

¿ONTO-FENOMENOLOGÍA? UNIDAD Y DIFERENCIA EN *L'ESSENCE DE LA MANIFESTATION*, DE MICHEL HENRY

Manuel Palma Ramírez
Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Resumen: En *Lessence de la manifestation* (1963), Michel Henry despliega una posición filosófica novedosa que marcará el desarrollo de su pensamiento: la crítica a la exterioridad, la fenomenología de la Vida y la lectura del comienzo cartesiano en el ego. Pero, ¿pone en juego Henry una onto-fenomenología que culmina en un hiper-monismo? A la luz de sus obras posteriores, la noción de filiación aparecerá como una alternativa al monismo fenomenológico, que permite a Henry su superación.

Palabras clave: onto-fenomenología, Michel Henry, filiación, Vida.

ONTO-PHENOMENOLOGY? UNITY AND DIFFERENCE IN
L'ESSENCE DE LA MANIFESTATION, BY MICHEL HENRY

Summary: In *Lessence de la manifestation* (1963), Michel Henry promoted an innovative philosophical position that would mark the development of his thought: The critique of the external, phenomenology of the Life and the reading of the Cartesian principle in the Ego. However, did Henry put in play an onto-phenomenology that culminates in a hyper-monism? His later works would shed light on his notion of sonship, which illuminated his way out of the phenomenological monism.

Keywords: onto-phenomenology, Michel Henry, sonship, Life.

Recibido: 15 de septiembre de 2021

Aceptado: 30 de octubre de 2021

DOI 10.24310/NATyLIB.2022.vi16.13121

En 1991, Dominique Janicaud publicó la conocida obra *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, en la que pretendía llevar a cabo un diagnóstico de la fenomenología de su tiempo. Ponía ahí, bajo el mismo signo,

los trabajos del último Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur y Jean-Louis Chrétien, dado que, según Janicaud, en todos ellos, persistía el paso –ignorando los preceptos metodológicos de la propia fenomenología– de los principios racionales de la fenomenología a la frágil («si no esotérica») transcendencia divina (Janicaud, 2009: 57). Este análisis volvía a conectar de nuevo el desarrollo fenomenológico francés con los escritos finales de Martin Heidegger, en especial con *Phänomenologie des Unscheinbaren* que escribió en 1973, con el que define el sentido originario de la fenomenología –«el camino que conduce ante... y deja mostrarse aquello ante lo cual es conducido» (Heidegger, 1986: 399)– y abrió el horizonte a una fenomenología de lo velado –la Vida, en Henry; el rostro del Otro, fundamento de la ética, en Lévinas; o la reducción a la donación absoluta, en Marion–. Esa tensión entre lo dado y lo no dado, entre lo presente y lo ausente, entre lo visible y lo no-visible, supone adentrarse en una cuestión original (radical) del quehacer de la fenomenología. Partiendo de la senda marcada por el trabajo de Janicaud, Carla Canullo se refiere a las «fenomenologías rebeldes» para abordar la insistente reapertura de la cuestión de Dios en la complejidad del pensamiento fenomenológico francés –«la cuestión fenomenológica y teología, después de M. Heidegger, no es ni evidente, ni fácil»– y presenta aquí, además de los autores ya señalados, a sus «herederos»: Emmanuel Housset y a Emmanuel Falque (Canullo, 2019: 78-107).

En el contexto del *tournant* –al que aludía Janicaud–, será abordada en este trabajo la cuestión de la «unidad y diferencia» como referencia privilegiada de la reflexión fenomenológica (y, por ello, metafísica). No en vano, el mismo Heidegger afirmaba que la diferencia de ente y ser es el territorio dentro del cual la metafísica puede propiamente *ser lo que es*, la esencia de la metafísica (Heidegger, 1988: 57). La diferencia se erige así en la patria de toda pregunta, a la que remite toda cuestión: «lo único que está claro es que cuando se habla del ser de lo ente y de lo ente del ser, se trata siempre de una diferencia» (Heidegger, 1988: 135). Para seguir la tensión entre

diferencia y unidad, metafísica y ontología, será tomada como objeto de este estudio la filosofía de Michel Henry (1922-2002), que desempeñó una fecunda carrera docente en la Universidad de Montpellier, al tiempo que desarrollaba la corriente propia de la fenomenología *material*, cuya referencia será la Vida a partir de su gran obra *L'essence de la manifestation* (1963), y una importante carrera literaria, que le llevó a obtener el premio Renaudot por su novela *L'amour les yeux fermés* (1976). Aquel texto filosófico monumental, con el que Henry comenzó su andadura en la «fenomenología de la Vida», revela la gestación de una posición original, toda interior que, arrancando de la constatación de la penuria filosófica del «monismo ontológico», despliega una estructura inmanente de revelación, la de la Vida, que sienta las bases para una fundamentación de la filiación. Pero, ¿representa la obra de Michel Henry una reforma del monismo? La fenomenología, que se había situado desde Husserl en el quicio de las dos grandes corrientes analíticas y continentales, entre la ontología y la metafísica, ¿halla en la tesis de Henry un cierto «equilibrio», que rompe el consenso metafísico de los filósofos franceses contemporáneos? ¿Podría hablarse incluso del despliegue de una onto-fenomenología que, superando toda diferencia, introduciría la reflexión en la vía única de la unidad ontológica?

1. Monismo ontológico

Michel Henry se refiere a la tristeza del pensamiento que pensando, se eleva a la transcendencia, a las entidades y determinaciones objetivas. «Tal tristeza es la Vida, que no se reconoce en lo que se le representa» y que, en la tragedia griega, queda revestida bajo la forma de la máscara, que no representa más que en apariencia al héroe trágico: «no expresa nada; en esto reside su poder expresivo infinito... En el espacio que ella petrifica, nada hay que decir, nada que concierna a la esencia». En la inmovilidad de la máscara, se anuncia –según Henry– lo que no puede ser manifestado en ella, ese elemento totalmente otro en su extrañeza profunda respecto de

todo lo que reviste la forma del estar-ahí, «*el no-rostro*» (Henry, 2015: 433). Queda patente que la esencia de la Vida, que permanece en ella misma, no se deja encontrar en el medio al que se dirige el acto del conocimiento, en la dimensión ontológica de la división y de la alteridad: «el acto de conocimiento que divide y se da en la alteridad un objeto irreal yerra la esencia, que es, y ya primero en él, la del ser y la Vida» (Henry, 2015: 389). Lo que el pensamiento determina no lleva entonces el carácter de la realidad, al no poder manifestar la verdad de esta.

La transcendencia es así «como determinada independientemente de ella y por lo que constituye precisamente su anti-esencia, y reviste además en esta determinación los caracteres ontológicos últimos que la definen como “lo que es”» (Henry, 2015: 334). El ser no puede sobrepasarse a sí mismo, ni escapar de su condición: ese sobre-pasaje es, paradójicamente, alejamiento e imposibilidad de retomar lo cumplido transcendentemente, ya que el que no pueda escapar de su acción, determina la transcendencia como aquello cuya obra se cumple siempre, y «el surgimiento de la exterioridad como destino irrevocable del ser» (Henry, 2015: 335). El presupuesto fundamental de la fenomenología quedaría a la sazón en entredicho, ya que, ¿podría acaso la fenomenalidad hacer manifiesto el ser? La prelación de la fenomenología sobre la ontología consiste en eso: lo que es, es susceptible de ser por mor del aparecer y únicamente porque el aparecer aparece.

