

## LA VIDA Y LA REVELACIÓN: LOS CAMINOS INSONDABLES

DE MICHEL HENRY

## LIFE AND REVELATION: THE MYSTERIOUS WAYS

OF MICHEL HENRY

**Carlos Belvedere**

Universidad de Buenos Aires/Conicet  
cbelvedere@sociales.uba.ar

**Resumen:** Me propongo delinear las nociones de vida y revelación tal como son descritas en la obra temprana y en la obra tardía de Michel Henry. Además, cotejaré estas descripciones con la piedra de toque de la fenomenología, a saber, la experiencia en primera persona. A partir de ella levantaré una objeción material: que la vida no se revele en mí como una fenomenalidad pura distinguida del fenómeno propiamente dicho pone en jaque el carácter absoluto de la manifestación pues hay al menos un caso en que no se cumple. Luego mostraré que, en sus últimos años, Henry da cuenta de este tipo de experiencia a partir de las figuras del mal. Argumentaré, por último, que aunque tiene el mérito de dar cuenta de una heterogeneidad posible de la experiencia, la respuesta ofrecida allí resulta insuficiente para retirar la objeción planteada inicialmente.

**Palabras clave:** vida, revelación, auto-afección, ipseidad

**Abstract:** My aim is to delineate the notions of life and revelation as they are described in the early work and in the late work of Michel Henry. In addition, I will compare these descriptions with the touchstone of phenomenology, namely, the first-person experience. Based on it I will raise a material objection: that life does not reveal itself in me as a pure phenomenality distinguished from the phenomenon itself calls into question the absolute character of manifestation because there is at least one case in which it is not fulfilled. Then I will show that, in his latest years, Henry accounts for this type of experience as a figure of evil. Finally, I will argue that, although it has the merit of accounting for a possible heterogeneity of the experience, the answer offered there is insufficient to withdraw the objection raised initially.

**Keywords:** life, revelation, auto-affection, ipseity

Desde hace años me ha interesado la fenomenología de la vida de Michel Henry aunque solo recientemente me he percatado de que aquel interés implicaba una distancia. Si la vida de la cual nos habla esta filosofía despertaba mi curiosidad era porque, de algún modo, me resultaba extraña. Ahora bien, que la vida le resulte extraña al viviente es algo impensable. No obstante lo cual, la

imposibilidad de alejar de mí estas dudas atestigua no solo la extrañeza que me suscitan algunas descripciones henryanas, sino también la seducción irresistible que ejerce sobre mí esta filosofía. Así que, ante la imposibilidad de abandonar la filosofía material a pesar de las discrepancias que encuentro con mi propia experiencia, mis sentimientos me fuerzan a exponer la incómoda verdad que vivo al leer los hipnóticos textos de Henry en clave personal.

De esta experiencia surgen las consideraciones que siguen, cuyo objeto es indagar, con ojo crítico pero mirada amiga, la problemática de la revelación de la vida partiendo de los textos henryanos aunque con la firme decisión de ir más allá de ellos y cotejarlos con la realidad absoluta e incontestable de la vida; en este caso, *mi vida*.

Al circunscribir de este modo la problemática, nos proponemos indagar ese punto del cual parten todos los análisis de Henry: ¿Qué es la vida? ¿Qué nos dice su filosofía acerca de ella? Haciendo abstracción de su afinado oficio de polemista, más allá de su confrontación con otras filosofías, que son sistemáticamente reconducidas a la vida, ¿qué nos ofrece Henry como caracterización positiva? ¿Nos ha legado una genuina *fenomenología* de la vida?

Con este objetivo mostraremos que, desde sus inicios, Henry concibió la vida como indisociablemente ligada a la revelación e identificada con lo absoluto. Buscaremos, para ello, reseñar los principales caracteres de la revelación de la vida aportados por la fenomenología material. En breve, pondremos de manifiesto que Henry concibe la vida como auto-afección y la auto-afección como revelación de lo absoluto en la inmanencia del yo<sup>1</sup>.

Tratándose de una revelación absoluta, que ya ha sido cumplida en el viviente, la vida tendría que darse de un modo constante y, por ende, su revelación debería ser objeto de descripciones congruentes. Para mal y para bien, no hemos podido constatar esto. Hemos notado ciertos desplazamientos en el modo en que Henry tematiza la relación de la Vida y el viviente según dos momentos diferenciados que hemos denominado, en un sentido amplio, "obra temprana" y "obra tardía". La primera de ellas tiene su epicentro en *La esencia de la manifestación*; la segunda, lo tiene en lo que podríamos denominar "la trilogía cristiana" de Henry, a saber: *Encarnación*, *Yo soy la verdad*, y *Palabras de Cristo*.

<sup>1</sup> De Simone (2013: 593) observa que, en Henry, la vida se revela como absoluta mediante la afectividad.

Mucho se ha discutido sobre el giro cristiano en la obra de Henry<sup>2</sup>. No es nuestra intención abordar este tema. Simplemente marcamos un hito en la producción del filósofo. Aquí, hemos de atenernos a lo que figuradamente podríamos llamar “las cosas mismas”, que son en nuestro caso ni más ni menos que la vida. Y hemos de abordarla desde una perspectiva fenomenológica. Lo que nos interesa indagar en el mentado giro son sus motivos estrictamente filosóficos.

