervienen a lo físico (lo cerebral), dos personas que sean físicamente indistinguibles, serán psicológicamente iguales y si son psicológicamente diferentes, deben también ser físicamente diferentes; pero pueden ser psicológicamente iguales y no ser físicamente iguales.

formaliza el carácter hilemórfico de la relación entre la Vida y los vivientes que estamos intentando caracterizar sin reducir la Vida a la mera “materia” en sentido habitual y permite aplicar otras características a la relación, como, por ejemplo, la posibilidad de que el sustrato de diferentes entidades “supervenientes” sea el mismo, como ocurre con la Vida y los vivientes: la Vida es la misma para todos los vivientes, pero cada viviente “superviene” en o desde una parte.

En las relaciones de “supervenencia” es posible considerar que una misma entidad resultante “supervenga” desde diferentes partes del sustrato. La “Canción del pirata” de José de Espronceda “superviene” simultáneamente en múltiples soportes (múltiples ejemplares de la misma edición en papel o varias pantallas de ordenador, por ejemplo). Sin embargo, esta característica de la “supervenencia” no podría aplicarse en nuestro caso, ya que no hay múltiples copias de un mismo viviente: la noción de ipseidad “patética” del viviente implica que la “supervenencia” de cada viviente a la vida es único. “Las meninas” de Velázquez, en tanto original, constituye un ejemplo de esta “supervenencia” única: aunque pueda haber copias del cuadro, la entidad en tanto original no tiene una relación múltiple con su sustrato, ya que si el lienzo y los pigmentos de la pintura no son justamente esos, ya no es “Las meninas” de Velázquez sino, justamente, una copia.

La emergencia de la ipseidad en tanto viviente es un evento que cambia completamente el carácter del sustrato porque es una singularidad en la uniformidad del sustrato, un evento irreversible; y este evento se repite cada vez que aparece un viviente. El paso de la Vida al viviente necesita una entidad intermediaria, precisamente para asegurar la singularidad de ese evento. La Vida no es ella misma el viviente en potencia, porque es puro sustrato, pero engendra al viviente en potencia: el “Archi-Hijo”, quien actúa como intermediario. Por eso somos “hijos en el Hijo”, vivientes en la Vida por el “Primer Viviente”. Esta concepción de la Vida como sustrato del viviente que “superviene” a ella presupone que Henry está intentando construir una verdadera metafísica de la Vida y reduce el problema de la relación entre la Vida absoluta y los vivientes: el viviente está y es en la Vida, de forma que la Vida no es sino aquello en lo que está inscrito el viviente. Dado que comprendemos más fácilmente el concepto de viviente que el de Vida absoluta, la conexión fuerte entre los dos por la noción de sustrato, nos hace la Vida más inteligible (*Loc. cit.*).

No obstante esta interesante reflexión, son varios los autores que señalan que, de la misma forma que no podemos decir que en el pensamiento henryano acontezca un verdadero viraje hacia la teología, tampoco podemos decir que se produzca una reflexión metafísica como la que acabamos de presentar, de la mano de Beat Michel. Como señala Ruud Welten (2011, 164), para la fenomenología, la afirmación “Dios es la Vida” no tiene sentido si no es comprendida en términos de experiencia o de sensación y, por esta razón, la aserción es plenamente fenomenológica y no metafísica. Si planteamos que Henry concibe una identificación realmente metafísica de Dios con la naturaleza o con la Vida, tendríamos que decir que Henry defiende una suerte de panteísmo y tal no parece ser el caso. Nosotros sí mantendremos aquí, por lo expuesto, que se puede entender el tratamiento del cristianismo que Henry lleva a cabo en sus últimas obras como un intento de reconstrucción metafísica de su propuesta fenomenológica; intento que, como trataremos de mostrar en el siguiente epígrafe, tomará la forma de una verdadera “deconstrucción del cristianismo”.

4.2. - Henry y Nancy: más allá de la creencia

En el epígrafe anterior, hemos intentado caracterizar el “giro teológico” de la fenomenología henryana de la vida como un “giro metafísico” de su propuesta filosófica, dado el “desdoblamiento” de los conceptos que acontece en la última etapa de su obra. Pero, ¿cómo podemos concebir que este “desdoblamiento” conceptual se produzca desde la reflexión sobre una tradición religiosa concreta (a saber, el cristianismo) sin que la propuesta pierda, por ello, su carácter propiamente filosófico? O, por otro lado, ¿qué papel debe recuperar o construir nuevamente la religión en nuestras sociedades actuales, claramente post-religiosas y post-metafísicas? ¿Podemos recuperar el elemento esencial de la experiencia religiosa en sí misma, al margen de los credos de las distintas religiones positivas? (esto es: ¿existe una fe al margen de las creencias?). Y si es así, ¿qué utilidad o valor presenta para el ser humano en tanto individuo o para la constitución y mantenimiento de nuestras sociedades? Y frente a todos estos problemas, ¿cuál es la tarea de la filosofía, del pensamiento en general, para con la tradición religiosa?, ¿cómo hacemos frente a los debates en torno a la religión que surgen en el seno de nuestras contemporáneas sociedades occidentales?

Para intentar responder a todas estas preguntas y, al mismo tiempo, ofrecer una valoración del papel que la propuesta henryana puede desarrollar en el ámbito del pensamiento occidental contemporáneo en lo que a la reflexión sobre la religión se refiere, queremos interpretar el señalado “giro teológico” (ahora presentado como “giro metafísico”) de la fenomenología henryana de la vida como un caso ejecutivo de la propuesta de “deconstrucción del cristianismo” que nos presenta Jean-Luc Nancy, filósofo francés emparentado con el autor objeto de la presente tesis por su pertenencia al movimiento fenomenológico. Y todo porque, tanto para Nancy como para Henry, la tarea de la filosofía, más allá de un intento de salvar la religión o retornar a ella (intento que no haría sino aumentar el estado ya crítico de la misma y abrir el camino a fundamentalismos que atenten contra la libertad y la dignidad humanas), consiste en abrir la razón a la limitación que constituye su verdad recogiendo el vacío sin herederos que deja la “apertura” y hundimiento de la fe.

En esta “apertura” de la razón a la limitación que, al mismo tiempo, la constituye, el pensamiento tiene que seguir intentando descubrir lo que significa la palabra “hombre”, pero poniéndola en relación con la especial dimensión de lo absoluto. Mediante este movimiento, la racionalidad debe también recoger, no obstante, la agonía en la que se encuentra la civilización del humanismo, tomando conciencia del estado de descomposición visible del cristianismo (provocado, quizá, por el control dogmático e institucional de la promesa de salvación). Esta tarea queda aún pendiente al no haber sido capaces ni la filosofía-metafísica, ni la poesía, ni la ciencia de recoger esa piedad esencial que pone en relación a la razón con lo incondicionado que ella misma exige. Por eso la propuesta de Nancy (que, en nuestra opinión, recoge Henry) es la de desarrollar (o más bien dejar acontecer) una “deconstrucción del cristianismo” (o, de manera más general, del monoteísmo), que funciona como una “metafísica tras la metafísica”, una metafísica post-metafísica, una “transmetafísica”.

La civilización de la emancipación de la razón ha abandonado la razón misma en pos del entendimiento, pues el recuerdo de la exigencia que la razón representa no llega al corazón del vacío, confundándose con el nihilismo. Y lo que observamos, según Nancy, no es un agravamiento del nihilismo sino la posibilidad de una surrección hiperreligiosa, una inclinación (super)religiosa de nuestra civilización que

amenaza con retrotraernos a un estado pre-moderno o pre-ilustrado del que los movimientos terroristas y fundamentalistas no son más que el vértice superficial. Las racionalidades se atascan en el entendimiento y las religiones instituidas prolongan sus tradiciones ya superadas, de manera que se produce un ahondamiento en el vacío que provoca una creencia en la posibilidad de que dichas religiones lleguen a inflamarse; los elementos que la Ilustración no supo esclarecer ni erradicar completamente se presentan ahora desde un tono mesiánico, místico, profético, adivinatorio y vaticinador, cuyos efectos pueden ser más devastadores que todos los movimientos de exaltación rupturista hasta ahora conocidos (Nancy, 2005).

La filosofía, desde aquí, asiste a una intimidación que arranca de la propia exclusión que ella hubo proferido sobre la religión (de la que ésta, la filosofía, secretamente, no dejaba de nutrirse). Así, al volverse el mundo mundial (por el desarrollo de los procesos de globalización) y mundano (por eliminación de los “trasmundos”), se hace imposible mantener la afirmación de que el sentido del mundo debe encontrarse fuera del mundo, puesto que ya no hay un “Afuera del mundo”. Esto confirma la “deconstrucción” de la noción misma de sentido. Todo el pensamiento contemporáneo (sobre todo desde la tradición continental) parece indicar la necesidad de que la razón aclare su propia oscuridad; y ello, no siendo de nuevo iluminada por las luces de la Ilustración (que no han resultado muy esclarecedoras), sino dejando que lo oscuro emita su propia claridad a través de una “declosión” de la razón (“desclausura-desapertura” de la clausura de la metafísica -esto es, la superación de las herencias de la filosofía y la religión-) (Nancy, 2005). Por eso entendemos que la especial lectura de la invisibilidad como condición de posibilidad de la revelación que nos propone Henry desde el ya señalado “giro metafísico” (*supra*, §3.3 y §4.1), puede ser entendida como una ejecución de la “declosión” de la razón anunciada por Nancy.

Para Nancy, la metafísica (en el sentido de la crítica nietzscheano-heideggeriana) designa la representación del ser en tanto que ente presente e instala más allá del mundo una presencia fundante y garante, de suerte que encierra el ente sobre su propia onticidad. La clausura de este paradigma es el cumplimiento (y, por lo tanto, acabamiento) de esa totalidad que se piensa acabada en su autorreferencia, generando un agotamiento: la autorreferencia inmoviliza y paraliza al ser mismo y la disociación en los dos regímenes que el paradigma establece (la inevitable realidad

empírica y la inaccesible realidad o surrealidad inteligible) se revela como ilusión fantasmática. Los críticos de la metafísica, sin embargo, saben que la desestabilización del sistema del ente en su totalidad arranca en realidad del interior mismo de la metafísica: la metafísica se “deconstruye” constitutivamente y “declosiona” en sí misma la certidumbre de un mundo fundado en la razón, fomentando el desborde de su propio principio de razón. La clausura no es transversal al curso de la historia sino longitudinal: desde el comienzo y sin discontinuidad, todo tipo de saber y discurso racional meditan el extremo de la razón en un exceso de y sobre la razón; la clausura siempre se “declosiona” de sí misma (Nancy, 2005).

Así, observamos que Occidente no nace tanto de una ruptura con un mundo entero de creencias a través de la luz de la razón sino de una metamorfosis del vínculo general con el mundo, de modo que lo inaccesible toma un lugar significativo en el saber y en la *praxis*: desde que se habla de “cosas serias” no se habla más que del *alogon*, como dimensión extrema y excesiva del *logos*, dimensión que la razón introdujo con ella misma. La condena al cristianismo desde la filosofía sólo puede dejarnos perplejos una vez que hemos comprendido que el cristianismo no se produjo solamente como religión, sino como conjunción de la experiencia religiosa del pueblo judío y del pensamiento filosófico griego, y que no es más que el paradigma resultante de dos o tres siglos de desencantamiento de la cultura mediterránea en el que se representa simultáneamente la colaboración y la confrontación entre fe y razón. Por otro lado, vemos también que la Reforma y la Ilustración ridiculizaron el pasado de Europa estableciendo un descrédito general ligado a las nociones de “oscurantismo” y “superstición” que no se atiene realmente a la dimensión de la religiosidad.

La idea es que la crítica a la religión no debe contentarse con partir de un juicio de “primitivismo” que enaltece los conceptos de racionalidad, libertad y autonomía como “remedios” para una gran enfermedad civilizatoria (la religión). A veces, es necesario emanciparse de un discurso emancipatorio como éste. La crítica de Nietzsche, en lugar de simplificarse como mera constatación del carácter patológico de la cultura, debe entenderse como descubrimiento de una enfermedad congénita de Occidente que, más que de un accidente patógeno, habla de la esencia misma del propio Occidente y, así, de otro tipo de “salud” civilizatoria que no tenga por qué satisfacer las normas de la crítica fácil (*supra*, Excurso). La acusación al cristianismo (y

con él, al resto de religiones) debe llegar más allá, hasta la pregunta por las condiciones que han posibilitado la dominación religiosa de un mundo que encuentra, en esta misma dominación, las armas para combatirla. El cristianismo, para Nancy, designa la exigencia de abrir una alteridad o una alienación incondicional (no “indeconstruible”) en este mundo, lo que le lleva a asumir de la forma más radical y expresa la dimensión “a-lógica” del propio *logos* (Nancy, 2010, 35-45).

Es por esto que el cristianismo mismo (y, de esta forma, los diferentes monoteísmos a través de él y el resto de religiones “pre-monoteístas” a través de ellos) designa, para Nancy, el movimiento de su propia “deconstrucción”: si el cristianismo no es, en resumen, más que el precepto de vivir en este mundo como fuera de él, entonces el propio cristianismo “declosiona” en su gesto esencial la clausura que el él mismo construye a través del aparato de la metafísica de la presencia; el propio cristianismo es la salida de sí mismo, por decirlo con otras palabras. El argumento anselmiano de la existencia de Dios, esbozado en el *Proslogion*, es una prueba de la inscripción de la “declosión” en el corazón mismo de la tradición cristiana: el argumento de Anselmo de Canterbury se apoya en el hecho de que el pensamiento no puede evitar pensar que piensa un exceso sobre sí mismo (no puede evitar pensar el máximo del ser que puede pensar, pero también un exceso sobre dicho máximo, pues éste puede pensarse en relación a la existencia de algo que excede el poder de pensar); y este movimiento constituye a la razón en su incondicionalidad o en su absolutidad e infinidad de deseo (Nancy, 2005, 7-27).

4.2.1. - Deconstruyendo el cristianismo

La “deconstrucción del cristianismo” parece presentarse, así, como la solución no especialmente procurada por nadie sino inscrita de antemano en el cristianismo (y antes, en el monoteísmo en general) ante las circunstancias especiales por las que transitan nuestras sociedades contemporáneas post-religiosas y post-metafísicas, pero amenazadas por la emergencia de la hiperreligiosidad, tal y como hemos señalado en la Introducción. Pues bien, ¿a qué se refiere realmente Nancy con esta idea de la “deconstrucción del cristianismo” y en qué consiste tal movimiento?, ¿en qué medida responde a esta propuesta el “giro metafísico” henryano? Y si ya forma parte del

corazón de la tradición cristiana misma y está posibilitado o incluso motivado por ella, ¿qué más o qué menos habría de hacer el pensamiento filosófico en su desarrollo y cumplimiento efectivo, si se puede hablar en estos términos?, ¿por qué, entonces, no hemos sido testigos ya de esta “aclaración” de la oscuridad de la razón a través del exceso desde sus propios límites que el propio cristianismo le habría comportado?, ¿o es que precisamente este “no ser testigos” forma parte de la “desclausura” (“desapertura”) en que consiste la “declusión” de la razón?

Aunque muchas de estas preguntas queden en el aire (y no por ello invaliden el pensamiento al que refieren sino, más bien, lo inauguren realmente), el mismo Nancy nos dice, en este punto, con algo más de claridad:

“Por ‘deconstrucción del cristianismo’ trato de designar un movimiento que sería a la vez de análisis del cristianismo (...) y de desplazamiento propio, con transformación, del propio cristianismo sobrepasándose, abriéndose y dando acceso a recursos que implica y oculta a la vez. En lo esencial se trata de esto: no sólo el cristianismo se aparta y se exceptúa de lo religioso, sino que designa, por el hueco que deja, más allá de él, el lugar de lo que deberá terminar por eludir la alternativa primaria del teísmo y el ateísmo.” (Nancy, 2006, 11, nota 4).

Por eso hemos querido considerar que la lectura henryana del cristianismo es un caso ejecutivo de esta “deconstrucción del cristianismo” de la que habla Nancy: lo que hace Henry es, justamente, un análisis del cristianismo que, al mismo tiempo, efectúa una “apertura” en el seno del mismo, dando acceso a esa “arhi-fenomenología” que el propio cristianismo “implica y oculta a la vez” (ver la cita anterior). Es el cristianismo mismo el que permite la lectura fenomenológica (y, por ende, específicamente filosófica) que Henry hace de él; y esto es lo que Nancy pretende mostrarnos. Como Esposito nos señala (2004, 142), “Nancy anuda un lazo hasta tal punto estrecho entre cristianismo y secularización que sitúa en esta última no sólo la línea de fuga, sino la esencia y el presupuesto mismo del primero”; es decir, que, para Nancy (y, con él, también para Henry), el cristianismo es a la vez forma y contenido de su interminable autosuperación, al producir un sentido que implosiona continuamente en una especie de movimiento de recogida sobre sí mismo. Se ha cumplido la sentencia de Gauchet que presentaba al cristianismo como “religión de la salida de la religión”.