Comparecen aquí, meramente apuntados –distancia, división, separación y oposición a sí mismo (Henry, 2015: 90)– los presupuestos ontológicos que, desde Grecia y en el desarrollo del pensamiento occidental, se han pensado como la condición de la fenomenalidad y constituyendo por ello la condición de todo fenómeno, a saber: el «*monismo ontológico*». A la luz del planteamiento de Michel Henry en su obra *L'essence de la manifestation*, podrían señalarse tales presupuestos ontológicos de la fenomenalidad: en primer lugar, la unicidad del modo de manifestación; en segundo lugar, su estructura eidética (ser-en-el-mundo) y, por último, el monismo existencial.

1.1. Alienación. Unicidad del modo de manifestación

Por medio de la fenomenología, Michel Henry lleva a cabo una crítica de raíz a la corriente filosófica que él denomina «monismo ontológico», de hecho, podría ciertamente considerarse esta una de las referencias más originales de *L'essence de la manifestation*. Llama la atención la expresión acuñada por Henry: monismo ontológico. Fue Christian Wolff el primero en usar el término filosófico “monismo”, para referirse a los filósofos que admiten únicamente un tipo de sustancias, ya que para ellos no existen sino las cosas materiales o corporales, es decir, no hay más que un principio explicativo de la realidad (en oposición al dualismo o al pluralismo) No obstante, la crítica de Henry no mira a este sentido histórico del término monismo, el cual es entendido en ella solo a partir del adjetivo que lo acompaña: “ontológico”. Entiende Henry que el monismo ontológico apunta que la única dirección de búsqueda y hallazgo en la que algo puede mostrarse y, de este modo, ser encontrado, es la unicidad de la dirección (Henry, 2015: 87).

En esta obra, Henry lleva a cabo una lectura de la historia de la filosofía de la conciencia desde Friedrich Schelling. Precisamente en el pensamiento de Schelling, el surgimiento de la conciencia aparece junto con el despliegue de una distancia, cumpliéndose así una separación y una oposición a sí mismo. De manera que la conciencia no sería sino «la alienación del ser, es decir, el ser como tal. El hacerse otro del ser es idéntico a su surgimiento en la condición fenoménica de la presencia, por lo que esta dimensión fenoménica de la presencia es la conciencia misma» (Henry, 2015: 90). Esa identificación del concepto de conciencia con la concepción monista de la esencia de la manifestación lleva a Schelling a establecer una oposición irreductible entre la inteligencia y la acción (o la producción), pero, paradójicamente él mismo explicará que la inteligencia es la conciencia de la acción, puesto que ambas no son en absoluto dos realidades diferentes y separadas en su origen, sino que la inteligencia se opone a su acción, es decir, a ella misma en cuanto activa. «*La separación respecto de sí* es la condición de la fenome-

nalidad, que hace que surjan dos términos aparentemente diferentes, para que la conciencia pueda nacer» (Henry, 2015: 91).

1.2. Estructura eidética: ser-en-el-mundo

Con todo, los presupuestos a los que apunta el monismo ontológico, además de comprender la pureza fenomenológica de la *unicidad* del modo de la manifestación, le confieren a este modo una estructura eidética perfectamente definida. «Al pensar el sujeto como el fundamento de la fenomenalidad de los fenómenos, la filosofía de la conciencia interpreta en última instancia el ser de este sujeto como relación» (Henry, 2015: 99). El sujeto, como relación, se erige en el establecimiento de una distancia y el poder ontológico despliega el horizonte, el lugar en donde algo puede manifestarse: «el medio puro y privado por sí mismo de determinación en el que la determinación es susceptible de aparecer» (Henry, 2015: 99). En tanto que relación, es un Ser-en-el-mundo, aunque el mismo mundo no es más que el Ser-en, esto es, el espacio primitivo y no espacial que significa la apertura de un sitio.

La luz que surge en la auto-separación de la esencia (el intervalo) es a la vez luz del mundo y luz de la conciencia. Para Husserl la conciencia no es sino el mundo mismo en su mundanidad pura, de forma que el mundo pertenece a la «estructura de la esencia ontológica de la presencia, aunque, en esta pertenencia a la esencia se confunde con ella... Ser-en y mundo designan de una forma idéntica el reino de la presencia que se cumple en el modo de una espacialidad pura» (Henry, 2015: 99).

1.3. Monismo existencial

La esencia misma del hombre, su ser íntimo es la apertura, la espacialidad pensada como condición de toda presencia. La presencia está en el origen del concepto monista de la existencia: la existencia –señala Henry– es espacial: por una necesidad interior, se abre a un afuera, de manera que

la exterioridad más radical define la interioridad más íntima, ya que lo más objetivo es su condición, su existencia. Y si la transcendencia es la condición del objeto en cuanto tal, aquella misma queda señalada como la interioridad del sujeto humano, el ser más íntimo del hombre, «la transcendencia es la existencia universal... La subjetividad del sujeto no es más que la objetividad del objeto» (Henry, 2015: 101). En definitiva, esta concepción de un ser común de la subjetividad del sujeto y de la objetividad del objeto no hace sino poner de manifiesto la vanidad de las discusiones clásicas entre los defensores de la objetividad y los de la filosofía subjetiva (Henry, 2015: 105). Ni siquiera el rebasamiento heideggeriano del ente preserva de esta vanidad, ya que el ente es idénticamente el acto que lo mantiene en el ser, por lo que el mundo, constituido en ese rebasamiento, no trasciende a los fenómenos sino en tanto se halla referido a ellos: «la transcendencia del mundo es la finitud misma» (Henry, 2015: 115).

El término monismo ontológico tendrá un recorrido breve en la obra de Michel Henry, pues pronto, para apuntar a la exterioridad, será reemplazado por *Ek-stasis*. En este sentido, la exterioridad del mundo es incapaz de poner en el ser aquello que ha hecho aparecer, puesto que lo que aparece en el mundo, aunque de hecho aparezca en él, no por ello existe. «Cabría decir más: porque aparece en el mundo no existe». Lo que se muestra en el mundo se muestra como exterior, como diferente y como otro (distinto), ya que este *Ek-stasis* equivale a una diferencia. Gracias a esa puesta a distancia le es dado aparecer en el horizonte del mundo. Así la diferencia es doble: por un lado, entre lo que aparece y el horizonte en el que se muestra; por otro lado, entre lo que aparece y el aparecer mismo. Lo que aparece consiste entonces en la diferencia del fuera-de-sí, en el alejamiento violento de la aparición de lo exterior, puesto fuera y expulsado de su verdadera morada, privándolo de sus bienes más propios. «El ente se manifiesta, en su independencia radical respecto de su propia manifestación, con la característica esencial de la contingencia» (Henry, 2015: 359). Heidegger sume al hombre en ese desamparo al erigirlo en ser-en-el-mundo. De forma que, el aparecer que desvela la diferencia es indiferente a lo que manifiesta:

ni lo ama, ni lo desea, ni lo protege, pues carece totalmente de afinidad con él, sumiéndolo en la aterradora neutralidad del *hay* (*il y a*, con no pocas connotaciones levinasianas críticas a la ontología de Heidegger), expresión del modo último del ser. Esa indiferencia oculta la mayor de las indigencias, ya que el aparecer del mundo es incapaz de conferir la existencia a lo que desvela, no puede decir siquiera lo que es (Henry, 2001b: 55-58). «Porque la relación del *Dasein* con el fundamento arrojado de él mismo se comprende como *ek-státicamente* temporal, es por lo que este fundamento aparece precisamente como arrojado» (Henry, 2015: 359). El aparecer en el mundo asigna a todo lo que aparece de este modo el ser fuera de sí, vaciado de su realidad, reducido a una imagen. Lo que aparece en el mundo está, por ello, sometido a una des-realización, a un estado de irrealidad original. No conviene olvidar además la definición esencial de la conciencia como *intencionalidad*, en la que queda reducida al mero movimiento por el cual se arroja afuera. De este modo, su sustancia se agota en esta *ida afuera* que produce la fenomenalidad. Revelar en una tal ir afuera, en una puesta a distancia, es *hacer-ver*, así la posibilidad de la visión reside precisamente en esta puesta a distancia de lo que es planteado ante el ver y así visto por él. Tal es la definición fenomenológica del objeto: lo que, planteado delante, se ha vuelto visible de este modo. El aparecer es aquí el aparecer del objeto en un doble sentido: en el sentido que lo que aparece es el objeto y, todavía más, en el sentido también que lo que aparece siendo el objeto, el modo de aparecer aquí en cuestión es el modo de aparecer propio del objeto y que lo vuelve visible (Henry, 2003: 61).

2. Revelación de la Vida

¿Existe una manifestación no trascendente, ni exterior? ¿Es posible, por tanto, una unidad que determine, como tal la experiencia de sí del ser en el puro disfrute de sí? Para poder entender la estructura de la revelación y, de este modo, su esencia originaria, que es la de la inmanencia, Michel Henry se refiere en su obra *Lessence de la manifestation* al pensamiento del

maestro *Eckhart*, poniendo de relieve tres características determinantes: la inmediatez, la invisibilidad y la afectividad.

2. 1. La inmediatez

La esencia, que es para sí misma su propio contenido, «se encuentra interpretada explícitamente sobre el fondo de esta identidad, no como un ente muerto y perdido en su noche... sino como una Razón, esto es, como un poder de revelación», precisamente «en cuanto que permanece ella misma y no se relaciona con nada otro» (Henry, 2015: 319). Y, puesto que no es, ni vive en nada más que en ella misma, la Razón, comprendiéndose a sí misma, no se revela conforme al modo de manifestación de la comprensión, sino que, realizándose sin mediación alguna, se revela tal cual es; no en medio de la alteridad, sino según la estructura de la «unidad», despojada de toda alteridad e intermediario (Henry, 2015: 319). Se abre paso el concepto de lo «inmediato», entendido por Henry como la posibilidad del ser para llegar originariamente a sí, esto es, el ser que se basta a sí mismo, dándose a sí mismo en la inmanencia. Este don originario del ser a sí mismo lo constituye propiamente y se cumple en la inmanencia, la cual no es una mera ausencia de mediaciones contextuales o una simple tautología, sino que designa la posibilidad interna del ser y, así, queda referida a una esencia, en la que esta posibilidad encuentra su realidad (Henry, 2015: 273).

Sin embargo, la esencia no cumple una función de mediación objetivadora, pues no viene a sí en el devenir de la exterioridad, sino que, al contrario, el venir originario de la esencia a sí misma, justamente por su propia condición, no está constituido por la objetivación, es decir, queda determinado como lo inmediato y no puede ser entendido «a partir de una necesidad de orden intelectual y como una mera exigencia lógica –aquella según la esencia por la que toda presencia está mediatizada no puede ya estar mediatizada a su vez y, constituye, por consiguiente, lo inmediato» (Henry, 2015: 274-275). Obviamente, esta determinación del concepto de lo inmediato se derivaría únicamente de la prescripción del pensamiento,

que «percibiendo la necesidad de la esencia de venir originariamente a sí, declara que sucede de este modo: que la esencia llega originariamente a sí y que tal es su naturaleza». El pensamiento se limitaría a «tomar sus deseos por la realidad». Pero lo inmediato no constituye una exigencia lógica, sino más bien «la estructura misma de la realidad y su esencia», que se corresponde idénticamente a la estructura interna de la inmanencia (Henry, 2015: 275).

La manifestación en el alma de la esencia es, por ello, obra de ella misma: es la esencia la que se manifiesta a sí misma, de manera que –así toca Henry el centro del pensamiento del maestro Eckhart– «la unión del alma con Dios no expresa sino la unidad misma de la esencia», puesto que el conocimiento de Dios, en el que se basa la significación fenomenológica (efectiva) de la unión es, sin embargo «obra de Dios mismo, de manera que la autorrevelación de lo absoluto, tal como se cumple en la unidad, determina, en su unidad con ella (como fenomenológicamente idéntico a ella) la esencia misma del alma». Citando a Eckhart, Michel Henry concluye: «en el mismo acto de conocimiento en que Dios se conoce a sí mismo, el alma recibe sin mediación su esencia de Dios» (Henry, 2015: 321). Esta interpretación de la estructura de la unidad como constitutiva de la experiencia determina su propia naturaleza, es decir la esencia de la revelación, dado que esta se realiza en la unidad, de modo independiente del proceso de objetivación y de la fenomenalidad producida por él; no se manifiesta en un horizonte, ni en la exterioridad, *sin imagen* (Henry, 2015: 322). Esto, que, sobre el fondo de la unidad, constituye su propio contenido, ha sido comprendido como la *Vida*. «Dado que la unidad como tal es fundadora de una revelación, también la Vida es, en cuanto constituida por la unidad, constitutiva y fundadora de una revelación, es, en ella misma, revelación» (Henry, 2015: 320).

2.2. *La invisibilidad*

Junto a la revelación original de la esencia, sin imagen, habría además

una fenomenalidad propia de la imagen, tal que en ella son posibles las imágenes y los fenómenos del mundo. De este modo, en el planteamiento de Eckhart, el análisis eidético esencial divide el concepto de la fenomenalidad: entre lo que él llama el conocimiento de la noche –bajo la forma de las imágenes, en la exterioridad, que capta la criatura misma como tal– y el conocimiento de la mañana, cuya estructura es la unidad y no encierra en ella nada distinto ni representado. A ella solo puede acceder la criatura con la condición de ser captada no en ella misma, sino en su ser-idéntico a Dios, en la Unidad. Estas dos manifestaciones no están yuxtapuestas, sino que la revelación de la esencia en la unidad funda la manifestación en el horizonte, de ahí que también funde su efectividad fenomenológica: la esencia del Logos (Henry, 2015: 323-324).