Nuestra hipótesis es que la emergencia más explícita de las temáticas propias a la fe cristiana en la obra tardía de Henry responde, en una medida considerable, a cuestiones concernientes a la arquitectura de conjunto de su obra. Mostraremos que su filosofía tardía busca dar respuesta a problemas que su obra temprana dejaba sin resolver. Es decir que, más allá de otras consideraciones que pudieran caber, hay al menos una motivación filosófica de esta evolución. En consecuencia, nuestro trabajo se estructurará en base a sendos momentos (la obra temprana y la obra tardía de Henry) y los problemas que cada uno de ellos suscita. Concluiremos con una discusión de conjunto de las cuestiones abordadas con miras a realizar un balance de los motivos y argumentos esgrimidos.

#### 1. VIDA Y REVELACIÓN EN LA OBRA TEMPRANA DE MICHEL HENRY

Comencemos, entonces, con la noción de vida en los primeros escritos de Henry, donde se pregunta a qué llamamos “vida” y responde que vivir significa “el hecho de ser” (Henry 2010: 19). Nótese que se trata de un hecho. Más específicamente, del hecho de “*sentirse a sí mismo*” (Henry [1963] 2003: § 52, 581; énfasis de M.H.).

Este hecho, a su vez, se caracteriza por la auto-afección. La vida “se siente, se experimenta a sí misma” y tiene su esencia en “la pura experiencia de sí, [en] el hecho de sentirse a sí misma” (Henry 2010: 26-27). Es decir, que recibe su esencia de ese sentirse y experimentarse en “su auto-afección” (Henry 2010: 30). En breve: “*La afectividad es [...] el experimentarse a sí misma*” (Henry [1963] 2003: § 57, 669; énfasis de M.H.)

En tanto esencia de la auto-afección, la afectividad es su posibilidad concreta (no teórica ni especulativa) y consiste en “*la manera en que la esencia se recibe,*

<sup>2</sup> Algunos le objetan “la ‘intrusión’ *non grata* del cristianismo en tierra de la fenomenología material” (Podar, 2013: 101). No es esta nuestra posición.

*se siente ella misma*" (Henry [1963] 2003: § 52, 578; énfasis de M.H.). Es decir que la posibilidad real de "la identidad de lo afectante y lo afectado" —que reside y se realiza en la afectividad (Henry [1963] 2003: § 52, 581)— resulta ser "una aparición efectiva" (Henry, 1985: 37). La afectividad, entonces, es la "fenomenalidad cumplida", su "materialidad efectiva y concreta" (Henry, 1985: 35).

Esto significa que la sustancia misma de la afectividad —es decir, la materia de la cual está hecha, lo que ella es— no resulta ajena a la fenomenalidad: no hay en ella "nada opaco, nada que deba ser esclarecido por otra cosa y esperar de ella su propio esclarecimiento, nada ajeno a la fenomenalidad" (Henry [1963] 2003: § 59, 667).

No obstante la efectiva realidad de su efectuación fenomenológica, la afectividad no es un fenómeno —en el sentido de que fuera algo que se manifieste— sino "*la manifestación misma y su esencia*" (Henry [1963] 2003: § 59, 667; énfasis de M.H.). Hay, entonces, una separación del aparecer del aparecer respecto de lo que aparece en él en tanto que esto o aquello sin ser el aparecer del aparecer mismo (Henry, 1985: 23).

El aparecer del aparecer, que es el surgimiento original de la afectividad, recibe el nombre de "revelación" (Henry [1963] 2003: § 59, 667). Su peculiaridad reside en que, allí, lo que revela y lo que es revelado son lo mismo. Por eso es que Henry describe la revelación con los mismos rasgos que la afectividad; luego, habrá de concebir "*la realidad del sentimiento*" como siendo "*coextensiva y consubstancial a su revelación*"; es decir, como idéntica a su "*contenido*" (Henry [1963] 2003: § 62, 693-694; énfasis de M.H.). De modo que el sentimiento reside en la unidad interior original que es "la estructura interna de la inmanencia como tal"<sup>3</sup> (Henry [1963] 2003: § 66, 764). En otras palabras, "*la afectividad es en ella misma, por completo, revelación*" (Henry [1963] 2003: § 59, 667; énfasis mío); más aún, "*es el modo mismo según el cual se cumple la revelación original; es la afectividad de esta revelación, su fenomenalidad propia, su sustancia, en fin: el aparecer que ella determina y en el que se realiza*" (Henry [1963] 2003: § 60, 674; énfasis de M.H.). Es decir que la afectividad es "el modo mismo según el cual se cumple la revelación original, su modo de presentación fenomenológica, la efectividad de esta revelación, su fenomenalidad propia, su sustancia, el

<sup>3</sup> Por eso Canullo (2013) puede argumentar que sentir la inmanencia es un oxímoron.

aparecer, en fin, que determina y en el que se realiza", o sea: su contenido (Henry [1963] 2003: § 62, 692).

La revelación del sentimiento a sí mismo, entonces, es "constitutiva de su afectividad y [...] consiste en esta afectividad misma" (Henry [1963] 2003: § 66, 760). Tal y como observa Dusausoit (2013: 481), la auto-revelación de la inmanencia reenvía a la afección que, sin cesar, hace de sí todo viviente en la positividad fenomenológica. Es decir, que la revelación es inmanente al sentimiento y en ella radica "*la esencia de la afectividad*" (Henry [1963] 2003: § 66, 771; énfasis de M.H.). Su fenomenalidad no es otra que "el experimentarse a sí mismo del ser que se experimenta a sí mismo y permanece en sí y, en el secreto de este permanecer-en-sí-mismo, hace la experiencia de sí, no es otra cosa que la interioridad del sentimiento y de la vida, que la afectividad misma como tal" (Henry [1963] 2003: § 61, 679-680).