Y al mismo tiempo, sin embargo, evidenciamos, con Derrida, que la “deconstrucción del cristianismo” (que Nancy pareciera establecer como el principal mecanismo a la hora de abordar los debates actuales en torno a la religión) es algo tan necesario como imposible, por cuanto no basta con no creer en Cristo o con presentarse como no-cristiano para desarrollar un discurso y una actitud plenamente descristianizados: todos habitamos, siempre ya, desde el interior de nuestro ser ciudadanos de Occidente, en el corazón mismo del cristianismo. Por eso Henry “prueba” su propuesta fenomenológica en el seno de esta tradición religiosa y no en otra(s); pero también por eso podemos decir de Henry que es un intelectual cristiano incluso cuando no está hablando de cuestiones teológicas. Y más allá, haciendo resonar las cuestiones que antes planteábamos: la propia “deconstrucción del cristianismo” es, por la aporía esencial que la constituye, inviable, inalcanzable e irrealizable en sí misma; en este punto, el texto de Esposito es esclarecedor en grado máximo:

“Eso significa que la deconstrucción del cristianismo es no sólo un proyecto imposible, como dice Derrida, sino que ella tampoco es un proyecto - sino más bien un hecho, un acontecimiento ya en obra desde hace dos mil años y por tanto ni deseable ni producible en cuanto tal. ¿Cómo se puede salir de algo que, en último análisis, coincide con su propia exterioridad? El cristianismo no es deconstruible porque no es nada distinto de su propia deconstrucción - del mismo modo que, podría concluirse, la deconstrucción es un procedimiento esencialmente cristiano: al menos si se interpreta al cristianismo no tanto como una doctrina o una fe sino como el punto de apertura de nuestra historia, incluso de toda idea de historia.” (*Ibíd.*, 142 y 143).

Pero ¿a qué nos debe llevar la llamada a la “deconstrucción del cristianismo” que Nancy nos lanza si, como hemos visto, tal movimiento es, por definición, imposible? “Deconstruir el cristianismo” quiere decir, quizá, justamente esto: buscar, identificar e interpretar, no ya el núcleo de un pretendido cristianismo auténtico y originario que estaría ahora siendo desvirtuado por su cristalización dogmático-ecclesial, sino el elemento esencial de sentido que ha hecho posible toda otra construcción, acumulación o disolución posterior del sentido y que tanto Nancy como Henry buscan en el propio dogma cristiano: la encarnación, el hecho mismo de la unidad consustancial entre dos realidades distintas (el Dios ajeno al mundo y el mundo mismo en el cuerpo objetivo de un hombre) es, para ambos autores, la clave de bóveda desde la que entender la especificidad del cristianismo; en la encarnación, una naturaleza -la

divina- entra en contacto con otra que le es radicalmente opuesta -la humana- y cohabita con ella en el cuerpo de Cristo.⁸¹ “En otras palabras, la deconstrucción del cristianismo, en lugar de abrir una diferencia en su léxico conceptual, acaba por dejar intactas las categorías mismas que se propone deconstruir.” (*Ibid.*, 144).

Se hace necesario, antes de proseguir, una aclaración que, no obstante, ya hemos advertido anteriormente: Nancy habla de “deconstrucción del cristianismo” para referirse, antes más bien, a toda una “deconstrucción del monoteísmo” (y del resto de sistemas religiosos no monoteístas en tanto éstos desembocan en él, de alguna forma, o pueden ser entendidos como “estadios anteriores” -sin caer en la defensa de un estricto evolucionismo cultural o religioso-), por cuanto el monoteísmo es el “cuerpo de pensamiento que habría organizado inicialmente, de modo matricial o directriz, si no a Occidente mismo, al menos a su condición de posibilidad.” (Nancy, 2006, 53): el triple monoteísmo define una especificidad mediterráneo-europea consustancial al nacimiento mismo de las estructuras civilizatorias de Occidente (y no meramente accidental en relación a ellas), que seguiría presente aún hoy en día y que habría sido exportada al resto del mundo, vía los procesos globalizadores, en forma de una transcripción no religiosa de la monocultura vinculada al monoteísmo: la monovalencia del valor expresada mediante la validez universal de la ley de cambio monetario y la producción de valor agregado en base a esta equivalencia. “Los rasgos más notables de la aprehensión moderna del mundo, y a veces sus rasgos más visiblemente ateos, ateístas o ateológicos, pueden y deben ser analizados en su proveniencia estricta y fundamentalmente monoteísta.” (*Ibid.* 54 y 55).

Pero, ¿por qué centrarse específicamente en el cristianismo, entonces? En realidad, Nancy querría hablar lo menos posible del cristianismo porque su deseo es desarrollar un “tachado” sobre este nombre y sobre el conjunto de referencias al que remite, ya que su objetivo principal es, realmente, el de seguir el movimiento que el término “cristianismo” ha escondido desde sus orígenes: el de la salida de la religión y la expansión de un mundo ateo. Pero puesto que es necesario limitar el análisis, Nancy

⁸¹ En la página 145 del texto que venimos comentando, Esposito dice: “Lo que es completamente inconcebible para toda la cultura antigua es, en suma, la posibilidad de una existencia situada en el punto de cruce y de tensión entre dos sustancias heterogéneas, de una existencia constituida precisamente por esta heterogeneidad. ¿Cómo una persona puede contener dos naturalezas no solamente diferentes, sino opuestas en todo, tal y como la naturaleza perfecta e infinita de Dios y la naturaleza corruptible y sufriente del hombre? Y sobre todo, ¿cómo un Dios puede alterarse, desfigurarse, expropiarse hasta el punto de asumir realmente la carne de un mortal?”

se centra en la forma de monoteísmo “más europea” y que ha acompañado a la occidentalización del mundo, a causa de esto, en mayor medida (el cristianismo), distinguiendo en qué Occidente es profundamente cristiano, en qué el cristianismo es occidental por destinación y en qué se pone en juego la dimensión esencial del monoteísmo entero a través de la occidentalidad cristiana. Para ello, no obstante, se respetarán dos condiciones: a) la de considerar la interacción constante en el monoteísmo de su triple determinación y b) la de velar para no olvidar los elementos que conectan al judaísmo y al islam en tanto pertenecientes también al cristianismo mismo, a la occidentalización del monoteísmo y a su mundialización.

La “deconstrucción del monoteísmo”, esto es, “la operación que consiste en desarmar los elementos que lo constituyen, a fin de intentar discernir entre ellos y como detrás de ellos, en retirada de la construcción, lo que hizo posible su armado, y que nos resta aún quizás, paradójicamente, por descubrir y pensar como el más allá del monoteísmo en tanto que él mismo está mundializado y ateizado” (*Ibid.*, 55) se torna, así, en una “deconstrucción del cristianismo” que, sin negar ni tachar al propio cristianismo de oscurantismo (como hace cierto racionalismo ridiculizante), pero sin volver tampoco nuevamente a él (o a la religión en general), se preguntara por aquello que podría llevarnos a un núcleo de sentido bajo el mismo cristianismo, bajo el monoteísmo y bajo Occidente; una fuente que nos permitiera ir, en nuestro análisis de la sociedad y la religión, más allá de las categorías cristiano/anticristiano, monoteísta/ateísta/politeísta, etc.; un punto que supusiera a la vez el origen perdido y el futuro imperceptible del mundo que se llama a sí mismo “moderno” (Nancy, 2005, 51-68). Pero, ¿cuál es realmente la característica especial del cristianismo que lleva a Nancy a fijarse en él como “paradigma” de su propuesta de “deconstrucción del monoteísmo” y por qué Henry repite el mismo gesto?

Como el propio Nancy señala, el cristianismo ha sido más que una religión: ha sido la inervación de un espacio mediterráneo que buscaba para sí un sistema que cohesionara y diera sentido a los ya fijados sistemas del derecho, de la ciudad y de la razón. El mundo greco-romano fue el mundo del hombre mortal: en dicho mundo, la muerte era irreparable, la muerte era la cara irreconciliable de la vida (frente a la convicción, en otras culturas, de que la muerte era una “otra-vida” después de la vida). El cristianismo, reinterpretando un aspecto del judaísmo, propuso la muerte como

verdad de la vida y abrió, así, en la vida, la diferencia de la muerte (la vida podía saberse inmortal y salvada). Así, alrededor de lo que fue llamado la “vida eterna” (no la vida indefinidamente prolongada, sino sustraída del tiempo en el curso mismo del tiempo) se desarrolló el giro de civilización que renovó la energía “occidental”: a diferencia de la vida del hombre antiguo (medida por su tiempo) y la de las otras culturas (en continua relación con la vida de los muertos) la vida cristiana “vive en el tiempo fuera del tiempo”; o más simplemente: el cristianismo consiste, ya lo hemos dicho, en estar en el mundo sin ser del mundo (es decir, sin satisfacerse de adherirse inherentemente a “lo dado”).

Por esta característica esencialmente cristiana de “estar en el mundo sin ser del mundo” es por lo que podemos entender que Henry encuentre, precisamente en el cristianismo, el reflejo de su fenomenología radical-material: el rechazo del “monismo de la trascendencia”, la búsqueda del espacio de absoluta inmanencia radical en el que la Vida se autogenera a sí misma (y con ella, a cada viviente) en su propia “autoafección” y la especial consideración de la revelación como automostración y donación de esa Vida al margen de la visibilidad del “Afuera intramundano” es, justamente, un intento de “estar en el mundo sin ser del mundo”. Y todo ello sin necesidad de desarrollar una apologética cristiana: no se trata de interesarse en el cristianismo por ninguna virtud religiosa, moral, espiritual y/o salvadora, en cualquiera de los sentidos que las profesiones de fe cristiana han depositado en él; sino porque solo desde la “declosión” que el propio cristianismo encierra e inaugura, es posible entenderlo como una propuesta fenomenológica. En esto consiste la “deconstrucción del cristianismo” que Henry reproduce, siguiendo consciente o inconscientemente los pasos de Nancy (incluso antes quizá de que éste los haya iniciado).

La idea es advertir que el cristianismo y, con él, todo Occidente, se “deconstruye” a sí mismo y, “deconstruyéndose”, “declosiona” nuestro pensamiento: allí donde la razón de la Ilustración jugaba el deber de cerrarse a toda dimensión “exterior”, conviene romper la clausura para comprender que es de la razón y por ella que viene el crecimiento y la pulsión de la relación con el infinito “Afuera”. “Deconstruir el cristianismo” quiere decir abrir la razón a su razón misma, incluso a su ‘des-razón’ [déraison] (Nancy, 2010, 35-63). Henry repetirá este movimiento de manera invertida: la “deconstrucción del cristianismo” que, a nuestro entender, Henry

vislumbra o deja acontecer por y desde sus reflexiones sobre la tradición cristiana es una “declosión” del pensamiento no en lo infinitamente “exterior”, sino en lo absolutamente inmanente e interior, toda vez que, como ya hemos explicado (*supra*, §3.1 y §3.2), para Henry, Dios no es el enteramente Otro trascendente que habita fuera del tiempo y del espacio, sino el Sí-mismo radical de la Vida misma por la que cada uno de nosotros es un sí-mismo, una ipseidad “patética” corporeizada.

Pero ¿cuáles son los principales rasgos del carácter “auto-deconstrutor” del cristianismo? Nancy esboza cinco: en primer lugar, el cristianismo (y, con él, toda forma de monoteísmo) es en realidad ya un modo de ateísmo, por cuanto la unicidad de Dios significa el retiro de lo divino fuera de la presencia y, pues, la imposibilidad de desarrollar las relaciones de amenaza o asistencia propias del esquema politeísta (en la figura de Cristo, es justamente la renuncia al poder divino y a su presencia lo que se convierte en el acto propio de Dios); en segundo lugar, el triple monoteísmo (y el cristianismo en mayor medida) se desmitologiza al traducirse en términos que no son los de un relato fundador ejemplar, sino los de una simbólica descifrada en la condición humana; en tercer lugar, el cristianismo no se presenta como un cuerpo de relato y mensaje, sino como una composición entre el judaísmo del que proviene y se separa, la filosofía greco-romana que le da el “marco intelectual” y el islam al que rechaza pero con quien co-pertenece a la tradición abrahámica; en cuarto lugar, el cristianismo no es tanto un cuerpo de doctrina como un sujeto en búsqueda de su propia identidad, lo que establece la cesura entre el mundo antiguo y el mundo cristiano occidental y anticipa la salida de la religión; finalmente, el cristianismo está comprometido desde su comienzo en un proceso perpetuo de autorrectificación o de autosuperación (Nancy, 2005, 51-68).

Retomemos, pues, de nuevo, el estribillo: para Nancy, el cristianismo es por sí mismo y en sí mismo una “deconstrucción” o una “autodeconstrucción” que, al excederse, daría, además, las claves sobre cualquier otra posible forma de “deconstrucción” a la que tuviéramos que hacer frente. El cristianismo se desacraliza, se desmitologiza y se seculariza tan constante e irreversiblemente que podríamos decir que, desde que hay cristiandad, ésta entra en “deconstrucción” y “declosión”. Pero, recogiendo alguna de nuestras cuestiones anteriores: ¿no tenemos que hacer, entonces, nada más? Dejemos que de nuevo sea el propio Nancy el que nos aclare este punto:

“Il faut donc en même temps accompagner jusqu’à sa dernière extrémité le mouvement d’autodéconstruction du christianisme et renfoncer le mouvement symétrique de décloison de la raison. Il ne faut pas retour à l’esprit du christianisme, ni à l’esprit de l’Europe ou de l’Occident. Il faut au contraire, refusant toute espèce de « retour », et plus que tout le « retour du religieux » qui est le plus lourd de menaces, aller plus loin dans ce qui fait l’invention de cette civilisation désormais mondialisée, peut-être perdue, peut-être en fin de course mais peut-être aussi capable d’une autre aventure.” (Nancy, 2010, 42).⁸²

4.2.2. - ¿Qué podemos recuperar de la religión?

Como hemos visto, la invitación de Nancy y Henry no consiste en una recuperación nostálgica de la religión, pero tampoco en un rechazo categórico de la misma. La aventura de la invención de una nueva civilización nos pone bajo la obligación de construir un mundo sin Dios (sin seguridad de sentido) pero sin deseo de la muerte. Así, observamos, como en Heidegger, que se hace necesario tocar el fondo del abismo al que nos conduce el nihilismo para, desde allí, generar el salto inverso que nos devuelva a la estabilidad, aunque ésta habite siempre ya en la aporía y el desconcierto. Se trata de caminar “sin Cristo y sin Sócrates”, pero con una fuerza más poderosa que la que ellos ofrecen, tomando el vigor que, tanto el cristianismo como la filosofía-metafísica, supieron verter a nuestra cultura: el esquema de la “trascendencia inmanente”, la instalación del pensamiento en la exterioridad consustancial al mundo (para Nancy), o en la interioridad trascendental del mundo (para Henry); en definitiva, la facultad de estar en el mundo fuera del mundo, la capacidad de mirar lo cotidiano con los ojos de lo absoluto incondicional, la fuerza que debe “saludar” a otra vida estando inserta en medio de ésta.