Toda Vida es por esencia invisible; lo invisible es la esencia de la Vida. La Vida da testimonio de sí ella misma y esa auto-atestación de la Vida es su esencia, su revelación. A la noche le corresponde revelar que ella es, en esta revelación, la Vida, a la que se dirige Novalis en su *Himno*: «me has revelado la Noche como esencia de la Vida» (Henry, 2015: 424). El cristianismo lleva a cabo por primera vez una oposición no dialéctica entre lo invisible y lo visible, en la que se encierra la crítica dirigida por el cristianismo contra el mundo y sus determinaciones. Un reproche que no se lleva a cabo principalmente en la perspectiva moral, sino en el plano de las estructuras ontológicas de lo real, al promover la heterogeneidad respecto del mundo comprendido como un puro medio ontológico. De ahí surge la oposición de la Vida en su realidad invisible al concepto reinante de fenomenalidad tal como es expresada en la comprensión del destino, como ley universal de todas las cosas, la oposición no dialéctica entre lo visible y lo invisible como oposición de lo real y lo irreal, la heterogeneidad ontológica radical de sus esencias respectivas. De este modo, nada de lo que se exhibe en el mundo puede contener la vida, ni hacerla manifiesta, dado que en el cristianismo, lo divino designa la realidad del Logos original, en su efectividad no provisional, en su oposición ontológica irreductible a lo que ha sido desde siempre pensado como apariencia (Henry, 2015: 425-432).

2.3. *La iafectividad*

«La oscuridad de lo invisible abre a la dimensión ontológica en la que el sentimiento entra su existencia original, en el que despliega su ser y se expande, el medio en donde fructifica y es posible» (Henry, 2015: 517). La afectividad es la esencia interior que permanece en sí y se mantiene por entero en ella misma, fuera del mundo. El modo de iluminación del sentimiento está constituido por el propio sentimiento, así que la oscuridad que caracteriza ese modo y que lo determina fenomenológicamente no tiene nada que ver con la confusión de una conciencia marginal, ni con la sombra de un horizonte: esta oscuridad (la Noche) es ajena a la fenomenalidad del mundo, porque es idéntica a lo invisible, idéntica al sentimiento. La afectividad entonces, revelando en cuanto tal, como afectividad, revela *en* lo invisible y *por él* (Henry, 2015: 519). La afectividad es la esencia original del Logos, de manera que este rechaza el lenguaje del mundo y del pensamiento y no puede mostrarse en él; ya que el Logos, el sentimiento, habla antes de todo pensamiento y con independencia de él, irreductible a lo que aquel pueda decir, el sentimiento no espera ninguna respuesta del pensamiento (Henry, 2015: 521-525).

De esta manera, Henry señala la inmediatez del ser real del sentimiento con el Yo: «no solo queda referido al ego absoluto de modo inmediato, sino que es idéntico a él en cuanto que su esencia, la esencia de la afectividad, funda la *ipseidad* misma como tal y la constituye» (Henry, 2015: 590), de forma que el ego absoluto no puede escapar de él, ni tomar distancia respecto de él, pues pertenece, considerado en su afectividad, a la esfera de la inmanencia radical del ego mismo. Todo ello se pone de manifiesto en la relación de la afectividad con la acción: no son elementos distintos los que participan en una relación exterior, sino que se trata de una relación de la acción con ella misma, en cuanto que esta acción reside en su afectividad, hasta el punto de poder afirmar que la afectividad determina la acción como su esencia propia: se trata así de una determinación ontológica de la afec-

tividad.

Se tendría que precisar, no obstante, la realidad de la *afectividad*. De hecho, el propio Henry se adentra su riqueza cuando dice de la afectividad que no es una cosa, es conciencia y, como tal, conciencia de algo. Pero entonces, ¿está acaso planteando la posibilidad de una afectividad trascendental, una inmanencia pura a-relacional a partir de la cual la revelación misma de la vida y lo revelado por ella, la experiencia y el contenido de la experiencia, simplemente se confunden a diferencia de lo que pasa en la percepción fundada ella misma en la *distancia* entre el ver y lo visto. Es cierto que los sentimientos y las distintas disposiciones afectivas son intencionales por lo que se puede afirmar que la alegría es alegría *de* algo, el temor es temor *a* algo, la tristeza *a causa* de algo y el dolor también lo es *a causa* de algo o alguien. Habría que decir entonces que la esencia de la afectividad no es distinta a la de cualquier hecho psíquico constituido por la intencionalidad o por la trascendencia. Con todo, a pesar de esta evidencia respecto del despliegue intencional de la afectividad, Henry se cuestiona sobre si es tal direccionamiento hacia fuera, hacia el objeto mentado o intencionado, lo que determina verdaderamente a la afectividad. Y su respuesta es con seguridad negativa. «En cuanto que le es interior como su ser,...el sentimiento no puede depender del querer o de su ejercicio –de la acción–, ni puede ser producido por ellos» (Henry, 2015: 615).

Así, al llevar a cabo una reducción fenomenológica del dolor, con la que atenerse a lo doloroso como tal sin tener que referirlo a una parte del cuerpo objetivo –en tanto que causa de aquel–, se alcanzaría el *sufrimiento puro* que, a su vez, permitiría conocer lo que es el sufrimiento, de manera que lo que se revela aquí no es más que el mismo sufrimiento. Solo es posible reconocer el sufrimiento vivido porque al revelarse se muestra a sí mismo, sin tener que referir, de ningún modo, al mundo, ni a ningún *fuera de sí*; es decir, el sufrimiento vivido no conoce distancia ni nada distinto a sí mismo. Esta no-distancia del sufrimiento es lo que lo hace invisible, inobjetivable, cayendo fuera de la intencionalidad. La afectividad, en tanto que fundamento de la fenomenalidad, es caracterizada como auto-referencialidad,

como inmanente, por tanto, sin que ella remita a ninguna cosa que no sea ella misma; la vida se afecta a sí misma sin depender de ningún afuera, de ningún acontecimiento que la sustraiga de sí misma ni la retraiga a sí (Mena, 20195: 207-209). Esto es, se tiene acceso a la vida, *en y por* la vida en tanto que sentirse a sí misma sin distancia, inmediata a sí.

en la medida que la intencionalidad no puede dar nada si ella no se da a sí misma esta donación, es necesario reconocer que el segundo orden de fenomenalización, aquel de la distancia o del éxtasis, es ordenado por el primero [el de la confusión entre experiencia y contenido]. Tanto decir que la apertura al mundo es sub-tendida por una apertura a sí que, en cuanto a ella, excluye la menor separación, la menor distancia, en suma, se efectúa en lo invisible (Barbaras, 2016: 196).

3. Comienzo: ego

Queda claro que el hilo conductor de la filosofía de Henry no es otro sino la fórmula: *Je suis*, esto es, la alianza entre el ser y el Yo, anunciando la subjetividad, en cuanto tema mayor de la filosofía moderna, en la que el ser del ego señala la *ipseidad* de ese ser y, sin lugar a dudas, el mismo ser. Henry se mueve en el terreno de lo que él mismo denomina una «ontología fenomenológica» (Henry, 2015: 16).