En virtud de su unidad interior, la vida "encuentra en la afectividad su presentación efectiva" (Henry [1963] 2003: § 61, 679); o sea que es "idéntica" a la revelación pues su esencia originaria solo puede llevar a cabo su obra y ser lo que es si se revela a sí misma, en sí misma y tal cual es. La afectividad, entonces, se produce necesariamente y necesariamente se cumple como revelación de sí. En otras palabras, no hay vida sin revelación:

la afectividad, se produce necesariamente y se cumple como revelación de sí. [...] lo que revela es ella misma, en la medida en que se produce necesariamente, ella sola, y se cumple como revelación de sí.

Producirse necesariamente y cumplirse como revelación de sí, es, por tanto, lo que determina la afectividad en relación con el contenido de la revelación que ella realiza cada vez, lo que la caracteriza y lo que encuentra en ella su esencia. *El sentimiento, todo sentimiento posible en general, 'se revela' de manera tal que lo que revela en esta revelación que lo constituye es él mismo y nada más.* (Henry [1963] 2003: § 62, 692-693)

Ciertamente, la afectividad "es la revelación misma, su efectividad, su fulguración" (Henry [1963] 2003: § 59, 667). Así, la revelación nos da la vida en su efectuación absoluta. Esto implica que "la realidad del sentimiento es la realidad de lo absoluto" (Henry [1963] 2003: § 67, 788). Más en detalle, y en palabras de Henry:

[... La] determinación ontológica de la realidad del sentimiento [...] funda *el carácter absoluto de esta realidad*, la designa y la instituye como lo que, mostrándose en la apariencia que da de ella misma y agotándose en esta apariencia, coincidiendo con ella y encontrando en ella, en la realidad de su aparecer y de lo que él deja aparecer y en su sustancia, su propia realidad, su propia sustancia, se pone y se afirma en la positividad de su ser fenomenológico irrecusable y desnudo, y no se deja cuestionar. (Henry [1963] 2003: § 62, 694; énfasis mío)

Estamos, entonces, ante una manifestación absoluta e indubitable (Henry, 1985: 37). Ahora bien, el sentimiento absoluto del cual nos habla Henry aquí no es ningún sentimiento particular. No se trata, entonces, del amor o el odio, de la alegría o la tristeza, ni de ninguna otra forma específica, sino del sentimiento del yo que se revela en la ipseidad<sup>4</sup>.

Este sentirse es caracterizado por Henry como "una omni-exhibición de sí-mismo"<sup>5</sup> (Henry, 1985: 37). Con esto quiere decir que a toda determinación afectiva le pertenece un sí mismo, que es el sentimiento de un yo: "*el 'sentirse a sí mismo' que vive en él como lo que lo hace posible, como lo que hace posible la identidad del sentimiento y de su contenido; en breve, su esencia, la afectividad en cuanto tal*" (Henry [1963] 2003: § 52, 582; énfasis de M.H.).

## 2. UNA OBJECCIÓN MATERIAL

Hasta aquí hemos reseñado las principales consideraciones que Henry le dedica a la revelación de la vida en su obra temprana. Podemos recapitular cuanto hemos dicho en cinco puntos primordiales. Primero, vivir significa el hecho de *sentirse a sí mismo*. La vida, entonces, es la auto-afección que acontece en la inmanencia radical y encuentra en la afectividad su esencia y su posibilidad concreta; es decir que encuentra allí el cumplimiento de su fenomenalidad. Segundo, la auto-afección es "*una omni-exhibición de sí-mismo*" que se revela a sí misma

<sup>4</sup> Si bien Henry llama sentimiento a toda afección de la conciencia en sentido amplio (por ejemplo, no solo a los estados de ánimo sino también a las percepciones, etc.), no es éste un tema que nos ocupe aquí. Más bien nos interesa enfocarnos en el sentimiento de sí consubstancial a la revelación de la vida en el viviente, y no desarrollar la problemática del sentimiento en cuanto tal.

<sup>5</sup> Rolf Kühn acota que la auto-revelación de la vida habla de la concreción de una Ipseización y de la manera en que se cumple la subjetivación individualizándose en su esencia patética como achi-pasividad insuperable (Kühn, 2013: 221). Por eso la revelación primera y última solo es posible por la Ipseización de mi Yo (Kühn, 2013: 222).

*sin estar contenida en ningún sentimiento particular*; antes bien, se revela en tanto mero carácter afectivo, como afectividad pura. Tercero, la afectividad no es un fenómeno, sino la manifestación misma y su esencia; es el *aparecer del aparecer* y no lo que aparece en él. Cuarto, el aparecer del aparecer es la Revelación. *La vida, entonces, es idéntica a la revelación*. Esto significa que la afectividad no es ajena a la fenomenalidad y por lo tanto no requiere esclarecimiento alguno. Quinto y último, la revelación inmanente de la vida en la afectividad es una manifestación absoluta e indubitable; por tanto, *la realidad del sentimiento es la realidad de lo absoluto*. En síntesis, la obra temprana de Henry caracteriza a la vida como el hecho de sentirse a sí mismo en la auto-afección entendida como omni-exhibición de sí-mismo más allá de todo sentimiento particular, que se revela como absoluta en el aparecer del aparecer.