“Mais - saluer, ici et maintenant. Car le dehors du monde dans le monde n’est pas « hors » selon la logique d’un divorce, d’une faille, mais selon celle d’une ouverture qui appartient au monde, comme la bouche appartient au corps. Mieux : la bouche est ou fait le corps mangeant et parlant, de même que

⁸² “Hace falta, pues, acompañar hasta su última extremidad el movimiento de autodeconstrucción del cristianismo y, al mismo tiempo, reforzar el movimiento simétrico de decloison de la razón. No hay que retornar al espíritu del cristianismo, ni al espíritu de Europa o de Occidente. Al contrario, rechazando toda especie de ‘retorno’ y, sobre todo, el ‘retorno de lo religioso’ que es la amenaza más pesada, hay que ir más lejos en lo que hace la invención de esta civilización a partir de ahora globalizada, quizá perdida, quizá en el fin de su curso, pero quizá también capaz de otra aventura.” La traducción es nuestra.

ses autres ouvertures le font respirant, écoutant, voyant, éliminant.” (*Ibid.*, 43).⁸³

Y este sería el elemento principal que, aun hoy en día y puede que ya nunca más de otra forma, Occidente deba recuperar, según Nancy, de su anterior experiencia religiosa y metafísica del mundo, ahora ya casi completamente descargada de todo contenido: la experiencia de la “apertura” a lo inmenso, a lo infinito, a lo que desborda y sobrepasa lo que es cada hombre (su persona; su personalidad; sus medios; su localización; su forma de estar, en cualquier parte, en un lugar concreto del mundo). Porque, a fin de cuentas, ser hombre es estar abierto a infinitamente más que ser simplemente un hombre y el “Dios” del que hablan las tres religiones monoteístas no es más que esto, el hecho de que en la Tierra se abre una dimensión que ya no es una dimensión, que es una gran “apertura”, una “apertura” sin fondo:

“Dieu, ou le divin, ou le céleste, désignerait le fait que je suis en rapport avec, non pas quelque chose, mais avec le fait que je ne m’en tiens pas aux rapports qui sont ceux qui j’ai avec toutes les choses du monde, ni même avec tous les êtres du monde. Mais qu’il y a quelque chose d’autre, que j’appellerai ici « l’ouverture », quelque chose qui fait que je suis, que nous sommes, en tant qu’hommes, ouverts à plus qu’être dans le monde et prendre des choses (...).” (Nancy, 2009, 24).⁸⁴

La relación con Henry, aquí, es evidente: como hemos visto (*supra*, §3.1 y §3.2), Dios, para Henry, es justamente eso, el recuerdo de que no somos meros entes en el mundo que se relacionan “intramundantemente” con otros entes, sino verdaderos vivientes que experimentan, en la afectividad de su “carne patética”, la “autoafección” de la Vida absoluta, que es el mismo Dios. Y para entender esto, no hace falta “creer” de manera cognoscitiva ninguna verdad predicativa, sino vivir la experiencia estética y afectiva de la fe. De igual manera, para Nancy, la propuesta de la fe cristiana (como prototipo de la propuesta monoteísta en general), no consiste solamente en una presentación de verdades significadas, traducidas o expresadas por un profeta, sino en

⁸³ “Pero – saludar, aquí y ahora. Porque el afuera del mundo en el mundo no es ‘afuera’ según la lógica de un divorcio, una fisura, sino según la de una apertura que pertenece al mundo, como la boca pertenece al cuerpo. Mejor: la boca es o hace al cuerpo capaz de comer y hablar, al igual que sus otras aperturas le hacen respirar, escuchar, ver, eliminar.” La traducción es nuestra.

⁸⁴ “Dios, o lo divino, o lo celeste, designaría el hecho de que yo estoy en relación, no con algo, sino con el hecho de que no me apego a las relaciones que tengo con todas las cosas del mundo ni con todos los seres del mundo. Sino que hay algo más, que llamaré aquí la ‘apertura’, algo que hace que yo esté, que estemos, en tanto hombres, abiertos a más que estar en el mundo y tomar cosas.” La traducción es nuestra.

la exposición efectiva de la experiencia de contacto con una vida o existencia singular, a saber, la de Jesucristo. No hay nada ni nadie que revelar en el sentido tradicional de revelación que remite a una “salida a la luz” de lo oculto o “desciframiento del misterio” (en este sentido, no hay un Dios-Padre que descubrir tras la persona de Jesús de Nazaret); esto no son más que modalidades religiosas o creyentes del cristianismo o del monoteísmo en general.

En su estructura profunda, no religiosa y no creyente, según la “autodeconstrucción” que aquí hemos perfilado, la revelación cristiana (expresada en el misterio de la encarnación, Dios hecho “carne”) constituye, para Nancy, la identidad de lo revelable y lo revelado, de lo divino y lo humano, la posibilidad de que el “Afuera” del mundo forme parte del mundo mismo, el acontecimiento de la “trascendencia inmanente”. Y pasa igual en Henry: la fe no es sino el descubrimiento de que la revelación no es revelación de algo distinto, sino autorrevelación, revelación de la Vida/Dios a sí mismo en la “autoafección”, la coincidencia de la Vida absoluta por la que vivimos con la vida finita que somos. El relato evangélico, considerado como una parábola de parábolas, se propone así, a la vez, como un texto a interpretar y como una historia verdadera que no habla más que a aquellos que ya han comprendido, porque residen en una verdadera experiencia de fe, más allá de cualquier contenido positivo o dogmático (Nancy, 2006, 9-19).

La fe no tiene nada en común con algo que pueda ser visto en la luz del mundo, sino con algo que no es o no se ha vuelto aún visible (*supra*, §3.3). La naturaleza fenomenológica de la fe es radicalmente diferente del saber basado en el mundo visible. Por eso podemos decir que la propuesta de Henry (y la de Nancy), apela más a la fe experiencial que a la creencia y por eso rechazábamos la idea de caracterizar a Henry como un gnóstico (*supra*, §3.1). El hombre ciego ve en la oscuridad y, gracias a ella, es capaz de creer, mientras que el vidente busca siempre una evidencia empírica a la luz del mundo (Welten, 2011, 165 y 166). El *pathos* del que nos habla Henry se convierte en fe. Pero la fe, en el sentido en el que la comprende Henry, no es un conjunto de ideas que hay que “creer”; tampoco es una actitud específica hacia el mundo al modo de un proyecto exclusivamente moral, ni un contenido racional de la conciencia. La fe no consiste en creer en o desde algo: la fe no tiene nada que ver con

una visión del mundo o con una opinión forjada por condiciones psicológicas o sociales. La fe es, más bien, el *pathos* que se afecta y “sabe” que es creado.

“Este logos de la autoafección, camino hacia la cosa misma de la fenomenología, es denominado por Henry “achi-inteligibilidad de la Vida”. No se trata de un conocimiento de orden sobrenatural al que debamos ‘saltar’ para conocer la vida, ni de una renuncia a la racionalidad, sino de una inteligibilidad trascendental que precede a todo pensamiento y lo posibilita.” (Sánchez Hernández, 2012, 87).

Y es que la fe que interesa seguir teniendo presente en esta nueva civilización que nos toca “inventar” no tiene ya nada que ver con las creencias que ofrecen las diferentes religiones positivas; no se trata de un conocimiento de orden sobrenatural. La fe que Henry y Nancy quieren reconquistar no es la que se presenta como aceptación abnegada de una verdad incuestionable e incomprensible o como asimilación de unas creencias establecidas por una tradición eclesiástica, pues esto no nos permite escapar del riesgo del fundamentalismo. La fe que les interesa a Henry y a Nancy es la que se muestra como aquella relación de fidelidad a alguien que no es “alguien del mundo” ni tampoco “alguien (completamente) fuera del mundo”, pero que se vincula a esa “apertura” de la “trascendencia inmanente” (la inmanencia radical en el caso de Henry, el “Afuera” del mundo reintegrado en el caso de Nancy). Este es el legado de la tradición religiosa de Occidente y la única herramienta útil que, tras la “deconstrucción del cristianismo” nos deja nuestra cultura occidental: la posibilidad de ser más de lo que somos a través de la fidelidad a la “apertura” que “declosiona”, desde sí misma, a la razón.

“[Sólo] el “reconocimiento difícil, incierto, dudoso, remite a la apuesta de la fe. Ésta no consiste en reconocer lo conocido, sino en confiarse a lo desconocido (y sin duda no tomándolo como sustituto de lo conocido: pues eso es la creencia y no la fe).” (*Ibíd.*, 48).

4.3. - ¿Una propuesta de filosofía general de la religión?

Cuando hablamos de filosofía de la religión nos referimos, en general, a aquella investigación específicamente filosófica que versa sobre temas y conceptos relacionados con la experiencia religiosa: la naturaleza y existencia de “lo divino” (Dios, los dioses, lo santo, lo sagrado, lo numinoso, lo Absoluto impersonal, etc.), su

interferencia en la historia de la Humanidad, la posibilidad humana de acceso a esta realidad, el significado de diferentes eventos históricos y fenómenos naturales, el valor de la religión y su relación con las ciencias y la ética, etc. El problema fundamental, no obstante, es la gran dificultad para encontrar una definición consistente y universal de “religión”: ¿la religión consiste en un conjunto de creencias, de prácticas, de las dos o de ninguna de ellas?; ¿remite a la relación con una entidad sobrenatural o natural?; ¿personal o impersonal?; ¿única o múltiple?; ¿presenta un carácter colectivo, un carácter individual o ambos?; ¿cristaliza en una manifestación pública o se reduce a una manifestación privada?; ¿plantea verdades con carácter realmente asertivo o con un sentido meramente metafórico?; ¿es una forma de ideología o un proyecto vital?; ¿significa la asunción e determinadas normas y valores morales o no necesariamente?

No obstante esta dificultad, sí podemos decir que cuando hablamos de religión nos referimos a un ámbito de comportamientos y actitudes humanas caracterizados por una suficiente especificidad y por una notable universalidad como para ser bien diferenciado de otros ámbitos. Estas actitudes presentan la pretensión de referencia hacia un dominio “extraño” respecto al dominio “normal” (pues surgen de la especial distinción entre lo “sagrado” y lo “profano”) y generan una singular intencionalidad por el intento de acceso a ese dominio “extraño”/“sagrado”: la experiencia religiosa. Además, comportan la emergencia de diferentes “metalenguajes” que abordan este ámbito de manera específica: uno más interno, que se suele llamar “teología” y otros más externos, que se suelen llamar “ciencias de la religión”. Así, podemos considerar la filosofía de la religión como el planteamiento (y el intento de solución) de las cuestiones relativas a la esencia de ese ámbito religioso (el sentido nuclear de dicho ámbito, la razón de su persistencia y lo que esto revela sobre la condición humana) y a su verdad (la capacidad que se puede atribuir a la conciencia religiosa en su pretensión asertiva y la confianza que se le puede otorgar en la aspiración a las metas que se propone) (Gómez Caffarena, 1993).

Pero, ¿podemos entender la propuesta henryana como un intento de elaborar una reflexión como ésta que acabamos de describir? Una vez caracterizada la tematización henryana del cristianismo como desvelamiento de la “archifenomenología” oculta del Evangelio (*supra*, §3.2) e interpretada la misma como “giro metafísico” (y no tanto teológico) de la fenomenología radical mediante una verdadera

“deconstrucción del cristianismo” (*supra*, §4.1 y §4.2), cabe preguntarnos: lo que hace Henry, ¿consiste en revelar la estructura fenomenológica del cristianismo o, más bien, de cualquier experiencia religiosa en general? Como adelantábamos al hablar de la posibilidad de entender la filosofía henryana como un proyecto anti-filosófico (*supra*, §3.1), Henry pretende buscar pruebas de la Vida en las que él llama “experiencias estéticas puras”, entre las que encontramos la experiencia religiosa. Su planteamiento del hombre como hijo de la Vida, viviente en la “carne” afectiva y oyente de la Palabra verdadera, puede entenderse, así, como un mecanismo para desarrollar una lectura general de la experiencia religiosa; esto es, de la *re-ligación* de la vida finita a la Vida absoluta y, con ella, al resto de vidas finitas, instaurando un esquema extrapolable a otras tradiciones religiosas.

Una vez en la estela de la filosofía radical henryana, parece posible que podamos encontrar estructuras similares en otras religiones, de forma que no tengamos que entender la propuesta henryana como una lectura exclusiva de la tradición religiosa cristiana, sino como el esquema (ensayado sobre el cristianismo por ser la tradición más próxima, histórica e intelectualmente hablando) que nos permita construir una verdadera filosofía general de la religión. Los conceptos de “Primer Viviente”, “Archi-Hijo”, “Filiación trascendental”, etc., aunque heredados del acervo cristiano (y, por tanto, aún revestidos de una familiaridad para con la revelación propiamente cristiana), aparecen, en cierto sentido, como nociones ya “secularizadas”, de forma que permiten comprender, de una manera más profunda, la dinamización y comprensión de la relación entre la Vida absoluta y las vidas finitas de los vivientes, en la “carne” que somos cada uno de nosotros. Hemos abierto así, quizá, un nuevo camino para el estudio de las religiones comparadas o, incluso más allá de esto, para llegar a entender lo que la experiencia religiosa en general significa realmente.⁸⁵

“Il semble même y avoir un intérêt capital à réfléchir sur les similarités phénoménologiques entre les religions du monde en général. Le positionnement de Henry reste un cas à part : loin de la phénoménologie transcendantale, de la théologie et aussi loin de la pensée post-moderne (de ses

⁸⁵ Nos consta, por ejemplo, que existen actualmente investigadores que están intentando desarrollar una lectura de la tradición coránica desde los conceptos de la fenomenología radical henryana, tomando como referencia las obras de la trilogía filosófico-teológica de Henry. No hemos podido, sin embargo, acceder a esos trabajos ni a los investigadores responsables de los mismos.

compatriotes), sa philosophie porte l'immense promesse d'une compréhension de la religion radicalement nouvelle." (Welten, 2011, 114).⁸⁶

Podemos entender, por ejemplo, que con la idea de un *pathos* inmanente, Henry se acerca más a la idea de la "no dualidad" característica de la filosofía hinduista del *Advaita Vedanta* (y a otras propuestas religiosas que también ponen el énfasis, no tanto en el ámbito de la creencia, sino en el de la experiencia afectiva) que al cristianismo cultural de la Iglesia. De igual manera, en el sufismo, rama mística del Islam, encontramos las célebres palabras de Mansur Hallaj "Yo soy Dios – Yo soy la verdad" (*ana al-haqq*), que parecen reproducir esa idea de la unidad entre el alma o la Vida y Dios que Henry rescata, como hemos visto (*supra*, §3.3), de la mística eckhartiana. (Welten, 2011, 114). Así mismo, son muchos los autores que han considerado a Henry como un lector de la fenomenología en términos budistas y jainistas: al proponer la búsqueda de un acceso a la esfera primordial de inmanencia radical y "patética" en que la Vida se revela a sí misma, suprimiendo toda referencia intencional a la exterioridad mundana, Henry parece recoger las exigencias del yoga como disciplina física y mental que busca, mediante el ejercicio y la meditación, la disolución del yo individual y su fusión en la existencia del Absoluto impersonal.

No obstante, la especial referencia de Henry a la ipseidad "patética" (el ser un sí mismo) propia de la subjetividad corporal que acontece por la "autoafección" de la Vida a sí misma en el fuero interno de cada viviente y constituye la esencia del *ego* (*supra*, §2.2 y §2.3), elimina toda posibilidad de relacionar su fenomenología material-radical con doctrinas filosófico-religiosas que propugnan, precisamente, la ruptura con toda individualidad subjetiva personal mediante la superación del deseo, la suspensión de la actividad mental y/o la renuncia a las particularidades individuales de la experiencia vital. Podríamos entender entonces, quizá, que la postura henryana, aun presentando muchas similitudes con esas tradiciones orientales, encuentra un referente todavía mayor en la particular relación eminentemente personal entre el creyente y la divinidad (así mismo, personal) que suelen proclamar las religiones

⁸⁶ "Parece haber incluso un interés vital en reflexionar sobre las similitudes fenomenológicas entre las religiones del mundo en general. El posicionamiento de Henry sigue siendo un caso especial: lejos de la fenomenología trascendental, de la teología y también lejos del pensamiento posmoderno (de sus compatriotas), su filosofía porta la inmensa promesa de una comprensión de la religión radicalmente nueva." La traducción es nuestra.

monoteístas y, de una forma especial, el cristianismo, con su singular reivindicación del valor de la persona, por la humanidad de Cristo.

Pero, ¿por qué Henry encuentra este esquema de la “autoafección” de la Vida a sí misma solamente en el cristianismo? La vida fenomenológica que está por encima del yo, ¿no está presente en todas las religiones cuando hablan de “lo divino” (ya sea Dios, los dioses, lo santo, lo sagrado, lo numinoso, lo Absoluto impersonal, etc.)? Como decíamos en el párrafo anterior, parece que Henry sostuvo hasta el final que sólo podemos encontrar este esquema en el cristianismo porque el cristianismo descubre la Vida absoluta, pero también la Vida del individuo, en la figura de Cristo. Y esta apuesta radical por el cristianismo le supone a Henry la pérdida de todo poder hermenéutico, al centrarse en una única tradición religiosa. Pero podemos entender que, quizá, esta postura responde precisamente al hecho de que la radicalidad del cristianismo (“Jesús es Dios”) pone el énfasis en que hay un “Primer Viviente” que, además, es un “Archi-Hijo”, arquetipo del resto de vivientes, “hijos por y en el Hijo”⁸⁷: la encarnación, el nacimiento, la pasión (de nuevo, el *pathos*), la muerte y la resurrección de Dios son figuras específicamente cristianas, que no aparecen (o no de una manera tan significativa) en otras tradiciones religiosas. Pero claro, Henry dice lo que dice porque su contexto cultural es el cristianismo...