3.1. Ego cogito

La evidencia apodíctica ofrece a la reflexión filosófica la garantía de que el objeto proporcionado no va a cambiar, sino que es dado con absoluta certeza, de forma que pone en juego para la investigación el papel de un verdadero comienzo: el ego *cogito* cartesiano se vuelve necesariamente su tema. La conciencia racional cartesiana apunta a lo universal y apodíctico y «el ego solo surge ante ella porque es el único ser susceptible de proporcionarle un cumplimiento intuitivo adecuado» (Henry, 2015: 20). Por su carácter

apodíctico, la conciencia se muestra susceptible de engendrar la posición racional de un ser verdadero y real en sentido absoluto. El «*cogito* es el primer elemento de una ciencia racional que realiza primeramente en él su proyecto de apodicticidad, el punto de partida, pues con él se encuentra una verdad y la conciencia puede vivir en la certeza» (Henry, 2015: 21).

El problema de la filosofía es el problema de la verdad, mucho más originario que el problema de la razón, por tanto, al horizonte de la verdad debe subordinarse necesariamente el *ego cogito*. Sin embargo, si el ser del ego es interpretado como lo que realiza en su cumplimiento toda la verdad como tal, entonces, el ser del ego es la verdad. «A esa verdad, que no es diferente del ego mismo y que constituye su ser mismo, se le da el nombre de verdad originaria» (Henry, 2015: 53). En su origen, la problemática de la verdad se muestra idéntica a la del ego.

Desentrañar el ser del ego absoluto –más allá de toda tentación idealista de constituir un yo transcendente, al que, disociándolo del ser, le es atribuido un papel ontológico– implica preguntarse cómo aparece, es decir, cómo se fenomeniza. Se da una cierta co-extensividad del ser y del ego, el ser y el fenómeno absoluto del ego absoluto y así es alcanzada una nueva comprensión de la ontología, que el propio Husserl había vislumbrado. Más allá de la transcendencia (y de la objetividad), Henry se encamina a una región nueva que confiere a la ontología una novedosa dimensión, original: toda inmanente, carente de exterioridad, que conduce, en definitiva, a la Vida (Henry, 2015: 39-45). Por tanto, si bien el punto de partida ha sido la cuestión ontológica del ser del ego, la meta, no obstante, queda establecida en la subjetividad absoluta, en la interioridad, de nuevo, en la Vida (es la dirección que conduce a la Vida).

3.2. Fenomenología ontológica

El ser debe poder manifestarse es lo mismo que sentenciar que el ser debe poder devenir fenómeno. Por medio de esta sentencia, Michel Henry indica y condensa el proyecto de una fenomenología ontológica, de una

ontología subjetiva, en la que el ser se ha de manifestar (no se hace ver), pues él mismo es su propia revelación. El tema de la fenomenología ontológica no está constituido por el contenido determinado (y material) de una manifestación cualquiera, sino que, trata del cómo de toda manifestación posible en general. Se pone en juego aquello que en un fenómeno hace precisamente de él algo susceptible de aparecer, sea lo que sea ese algo en su contenido determinado. Está claro que dicha condición de posibilidad no puede volverse un fenómeno —entendido como el contenido singular de una manifestación determinada—, sino más bien la esencia real y originaria que funda la verdad. La ontología es posible sobre la base de una fenomenología: «lo que está en cuestión es únicamente, pero de manera esencial, la posibilidad de un conocimiento absoluto» (Henry, 2015: 55). Y ello, porque dicho fundamento es *fenómeno*, de parte a parte. Este concepto de fenómeno conduce ahora, sin embargo, a una idea de revelación que no debe nada a la obra de la transcendencia el modo conforme al cual se revela es irreductible al cómo de la manifestación de los fenómenos transcendentales. «La revelación originaria es para ella su propio contenido. El cómo de esa revelación es un ser real. Este fenómeno, o más bien esta manera de ser un fenómeno que no brilla en la luz universal... que es un ser concreto,... es el *ego*» (Henry, 2015: 56).

Michel Henry entiende el papel de la fenomenología solo superando la visión unilateral de fenómeno (exterior), ya que su tarea no es el sometimiento de la realidad (que debe esclarecerse) a un tipo de manifestación unívoco, concebido como verdad transcendental unívoca. La referencia a la existencia de otro modo de revelación trae consigo la problemática del fundamento, pues «la significación última de la fenomenología no es sino el descubrimiento de un fenómeno que es el fundamento mismo» (Henry, 2015: 58). La verdad originaria, que se erige en el fundamento de todo fenómeno y su condición ontológica de posibilidad, es ella misma un fenómeno, aunque entendido en un sentido irreductible: «en tanto que es una revelación inmanente» y, de este modo, tal carácter fenoménico le confiere su realidad, al darle el momento de la presencia, puesto que no está sometida a

horizonte alguno de manifestación (exterior). Escapando de las condiciones generales del ser, es la presencia del ego mismo, ya que el ser fenoménico del ego es uno con la revelación originaria que se cumple en la esfera de la inmanencia radical: la realidad de la posibilidad ontológica es el ser del ego (Henry, 2015: 56-57). El fundamento entonces no es ni algo oscuro y abisal, ni tampoco la luz que se proyecta desde fuera sobre la cosa determinándola como fenómeno trascendente, sino una revelación inmanente, que es una presencia a sí misma, aunque tal presencia permanezca invisible. «Una revelación inmanente es una experiencia interna, que ha de revestir necesariamente una forma monádica. En la estructura eidética de la verdad originaria arraiga la ipseidad del *ego*» (Henry, 2015: 57). Ese ego no se manifiesta en la transcendencia del ser, sino que «se cumple en la esfera de la inmanencia radical de la subjetividad absoluta» (Henry, 2015: 58).

3.3. Vida interior

Michel Henry trata en definitiva de mostrar que existe un conocimiento absoluto que constituye el medio mismo de la existencia, la esencia de la vida, «un pensamiento que piensa la esencia de la Vida como una revelación inmanente originaria» (Henry, 2015: 60). Precisamente porque el fundamento es una revelación, la filosofía es posible como filosofía fenomenológica, cuya tarea no es otra sino el tratamiento fenomenológico del fundamento, es decir, las relaciones de la filosofía con la vida. Así, si la filosofía es segunda respecto de la vida, existirá un modo de filosofar que no cause perjuicio a la esencia. Por ello, la filosofía necesita romper las cadenas que la atan a la idea de un horizonte trascendente del conocimiento humano, para que la relación del ego consigo mismo deje de entenderse como un caso particular de la relación transcendental del ser-en-el-mundo, en la que el *ego* (cartesiano) ha perdido el papel de un comienzo.

A la luz de la inmanencia, el conocimiento deja de ser considerado como una relación. No solo pierde toda significación ontológica el concepto de alienación, sino que además lo invisible se erige en modo de una revelación

positiva, fundamental. Más acá de la luz, el primer estremecimiento interior se revela primeramente a sí mismo. Arrancada la existencia del medio absoluto de la exterioridad, Henry llama la atención sobre el carácter radicalmente subjetivo de esta existencia, que le lleva a plantearse, en definitiva, un renovado sentido del concepto de vida interior.