Pues bien, ¿podemos acordar con esta caracterización? A fin de encontrar una respuesta, sometamos esta descripción a la rigurosa prueba de la experiencia en primera persona, considerando —tal como el mismo Henry argumenta en su diatriba contra Scheler— que sería “una objeción decisiva susceptible de poner en cuestión todos los resultados de la problemática con que, en un solo caso, una sola vez, el sentimiento despliegue su ser en el medio ontológico de la exterioridad y se presente así en él como un contenido trascendente” (Henry [1963] 2003: § 66, 758).

La objeción a Scheler es a la vez una involuntaria objeción de Henry contra sí mismo. No solo le dice a Scheler que se equivoca al describir el sentimiento sensible, sino también que desatiende su propia auto-afección, lo cual sería imposible si la descripción henryana de la revelación fuera cierta. Es decir que su caracterización no se sostiene, sea porque Scheler tiene razón en que existen sentimientos trascendentes (lo cual el mismo Henry considera que pondría en jaque “la problemática”), sea porque Scheler se equivoca y con ello prueba que la vida no se revela de manera indubitable. De todos modos, nuestra objeción no será tan externa como para llegar a afirmar que, en la experiencia de quien suscribe, la afectividad de la vida se experimenta en la trascendencia. Esto sería concederle demasiado no solo a Scheler, sino también a Henry... Simplemente argumentaré que experiencias como la de Scheler y la mía propia bastan para poner en cuestión la posición henryana.

A tales efectos, presentaré una objeción en primera persona. Ella es, además, una objeción material, no formal. Ocurre que la auto-afección de la vida no se

cumple en mí en el sentido esperable para la fenomenología material. De allí solo puede seguirse que, o bien no estoy vivo (tesis que me encuentro impedido de sostener...), o bien la vida no es exactamente tal y como Henry la ha pintado.

Asumamos la segunda posibilidad, por razones de fuerza mayor... ¿Es posible la vida henryana sin la experiencia efectiva de sentirse a sí misma de manera inmediata, concreta y real? Bastaría con que esta experiencia no se cumpliera en un caso para que la revelación absoluta en que la vida se da a sí misma se vea degradada al rango de una experiencia contingente y naufrague en involuntario escepticismo. Pues bien, ese caso soy yo.

En efecto, rara vez —y siempre en un sentido reflexivo, secundario y tardío— tomo nota del hecho de sentir. Siempre me ocurre que simplemente siento. Si tomo consciencia de ello (dicho esto en el peor de los sentidos que pueda tener esto en la fenomenología material); es decir, cuando tomo mi sentimiento como objeto intencional y retomo su constitución políticamente, me percató de que, para que esa realidad se cumpla, ha de haber una condición trascendental de posibilidad. Bello argumento. Precisamente, es un argumento y no una experiencia autoafectiva. Lo puedo pensar, pero no lo puedo sentir. Que sea capaz de pensar que mi sentimiento tenga una condición trascendental de posibilidad no significa que pueda sentir efectivamente el modo en que esa condición me es dada.<sup>6</sup> Lo que me falta, para decirlo precisamente, es la revelación. Tengo el sentimiento pero no la revelación de la vida en él. Por ejemplo, puedo sentir felicidad pero no sentirme a mí mismo sintiendo felicidad. En la felicidad no siento más que felicidad. No encuentro allí a la Vida sintiéndose a sí misma. Simplemente me siento feliz, y ese sentir no es distinto de sentir felicidad, ni siento que haya desdoblamiento alguno entre sentirme feliz por el nacimiento de mi hija y sentirme feliz. No me siento a mí mismo ni a la Vida en la felicidad. No hay nada más que felicidad. Una felicidad plena.

<sup>6</sup> Podría pensarse que Henry no sostiene que todo viviente descubra de forma indubitable la Vida absoluta por la que vive sino que la autoafección de la Vida a sí misma en la inmanencia radical es la condición material de posibilidad de toda manifestación trascendente. Pero, ¿cómo sabría el viviente de aquella autoafección de la Vida a sí en su inmanencia radical si no pudiera de algún modo sentirla él mismo? ¿Cómo podría acceder a esa autoafección de la Vida a sí misma en la inmanencia radical sin descubrir de forma indubitable la Vida absoluta? ¿Cómo experimentar la Vida en y por la que vivimos, aquella cuya manifestación es necesaria condición de toda manifestación trascendente, si no la experimentamos en nosotros mismos? En breve, ¿cómo acceder a la manifestación de algo que no se manifiesta en uno mismo? No sería uno quien recibe esa donación. Sin quererlo llegaríamos a una suerte de epicureísmo invertido: cuando estoy yo no está la Vida, cuando está la Vida no estoy yo.

Lo que mi impúdica confesión acaba de poner en cuestión es que la autoafección sea una "omni-exhibición de sí-mismo" que se revele a sí misma sin estar contenida en ningún sentimiento particular y que se revele como afectividad pura. Lo único que se me revela en la felicidad es la felicidad. Puedo pensar que si soy feliz es porque soy, es decir que el yo acompaña ese sentimiento, pero no ocurre en mí (y lo digo en un sentido estrictamente personal) ninguna epifanía de mí-mismo ni, mucho menos, una exhibición total de mí mismo. Irónicamente, mi sí-mismo parece mostrarse en su ocultamiento...