Desde luego, no podemos decir que Henry desarrolle explícitamente una filosofía general de la religión (Sánchez Hernández, 2012, 91). Sin embargo, sí podemos intentar una lectura de la experiencia religiosa desde los postulados de su fenomenología radical, ya que, al no centrarse en el aparecer mundano, la propuesta henryana nos permite hacernos cargo de experiencias como la moral, la estética o la religiosa (interrelacionadas todas ellas por el concepto de “comunidad patética invisible” – *supra*, §2.5), cuyo valor suele ser descuidado por una racionalidad excesivamente vinculada a los parámetros de la verificación y el pragmatismo (*Loc. cit.*). El asunto específico de la religión, para Henry, es el dinamismo de la relación

⁸⁷ Como parece señalar el profesor García-Baró (2015, 315), en Henry no hay un tratamiento específico del Espíritu, “salvo en pasajes muy forzados”. Esto es debido, quizá, a que su defensa de la dualidad fenomenológica del aparecer (que, como hemos visto –*supra* §1.4– en realidad podemos comprender como un “monismo de la inmanencia”), le aleja de la necesidad de referirse a la Trinidad. Dios-Padre es el “Primer Viviente”; Cristo es el “Archi-Hijo”. El Espíritu podría ser, como para los Padres de la Iglesia, ese Amor que siente el Padre por el Hijo y viceversa; y podría remitir, así, al dinamismo entre la Vida absoluta y la vida finita del viviente, objeto central de toda reflexión que quiera presentarse como verdadera filosofía de la religión y, al mismo tiempo, problema fundamental de la fenomenología henryana. Veremos esto un poco más adelante, en este mismo epígrafe.

entre el viviente finito y la Vida absoluta, lo que constituye, para el profesor García-Baró (2015, 312), el “aspecto más inquietante” del intento de comprender lo que es la religión y “el conflicto permanente en el pensamiento henriano” (*Ibíd.*); a saber: la indistinción entre la vida finita y la Vida absoluta, la imposibilidad de distinguir claramente dónde/cuándo/cómo empieza/termina la una y dónde/cuándo/cómo la Otra, si es que tal empresa es siquiera concebible en estos términos.

El objetivo de la posible filosofía henryana de la religión que estamos intentando caracterizar sería, pues, el intento de desentrañar la significación ontológica de la relación de la Vida con los vivientes, presente en aquello que en la religión es afirmado de forma espontánea y que nosotros hemos presentado, con Beat Michel (2018), como una relación de “supervenencia” (*supra*, §4.1). Una filosofía de la religión entendida, así, desde la fenomenología de la vida, se ocupará de desvelar, en el seno de las experiencias espirituales, el cómo de la relación entre la Vida y el viviente. (Sánchez Hernández, 2012, 92). La experiencia espiritual, entendida como “autoafección” del sujeto en la “autoafección” de la Vida, engendra un sistema de relaciones fundadas en la Vida que implica una comprensión del actuar con los demás; esto es, una ética. Pero una ética que reposaría, como hemos visto (*supra*, §2.5), no en el uso compartido del mismo *logos* sino en la *sympatheia* propia del concepto de “comunidad patética invisible” y que se construiría a partir de las notas de la inmanencia (relaciones fundadas en la copertenencia de los vivientes a la Vida) y de la gratuidad (la Vida entendida como absoluta donación no recíproca) (*Ibíd.*, 93 y 94).

Para Michel Henry (2000, 317), “toda comunidad es, por esencia, religiosa”, porque “la relación entre los Síes trascendentales supone por todos conceptos y de todas maneras la relación de cada Sí trascendental con la Vida absoluta, el ‘vínculo religioso’ (*religio*).” De esta forma, la posible filosofía de la religión que estamos intentando caracterizar, consistiría, no tanto en una fórmula teórica que intentara dilucidar intelectualmente las características de la experiencia religiosa en general, sino, quizá, más bien, una propuesta práctica (y, en este sentido, plenamente ética) de construcción de esa “comunidad patética invisible”, mediante la que efectuar la recuperación del vínculo religioso (en el sentido del *re-ligare*) de los grupos humanos; y ello, alejado de todas las formas de fundamentalismo, integrista, tradicionalismo

servil, dogmatismo, conservadurismo, o ideologismo barato que, por desgracia, acompañan o han acompañado en muchas ocasiones a las religiones positivas.⁸⁸

“Explicitada así la comunión fundamental con los otros no a partir del mundo en el que estamos sino a partir de la vida que somos, reconocemos que es imposible experimentar al otro, tocarlo, sin tocar la vida que es él mismo. Ni yo constituyo al otro, ni el otro me constituye a mí; ambos nos reconocemos constituidos en la vida, y es este reconocimiento el que funda la auto-donación recíproca entre los vivientes. La espiritualidad como ética, desde la fenomenología de la vida, es *dynamis* de auto-donación.” (Sánchez Hernández, 2012, 95).

4.4. - La fenomenología henryana contra las cuerdas

Una fenomenología tan compleja y atrevida, pero tan rica al mismo tiempo, que pretende incluso dar respuesta a la pregunta por la existencia de Dios y por el sentido del sufrimiento y del mal en el mundo, no puede sino generar un sinfín de réplicas y críticas que, lejos de debilitar su vigor, actúan como fuerza de envite, reforzando sus planteamientos. En esta línea, Mario Lipsitz (2000, 5) considera que la fenomenalidad originaria de la que habla Henry en todos sus trabajos, al presentarse a sí misma en la “autoafección patética” inmanente ajena a todo horizonte de visibilidad, invalida el poder de toda reducción metódica (incluso de la “reducción radical” que propone el propio Henry), de forma que deroga, en última instancia, todo intento de reivindicar la fenomenología como tarea; pues al rechazar el horizonte intencional característico de toda reducción intuitiva, Henry pierde, a ojos de Lipsitz, la única metodología “adecuada” para acercarnos a la afectividad misma de la Vida, una Vida que se presenta como el método fundamental de acceso a sí misma en una especie de “petición de principio” discursivo-fenomenológica.

Y es que, como hemos señalado más arriba (*supra*, §4.1), más que una descripción o reducción realmente fenomenológica que aclare de manera exhaustiva la realidad mediante el estudio de las esencias que la componen, lo que hace Henry al pasar del horizonte de la exterioridad propio de la tradición filosófica occidental al ámbito de una subjetividad absolutamente inmanente es un “salto metafísico”, que

⁸⁸ Como señala el texto que venimos comentando (Sánchez Hernández, 2012), “Es cierto que no se puede hacer fenomenología de la religión sin tener en cuenta el carácter histórico de las religiones (Ricoeur); pero conviene no perder de vista, tampoco, que una auténtica fenomenología radical de la religión se hace cargo de su estructura constitutiva y no en la dispersión histórico-mundana de su surgimiento y configuración (Henry).”

elude el primero en beneficio del segundo sin una verdadera justificación fenomenológica (Domínguez Basalo, 175). Desde esa inmediatez radical, a su vez, Henry desarrollará un nuevo “salto metafísico” hacia el fundamento de lo divino, pues incluso aunque aceptáramos que podemos acceder al espacio de la absoluta y radical inmanencia, ¿por qué habría que reconducir hasta este espacio nuestro concepto de la divinidad, que parece estar mucho más emparentado con la trascendencia? O incluso más allá de todo esto: ¿podemos realmente escapar de una onto-teología como “metafísica de la presencia” simplemente por recurrir a la inmanencia?

En una misma línea, podemos entender que la lucha contra el enfoque del primado de la conciencia, que persiste en la exterioridad y objetivación de lo conocido, lleva a Henry a postular la existencia de un aparecer “puro” que se sustrae a la conciencia y que se expresa en el sentir inmediato de sí; tal es, como hemos visto (*supra*, §1.5) el centro de la crítica a Husserl y Heidegger. Pero el caso es que, como nos enseñaron Kant y los filósofos de la sospecha, debemos desconfiar siempre de lo que se postule como “puro”: no podemos reducir la experiencia a la “pura” afectividad, porque, igual que conocer siempre es interpretar desde algún sitio, en la afectividad están ya siempre previamente actuando fuerzas, valores, principios, estructuras, etc. que no son puramente afectivos. El problema es que la defensa de una inmediatez “pura” del aparecer nos sitúa en la panorámica de un “ojo de Dios” que viola la afirmación kantiana de que toda experiencia es interpretada (el fenómeno es una mezcla de realidad y construcción subjetiva), idea que sí está recogida, sin embargo, en el “*apriori* de correlación” husserliano e incluso en el “entredós” merleau-pontyniano.

Las críticas de Henry a Husserl y Heidegger, aun teniendo una base real, nos llevan, pues, a una reactividad anti-conciencia y anti-exterioridad que podría considerarse imposible, por cuanto el sujeto no es nunca ni mera facticidad ni mera trascendencia, sino mezcla de ambas: nunca se puede eliminar la toma de distancia reflexiva del sujeto sobre lo que aparece, aunque ésta le lleve a objetivar y a deformar el fenómeno del aparecer. La radicalidad de la “autoafectividad-autorrevelación-autodonación” de la Vida se tambalea al pensar que la referencia a la materialidad pura del aparecer (que no deja de ser un presupuesto cognitivo, desvinculado de la subjetividad receptiva) elimina el problema de la proyección *ek-stática* y de la conciencia reflexiva, pues la “autoafección” inmanente y la afectividad “patética” pura

siguen persistiendo en la *epojé* reflexiva de la subjetividad afectada. ¿Hay siempre una recepción cognoscitiva de la afección?

Por otro lado, la apelación a la “comunidad patética invisible” no soluciona completamente el problema del solipsismo porque la cuestión no es tanto que no alcancemos la mismidad del otro, sino que la alcanzamos de forma incompleta y desvirtuada, al ser procesada desde nuestra propia mismidad. Da igual que escapemos de la conciencia intencional objetivante y alienante: si el otro es copartícipe de la Vida por la que ambos vivimos, mi experiencia del otro, aún reconocida en esa coparticipación en y por la Vida, está mediada por mi afectividad: el otro aparece como un producto más de mi paleta afectiva y, por lo tanto, sigo sin tener acceso a su irreductible subjetividad. Al mismo tiempo, construir una “comunidad patética de los vivientes” entendiendo la conexión entre los seres humanos a través de los afectos más irracionales puede llevar a atrocidades como aquellas de las que hemos sido testigos en los últimos siglos. Ocurre igual con la realidad muerta o no viva de la exterioridad: ¿qué hay, entonces, fuera del espacio de la inmanencia radical?; ¿dónde está realmente el mundo? No podemos confundir la realidad misma con nuestra vivencia de la realidad, so pena de caer en un solipsismo escéptico radical, que nos lleve al nihilismo negativo más desconsolador.

Podríamos considerar, además, que el mismo punto de partida de Henry está, ya desde un principio, equivocado. La propuesta henryana arranca de la supuesta autoevidencia de la ipseidad “patética” por la “autoafección” en la inmanencia radical; esto es, sin tener en cuenta que, incluso si tal autoevidencia fuera posible, el yo emerge siempre desde una urdimbre afectiva colectiva: antes de nacer, las sensaciones y experiencias de la madre (moldeadas, a su vez, por la sociedad) condicionan nuestra propia forma de sentir y experimentar. El punto de partida, pues, debería ser, no la mismidad del yo “patético”, sino el “nosotros afectivo” acriticamente asimilado desde esa urdimbre afectiva. En toda vivencia, incluso por mucho que reduzcamos el elemento intencional y proyectivo, hay un componente colectivo, pues incluso las afecciones son mediadas socioculturalmente (tal es la aportación de Freud a la que Henry parece no enfrentarse, a pesar de haber escrito todo un ensayo *–La genealogía del psicoanálisis–* a este respecto).

Sin embargo, podría responder el propio Henry, el rechazo de la fenomenología de la conciencia (y con él, de toda otra forma filosófica de “monismo ontológico de la trascendencia”) no se presenta como una herramienta exclusiva para la elucidación real de la dualidad fáctico-trascendente que define a lo humano. La crítica henryana a la “fenomenología histórica” por su referencia al ámbito de la exterioridad en la defensa husserliana de la conciencia intencional o en la alusión heideggeriana de la temporalidad *ek-stática* no nos tiene por qué llevar, además, a un monismo inmediateista absolutamente precrítico que, al defender la afectividad independiente de toda representación objetivante como ámbito originario del aparecer, nos arroje al inmanentismo dogmático, al quietismo pasivo o al sentimentalismo romántico. Hemos defendido la idea de que tras la crítica al “monismo de la trascendencia” en realidad se esconde la búsqueda de un único fundamento originario, al modo de un nuevo “monismo ontológico de la inmanencia”, pero lo cierto es que Henry habla siempre del “dualismo fenomenológico del aparecer” (*supra*, §1.4).

Para Henry, aunque, efectivamente, la inmanencia excluye la trascendencia, ésta última debe ser reintroducida mediante un dualismo ontológico de inmanencia y trascendencia que descansa en la distinción jerárquica entre la exterioridad mundana y la interioridad de la Vida, lo visible y lo invisible. En este dualismo, ciertamente, la primacía ontológica y fenomenológica recaería sobre la inmanencia (pues solo en ella se produce la “autoafección patética” de la Vida), pero la trascendencia y, con ella, la salida intencional hacia el mundo, serían reintroducidas por la acción del “cuerpo subjetivo” sobre la resistencia que nos ofrece el cuerpo objetivo y, en última instancia, la realidad misma (Domínguez Basalo, 1978, 169 y 170). Así es, pues, como se concibe el espacio exterior del “Afuera”: siempre hay una resistencia, una realidad que no cede a nuestro poder y que es el mundo-en-sí al que, no obstante, solo tenemos acceso porque antes de recibirlo, hemos recibido la posibilidad misma de todo recibir: la Vida que se recibe a sí misma.

Con respecto a la crítica que habla de las atrocidades a las que podría llevarnos el hecho de comprender y construir nuestras sociedades desde el concepto henryano de “comunidad patética invisible”, se hace necesario decir que la propuesta de Henry no es una “ética a la carta”: si el fundamento del compromiso moral para con el otro es la Vida misma por la que ambos vivimos, las supuestas atrocidades referidas no

podrían tener cabida. Se trata de una ética de la *sympatheia*, de la *cumpassio*, que no es más que una relectura de la “ley de oro” evangélica. Que no pase por el imperativo categórico, esto es, que no sea el *logos*, la razón, la que construye la norma, sino el *pathos*, no significa que todo tenga cabida o que realmente no exista ninguna instancia normativa. La Vida es la instancia normativa porque es, además, la condición misma de la propia normatividad, toda vez que cualquier otra norma, esta sí, lógica y egoica, presupone la posibilidad de que uno pueda darse a sí mismo esa norma (y en esto reposa, precisamente, la autonomía sobre la que pivota el concepto kantiano de libertad, condición de su moral racional).

Pero, sin duda, la crítica más acentuada y la que más nos interesa en el hilo principal que estructura el presente trabajo es la que dirige Janicaud contra Henry y contra todos aquellos que, según él, desarrollan el comentado “giro teológico de la fenomenología francesa”. Como señalábamos en la Introducción de la presente tesis, para Janicaud (1991), Michel Henry, construye una reflexión que, sin precaución hermenéutica ni exegética, se convierte en fenomenología religiosa y evangélica, abandonando todo sentido realmente filosófico y traicionando la naturaleza propiamente metódica que, desde Husserl, habría tenido la fenomenología. La crítica responde, sin embargo, tanto en el caso de Henry como en el de sus compañeros, a una simplificación excesiva que presupone la impermeabilidad de la frontera entre filosofía y teología (como si ésta estuviese totalmente demarcada), pretexta todo un “escándalo fenomenológico” bajo la grandilocuente palabra “giro” (que puede reducir el acontecimiento filosófico a una mera “moda intelectual”) y cae en el odioso cliché de las “filosofías nacionales” al situar de antemano el “giro” en una doble marca identitaria (“fenomenología francesa”) (Restrepo, 2010, 117; 2011, 45 y 46).

Para nosotros, el supuesto “giro teológico” de Michel Henry y sus coetáneos responde, sin embargo, a una operación de desmontaje que rectifica muchos de los equívocos que Heidegger introdujo en la historia del pensamiento (la atribución del “olvido del ser” a la tradición filosófica occidental, la interpretación de la historia de la filosofía bajo la marca de la “onto-teología”/metafísica, el descrédito de la vertiente platónica de la filosofía por su identificación con el advenimiento del nihilismo, etc.) y establece la posibilidad de un nuevo espacio para pensar a Dios haciendo inadmisibles la pretensión de una nueva “gigantomaquia sobre el ser” que nos hiciera recaer en el

dominio de la metafísica, cuya superación sigue aún en ciernes. Así, el “giro”, tanto en el caso de Henry como en el del resto de los “acusados” por Janicaud, lejos de constituir una desvirtuación de la filosofía, constituye una pretensión radical de recuperación del neoplatonismo, de la mística y de la teología negativa que permite luchar contra la “teología racional” y promueve un acceso a Dios que, en lugar de hacerlo encajar en las categorías del entendimiento, salga a su encuentro en el esquema de la experiencia y la Revelación. (Restrepo, 2011, 46 y 47).