Conclusión. Onto-fenomenología

Onto-fenomenología no quiere decir más que un estudio del fenómeno del ser en su relación de inmediatez. El punto decisivo es dicha inmediatez, desarrollada en los límites de una fundación, que es necesario aclarar. La filosofía, a juicio de Michel Henry, no ha osado nunca abordar la cuestión de una fundación del fenómeno del ser, sino que, interrogándose o bien sobre la posibilidad de un fundamento último, o bien sobre la posibilidad de una fenomenología fundamental del ser, ha abierto así la doble vía de la metafísica y de la ontología (1). El pensamiento de Henry permite superar esta dicotomía en aras de una *onto-fenomenología del fundamento* (2), que desemboca en la vida, en donde se sitúa (de un modo interior) su reflexión sobre la filiación –y la comunidad– (3). Las vías clásicas que conforman la analogía dionisiana, permiten seguir con Henry el desarrollo de su propuesta onto-fenomenológica que, deriva, sin embargo, *más allá* de esta posición, en la eminencia de una metafísica que considera la Vida (a Dios) como fuente de encuentro con los otros (los Hijos) y obra, de esta manera, el desplazamiento del comienzo (el ego).

1. Afirmación: hiper-monismo. Metafísica y ontología

En su obra *Tournants et tourments en métaphysique*, Paul Gilbert apunta la sustitución moderna del término «metafísica», relegado por la nueva ciencia *geométrica* en aras de la «ontología» que tiene en la filosofía de Francisco de Suárez su referencia inicial. La creciente tendencia formal, propiciará que la ontología pueda *dar razón* de una cultura cada vez más globalizante.

¿Ontología o metafísica? La dialéctica, patente entre ambos términos (metafísica y ontología), constituye, sin embargo, la realidad problemática de esta *ciencia*. El propio Aristóteles se refirió a filosofía primera, situándola en la cúspide de su jerarquía de las ciencias, pues a ella corresponde el estudio del ser, en cuanto objeto separado e inmóvil, que no se encuentra ni siquiera a disposición del investigador. Las dos grandes corrientes contemporáneas del pensamiento, analíticas y continentales, siguen rindiendo cuenta de esa alternativa: de este modo, los filósofos analíticos ponen en juego, por medio de las descripciones, una cercanía a las ciencias experimentales, a través de la cual tratan de reconducir toda la realidad a la lógica del lenguaje (onto-lógica). Las filosofías continentales, por otra parte, reaccionan frente a la evidencia de la reducción ontológica de todo a la unidad formal y al sometimiento de la filosofía a las ciencias, a sus pretensiones objetivantes y reduccionistas, en las que algunos han pretendido fundar sus reflexiones especulativas, como si estas no tuvieran sentido por sí mismas. Interesadas por la subjetividad (y la intersubjetividad y la historia) señalan, de un modo más profundo, el carácter *performativo* del lenguaje. No en vano, la preposición *meta* indica una intención de «diferencia» (Gilbert, 2020: 26-75) y marca el horizonte del deseo irrenunciable del ser humano que lo eleva por encima de sus pulsiones.

La diferencia se torna obligada para el ejercicio de la metafísica, pues, sintetiza el profesor Gilbert: la ontología mira el uno (unívoco y formal), mientras que la metafísica se consagra a la diferencia. En el marco de esa *diferencia* deben ser considerados el renovado interés por la analogía, o la fecundidad de la reflexión acerca del don, o el mismo giro teológico de la fenomenología contemporánea. ¿Supone la vía fundamental del ego un camino monista que conduce la propuesta fenomenológica de Michel Henry por la senda de la ontología? En su obra *L'essence de la manifestation*, el uso del término monismo aparece, en primer lugar, como explicación fundamental de la repetición de la exterioridad de la única forma de pensar la fenomenalización, es decir el proceso de donación del fenómeno y es considerado en dos sentidos: histórico y ontológico. Comparece así un sentido *históri-*

co del término monista, que atraviesa la comprensión de cada periodo del pensamiento filosófico, desde su origen griego, al idealismo alemán o el desarrollo de la propia fenomenología. Si bien, la crítica esencial del monismo procede de la ontología, a través de la cual queda al descubierto su carácter paradójico, pues el propio monismo hace surgir el señuelo de una univocidad estable y definitiva (la sola forma de manifestación que existe) únicamente a partir de la posición de un horizonte, o una luminosidad, esto es, de la reintroducción astuta de un dualismo: la contradicción es evidente cuando Henry sentencia que el monismo se asienta sobre un dualismo. Se refiere Henry al dualismo como distancia creadora de un espacio entre el conocimiento y el cognoscente, entre la manifestación y lo manifiesto, en el contenido y en la forma, pues el ser que aparece, siendo doble (del sujeto y del objeto) parece determinado de una sola manera. Ese *ek-stasis*, tal distancia, engendra dos realidades separadas que no tienen nada que ver.

En este punto se sitúa la alternativa de Michel Henry al monismo ontológico, que no consiste en otra cosa sino en el abandono de todo dualismo por medio de la radicalización del *monos*. Al menos en apariencia, la fenomenología del fundamento podría ser considerada un monismo más monista que los monismos ontológicos. Para llegar aquí, Henry ha debido radicalizar el concepto spinoziano de «unidad de la substancia» para constatar que, al manifestar algo, revela en verdad esta revelación. Es decir, si la esencia de la manifestación debe poder manifestarse, esta consiste en la consideración de una subordinación jerárquica del sentido del monismo –en esencia, alienación– a esta revelación fundamental. Las ideas de realidad y de fundamento, caracterizadas de esta forma (en oposición al monismo ontológico) son configuradas como un híper-monismo. El *deber mostrarse*, que marca el punto de partida de *L'essence de la manifestation*, no abre por tanto una teoría general de la separación en la que compareciera la doblez ontológica, sino que es más bien el fenómeno de la fenomenalidad misma. La esencia del fundamento es la revelación esencial originaria inmanente, carente de toda distancia (creación, formación, proyección o constitución), fenomenología de la *ipseidad*, esto es, del ego.

2. Negación: ontología del ego y alteridad

«El ego es odiable. Lo odio porque es injusto que se haga centro de todo, lo odiaré siempre»¹. Con esta sentencia abrupta, Blaise Pascal censura la centralidad ontológica de un yo que, especialmente en el pensamiento de los filósofos –dogmáticos, estoicos y el propio Descartes– no solo demanda todos los amores, sino que se coloca como vía única de la reflexión. De esta manera, el egoísmo del yo no resultaría el fruto de una decisión segunda y moral del sujeto, sino que marca «radicalmente la misma definición del hombre como sujeto, como ego», centro único y obligado de todo mundo posible. La instauración auto-referencial del *ego cogito* no concierne únicamente al dominio teórico del conocimiento, sino que asalta también sus lindes prácticas, de forma que el egoísmo moral derivaría necesariamente de una determinación extra-moral. La denuncia pascaliana apunta por tanto al corazón de un compromiso metafísico, que radicalizando el ego comportaría la imposibilidad de acceso al otro. El otro entonces permanece ausente, no por una incapacidad provisoria, sino porque, desde el origen el ego se ha definido a sí mismo únicamente por él mismo. Su soledad no tiene nada de anecdótico, provisoria o superficial, antes bien, la condición de acceso a sí mismo del ego es el rechazo de toda exterioridad, puesto que ese retorno a sí le permite acceder al círculo de la soledad esencial y transcendental que le otorga un sitio, no en él mismo, sino frente al mundo y frente a Dios: «como si únicamente existiese yo en el mundo»². La empresa ontológica se juega únicamente por el ego y a partir de él, reconduciendo a él todas las cosas, hasta el punto de reducir la alteridad, pues se compone únicamente a partir del ego. Si un ego aparece, solo aparecerá uno solo, porque el ego es único o no es, estará solo o no será, ya que fundamentalmente el *ego* excluye

¹ Cf. Pascal, B. (2008): *Pensamientos*. Madrid: Cátedra. P 597, p. 250 (ed. Brunschvicg, P. 455).