Otro modo de expresar esto es decir que se da en mí el aparecer pero no el "aparecer del aparecer". Hemos visto que, en sentido estricto, la afectividad no es un fenómeno, sino la manifestación misma y su esencia; es el *aparecer del aparecer* y no lo que aparece en él. Pues bien, tal y como he testimoniado, el aparecer del aparecer no aparece en mí. Técnicamente hablando, accedo al fenómeno, pero no a la fenomenalidad. Retomando nuestro dichoso ejemplo, siento felicidad pero no me siento sintiendo felicidad. Puedo pensar que, si siento felicidad, ese sentimiento se produce en mí y por lo tanto ha de estar involucrado un sentimiento de mí; pero nada de esta elucubración se juega en mi experiencia mientras siento felicidad.<sup>7</sup>

Si esto es así —y no puedo dudar de que lo sea sin entrar en contradicción conmigo mismo—, se disocia —al menos en mí— la identidad entre la vida y la revelación. Para el primer Henry, la afectividad no puede ser ajena a la fenomenalidad y por lo tanto no requiere esclarecimiento alguno. En sentido estricto, una vida sin fenomenalidad no es siquiera pensable esta altura del desarrollo de su filosofía. De modo que —y esta es nuestra interpretación— no hay nada hasta el momento que Henry pueda decir de una vida sin revelación —de mi vida, en la que experimento el fenómeno, pero no la fenomenalidad—.

Si la vida es idéntica a la revelación, si además la revelación ocurre en la afectividad como manifestación absoluta e indubitable, y si —como he venido sosteniendo— no ocurre en mí esa revelación; entonces mi vida me conduce —

<sup>7</sup> Quizás Henry diría que la autoafección que falta en mí está en la vida y que no soy yo quien se siente a sí mismo en la felicidad sino la Vida misma. Pero con esto seguiríamos empantanados en las arenas del dogmatismo si no pudimos mostrar que esa Vida que no es estrictamente mía existe. Y esa es precisamente la cuestión. El problema es que, si el aparecer del aparecer es la Revelación, entonces la vida es idéntica a la revelación y ésta ocurre o no ocurre. Si la afectividad no es ajena a la fenomenalidad y por lo tanto no requiere esclarecimiento alguno más allá de su propia revelación, que esta revelación no tenga lugar es un problema, al menos para mí...

lo quiera o no— a una suerte de relativismo práctico ya que pone en jaque la identificación de la realidad del sentimiento con la realidad de lo absoluto. Ciertamente es que podría contraargumentarse que Henry no sostiene que uno tenga una experiencia concreta y efectiva de la Vida absoluta, sino que, en la misma capacidad de experimentar, Ella está, al mismo tiempo, posibilitando esa experiencia y experimentándose a sí misma como condición de posibilidad. ¿Pero qué valor tendría esta objeción? Al poner la Vida más allá de la experiencia efectiva del viviente, Henry la arrancaría de toda experiencia personal. Y ese es precisamente mi punto: que no tengo modo de validar fenomenológicamente la descripción henryana de la vida porque no se cumple en mí. Desde mi perspectiva, entonces, resulta abstracta. Se trata de un relato de lo que alguien dice haber experimentado y que me resulta extraño. No tengo más que la palabra de Henry para pensar que hay una autoafección que no es la mía y que se cumple en una Vida que no vive en mí, aunque es condición material de posibilidad de lo que se manifiesta en mí y —más aún— de mi vida misma.

Pues bien, que la vida no se efectivice en mí al modo henryano tiene severas consecuencias. No se trata simplemente de una falla personal, sino de que la manifestación de la vida tiene como una de sus posibilidades esenciales el no revelarse. Si la fenomenología sigue siendo una meditación en primera persona, entonces esta experiencia ciega vale (al menos en mí) tan absolutamente como vale la revelación en el caso de quienes pueden testimoniar en favor de la descripción henryana de la vida.

No discutimos que la vida se revele en el sentimiento, sino que ella se revele a sí misma como el absoluto y que esto ocurra bajo la forma de una experiencia efectiva. Como vida fenomenológica, debería experimentarse a sí misma; pero como Vida absoluta, esa experiencia no se cumple en mí. ¿Qué explicación puede hallarse en la obra temprana de Henry para esa inexperiencia mía? Ninguna. Henry no puede concebir aún que la vida no se revele a sí misma en el viviente.

Ciertamente podrá contra argumentarse que, en otros casos (aunque no en el mío), la experiencia de la vida es absoluta para quien la siente, y que absoluto no significa necesario, sino indubitable. Aceptemos incluso que mi argumento no valga para quienes han sentido en sí la revelación de la vida; pero concédaseme que vale en mí con carácter tan absoluto como vale la revelación de la vida en ellos.

¿Qué hacer, entonces, conmigo? No parece haber respuesta en la obra temprana de Henry para una confesión como la que acabo de hacer. Además, este estado de situación no tiene remedio pues Henry expresamente niega que haya una revelación progresiva. Además su fenomenología radical no proporciona (porque no lo precisa) método alguno: la revelación no solo se ha cumplido ya, sino que se ha cumplido de manera absoluta. No hay, entonces, un problema de “acceso” a algo a lo cual el progresivo ordenamiento de un método podría aproximarnos paso a paso.