La referencia de Michel Henry a las Sagradas Escrituras responde, así, al intento de sentar un diálogo fructífero con ellas, diálogo sobre el que Henry establece tesis específica y propiamente filosóficas que son, de alguna forma, esenciales para comprender el sentido general de su fenomenología de la Vida, elevada, por esta vinculación con el cristianismo, a “filosofía radical y primera” (esto es, a verdadera metafísica –*supra*, §4.1). Los tres interrogantes a los que Henry pretende responder mediante el trabajo de la última década de su vida (*supra*, §3.1 y §3.2), son “cuestiones de principio” que, de acuerdo con su propósito, mantienen la reflexión en el plano estrictamente filosófico, en cuanto indagan por las pretensiones del cristianismo sin pronunciarse sobre su veracidad.

“El hecho de recurrir a autores de matriz religiosa y mística, como hace Henry desde sus principios con el Maestro Eckhart, o de tematizar fenomenológicamente los textos del Nuevo Testamento, tal como se lleva a cabo en sus obras finales, no significa la renuncia a la filosofía.” (Sánchez Hernández, 2012, 88 y 89).

Por eso, las críticas de Janicaud, que apuntan al abandono del carácter propiamente filosófico de la investigación por asunción de una fe religiosa no pueden ser aplicadas sin más sobre el trabajo de Henry. Y quizá tampoco sobre el resto de los autores del “giro”, pues “en el seno de la fenomenología ha estado presente, desde los primeros estadios, la posibilidad de formular la pregunta por el/lo absoluto y ha sido, de hecho, formulada y respondida por varios pensadores a quienes no por ello se les acusa de ‘teólogos anónimos’.” (*Ibíd.*, nota 20).

Por otra parte, además, se hace necesario explicar que los trabajos de esta última etapa del pensamiento de nuestro autor no corresponden a una aceptación ingenua y descuidada de las verdades de fe o dogmas característicos del cristianismo católico

como resultado de una reflexión trasnochada o de una conversión religiosa por el miedo que pudiera haber despertado en Michel Henry la proximidad de la muerte. Como hemos querido señalar a lo largo de este trabajo, su “giro teológico” atañe, más bien, a una desembocadura lógica de un pensamiento que se presenta ya desde un principio como búsqueda del Comienzo, del fundamento último y primero de la realidad, de ese “aparecer del aparecer” en forma de “oxímoron fenomenológico” de la oposición entre inmanencia y trascendencia, interioridad y exterioridad, ipseidad “patética” e intencionalidad *ek-stática*; un “hilo de Ariadna” que, a lo largo del desarrollo del pensamiento henryano, acaba adquiriendo la forma de un principio material, condición de posibilidad del aparecer de todos los fenómenos, y que se identifica con la Vida misma, con Dios mismo.

Desde este punto de vista, solamente una verdadera crítica interna del pensamiento henryano puede revelarse como realmente fructífera; una crítica que, en lugar de disolver las tensiones que dicho pensamiento pone conscientemente en escena, sepa no aceptar con demasiada facilidad las soluciones especulativas que el propio Henry ha propuesto para acabar con ellas; y no solo con respecto al tema del “giro teológico” que venimos comentando, sino en relación a cualquiera de sus propuestas teóricas (desde la afirmación de la afectividad como espacio originario del aparecer mismo, hasta la concepción de la subjetividad como emergencia de una ipseidad “patética” en la inmanencia radical de la “carne”).

Para evaluar el proyecto especulativo de la “filosofía del cristianismo” que Michel Henry propone en sus últimas obras, una aproximación crítica a la obra de Henry que, al mismo tiempo, recoja sus intuiciones e intereses, resultaría más apropiada, así, que la mera acusación de “desvirtuación de las intuiciones fundacionales de la fenomenología”, crítica que Henry recibe desde el debate en torno al “giro teológico de la fenomenología francesa”. Bien analizadas, las contradicciones que la fenomenología material henryana exhibe con elocuencia permanecen irremediablemente ligadas a lo que constituye el enigma principal del pensamiento filosófico: la pregunta por el yo, la pregunta por el ser (Tinland, 2008, 120). Y Henry, incluso a pesar de su vuelta a la teología, o precisamente por ella, no hace sino pensar, en la más absoluta radicalidad filosófica, lo que significa realmente el ser humano.

“El camino de Henry es un camino nuevo, pero a la vez muy antiguo, muchas veces comenzado, y muchas veces también ocultado: el de la filosofía misma. Una filosofía que hace de la presencia humana, de la persona, una fuente de recursos y una meta.” (Domingo Moratalla en Henry, 1987, 14).

4.5. - Conclusión

El “desdoblamiento” conceptual que Henry desarrolla en su trilogía filosófico-teológica nos permite considerar que, más que un “giro teológico”, lo que en ella acontece es un “giro metafísico” de la fenomenología radical-material, dado que los nuevos conceptos planteados (“Primer Viviente”, “Archi-Hijo”, “Filiación trascendental”, etc.), mucho más abstractos que los anteriores, constituyen entre sí y junto a los previamente planteados, un sistema coherente que remite a una nueva trascendencia no mundana, originando una especie de “metafísica tras la metafísica” o “transmetafísica” que intenta mantener la diferencia ontológica heideggeriana a pesar de su referencia a lo divino. Esta “transmetafísica” se convierte en un caso ejecutivo de la “deconstrucción del cristianismo” caracterizada por Nancy como análisis del cristianismo y, al mismo tiempo, mostración de las estructuras que el propio cristianismo asume y oculta a la vez, por cuanto consiste en un descubrimiento de la “archi-fenomenología” escondida en el mismo y, por lo tanto, en una reinterpretación eminentemente filosófica de su potencial oculto.

Desde este esquema y dado el presupuesto henryano de la especial correlación entre su fenomenología de la vida y el contenido filosófico del cristianismo, descubrimos la posibilidad (pero, al mismo tiempo, la enorme dificultad) de extrapolar la reflexión henryana sobre la tradición cristiana a otras tradiciones religiosas, en el intento de construir una filosofía general de la religión verdaderamente significativa (y esto, a pesar de las singulares referencias orientales que parecen presentar muchas de sus ideas). La búsqueda de un aparecer “puramente” afectivo, la excesiva subjetividad de su concepto de “ipseidad patética”, la lucha radical contra el primado de la conciencia intencional proyectiva y el salto final hacia la trascendencia divina aparecen, no obstante, como “inconsistencias” no enteramente resueltas por el pensamiento henryano. Encontramos, así, que el “giro teológico-metafísico” de la fenomenología henryana y, con él, toda su propuesta filosófica, nos enfrenta continuamente a diferentes aporías que, no obstante, no hacen sino enriquecer la

reflexión racional y abrirla hacia el ámbito de lo absoluto incondicionado que la limita pero, al mismo tiempo, constituye su esencia, lo que hace de Henry un autor clave para entender la deriva del pensamiento contemporáneo occidental.

CONCLUSIONES

Michel Henry, filósofo francés vinculado a la tradición fenomenológica por aceptar la identificación entre ser y aparecer, propone una fenomenología radical, material y no intencional que, más que estudiar los fenómenos como tales o su forma de darse a la conciencia, busca la esencia misma de la manifestación (la fenomenalidad de los fenómenos; el “aparecer del aparecer”) y estudia, por tanto, las condiciones materiales de posibilidad de esa manifestación. Esta propuesta filosófica es presentada como una singular ontología fenomenológica que intenta llevar a término los proyectos de la fenomenología husserliana y de la ontología heideggeriana mediante una radicalización de sus principios, una crítica en torno al prejuicio del “monismo de la trascendencia” en el que incurre toda la tradición filosófica occidental (por su referencia a la exterioridad como única forma de manifestación) y una búsqueda incesante del Comienzo, que acaba siendo encontrado en la autorrevelación inmanente y “patética” de la Vida a sí misma desde la interioridad absoluta de la “carne”.

En la última década del pensamiento henryano, esta Vida absoluta que se autorrevela a sí misma en la interioridad afectiva de nuestro “cuerpo subjetivo” es identificada con el Dios-Padre del que habla el cristianismo. De esta forma, Michel Henry lleva a cabo una caracterización de la “archi-fenomenología” que, según él, se oculta (y, al mismo tiempo, se revela) tras las enseñanzas cristianas, mediante una lectura crítica de los textos fundacionales del cristianismo (sobre todo, del Evangelio de Juan) donde encontrará una resonancia espiritual-religiosa de su propia propuesta fenomenológica. Este descubrimiento le llevará a construir un nuevo discurso, cargado de conceptos de cuño teológico que, como hemos intentado mostrar a lo largo del presente trabajo, constituye un “giro metafísico” (y no tanto un “giro teológico”) de sus intenciones filosóficas (sin abandonar, por ello, las pretensiones siempre fenomenológicas de su propuesta) al modo de la “deconstrucción del cristianismo” propuesta por autores como Jean-Luc Nancy.

Para Henry, el objetivo principal de todo el Nuevo Testamento se resume en la sentencia que afirma que la Vida constituye la esencia de Dios y le es idéntica. La cuestión que se ha perfilado a lo largo de toda la tesis es la de saber, pues, si esta afirmación fundamentalmente metafísica se basa en una investigación puramente

filosófica y no en la especulación o autoridad religiosas. Tras la investigación que aquí hemos recogido, podemos decir que, como habíamos anticipado en nuestras hipótesis iniciales, el interés henryano por el cristianismo es exclusiva y específicamente fenomenológico. El único punto de partida de esta afirmación sobre la identidad de Dios y la Vida es la manifestación misma: la Vida no es más que la automanifestación, la revelación de sí misma que se hace manifiesta; y esto es precisamente lo que aprendemos en los Evangelios. El cristianismo vuelve inteligible el hecho de que Dios sea pura revelación; el hecho de que Dios no se revele más que a Sí mismo en la Vida, porque Él es la Vida. (Welten, 2011, 85). Por eso señalamos, como primera gran conclusión de la presente tesis que la investigación henryana, incluso en las obras que constituyen el famoso “giro teológico”, es siempre pudorosamente filosófica.

Consideramos, así, que a lo largo de la presente tesis hemos conseguido evidenciar que el viraje hacia la teología que Henry desarrolla en sus últimas obras no constituye una desvirtuación de las intuiciones fundacionales comunes a todo proyecto fenomenológico, ni de los métodos propios y específicos de toda reflexión que pueda ser legítimamente denominada como “filosófica”. Pues no deja de moverse en el ámbito de la pregunta radical y primera por el ser con un discurso que, si bien se abre a la terminología teológica, sigue respetando el rigor racional de la argumentación (incluso para hablar de lo que se escapa a la razón) y los mecanismos de la “reducción fenomenológica” y de la “diferencia ontológica”. Como en otros filósofos, “el problema de Henry es el de la verdad y, frente a él, afirma la existencia de un conocimiento absoluto: la presencia de la vida a sí misma, a nosotros mismos.” (Domingo Moratalla en Henry, 1987, 14). El “giro teológico” no responde más que a la identificación de ese conocimiento absoluto al que llega la fenomenología radical henryana con la experiencia de revelación de la que hablan, en general, las diferentes tradiciones religiosas y, en concreto, el propio cristianismo.

“Contrairement à la science galiléenne et à la phénoménologie transcendante, la phénoménologie radicale dévoile la structure interne de la manifestation en tant qu’auto-manifestation. Henry décèle cette structure phénoménologique dans l’archi-intelligibilité de l’Évangile de Jean. Ce qui est en jeu ici n’est pas une théologisation de la phénoménologie, mais la découverte des structures phénoménologiques immanentes qui demeurent incompréhensibles dans le cadre de l’exégèse comme dans celui de la théologie. Henry prétend que l’archi-intelligibilité johannique ne révèle pas une

nouvelle théologie, mais une vraie phénoménologie, inconnue de l'histoire de cette discipline.” (Welten, 2011, 97)⁸⁹

Los objetivos del proyecto de investigación que culmina con la presente tesis doctoral han sido, pues, plenamente satisfechos, ya que hemos conseguido defender a la fenomenología henryana de las críticas que se dirigían hacia ella intentando caracterizarla como propuesta anti-filosófica, así como de sus propias inconsistencias internas. De igual forma, al haber desarrollado diferentes comunicaciones, charlas, clases, talleres y coloquios sobre la fenomenología henryana en nuestro entorno más cercano, hemos conseguido aumentar la visibilidad y el reconocimiento que la obra de Michel Henry recibe en los espacios académicos por donde hemos pasado. De manera más específica, consideramos que, con el presente trabajo, hemos conseguido caracterizar sobradamente la propuesta fenomenológica henryana, así como la crítica que Henry dirige a la “fenomenología histórica” y, con ella, a toda la tradición filosófica occidental, poniendo su pensamiento en relación con el de autores como Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Main de Biran, el Maestro Eckhart, Juan de la Cruz, Jean-Luc Nancy, etc.

No se ha satisfecho de una forma tan evidente, sin embargo, el objetivo de redibujar el espacio que separa y une, de manera general, la reflexión filosófica de la especulación filosófica, si bien sí ha quedado perfectamente evidenciado como acontece dicha interrelación, de forma específica, en la obra de Henry. De igual forma, tampoco hemos conseguido articular realmente una “filosofía general de la religión” desde los postulados henryanos que pueda ser aplicable a otras tradiciones religiosas distintas al cristianismo. Sí parece más evidentemente probado que, tal como habíamos señalado en nuestras hipótesis, lo que Henry realiza en estas tres obras del “giro teológico” es, en realidad una rearticulación metafísica de toda su propuesta fenomenológica, lo que constituye una justificación más que legítima para esa vuelta hacia los conceptos propiamente teológicos que encontramos en las tres obras señaladas. Habría que profundizar, no obstante, en la reflexión henryana sobre los

⁸⁹ “Contrariamente a la ciencia galileana y a la fenomenología trascendental, la fenomenología radical desarrolla la estructura interna de la manifestación en tanto que auto-manifestación. Henry descubre esta estructura fenomenológica en la archi-inteligibilidad del Evangelio de Juan. Lo que está en juego aquí no es una teologización de la fenomenología, sino el descubrimiento de las estructuras fenomenológicas inmanentes que permanecen incomprensibles tanto en el cuadro de la exégesis como en el de la teología. Henry pretende que la archi-inteligibilidad joánica no revele una nueva teología, sino una verdadera fenomenología desconocida en la historia de esta disciplina.” La traducción es nuestra.

presupuestos éticos para comprender realmente si el “giro teológico” de las últimas obras se puede entender como anticipado ya en la reflexión sobre la “comunidad patética invisible”.

La fenomenología radical constituye una propuesta difícil y exigente, incluso si su tema central y único (la Vida fenomenológica) es lo que tiene de más simple y de más inmediato; una inmediatez absoluta de la Vida que explica la dificultad de “aprehenderla” a través del pensamiento y que abre el camino a la afirmación de la afectividad como nueva y más originaria forma de fenomenización de lo real. No se trata de tener que elegir entre el concepto o la Vida, el pensamiento o la afectividad, sino de hacer de la Vida un verdadero sujeto de la reflexión filosófica, asumiendo la anterioridad no sólo cronológica sino lógica y ontológica de la Vida con respecto al mundo (y con respecto a los conceptos con los que interpretamos ese mundo) y reconociendo la afectividad como nueva forma de manifestación de lo real. La propuesta henryana no pretende presentarnos una “forma de vida” al modo de un planteamiento sobre “cómo vivir mejor” o “cómo actuar en la calle”, sino un verdadero salto desde el plano del ser al de la afectividad.

“Toute vie est un cheminement et [...] dans l’espace de l’affectivité, il y a un devenir, qui est aussi un advenir et par conséquent un avènement. Ce qui sans doute nous fait pressentir qu’il doit y avoir, dans le domaine de l’affectivité, comme un état supérieur, qui est comme toujours annoncé en chaque moment du devenir et qui serait la béatitude ou la joie spirituelle.” (Ladrière, 1973, 162).⁹⁰

Es esta misma afectividad la que permite construir, desde la reflexión sobre el cristianismo, una nueva teodicea que haga compatible la lucha contra el mal desde la *praxis* y la justificación de Dios por la naturaleza “patética” de la Vida absoluta: si Dios es la Vida y el sufrimiento es la condición de posibilidad de la Vida (porque la Vida es esencialmente “patética”), entonces el mal del mundo y el sufrimiento que experimentamos, lejos de invalidar la afirmación sobre la existencia de Dios, la hacen completamente necesaria. No obstante, el *pathos* por el que tiene lugar, según Henry, la autorrevelación de Dios/la Vida es realmente independiente de la experiencia

⁹⁰ “Toda vida es un desplazamiento y [...] en el espacio de la afectividad, hay un devenir, que es también un advenir y por consecuente una llegada. Lo que sin duda nos hace sentir que debe haber, en el ámbito de la afectividad, como un estado superior, que está como siempre anunciado en cada momento del devenir y que sería la beatitud o la dicha espiritual.” La traducción es nuestra.

sensible, ya que, si el *pathos* fuera sensible o sensorial, estaría exteriormente constituido y no sería una auto-manifestación, sino la manifestación de algo exterior a la manifestación. Por eso, a pesar de que no podamos encontrar un correlato empírico para nuestra experiencia de Dios, podemos dar una prueba afectiva (y no intelectual, como las de Agustín, Anselmo o Tomás) de la existencia de Dios: Dios es porque lo siento; porque me siento vivir en mi Vida y Él es esa Vida por la que vivo.