² Cf. Descartes, R. (1996): *Meditations, Quatrième*, en Ch. Adam et P. Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, t. IX. Paris : Vrin, 49, 6: «*comme s'il n'y avoit que moy au monde*».

al *alter ego* (Marion, 2012: 183).

Pero la vía afirmativa del ego, ¿conduce en Michel Henry, por la negación del otro, al solipsismo? Esto es, la ausencia de separación y distancia, en la que se erige la unidad radical de la manifestación, ¿suponen la negación de la alteridad? Es verdad que ni la representación, ni tampoco la intencionalidad pueden ser tomadas como vías fenomenológicas oportunas para rendir cuentas de la alteridad. En su obra *Phénoménologie matérielle*, Henry lleva a cabo la impugnación de la conocida quinta meditación de las *Meditaciones cartesianas* de Edmund Husserl, en la que la transcendencia determina el enfoque de la alteridad, ya que el otro sería dado como algo trascendente, dejando fuera de consideración la experiencia, o las emociones que suscita la presencia o la ausencia del otro, en definitiva, su condición afectiva (Henry, 2009: 183-209).

Para Henry, sin embargo, el otro aparece solo en una perspectiva auto-afectiva, como una *modalización* de la Vida inmanente: solo habrá experiencia patética del otro si es encontrado en la propia Vida, en donde, en cierto modo es (Henry, 2009: 210-233). La Vida transcendental no admite distancia *ad intra*. Henry pone el acento en la red común de la Vida –desapareciendo así el fantasma del monismo ontológico y, al mismo tiempo, el solipsismo–, en la que la percepción ha de ser sustituida por el afecto. Este afecto se remonta, más allá de la intencionalidad y de la constitución, a la donación que consiste en la afectividad trascendental y, de este modo, en la Vida misma, como «vía privilegiada para alcanzar el otro en mí» (Henry, 2009: 207). A la manera de una experiencia, la comunidad resulta el *pathos* ciego de la Vida en el que los elementos del sí mismo, el otro y el fondo *se funden* de modo indiferenciado. Es la Vida la que en su inmanencia radical relaciona lo que ella misma produce, por lo que solo en ella puede ser comprendido el lazo que vincula los vivientes.

3. Eminencia: filiación

Sin embargo, en un manuscrito póstumo, el joven Michel Henry, hacía

notar que esa fusión afectiva no puede ser tenida por solución definitiva, pues en último término es una fusión con una realidad «supra-personal (o cósmica)», que nada dice sobre el *alter ego*, y, si se diera la unión gracias a esta identificación afectiva, no sería con él en realidad, sino en lo que él se ha convertido en la medida en que se ha despojado de él. «Ciertamente dentro de Cristo es donde los santos reciben la Comunión, ya que su verdadero ego ha devenido único en Cristo. El ser de aquellos, en su singularidad nos es comunicado»³. El propio Henry reconoce el fracaso de la filosofía moderna, que ha pensado la relación con el otro a partir del ego como primer término, como si en él apareciera el origen o el centro desde el que se despliega la experiencia del otro (Henry, 2001a: 290-291). La radicalidad del cristianismo radica precisamente en la afirmación del ego como un Sí trascendental que toma su ipseidad de la Ipseidad de la Vida absoluta –el hombre como Hijo de Dios, como hijo en el Hijo–, así que el ego no puede ser tomado de un modo ingenuo como bastándose a sí mismo, puesto que ningún ego, en su impotencia, se ha aportado a sí mismo su propia condición (tampoco el otro). «La relación entre los egos cede su puesto a la relación entre los hijos» (Henry, 2001a: 291). El hombre no es del mundo, no un ser natural, no es el hijo de su padre (Henry, 2001a: 119). Antes bien, de modo análogo al Archi-Hijo, el hombre verdadero, pensado por el cristianismo como Hijo de Dios, el Sí trascendental viviente, resulta engendrado en la Vida, de modo que su nacimiento trascendental –el que hace de él el hombre verdadero– es la generación de ese Sí singular que es él mismo en la auto-generación de la Vida absoluta: «la Vida se auto-engendra como yo mismo». El Sí singular que es el hombre verdadero adviene a sí en la venida a sí de la Vida absoluta y la lleva en él como su presupuesto nunca abolido, como su condición: la Vida atraviesa a cada uno de los que engendra: «la Vida me engendra como ella misma». Todas esas relaciones están marcadas por la Vida que se pone en juego en ellas: es la relación misma la que está

³ M. Henry (2011): Ms C- 9-471-2990, en G. JEAN, «Presentation: de "l'expérience métaphysique d'autrui" à "l'intersubjectivité en première personne"», *Revue Internationale Michel Henry*, 2, 61.

constituida por la Vida, la que extrae de ella su esencia. La Vida genera todo viviente concebible, puesto que es capaz de engendrarse ella misma, es decir, Dios. La auto-generación de la Vida absoluta se erige de este modo en la generación del Primer Viviente, del «Hijo primogénito y único», al que Henry denomina el «Archi-Hijo trascendental», mientras la auto-generación de la Vida absoluta como generación del hombre trascendental, de su yo trascendental es la generación del hombre como «Hijo de Dios» (Henry, 2001a: 64-198). De esta manera, la Vida tiene el mismo sentido para Dios, para Cristo y para el hombre, ya que no hay más que una sola y única Vida. Esa Vida que se auto-genera a sí misma y que en su auto-generación genera en sí al Archi-Hijo trascendental como la Ipseidad esencial en la que esa auto-generación se lleva a cabo, es la misma Vida de la que el hombre obtiene su nacimiento trascendental⁴.

El *Logos* es llamado por el Maestro Eckhart, siguiendo la tradición cristiana, el Hijo de Dios, de modo que, la revelación, en su cumplimiento, es obra de lo absoluto, que surge y se lleva a cabo en la unidad. Dios engendra la revelación originaria en su Hijo único, «para que nosotros seamos también el mismo Hijo», pero a la vez que engendra, permanece en sí mismo: «aunque a la vez que permanece él mismo, engendra y manifiesta» (Henry, 2015: 325). Por ello, afirma Henry, no es en la representación donde se puede encontrar la pluralidad de los egos, sino «en la vida, en la cual cada conciencia puede hacer la experiencia»⁵. Así, la comunidad es una persona, en cuanto unidad en la Primera Persona, es decir en la Ipseidad esencial co-implicada en esta Vida, toda intersubjetividad es entendida como relación de

⁴ En ambos casos, el uso que Michel Henry hace del concepto filosófico «trascendental» introduce un nuevo sentido, al apuntar a la posibilidad más íntima de la realidad, a su esencia, ya que no designa las cosas tal y como son vistas. Es «trascendental» el Padre y también lo es el Hijo, ya que en ambos se trastornan las representaciones corrientes de padre e hijo; es «trascendental» la posibilidad del nacimiento del yo y, una vez más, «trascendental», al fin, la Vida, que tampoco se ve.