La pregunta que nos hacemos al circunscribir de este modo la problemática es si puede la noción de revelación —que es, según vimos, indisociable de la noción de vida— sostenerse en términos estrictamente fenomenológicos. Es decir, ¿puede acaso la vida ser descrita en los términos de Henry sin contradecir la experiencia que el viviente tiene de sí? ¿Guarda la fenomenología material una respuesta a mi experiencia?

Hasta donde hemos analizado, no cabe explicación alguna. Mi caso está más cerca de Scheler que de Henry —aunque mejor cabría decir más cerca de todos que de Henry, habida cuenta que, según nuestro filósofo, salvo algunos párrafos de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, el resto de la filosofía ha sido dominada por la ontología griega, ajena por completo a la revelación de la vida—. Esta sorprendente escasez de descripciones previas concordantes con la caracterización herniana de la vida no parece validar la idea de una revelación ya cumplida en la inmediatez de la vida y de modo absoluto...<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Este hecho reviste una singular gravedad. Que la humanidad en su conjunto ignore algo que presuntamente se manifiesta a sí mismo de modo absoluto es lisa y llanamente un contrasentido. El meollo de la cuestión radica en que la auto-revelación no puede sino revelarse a sí misma y por ende no puede alegar su propio desconocimiento.

Esta situación no es homóloga a otros errores denunciados por filosofías precedentes. Por ejemplo, cuando Nietzsche dice que toda la historia del pensamiento es una repetición del error platónico de duplicar la realidad inventando un trasmundo que niega el mundo sensible, no incurre en el tipo de refutación de sí mismo que encontramos en Henry porque, ante todo, lo denunciado es un error y un invento en vez de un hecho consumado, y porque aquello sobre lo cual versa el argumento no es autorreferencial. Una representación ficticia bien puede ocultar una realidad trascendente que no tenga ella misma una estructura auto-afectiva, ¿pero cómo decir que la vida se esconde de sí misma en sí misma?

Algo análogo puede argumentarse a propósito de la crítica heideggeriana de la metafísica. Sostener que la historia de la filosofía es una repetición del olvido del ser no es una afirmación auto-contradictoria, a menos que se argumente (como lo hace Henry) que ser significa vivir y vivir, sentirse a sí mismo. En cambio, si el hombre es un ente y éste, como todo ente, no es el ser (por íntima relación que tenga con él), bien puede decirse que el ser se le oculta sin que eso implique que el viviente se oculta a sí mismo. Además, Heidegger no llega a tanto como sostener que únicamente él ha reparado en la diferencia ontológica. Previamente los griegos (que no son únicamente un conjunto de filósofos sino en primer lugar un pueblo) han tenido ante sí al ser del ente. Además, es propio del ser el poder ocultarse —de ahí que, por ejemplo, Occidente pueda ser descrita como la tierra del ocaso, donde el ser se pone quizás incluso de modo irremediable—. No ocurre lo mismo que con la vida: ¿Cómo podría ella ocultarse de sí misma? .../...

Este es, en definitiva, el atolladero al que conduce la filosofía temprana de Henry. Veremos si en su obra tardía hay alguna respuesta a experiencias como la mía, de modo tal que una simple facticidad no ponga en jaque al absoluto.

### 3. VIDA Y REVELACIÓN EN LA OBRA TARDÍA DE HENRY

Dijimos que la objeción a Scheler ha de tomarse seriamente pues no solo implica que éste se equivoca al describir el sentimiento sensible, sino también que desatiende su propia auto-afección; es decir, que es posible desoír-la, lo cual sería inviable si la descripción de la revelación en la obra temprana de Henry fuera acertada. Pues bien, nuestro objetivo aquí será comprender la evolución de la obra tardía de Henry como una respuesta a esta inquietante posibilidad. Es decir, me propongo explorar la hipótesis de que una posibilidad de comprender este giro podría radicar en la búsqueda de soluciones a ciertos problemas técnicos inherentes a su primera filosofía. De ser así, habría para ello una necesidad interna al desarrollo de su obra. Más en particular, buscaré explorar las motivaciones filosóficas que pudiera haber tenido el desplazamiento desde una noción de vida centrada en la auto-afección del *ego ipse* hacia otra en la cual esta auto-afección cobra su sentido en la experiencia absoluta en cuyo seno el *ego ipse* llega a la Vida, es decir, nace.

Ahora bien, por más que el giro de la obra tardía de Henry sea de enorme significación, no quiere decir que haya una ruptura radical con su filosofía temprana. Será tarea sencilla encontrar continuidades en el modo de caracterizar la vida.

Ante todo, volveremos a encontrar la idea de que “la Afectividad es la esencia de la vida” (Henry, 2004: 27). Por eso mismo, ella consiste en un experimentarse

Y nótese que nuestra objeción no versa sobre la filosofía de Henry sino sobre la experiencia del viviente a la cual ella remite: sobre eso que el Henry tardío describe como “la gnosia de los simples”. La cuestión no es si Henry ha argumentado sólida y elocuentemente (cosa que hizo), sino si aquello de lo que nos habla existe tal y como él lo ha descrito. Bien pudiera ocurrir que alguien tuviera razón y aun así estar equivocado, máxime cuando el objeto de consideración es de una índole ajena a lo racional. Discutir la fenomenología material cual si se tratara de un conjunto de argumentos es negarla antes de que el gallo cante tres veces. Que la ontología griega sea falsa no hace, *per se*, que una filosofía sea verdadera por el solo hecho de oponérsele. La falsedad de un argumento ajeno no hace verdadero al propio. Además, que todos los autores hasta Henry hayan podido olvidar que la Vida inmanente es la condición de posibilidad del aparecer del aparecer es algo que solo secundariamente los refuta a ellos; ante todo, hace patente que la vida (aunque más no sea la vida finita) puede ocultarse a sí misma, es decir: que la revelación en el viviente es contingente. Esto es algo para lo cual la filosofía temprana de Henry no ha encontrado aún respuesta.