“Le christianisme donne à la Vie éternelle le nom de Dieu. Cela signifie que Dieu n’est pas un être transcendant qui existe et qu’il n’est pas non plus, phénoménologiquement parlant, entièrement constitué par la conscience. La structure du discours du Christ sur lui-même révèle une vérité phénoménologique radicale : ‘Dieu est Vie’. Dieu n’est pas la vie de quelque chose mais la Vie elle-même. Dieu n’est pas un corrélat intentionnel.” (Welten, 2011, 84).⁹¹

Pero esta nueva “prueba afectiva” de la existencia de Dios no tiene por qué llevarnos a una verdadera conversión religiosa: en la fenomenología henryana, ninguna indicación nos autoriza a pensar que es necesaria una conversión personal al cristianismo para poder comprender los argumentos de los tres últimos trabajos de su obra. El pensamiento henryano implica una reducción fenomenológica radical del canon cultural y eclesiástico cristiano, una “puesta entre paréntesis” de la tradición, del dogmatismo eclesiástico y de la historia. La fenomenología de Henry es una filosofía del “archi-cristianismo”, en el sentido de un cristianismo previo a su constitución sobre el plan eclesiástico. En *Palabras de Cristo*, de hecho, Henry ya no habla de lo que dice el cristianismo, sino de lo que dice Cristo mismo, según las Escrituras; ya no hace, pues, ninguna referencia ni a la teología ni a la fenomenología, sino solamente a las palabras vivas del mismo Cristo sin arrastrarlas a un sistema concreto de pensamiento. Henry habla y escucha como si el cristianismo no se hubiera producido históricamente, como si acabara de descubrir esas palabras que va comentando (*Ibid.*, 112).

Es por esto que hemos intentado comprender, quizá sin una gran evidencia a nuestro favor, que lo que Henry realiza en sus tres últimas obras, más que un “giro teológico”, es un “giro metafísico”, puesto que los nuevos conceptos que Henry

⁹¹ “El cristianismo da a la Vida eterna el nombre de Dios. Esto significa que Dios no es un ser trascendente que existe ni tampoco está, fenomenológicamente hablando, enteramente constituido por la conciencia. La estructura del discurso de Cristo sobre sí mismo revela una verdad fenomenológica radical: ‘Dios es Vida’. Dios no es la vida de algo, sino la Vida misma. Dios no es un correlato intencional.” La traducción es nuestra.

introduce tras la confrontación con el cristianismo son inteligibles en sí (no requieren de una referencia teológica) y constituyen, junto con los conceptos introducidos anteriormente, un todo coherente que funciona como una verdadera metafísica, al estilo de esa filosofía radical primera que Henry había querido construir desde siempre bajo la idea de una ontología fenomenológica. En este sentido, ha sido muy reconfortante encontrar el artículo de Beat Michel titulado “La metafísica de Michel Henry (sobre *Yo soy la verdad y Encarnación*)” y publicado recientemente (2018), pues parece recoger y articular muchas de las intuiciones que ya nosotros planteábamos, allá por octubre de 2015, en el proyecto de investigación que ahora culmina con la redacción de la presente tesis.

Comparando el estudio henryano de la “archi-fenomenología” del cristianismo con las reflexiones de Nancy sobre el monoteísmo en general, hemos acabado por interpretar ese “giro metafísico” como un intento de “deconstrucción del cristianismo”. Así, podemos señalar, como otra de las conclusiones del presente trabajo, que la confrontación con la tradición cristiana que Henry lleva a cabo constituye un análisis del cristianismo que genera una apertura del mismo (posibilitada por la misma esencia del cristianismo como “religión de la salida de la religión”); apertura que nos permite conocer la estructura interna que el cristianismo presupone (pero, al mismo, tiempo oculta) y que constituye la revelación de un carisma eminentemente filosófico que, para Henry, coincide con su propuesta fenomenológica. Esto ha llevado a muchos autores a presentar a Henry como un gnóstico; nosotros, sin embargo, hemos rechazado dicha caracterización, al considerar que el interés henryano por el cristianismo no es sapiencial (pues solo remite a una investigación sobre la forma cristiana de experimentar la revelación) y al evidenciar que una de las características del Dios cristiano es que se esconde de los sabios y se revela a los sencillos.

A lo largo de toda la tesis, hemos intentado defender a Henry de las críticas que Janicaud dirige hacia sus planteamientos, ya que una de nuestras hipótesis de partida consistía en entender que la fenomenología radical henryana no inaugura una “filosofía de lo invisible”, ni genera una “vuelta a la trascendencia”, sino que constituye, precisamente, un rechazo de la trascendencia intramundana y una superación del esquema de la visibilidad como apertura del “Afuera” *ek-stático*; y consideramos que hemos podido probar sobradamente esta hipótesis, por ejemplo, al hablar de las

influencias que Henry recibe de la mística cristiana. Sin embargo, tenemos que reconocer que, al interpretar el “giro teológico” de la última etapa del pensamiento henryano como siendo realmente un “giro metafísico”, hemos recogido esa crítica que Janicaud dirige, no solo a Henry, sino a toda una generación de filósofos franceses, cuando señala que, con sus propuestas, estos nuevos fenomenólogos recuperan la primacía de la metafísica sobre la ontología que los “fenomenólogos ortodoxos” (Sarte y Merleau-Ponty, principalmente) se cuidaron de eliminar.

En la misma línea, tenemos que señalar que, si bien nosotros hemos planteado la cuestión del “giro teológico” como una referencia específica a esa trilogía filosófico-teológica que encontramos al final de la obra de Henry, la crítica de Janicaud es generacional y se dirige, de manera mucho más general, a todo el pensamiento henryano y, junto a él, al de los otros autores señalados (Lévinas, Ricoeur, Derrida, Marion, Chrétien, Courtine, etc.) y no solo a la etapa final del mismo. Lo que Janicaud critica no es que estos autores se dediquen, en un momento de su obra, a reflexionar sobre la religión, sino que construyan, desde el principio, una fenomenología que, en lugar de respetar el método fenomenológico original, recurra a la teología como método. Esto, no obstante, afianza nuestra hipótesis de que el interés de Henry por la religión estaba ya anticipado desde las investigaciones previas a la redacción de *Esencia de la manifestación*, como hemos podido demostrar al señalar algunos de los temas de investigación que Henry incluyó en varios de los documentos que tuvo que dirigir al “Centro Nacional de Investigación Científica” francés, durante su etapa como “agregado en filosofía”.

Al hilo de la presentación del pensamiento henryano que hemos efectuado en los dos primeros capítulos para comprender la posterior vuelta hacia la teología, ha resultado muy interesante descubrir que los conceptos de la fenomenología henryana de la vida pueden ser aplicados en el ámbito de la Psicopatología para desarrollar una reflexión que permite “naturalizar” socioculturalmente los trastornos psicológicos y elaborar una suerte de “terapia filosófica henryana”. Si entendemos, con Henry, que el sufrimiento coincide con la condición de posibilidad misma de la Vida (porque la Vida es pura afectividad, puro *pathos*), podríamos llegar a comprender los procesos psicopatológicos (verdaderas fuentes de sufrimiento) como meros acontecimientos de constitución de lo real que, simplemente, han dejado de ser funcionales y que son

estigmatizados, quizás, desde la perspectiva de una sociedad logocéntrica que articula todos sus discursos desde el paradigma de la exterioridad intramundana. Reconocer que la psicopatología arranca y es posibilitada desde la propia inmanencia radical y “patética” de la Vida constituye ya, así, un movimiento sanador.

En esta misma línea, ha quedado pendiente desarrollar una aplicación más completa y profunda de la filosofía henryana a otros problemas que solo hemos podido esbozar superficialmente (la lucha por los derechos de los animales y la construcción de nuevos proyectos de emancipación política desde el concepto henryano de “comunidad patética invisible”) o que ni siquiera hemos podido señalar (el desarrollo de un discurso eminentemente feminista y pro LGBTIQ+ desde el concepto de “Filiación trascendental” que Henry presenta al hablar de Cristo como el “Archi-Hijo”). También hubiera sido interesante realizar algún trabajo en el que se aplique la reflexión henryana sobre el arte pictórico abstracto recogida en *Ver lo invisible. Sobre Kandinsky* al ámbito específico de la música, la literatura y/u otras manifestaciones artísticas, para determinar si las reflexiones de Henry constituyen una verdadera propuesta estética general. Por último, quizá también habría sido recomendable intentar descubrir las trazas de la fenomenología radical que se esconden en las cuatro novelas escritas por el propio Henry. La tesis aquí presentada genera, como vemos, nuevas líneas de investigación que podremos transitar en los años venideros, de forma que lo aprendido y descubierto no caiga completamente en el olvido.

Cuando planteamos la posibilidad de extrapolar la “filosofía henryana del cristianismo” como paradigma de “filosofía general de la religión” y esquema aplicable, pues, a otras tradiciones religiosas, nuestra tesis adolece de un contacto directo real con esas investigaciones que están intentando desarrollar una lectura henryana de otras tradiciones religiosas (tenemos conocimiento de que al menos se está realizando con respecto al Islam). Si hubiéramos podido acceder a dichos trabajos o entrar en contacto con los investigadores responsables de los mismos, igual habríamos tenido un acercamiento más veraz a la cuestión abordada, lo que nos habría permitido salir del plano condicional y abandonar la mera especulación para ofrecer una respuesta más auténtica y completa; es por esta razón que el epígrafe dedicado a dicho asunto constituye uno de los menos desarrollados de todo el trabajo. Esta carencia, no obstante, puede ser subsanada en ulteriores investigaciones o incluso puede constituir

una llamada de atención en el lector de la presente tesis y una invitación a continuar lo esbozado en dicho epígrafe.

La profunda originalidad del pensamiento de Michel Henry y su novedad radical en relación a toda filosofía anterior, así como el “giro teológico” final o su especial lectura del mal, de la cultura, del arte, de la economía etc., explican la recepción limitada de su filosofía, una filosofía que es, sin embargo, admirada por los especialistas gracias a su rigor y profundidad. Como decíamos en la Introducción, lamentamos profundamente todas las limitaciones intelectuales a la hora de interpretar un pensamiento tan rico y complejo (así como los posibles errores cometidos en dicha interpretación). Nuestra intención ha sido siempre la de llevar a cabo una reconstrucción personal de las líneas generales de la fenomenología henryana con el foco puesto en su vuelta final hacia la teología y desde el mayor de los respetos hacia la figura de Michel Henry y hacia todos aquellos grandísimos investigadores dedicados a su pensamiento que hemos tenido el honor de conocer (personal, virtual o documentalmente) a lo largo de estos años.

La nueva fenomenología francesa nos permite releer los textos centrales del cristianismo desde un punto de vista filosófico, lo que nos lleva a considerar la posibilidad de una unión verdaderamente significativa entre filosofía y teología. La presente tesis constituye un alegato a favor de una realización de dicha unión a través de la reformulación radical de la fenomenología que Michel Henry desarrolla a lo largo de su obra. Como señala Paul Audi (2006, 221), “ce n’est pas tant le christianisme qui apporte quelque chose à la phénoménologie de la vie que la phénoménologie de la vie qui apporte quelque chose au christianisme – ou, pour être plus exact, à la théologie”. De esta forma, más que de “El giro teológico de la fenomenología radical de Michel Henry”, debemos hablar de “El giro fenomenológico de la teología efectuado por Michel Henry”, lo que podría constituir la conclusión general a la que nos ha llevado el proyecto de investigación sintetizado en estas líneas. Queda pendiente acometer, no obstante, una verdadera investigación sobre la relación real y actual de la teología y la filosofía y las perspectivas de desarrollo de la misma, ya sin una referencia tan directa a la obra de Michel Henry.

Contra los prejuicios que hablan de la teología como “enemigo mortal” de la filosofía podemos recordar ahora, a falta de dicha profundización en la relación entre

ambos “saberes”, que la filosofía occidental no solamente hereda sus métodos y contenidos del pensamiento griego, sino también de otras fuentes; y de entre éstas, la más profunda es, quizá, la tradición judeocristiana. El “giro teológico de la fenomenología francesa” es un ejemplo del cruce de estas distintas fuentes de las que se nutre la filosofía y, como tal, no es sino una muestra de la riqueza cultural de nuestro pensamiento occidental: “el hecho es que no hay filosofía *pura* ni fenomenología *pura*, sino ‘pensamiento’, y que éste no conoce ni canon, ni dogmas, ni patria, sino que precisamente se autoafirma a condición de su libertad.” (Restrepo, 2010, 121). Es desde esta libertad del pensamiento desde donde trabajan autores como Michel Henry, un filósofo preocupado, como pocos, por ir, aunque sea a contracorriente, hasta el núcleo primigenio de la realidad, allí donde habitan, de forma más originaria, la Vida y la Verdad.

CONCLUSIONS (En français)

Michel Henry, philosophe français lié à la tradition phénoménologique pour avoir accepté l'identification entre être et apparaître, propose une phénoménologie radicale, matérielle et non intentionnelle qui, plutôt que d'étudier les phénomènes en tant que tels ou leur manière de se donner à la conscience, cherche l'essence même de la manifestation (la phénoménalité des phénomènes ; l'« apparaître d'apparaître ») et qui étudie, donc, les conditions matérielles de possibilité de cette manifestation. Cette proposition philosophique est présentée comme une ontologie phénoménologique singulière qui tente de réaliser les projets de la phénoménologie husserlienne et de l'ontologie heideggérienne par une radicalisation de ses principes, une critique du préjugé du « monisme de la transcendance » qui présente toute la tradition philosophique occidentale (pour sa référence à l'extériorité comme seule forme de manifestation) et une recherche incessante du Commencement, qui finit par se retrouver dans l'autorévélation immanente et « pathétique » de la Vie par rapport à elle-même, dès l'intérieur absolu de « la chair ».

Dans la dernière décennie de la pensée henryenne, cette Vie absolue qui s'autorévèle dans l'intériorité affective de notre « corps subjectif » s'identifie avec le Dieu-Père dont parle le christianisme. Michel Henry procède ainsi à une caractérisation de l'« archi-phénoménologie » qui, selon lui, se cache (et se révèle en même temps) derrière les enseignements chrétiens, à travers une lecture critique des textes fondateurs du christianisme (notamment l'Évangile de Jean) où il trouvera une résonance spirituelle et religieuse de sa propre proposition phénoménologique. Cette découverte l'amènera à construire un nouveau discours, chargé de concepts d'ordre théologique qui, comme nous avons tenté de le montrer tout au long de cet ouvrage, constituent un « tournant métaphysique » (et non un « tournant théologique ») de ses intentions philosophiques (sans abandonner, donc, les prétentions toujours phénoménologiques de sa proposition) à la manière de la « déconstruction du christianisme » proposée par des auteurs comme Jean-Luc Nancy.

Pour Henry, le but principal de tout le Nouveau Testament est résumé dans la phrase qui affirme que la Vie constitue l'essence de Dieu et lui est identique. La question qui s'est posée tout au long de la thèse est de savoir si cette affirmation

fondamentalement métaphysique est fondée sur des recherches purement philosophiques et non sur les spéculations ou l'autorité religieuses. Après les recherches que nous avons rassemblées ici, nous pouvons dire que, comme nous l'avions prévu dans nos hypothèses initiales, l'intérêt d'Henry pour le christianisme est exclusif et spécifiquement phénoménologique. Le seul point de départ de cette affirmation de l'identité de Dieu et de la Vie est la manifestation elle-même : la Vie n'est rien d'autre que l'automanifestation, la révélation d'elle-même qui se manifeste ; et c'est précisément ce que nous apprenons dans les Évangiles. Le christianisme rend intelligible le fait que Dieu est pure révélation ; le fait que Dieu se révèle seulement Lui-même dans la Vie, parce qu'Il est la Vie. (Welten, 2011, 85). C'est pourquoi nous soulignons, comme première grande conclusion de cette thèse, que la recherche henryenne, même dans les travaux qui constituent le fameux « tournant théologique », est toujours modestement philosophique.