⁵ M. Henry (2011): *Ms C- 9-471-2990*, en Jean, G., «Presentation: de “l’expérience métaphysique d’autrui” à “l’intersubjectivité en première personne”», *Revue Internationale Michel Henry*, 2, 61.

hijos, de vivientes, de hombres entre ellos. El otro no es una generalidad, puramente objetiva, cuyas determinaciones hubieran sido neutralizadas por la exterioridad o las convenciones. Comparece entonces una intersubjetividad en primera persona, no considerada ya desde la persona que «yo soy», sino fundada en la Persona que «nosotros somos». Queda palpable en este punto el contenido del cristianismo, esto es la red de relaciones *transcendentales* –acósmicas e invisibles– «entre el Padre y el Hijo, la Vida absoluta y el Primer Viviente; relación del Padre con los hijos, con los «hombres»; relación del Hijo con los hijos, de Cristo con los vivientes; relación de los hombres entre ellos» (Henry, 2001a: 74). De esta manera, la Vida no solo funda cada uno de los términos de la relación con el otro, sino que funda además la relación misma y la posibilidad de que los hijos entren en relación entre ellos. Y esta fundación es tal solo porque la Vida es el ser-en-común, pues el ser en común de los hijos reside en su propia condición de Hijos. El Sí singular que es el hombre verdadero adviene a sí en la venida a sí de la Vida absoluta y la lleva en él como su presupuesto nunca abolido, como su condición: la Vida atraviesa a cada uno de los que engendra: «la Vida me engendra como ella misma». Entonces, ¿se repite acaso en el hombre, en cada hombre verdadero, la condición del Archi-Hijo co-engendrado en el auto-engendramiento de Dios? ¿Es cada hombre Cristo? (Henry, 2001a: 120-123). En la vida, *lo que afecta es lo mismo que lo que es afectado*, es decir, lo que afecta no es algo ajeno o exterior, ningún objeto del mundo, ni el mundo mismo, de ahí que la esencia de la Vida sea la auto-afección. Michel Henry *distingue* entre un concepto fuerte y otro débil de auto-afección. Por un lado, según su concepto fuerte, la Vida se auto-afecta, ya que ella misma, no solo define el contenido de su propia afección, sino que además produce por ella misma dicho contenido, que es ella misma. No lo produce al modo de una creación exterior, sino que lo engendra, dándose a sí misma en el contenido que es ella misma. Este concepto fuerte de auto-afección es el de la Vida fenomenológica absoluta y no es apropiado sino a ella, es decir, a Dios, engendrando al Archi-Hijo. Por otro lado, según un concepto débil,

el Yo trascendental viviente se afecta a sí mismo, como sujeto y contenido de su propia afección. Sin embargo, el Sí viviente singular no se pone a sí mismo en condición de auto-afectarse, sino que se experimenta a sí sin ser la fuente de esa experiencia, porque la auto-afección que define su esencia no es algo que él haga, sino que es y se halla auto-afectado (Henry, 2001a: 122-126). «El Sí singular que es no se experimenta a sí mismo sino en el interior del movimiento por el que la Vida se pone en sí y goza de sí en el proceso eterno de su auto-afección absoluta» (Henry, 2001a: 125).

De este modo, «la fenomenología de Michel Henry, muy marcada por el racionalismo de Descartes leído a la luz de Spinoza, podría haberse encerrado en el monismo, si en ella no se manifestase el dinamismo del *único origen en una alteridad*, esa que Henry, lector del Evangelio de Juan, llama “Hijo”» (Gilbert, 2021: 186). De hecho, la intuición determinante del cristianismo es precisamente que la relación con el otro no puede, de ninguna manera, surgir del solipsismo (monista); es decir, no arranca ni de un intercambio comercial entre mónadas, ni de la intencionalidad impotente de un ego que se contenta en una percepción analogizante del semejante, ni tampoco de la representación objetivante en la que manifiesta unos poderes fundados en sí mismos. «Es injusto» que el ego sea hecho centro de todo, pues, como intuyó Pascal, una distancia infinitamente infinita separa los espíritus de la Caridad. La relación con el otro solo es posible en Dios, pasando bajo la puerta triunfal que es Cristo: en el mismo movimiento en que llega a sí mismo y se da a sí mismo mediante su nacimiento trascendental, llega también al otro, al identificarse en ese momento y coincidir ahí con él. De ahí resultan las prescripciones de la ética cristiana, esto es, de «modalidades conforme a las cuales se cumple el actuar divino, la generación de los hijos en la auto-generación de la Vida, que Cristo llama la Voluntad del Padre» (Henry, 2001a: 295). El otro, solo en su calidad de hijo que porta en sí la Vida, puede ser objeto de amor, en cuanto está en Cristo y en Dios, «solo bajo esta condición» (Henry, 2001a: 295). El cristianismo, considerando a los hombres en su calidad de hijos, ha dado a la relación intersubjetiva un carácter patético, puesto que la sustancia de esa relación es el *pathos* de la

Vida, y también trágico, porque tal relación pone en juego la salvación o la perdición de los hijos, esto es, la salvación acontece cuando un hijo acoge como hijos a los otros, según la sentencia de Cristo: «el que os recibe a vosotros, me recibe a mí...» (Mt 10,40).

Bibliografía

- Barbaras, R. (2016): *Métaphysique du sentiment*. Paris: Cerf, Paris.
- Canullo, C. (2019): «Fenomenologías rebeldes. Reapertura de la cuestión de Dios en la fenomenología francesa», *Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, (2).
- Descartes, R. (1996): *Meditations, Quatrième*, en Ch. Adam et P. Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, t. IX. Paris: Vrin.
- Gilbert, P. (2020): *Tournants et tourments en métaphysique*. Paris: Hermann.
- Heidegger, M. (1986): *Seminare*, Gesamtausgabe, t. XV. Frankfurt am Main
- Heidegger, M. (1988): *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, Barcelona.
- Henry, M. (2001a): *Yo soy la Verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Salamanca. Sígueme.
- Henry, M. (2001b): *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca. Sígueme.
- Henry, M. (2003): *Phénoménologie de la vie, I. De la phénoménologie*. Paris: PUF
- Henry, M. (2009): *Fenomenología material*. Madrid : Encuentro.
- Henry, M. (2015): *La esencia de la manifestación*. Salamanca. Sígueme.
- Janicaud, D. (2009): *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris : Editions de l'Éclat.
- Jean, G. (2011) «Presentation: de “l'expérience métaphysique d'autrui” à “l'intersubjectivité en première personne”», *Revue Internationale Michel Henry*, (2).
- Marion, J.-L. (2012): *Cuestiones cartesianas. I. Método y metafísica*. Buenos Aires: Prometeo.
- P. Mena Malet, P. (2019) «El pathos de la vida y de la existencia. La fenomenología en busca de una ampliación de la razón», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*,36 (1).
- Pascal, B. (2008): *Pensamientos*. Madrid: Cátedra.

Manuel Palma Ramírez
manuelpalma.es@icloud.com