interiormente a sí misma, esto es, en la experiencia de vivir que tiene todo viviente (Henry, 1996: 51):

La vida es un auto-movimiento que se auto-experimenta y no deja de auto-experimentarse en su movimiento mismo —de tal manera que nada se separa jamás de él, nada se escapa fuera de él, fuera de este auto-experimentarse que se mueve—. El movimiento por el que la vida no cesa de venir a sí y, de este modo, al gozo de sí —el movimiento de su propio vivir que nunca cesa, jamás se separa de sí, sino que permanece eternamente en sí—, tal es el proceso en que consiste la esencia de la vida, su auto-generación. (Henry, 1996: 74-75)

La vida, entonces, no es, sino que adviene sin cesar, en un eterno llegar a sí que es un proceso sin fin en cuyo seno ella se arroja a sí misma, se aplasta contra sí, se experimenta y goza de sí al producir constantemente su propia esencia, que consiste en este gozo y en esta experiencia mismas. Así, la vida se engendra continuamente a sí misma y, en esta auto-generación sin fin se cumple la efectuación fenomenológica activa de su venir a sí (Henry, 1996: 74); lo cual significa que este goce de sí “es la forma primordial de toda fenomenalidad concebible” (Henry, 1996: 75).

En efecto, el proceso de auto-generación de la vida es “un proceso fenomenológico” (Henry, 1996: 75). Ciertamente la vida, en cuanto manifestación pura, es una auto-revelación; es decir: una revelación original de nada más que sí misma y dependiente solo de ella; es una revelación de sí, o sea, una auto-revelación absoluta<sup>9</sup> (Henry, 1996: 42-43). En palabras de Henry,

la vida tal como la experimentamos en nosotros, nuestra vida, es en sí misma una revelación: este modo único de revelación en el que lo que revela y lo que es revelado son sólo uno y que, por esta razón, hemos denominado una auto-revelación. Tal modo sólo pertenece a la vida y constituye propiamente su esencia. Vivir, en efecto, consiste en esto: ‘experimentarse a sí mismo’, ‘revelarse a sí’. (Henry, 2004: 107)

<sup>9</sup> Al respecto, Díez (2009: 244) comenta: la “palabra de la Vida es una auto-revelación donde lo que se revela y lo revelado son lo mismo.”

La auto-revelación de la vida conlleva dos significaciones, que es preciso distinguir: en lo concerniente a su esencia, la Vida es quien realiza la revelación, quien revela; en lo concerniente a la revelación, la Vida es lo revelado, o sea que lo revelado es ella misma (Henry, 1996: 42).

Precisamente, es en la auto-revelación absoluta de la vida donde radica la fenomenalidad: "es sólo porque esta auto-revelación se produce [...] que el vivir de la vida es efectivo" (Henry, 1996: 75). La efectuación fenomenológica de la vida se produce, entonces, en un abrazo de sí y se revela en el goce de sí que genera en ella "ese Sí que se abraza a sí misma" (Henry, 1996: 76). De manera que "la Vida absoluta se experimenta a sí misma en una Ipseidad efectiva que es, en cuanto tal, un Sí que es efectivo y, en cuanto tal, singular" (Henry, 1996: 79). Vale decir que la vida es ipseidad:

en el proceso de auto-generación de la vida como proceso por el que la vida viene a sí, se aplasta contra sí, se experimenta a sí misma y goza de sí, está implicada una Ipseidad esencial como condición sin la cual y fuera de la cual jamás se produciría ningún proceso de este tipo. La Ipseidad no es una mera condición del proceso de auto-generación de la vida: es interior a él como el modo mismo en que ese proceso se lleva a cabo. Así se edifica, conjuntamente con la venida a sí de la vida en el experimentarse a sí mismo del goce de sí, la Ipseidad original y esencial de la que obtiene su posibilidad el experimentarse a sí mismo, la Ipseidad en la cual y según la cual se cumple todo experimentarse a sí mismo. (Henry, 1996: 75)

La ipseidad, entonces, pertenece a la auto-revelación de la vida, a un punto tal que la "Iipseidad original y esencial" donde

se lleva a cabo el abrazo patético de la vida que se auto-genera auto-experimentándose es *el modo fenomenológico concreto* según el cual se produce ese proceso de auto-generación en cuanto su proceso de auto-revelación. Así, la Ipseidad pertenece a la auto-generación de la vida como aquello en lo cual esa auto-generación se lleva a cabo como auto-revelación. (Henry, 1996: 76; énfasis mío)

No obstante las sustanciales continuidades de las afirmaciones precedentes con la obra temprana de Henry, pueden apreciarse también significativas modificaciones en el modo en que es descrita la vida. Ahora bien, estas trans-

formaciones no significan una ruptura sino una profundización y un desarrollo de posiciones que se distancian del punto de inicio simplemente para incrementar su alcance. No es que Henry se desdiga sino que más bien detalla, especifica, despliega renovados argumentos como si esta ulterior explicitación ya se encontrase prefigurada en aquello que aún no se expresaba en un vocabulario acabado pero cuya manifestación indicaba como necesaria referencia a esa experiencia tácita y operante que da sentido a toda filosofía de la vida.