Nous considérons, donc, que tout au long de cette thèse, nous avons réussi à démontrer que le virage théologique d'Henry dans ses derniers travaux ne constitue pas une distorsion des intuitions fondatrices communes à tout projet phénoménologique ni des méthodes propres et spécifiques à toute réflexion qu'on peut légitimement appeler « philosophique ». Car il ne cesse d'évoluer dans le cadre de la question radicale et première pour l'être avec un discours qui, bien qu'ouvert à la terminologie théologique, continue à respecter la rigueur rationnelle de l'argumentation (même pour parler de ce qui échappe à la raison) et les mécanismes de la « réduction phénoménologique » et de la « différence ontologique ». Comme dans d'autres philosophes, « le problème d'Henry est celui de la vérité et, face à lui, il affirme l'existence d'une connaissance absolue : la présence de la vie à elle-même, à nous-mêmes. (Domingo Moratalla dans Henry, 1987, 14). Le « tournant théologique » ne répond qu'à l'identification de cette connaissance absolue (à laquelle la phénoménologie radicale henryenne arrive) avec l'expérience de révélation dont les différentes traditions religieuses en général (et, concrètement, le christianisme lui-même) parlent.

« Contrairement à la science galiléenne et à la phénoménologie transcendantale, la phénoménologie radicale dévoile la structure interne de la manifestation en tant qu'« automanifestation ». Henry décèle cette structure

phénoménologique dans l'« archi-intelligibilité » de l'Évangile de Jean. Ce qui est en jeu ici n'est pas une théologisation de la phénoménologie, mais la découverte des structures phénoménologiques immanentes qui demeurent incompréhensibles dans le cadre de l'exégèse comme dans celui de la théologie. Henry prétend que l'archi-intelligibilité johannique ne révèle pas une nouvelle théologie, mais une vraie phénoménologie, inconnue de l'histoire de cette discipline. » (Welten, 2011, 97).

Les objectifs du projet de recherche aboutissant à cette thèse de doctorat ont été, donc, pleinement atteints, puisque nous avons réussi à défendre la phénoménologie d'Henry contre les critiques qui lui étaient adressées, tentant de la caractériser comme une proposition antiphilosophique, ainsi que de ses propres incohérences internes. De même, en développant des différentes communications, conférences, cours, ateliers et colloques sur la phénoménologie henryenne dans notre environnement le plus proche, nous avons réussi à accroître la visibilité et la reconnaissance que le travail de Michel Henry reçoit dans les espaces académiques dans lesquels nous sommes passés. D'une manière plus spécifique, nous considérons qu'avec ce travail, nous avons réussi à caractériser plus qu'assez la proposition phénoménologique henryenne, ainsi que la critique qu'Henry adresse à la « phénoménologie historique » et, avec elle, à toute la tradition philosophique occidentale, mettant sa pensée en relation avec celle d'auteurs comme Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Main de Biran, Maître Eckhart, Jean de la Croix, Jean-Luc Nancy, etc.

Cependant, l'objectif de redessiner l'espace qui sépare et qui unit, d'une manière générale, la réflexion philosophique et la spéculation philosophique n'a pas été satisfait d'une façon aussi évidente, bien qu'il ait été parfaitement démontré comment cette interrelation se produit, d'une manière spécifique, dans l'œuvre de Henry. De même, nous n'avons pas vraiment réussi à articuler une « philosophie générale de la religion » à partir des postulats henryens pour qu'elle puisse être applicable à d'autres traditions religieuses que le christianisme. Il semble plus évidemment prouvé que, comme nous l'avons souligné dans nos hypothèses, ce que Henry fait dans ces trois œuvres du « tournant théologique » est, en réalité, une réarticulation métaphysique de toute sa proposition phénoménologique, qui constitue une justification plus que légitime pour ce retour aux concepts proprement théologiques que l'on retrouve dans les trois œuvres indiquées. Il faudrait cependant approfondir dans la réflexion d'Henry sur les

présupposés éthiques afin de comprendre réellement si le « tournant théologique » des dernières œuvres peut être compris comme déjà anticipé dans la réflexion sur la « communauté pathétique invisible ».

La phénoménologie radicale constitue une proposition difficile et exigeante, même si son thème central et unique (la Vie phénoménologique) est ce qu'elle a de plus simple et de plus immédiat ; une immédiateté absolue de la Vie qui explique la difficulté de « l'appréhender » par la pensée et qui ouvre la voie à l'affirmation de l'affectivité comme une forme nouvelle et plus originale de phénoménalisation du réel. Il ne s'agit pas de choisir entre le concept ou la Vie, la pensée ou l'affectivité, mais de faire de la Vie un véritable sujet de réflexion philosophique, assumant non seulement la primauté chronologique, mais aussi logique et ontologique de la Vie par rapport au monde (et par rapport aux concepts avec lesquels nous interprétons ce monde) et reconnaissant l'affectivité comme une nouvelle forme de manifestation du réel. La proposition henryenne n'entend pas nous présenter une « forme de vie » sous le schéma d'une approche sur « comment mieux vivre » ou « comment agir dans la rue », mais un véritable passage du domaine l'être à celui de l'affectivité.

« Toute vie est un cheminement et [...] dans l'espace de l'affectivité, il y a un devenir, qui est aussi un advenir et par conséquent un avènement. Ce qui sans doute nous fait pressentir qu'il doit y avoir, dans le domaine de l'affectivité, comme un état supérieur, qui est comme toujours annoncé en chaque moment du devenir et qui serait la béatitude ou la joie spirituelle. » (Ladrière, 1973, 162).

C'est cette même affectivité qui nous permet de construire, à partir de la réflexion sur le christianisme, une nouvelle théodicée qui rend compatible la lutte contre le mal dès la praxis et la justification de Dieu par la nature « pathétique » de la Vie absolue : si Dieu est la Vie et la souffrance est la condition de la possibilité de la Vie (parce que la Vie est essentiellement « pathétique »), alors le mal du monde et la souffrance que nous vivons, loin d'invalider l'affirmation de l'existence de Dieu, la rendent complètement nécessaire. Néanmoins, le pathos par lequel l'autorévélation de Dieu/la Vie se déroule, selon Henry, est réellement indépendante de l'expérience sensible, parce que, si le pathos était sensible ou sensoriel, il serait constitué extérieurement et ne serait pas une automanifestation, mais la manifestation d'une

chose externe à la manifestation. Par conséquent, même si nous ne pouvons pas trouver une corrélation empirique pour notre expérience de Dieu, nous pouvons donner une preuve affective (et non intellectuelle, comme celles d'Augustin, Anselme ou Thomas) de l'existence de Dieu : Dieu existe parce que je le ressens ; parce que je sens que je vis dans ma Vie et Lui est cette Vie pour laquelle je vis.

«Le christianisme donne à la Vie éternelle le nom de Dieu. Cela signifie que Dieu n'est pas un être transcendant qui existe et qu'il n'est pas non plus, phénoménologiquement parlant, entièrement constitué par la conscience. La structure du discours du Christ sur lui-même révèle une vérité phénoménologique radicale : "Dieu est Vie". Dieu n'est pas la vie de quelque chose, mais la Vie elle-même. Dieu n'est pas un corrélat intentionnel.» (Welten, 2011, 84).

Mais cette nouvelle « preuve affective » de l'existence de Dieu n'a pas à nous conduire à une véritable conversion religieuse : dans la phénoménologie d'Henry, rien n'indique qu'une conversion personnelle au christianisme soit nécessaire pour pouvoir comprendre les arguments des trois derniers travaux de son œuvre. La pensée d'Henry implique une réduction phénoménologique radicale du canon culturel et ecclésiastique chrétien, une « mise entre parenthèses » de la tradition, du dogmatisme ecclésiastique et de l'histoire. La phénoménologie d'Henry est une philosophie de « l'archi-christianisme », dans le sens d'un christianisme antérieur à sa constitution sur le plan ecclésiastique. En effet, dans *Palabras de Cristo*, Henry ne parle plus de ce que dit le christianisme, mais de ce que dit le Christ lui-même, selon les Écritures ; il ne fait plus référence ni à la théologie ni à la phénoménologie, mais seulement aux paroles vivantes du Christ lui-même sans les entraîner dans un système concret de pensée. Henry parle et écoute comme si le christianisme n'avait pas eu lieu historiquement, comme s'il venait de découvrir par première fois les paroles qu'il commente (Ibid., 112).

C'est pourquoi nous avons essayé de comprendre, peut-être sans beaucoup de preuves en notre faveur, que ce que Henry fait dans ses trois dernières œuvres est, plus qu'un « tournant théologique », un « tournant métaphysique », puisque les nouveaux concepts qu'Henry introduit après la confrontation avec le christianisme sont intelligibles eux-mêmes (ils n'ont pas besoin de référence théologique) et constituent, avec les concepts introduits précédemment, un ensemble cohérent qui fonctionne comme une véritable métaphysique, dans le style de cette philosophie première et

radicale que Henry avait toujours voulu construire sous l'idée d'une ontologie phénoménologique. Dans ce contexte, il a été très réconfortant de trouver l'article de Beat Michel intitulé « La métaphysique de Michel Henry (dans C'est moi la vérité et Incarnation) » et récemment publié (2018), car il semble rassembler et articuler plusieurs des intuitions que nous avons déjà soulevées, en octobre 2015, dans le projet de recherche qui aboutit maintenant à la rédaction de cette thèse.

En comparant l'étude d'Henry sur l'« archi-phénoménologie » du christianisme avec les réflexions de Nancy sur le monothéisme en général, nous en sommes venus à interpréter ce « tournant métaphysique » comme une tentative de « déconstruction du christianisme ». Ainsi, nous pouvons signaler, comme une autre des conclusions du présent ouvrage, que la confrontation avec la tradition chrétienne qu'Henry réalise constitue une analyse du christianisme qui en génère une ouverture (rendue possible par l'essence même du christianisme comme « religion de la sortie de la religion ») ; une ouverture qui permet de connaître la structure interne que le christianisme présuppose (mais, en même temps, cache) et qui constitue la révélation d'un charisme éminemment philosophique qui, pour Henry, correspond à sa proposition phénoménologique. Cela a conduit à des nombreux auteurs à présenter Henry comme un gnostique ; nous avons cependant rejeté cette caractérisation, considérant que l'intérêt d'Henry pour le christianisme n'est pas sapientiel (puisqu'il ne fait référence qu'à une recherche sur la manière chrétienne de vivre la révélation) et montrant qu'une des caractéristiques du Dieu chrétien est qu'il se cache des sages et se révèle aux gentils.

Tout au long de cette thèse, nous avons tenté de défendre Henry des critiques que Janicaud adresse envers ses approches, puisque l'une de nos hypothèses de départ consistait à comprendre que la phénoménologie radicale henryenne n'inaugure pas une « philosophie de l'invisible », ni ne génère un « retour à la transcendance », mais constitue précisément un rejet de la transcendance intramondaine et un dépassement du schéma de la visibilité en tant qu'ouverture de « l'Au-dehors » ek-statique ; et nous considérons que nous avons pu bien prouver cette hypothèse, par exemple, en parlant des influences que Henry reçoit de la mystique chrétienne. Cependant, il faut reconnaître qu'en interprétant le « tournant théologique » de la dernière étape de la pensée d'Henry comme étant réellement un « tournant métaphysique », nous avons

repris cette critique que Janicaud adresse, non seulement à Henry, mais à toute une génération de philosophes français, quand il rappelle que, par ses propositions, ces nouveaux phénoménologues retrouvent la primauté de la métaphysique sur la ontologie que les « phénomènes orthodoxes » (Sartre et Merleau-Ponty, principalement) ont pris le temps d'éliminer.

Dans ce contexte, il faut souligner que, bien que nous ayons soulevé la question du « tournant théologique » comme une référence spécifique à cette trilogie philosophique-théologique que l'on retrouve à la fin de l'œuvre d'Henry, la critique de Janicaud est générationnelle et s'adresse, de manière beaucoup plus générale, à toute la pensée de Henry et, avec elle, à celle des autres auteurs signalés (Lévinas, Ricœur, Derrida, Marion, Chrétien, Courtine, etc.) et non seulement à l'étape finale de la même. Ce que Janicaud critique n'est pas que ces auteurs se consacrent, dans un moment donné de leur travail, à réfléchir sur la religion, mais qu'ils construisent, dès le début, une phénoménologie qui, au lieu de respecter la méthode phénoménologique originale, fait appel à la théologie comme méthode. Ceci, cependant, renforce notre hypothèse de que l'intérêt d'Henry pour la religion était déjà anticipé dès la recherche avant la rédaction de *L'essence de manifestation*, comme nous avons pu le démontrer en soulignant certains des sujets de recherche qu'Henry a inclus dans plusieurs des documents qu'il devait adresser au « Centre National de la Recherche Scientifique » français, durant son étape en tant qu'« agrégé de philosophie ».

Pendant la présentation de la pensée henryenne dans les deux premiers chapitres afin de comprendre le retour final à la théologie, il a été très intéressant de découvrir que les concepts de la phénoménologie henryenne de la vie peuvent être appliqués dans le domaine de la Psychopathologie afin de développer une réflexion qui permette de « naturaliser » socioculturellement les troubles psychologiques et d'élaborer une sorte de « thérapie philosophique henryenne ». Si nous comprenons, avec Henry, que la souffrance coïncide avec la condition de possibilité même de la Vie (parce que la Vie est pure affectivité, pur pathos), nous pourrions en venir à comprendre les processus psychopathologiques (véritables sources de souffrance) comme de simples événements de constitution du réel qui, simplement, ont cessé d'être fonctionnels et qui sont stigmatisés, peut-être, dans une société logocentrique qui exprime tous ses discours selon le modèle de l'extériorité intramondaine.

Reconnaître que la psychopathologie commence et est rendue possible par l'immanence radicale et « pathétique » de la Vie elle-même constitue déjà, en ce sens, un mouvement de guérison.

Dans ce contexte, il reste à développer une application plus complète et plus profonde de la philosophie henryenne à d'autres problèmes que nous n'avons pu aborder que superficiellement (la lutte pour les droits des animaux et la construction de nouveaux projets d'émancipation politique à partir du concept henryen de « communauté pathétique invisible ») ou que nous n'avons même pu mettre en évidence (développement d'un discours éminemment féministe et pro LGBTIQA+ à partir du concept de « Filiation transcendante » que Henry présente en parlant du Christ comme l'« Archi-Fils »). Il aurait également été intéressant de réaliser un travail dans lequel la réflexion d'Henry sur l'art pictural abstrait recueilli dans *Voir l'invisible*. Sur Kandinsky serait appliquée dans le domaine spécifique de la musique, de la littérature et/ou d'autres manifestations artistiques, pour déterminer si les réflexions d'Henry constituent une véritable proposition esthétique générale. Enfin, il aurait peut-être aussi été judicieux d'essayer de découvrir les traces de la phénoménologie radicale cachées dans les quatre romans écrits par Henry lui-même. La thèse présentée ici engendre, comme nous le voyons, de nouveaux axes de recherche que nous pourrions poursuivre dans les années à venir, afin que ce qui a été appris et découvert ne tombe pas complètement dans l'oubli.

Quand nous considérons la possibilité d'extrapoler la « philosophie henryenne du christianisme » comme un paradigme de « philosophie générale de la religion » et un schéma applicable aux autres traditions religieuses, notre thèse manque d'un contact direct réel avec les recherches qui tentent de développer une lecture henryenne des autres traditions religieuses (nous savons que c'est au moins le cas pour l'Islam). Si nous avions pu accéder à ces travaux ou entrer en contact avec les chercheurs qui en sont responsables, nous aurions encore eu une approche plus véridique du sujet abordé, ce qui nous aurait permis de sortir du plan conditionnel et d'abandonner la simple spéculation pour offrir une réponse plus authentique et complète ; c'est pour cette raison que l'épigraphe consacrée à ce sujet constitue une des moins développées de la thèse. Cette lacune, cependant, peut être comblée par des

recherches plus poussées ou peut même constituer un rappel pour le lecteur de cette thèse et une invitation à poursuivre ce qui est décrit dans cette épigraphe.

La profonde originalité de la pensée de Michel Henry et sa nouveauté radicale par rapport à toute la philosophie antérieure, ainsi que le « tournant théologique » final ou sa lecture particulière du mal, de la culture, de l'art, de l'économie, etc. expliquent la réception limitée de sa philosophie, une philosophie que, cependant, les spécialistes admirent grâce à sa rigueur et sa profondeur. Comme nous l'avons dit dans l'Introduction, nous regrettons profondément toutes les limites intellectuelles dans l'interprétation d'une pensée aussi riche et complexe (ainsi que les possibles erreurs commises dans cette interprétation). Notre intention a toujours été d'effectuer une reconstruction personnelle des grandes lignes de la phénoménologie henryenne en mettant l'accent sur son retour définitif à la théologie et avec le plus grand des respects à la figure de Michel Henry et à tous ces grands chercheurs dédiés à sa pensée que nous avons eu l'honneur de connaître (de manière personnelle, virtuelle ou à travers les documents) au cours de ces années.

La nouvelle phénoménologie française nous permet de relire les textes centraux du christianisme d'un point de vue philosophique, ce qui nous amène à envisager la possibilité d'une union véritablement significative entre philosophie et théologie. La présente thèse constitue un plaidoyer en faveur de la réalisation de cette union par la reformulation radicale de la phénoménologie que Michel Henry développe tout au long de son travail. Comme le fait remarquer Paul Audi (2006, 221), « ce n'est pas tant le christianisme qui apporte quelque chose à la phénoménologie de la vie que la phénoménologie de la vie qui apporte quelque chose au christianisme – ou, pour être plus exact, à la théologie ». Ainsi, plutôt que « Le tournant théologique de la phénoménologie radicale de Michel Henry », il faut parler de « Le tournant phénoménologique de la théologie menée par Michel Henry », ce qui pourrait constituer la conclusion générale à laquelle le projet de recherche synthétisé dans ces lignes nous a portés. Néanmoins, il reste à entreprendre à partir du présent travail, une véritable recherche sur le rapport réel actuel de la théologie et la philosophie et sur les perspectives de son développement, sans référence directe à l'œuvre d'Henry.

Contre les préjugés qui parlent de la théologie comme « l'ennemi mortel » de la philosophie, nous pouvons maintenant rappeler, en l'absence d'un tel

approfondissement de la relation entre ces deux « savoirs », que la philosophie occidentale hérite ses méthodes et contenus non seulement de la pensée grecque, mais aussi d'autres sources ; et parmi celles-ci, la plus profonde est, peut-être, la tradition judéo-chrétienne. Le « tournant théologique de la phénoménologie française » est un exemple du croisement de ces différentes sources dont se nourrit la philosophie et, en tant que tel, il n'est qu'un échantillon de la richesse culturelle de notre pensée occidentale : « il n'y a ni philosophie pure ni phénoménologie pure, mais une "pensée", et que celle-ci ne connaît ni canon, ni dogmes, ni patrie, mais s'affirme précisément sous la condition de sa liberté ». (Restrepo, 2010, 121). C'est à partir de cette liberté de pensée que Michel Henry travaille, étant un philosophe soucieux, comme peu d'autres, d'aller, même à contre-courant, vers le noyau primitif de la réalité, où la Vie et la Vérité habitent d'une manière plus originale.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL DE CONSULTA:

- BAUMAN (2000), *Modernidad líquida*. Traducción de Mirta Rosenberg en colaboración con Jaime Arrambide Squirru. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2012.
- DURKHEIM, É. (1912), *Les formes de la vie religieuse* [t.c.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1982, pp. 21-42.]
- ELIADE, M. (1956), *Lo sagrado y lo profano: naturaleza de la religión*. Madrid: Guadarrama, 1973.
- ESTRADA, J. A. (1997), *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta.
- (2005), *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- (2015), *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios?* Madrid: Trotta.
- FERRATER MORA, J. (1941-a), *Diccionario de Filosofía*. Tomo I (A-K). Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.
- (1941-b), *Diccionario de Filosofía*. Tomo II (L-Z). Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.
- GARCÍA-BARÓ, M. (2015), *Husserl y Gadamer. Fenomenología y hermenéutica*. Barcelona: Bonallettera Alcompás - Biblioteca "Descubrir la Filosofía".
- LYOTARD, J.-F. (1979), *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Traducción de Mariano Antolín Rato. Madrid: Cátedra, 1987.
- MOREY, M. (2015), *Foucault y Derrida. Pensamiento francés contemporáneo*. Barcelona: Bonallettera Alcompás - Biblioteca "Descubrir la Filosofía".
- SMITH, J. Z. (1982), *Imaging religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, Chicago Studies in the History of Judaism, 1988.
- SÁEZ RUEDA, L. (2001), *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.
- SERRANO DE HARO, A., (2016), *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*. Madrid: Trotta.
- WALDENFELS, B. (1992), *Einführung in die Phänomenologie*. München: Willhelm Fink Verlag [t.c.: *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1997].

OBRAS Y ARTÍCULOS DE MICHEL HENRY

- HENRY, M. (1963), *L'essence de la manifestation*. Paris: P.U.F, Collection « Épiméthée » [t.c.: *La esencia de la manifestación*. Traducción anotada de Miguel García-Baró y Mercedes Huarte. Salamanca: Ediciones Sígueme, Colección Hermeia (100), 2015.]
- (1987), *La barbarie*. Paris: Grasset [t.c.: *La barbarie*. Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Madrid: Caparrós Editores, 2006].
 - (1990), *Phénoménologie matérielle*. Paris: P.U.F., Collection « Epiméthée » [t.c.: *Fenomenología material*. Ensayo preliminar de Miguel García-Baró. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009].
 - (1991), *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer*. Clichy : Éditions de Corlevour, 2010.
 - (1996), *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris : Éditions du Seuil [t.c.: *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001].
 - (2000), *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris : Éditions du Seuil [t. c.: *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001].
 - (2002), *Paroles du Christ*. Paris : Éditions du Seuil [t.c.: *Palabras de Cristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004].
 - (2003), “Por una fenomenología de la vida”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. I, Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 429-436.
 - (2004-a), « Acheminement vers la question de Dieu » et « Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale ». *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*. Paris: P.U.F., Collection « Epiméthée », pp. 67-94. [t.c.: *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*. Traducción y presentación de Stefano Cazzanelli. Madrid: Ediciones Encuentro (Opuscula Philosophica), 2013].
 - (2004-b), « Narrer le pathos ». *Phénoménologie de la vie. Tome III. De l'art et du politique* Paris: P.U.F., Collection « Epiméthée », pp. 309-323. [t.c.: “Narrar el pathos. Entrevista con Mireille Calle-Gruber (1991)”. Traducción de Cesare del Mastro. *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. V (Documentos), Círculo

Latinoamericano de Fenomenología. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016, pp. 373-387].

- (2004-c), « Le christianisme : une approche phénoménologique ? ». Dans CAPELLE, P. (éd), *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*. Paris : Cerf.

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA:

AUDI, P. (2006), *Michel Henry*. Paris : Les Belles Lettres.

ARBOLEDA MORA, C. (2008), “Los alcances de la fe en la posmodernidad”. *Revista Lasallista de Investigación* (Corporación Universitaria Lasallista, Colombia), vol. 5, núm. 2, julio-diciembre, pp. 131-145.

DÍEZ, R. O. (2009), “Michel Henry, fundador de la fenomenología de la Vida”. *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 3 (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 233-245.

- (2010), “Volver al suelo de creencias”. *Pensamiento y cultura*, vol. 13, núm. 2, diciembre, pp. 141-155.

DOMÍNGUEZ BASALO, A. (1978), “Michel Henry, un filósofo de la inmanencia”. *Revista Pensamiento*, vol. 34, núm. 134, pp. 145-176.

- (2018) *Introducción a la fenomenología de Michel Henry*. Madrid: ViveLibro (versión ebook).

ESPOSITO, R., (2004). “Carne y cuerpo en la deconstrucción del cristianismo”. En *Sentido en todos los sentidos. En torno a los trabajos de Jean-Luc Nancy*. Traducción de Patricio Bulnes. Madrid: Arena Libros, 2014.

FAINSTEIN LAMUERDA, G. (2010), “Michel Henry y la teoría ontológica del cuerpo subjetivo”. *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 2: *Cuerpo y alteridad*, pp. 231-242.

FUREDI, F. (2004), *Therapy culture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain age*, London: Routledge.

GARCÍA-BARÓ, M. (2013), “Alabanza de Michel Henry”. En *La filosofía como sábado*. Madrid: PPC, pp. 167-176.

- (2015), “Un acercamiento al problema religioso en el pensamiento de Michel Henry”. *Apeiron. Estudios de Filosofía*, Filosofía y Fenomenología, núm. 3, octubre 2015, pp. 309-320.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. (1993), « Filosofía de la religión y sus tipos ». En GÓMEZ CAFFARENA, J. y MARDONES, J. (Eds.), *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión. III*. Barcelona: Editorial Anthropos y Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Colección “Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico”, Serie “Filosofía de la religión”, pp. 119-139.
- HARDY, J.-S., LECLERCQ, J. et SAUTEREAU, C. (éds.) (2016), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*. Louvain-la-Neuve : Presses Universitaires de Louvain.
- JANICAUD, D. (1991), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éditions de l’Éclat [en *La phénoménologie dans tous ses états*. Présentation de Jean-Pierre Cometti. Paris: Gallimard, Collection “FolioEssais”, 2009].
- LACROIX, J. (1966), « Un philosophe du sentiment : Michel Henry ». *Panorama de la philosophie française contemporaine*. Paris: P.U.F., pp. 164-170 [t.c.: « Un philosophe du sentiment : Michel Henry ». *Panorama de la philosophie française contemporaine*. Les Éditions G. Crès et Cie, 1968, pp. 161-167].
- LADRIÈRE, J. (1973), « La ville, inducteur existenciel » (Chapitre 7). *Vie sociale et destinée*. Préface de Jean Greisch. Louvain-la-Neuve : Presses Universitaires de Louvain, 2017, pp. 147-169.
- LARIOS ROBLES, V. I. (2011), “El dolor corporal. Reflexiones filosóficas en torno a Michel Henry”. *Open Insight* (Universidad Nacional Autónoma de México), vol. II, núm. 2, julio, pp. 131-143.
- LECLERCQ, J. (2014), « La religion comme forme éthique de la réglementation de soi. Réflexions sur le projet de Michel Henry ». En JEAN, G. et LECLERCQ, J. (dir.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*. Louvain-la-Neuve : Presses Universitaires de Louvain.
- LIPSITZ, M. (2000), “Michel Henry y la crítica del Intuicionismo”. *A parte rei: revista de filosofía*, núm. 10, octubre.

- MICHEL, B. (2018), « La métaphysique de Michel Henry (sur C'est moi la vérité et Incarnation) ». *Revue Internationale Michel Henry*, nº 9 – 2018 : Affectivité, subjectivité et culture. La phénoménologie henryenne en contextes, pp. 191-213.
- NANCY, J.-L. (2005), *La décloison (Déconstruction du christianisme, 1)*. Paris : Galilée. [t.c.: *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, 1)*. Traducción de Guadalupe Lucero. Buenos Aires: Ediciones “La cebra”, 2008].
- (2006) *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Minima Trotta.
 - (2009) *Dieu, La justice, L'amour, La beauté. Quatre petites conférences*. Paris : Bayard Éditions.
 - (2010) *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*. Paris : Galilée.
- RAMOS GOROSTIZA, P. y REJÓN ALTABLE, C. (2002), *El esquema de lo concreto. Una introducción a la psicopatología*. Madrid: Triacastela.
- REJÓN ALTABLE, C. (2010) “Tener la vida entera. Ensayos sobre la esquividad empírica de la psicopatología”, en Cuadernos de Trabajo Social, vol. 23.
- RESTREPO, C. E. (2010), “El “giro teológico” de la fenomenología: Introducción al debate”. *Pensamiento y cultura*, vol. 13, núm. 2, diciembre, pp. 115-126.
- (2011), “La marca del neoplatonismo en el giro teológico de la fenomenología”. *Sapere Aude* (Revista de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais), vol. 2, núm. 3, pp. 44-52.
- ROJAS BERRÍO, M. J., *Jean-Luc Nancy: la deconstrucción del cristianismo como exceso de lo político y lo religioso*. Proyecto de Tesis para Maestría en Filosofía. Universidad de los Andes.
- ROSALES MEANA, D. I. (2013), “El radical deseo de la vida. De la inmanencia en Michel Henry a la alteridad en San Agustín”. En *Pensamiento*, vol. 69, núm. 258, enero-abril de 2013, pp. 29-52.
- RUFF, J. C. y BARRIS, J. (2009), “El sonido de un House aplaudiendo: el doctor maleducado como retórico del Zen”. En IRWIN, W. y JACOBY, H., *La filosofía de House. Todos mienten*, trad. por María Jesús Herrero Díaz y Juan Antonio Otero, México D. F., Selector.

- SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, O. F. (2012), “Autoafección y espiritualidad. Hacia una filosofía de la religión en Michel Henry”. *Franciscanum* (Universidad de San Buenaventura, Bogotá), vol. LIV, núm. 158, julio-diciembre, pp. 83-97.
- SERRANO DE HARO, A. (2012), “Acerca de la comprensión del dolor en la fenomenología de Michel Henry” (Capítulo 12). En BELMONTE, O., *Pensar la violencia, la justicia y la libertad*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid.
- SZEFTEL, M. (2016), *Subjetividad y autoafección: la problemática de la temporalidad en la fenomenología de Michel Henry*. Buenos Aires: TeseoPress.
- TINLAND, O. (2008), « Auto-affection et individuation selon Michel Henry ». En TINLAND, O. (directeur), *L'individu*. Paris: Libraire Philosophique J. VRIN, Collection « Théma », pp. 99-121.
- V.V.A.A. Bajo la dirección de Francis Guibal y Jean-Clet Martin (2004), *Sentido en todos los sentidos. En torno a los trabajos de Jean-Luc Nancy*. Traducción de Patricio Bulnes. Madrid: Arena Libros, 2014.
- WELTEN, R. (2011), *Phénoménologie du Dieu invisible. Essais et études sur Emmanuel Lévinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*. Traduit de l'anglais par Sylvain Camilleri. Paris : L'Harmattan.
- WITTGENSTEIN, L. (1922), *Tractatus logico-philosophicus*. Traducción, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva. Madrid: Tecnos: 2002.

TRABAJOS PREVIOS SUBSUMIDOS, MODIFICADOS Y/O COMPLETADOS

- TEBA DE LA FUENTE, V. (2014), *La cuestión de Dios en el seno de la fenomenología material. Un acercamiento al pensamiento de Michel Henry*. Trabajo Fin de Máster del Máster en Filosofía Contemporánea de la Escuela de Posgrado de la Universidad de Granada.
- (2016), “‘Yo soy mi cuerpo’. La concepción henryana del ego como emergencia de una subjetividad corporal desde la inmanencia radical y patética de la Vida”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5 (2016), pp. 145-153. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/270521>

- (2018), “El carácter patético de la esencia del aparecer como paradigma psicopatológico. Hacia una terapia filosófica henryana”. En RODRIGUEZ SUÁREZ, L. P. (ed.), *Patologías de la existencia. Enfoques filosófico-antropológicos*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, pp. 173-185.

APORTACIONES EN CONGRESOS Y JORNADAS FRUTO DE LA INVESTIGACIÓN

- Presentación de la comunicación titulada “Yo soy mi cuerpo’. La concepción henryana del ego como emergencia de una subjetividad corporal desde la inmanencia radical y patética de la vida” en el VII Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía (SAF) “Filosofía y cuerpo desde el pensamiento greco-romano hasta la actualidad”, celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz del 27 al 29 de Mayo de 2015.
- Presentación de la comunicación titulada “El carácter patético de la esencia del aparecer como paradigma psicopatológico: hacia una terapia filosófica henryana” en el XII Congreso Internacional de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF) “Patologías de la existencia: enfoques antropológico-filosóficos”, organizado por la Universidad de Zaragoza, del 28 al 30 de septiembre de 2016.
- Presentación de la contribución titulada “L'immanence radicale et pathétique de la vie comme paradigme psychopathologique. Notes pour une thérapie philosophique henryenne” en el Seminario “Metafísica e historia de la filosofía” del Máster en Filosofía Contemporánea de la Universidad Católica de Lovaina, en Louvain-la-Neuve (Bélgica) el 12 de octubre de 2017.
- Presentación de la comunicación titulada “La interpretación henryana del cristianismo, ¿un paradigma de filosofía de la religión?” en las “II Jornadas FiloDoc” celebradas el día 20 de octubre de 2017, dentro de la “Semana del Doctorado” que celebra cada año el Programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad de Granada.
- Impartición de una charla de tres horas de duración sobre el pensamiento de Michel Henry en el Curso “Filosofía para todos”, organizado por el *Centro Mediterráneo* de la Universidad de Granada, el día 26 de enero de 2018.

- Presentación de la comunicación titulada “Narrar el pathos’. La interpretación henryana de la literatura como revelación de la naturaleza autoafectiva de la Vida” en las I Jornadas Doctorales del Seminario de Estudios Transatlánticos del Departamento de Literatura Española de la Universidad de Granada, celebradas los días 20, 21 y 22 de junio de 2018.