En el marco de estos desplazamientos, ciertas cualidades de lo que otrora era la vida del *ego ipse* son ahora atribuidas a la Vida divina. Así, el carácter de absoluto, único, real, efectivo y demás se predica aquí de la Vida de Dios, no necesariamente de la vida del hombre.<sup>10</sup>

En efecto, Henry nos habla ya de una Vida absoluta y única que es la vida de Dios, en cuyo seno venimos a nuestra propia vida. Es decir que la experiencia que tenemos de nuestra vida individual se realiza en la experiencia que esa Vida absoluta tiene de sí. Venimos a nosotros mismos, devenimos el Sí mismo que somos, únicamente “en el eterno proceso en que la Vida absoluta viene a sí. Solamente en ese proceso, los vivientes vienen a la vida.” (Henry, 2000: 123) De modo que la única vida real es la Vida fenomenológica absoluta, la que no cesa de experimentarse a sí misma en su vivir (Henry, 1996: 57).

Esto significa que solo existe una Vida, que es la única esencia de todo lo que vive y es la Vida de Dios (Henry, 1996: 72). Así, la esencia de la Vida y la de Dios son una y la misma (Henry, 1996: 68), y la auto-revelación de la Vida es “idéntica a la Revelación de Dios” (Henry, 1996: 72). En consecuencia, el viviente ya no llega a la vida en su propia vida sino sobre el fondo que hay en él del llegar original por el cual la vida llega a sí (Henry, 1996: 74). Esto hace posible que aquello que Henry (en un sentido evangélico) denomina “el hombre” ya no encuentre su propia verdad en sí mismo sino en Dios, y que por lo tanto pueda perfectamente ignorar su propia esencia egoica:

El único saber [acerca del yo singular] del cual dispone la humanidad no proviene precisamente de ella. No es el hombre el que sabe que es un yo ni qué es

<sup>10</sup> Tal como observa agudamente Lipsitz (2004: 69), en la última filosofía de Henry, a diferencia de “las intuiciones desplegadas en *L'Essence de la Manifestation*, la vida es ‘más’ que el viviente” pues, así como entonces “toda la fuerza de la argumentación estaba abocada a mostrar que el hombre no trasciende a la vida”, ahora “nos invita a pensar que *la vida es ‘más’ que el Hombre*”.

un yo en general, no es el hombre el que sabe lo que hace de él un hombre. Este saber lo detenta la Vida y únicamente ella. (Henry, 1996: 169)

De este modo, la experiencia del yo queda sujeta a Dios. Más específicamente, la posibilidad de que exista mi yo viviente sólo es inteligible “en la Vida fenomenológica absoluta en cuya Ipseidad se engendran todo Sí y todo yo concebibles” (Henry, 1996: 170). Vale entonces decir que el yo queda desbordado por el absoluto puesto que es “mucho más” que un yo: al ser “engendrado en la auto-afección de la Vida absoluta, [...] se experimenta pasivamente a sí mismo sobre el fondo de la Ipseidad original de la Vida que lo da a sí mismo y hace de él a cada instante lo que es” (Henry, 1996; 171).

Que la vida del hombre no se revele a sí misma sino que únicamente se vuelva inteligible en la auto-revelación radical de la Archi-inteligibilidad de la Vida (Henry, 2000: 125) significa una subordinación de la vida del yo a la Vida absoluta. Toda modalidad de la vida es dada a sí misma, revelada a sí y experimentada en la auto-revelación de la vida absoluta consistente en la inmediatez patética de la experiencia pura de sí (Henry, 2000: 128), en la auto-donación patética de la Vida absoluta (Henry, 2000: 130). De manera que la vida que viene a sí al experimentarse en su carne no es precisamente la que realiza esta venida sino más bien “la eterna venida a sí de la Vida absoluta, en el proceso por el que se auto-genera al auto-revelarse en su Parusía que no tiene comienzo ni fin” (Henry, 2000: 242).

#### 4. DOS FORMAS DEL MAL Y UNA VICTORIA PÍRRICA SOBRE EL ATEÍSMO

¿Qué consecuencias tienen los desplazamientos descritos recién para nuestra problemática? La sujeción del yo a Dios, la Parusía y demás cuestiones de este tipo bien podrían sugerir interpretaciones de índole religiosa. De hecho, los motivos teológicos del último Henry suelen ser más evidentes para el lector interesado en su obra que los motivos que hacen a la arquitectura interna de su obra. La interpretación que proponemos, en cambio, pone en *epojé* la fe cristiana para indagar cuáles son las razones filosóficas que explican la evolución de la obra tardía de Henry hacia una más decidida atención a la Vida absoluta.

El argumento que intentaremos desarrollar en este apartado es que uno de los sentidos del giro tardío en la obra de Henry es dejar la Vida a resguardo de

las contingencias de la experiencia individual de modo que posiciones como las de Scheler (y experiencias como la mía) ya no pongan en jaque su auto-revelación. Henry habría querido resguardar el absoluto de la posibilidad del ateísmo que su obra temprana dejaba involuntariamente abierta al atar la revelación a la experiencia egoica. Para ello, introduce la cuestión del mal. Que el viviente se cierre a la manifestación de la Vida divina es ahora posible como obra del mal. La existencia del mal hace posible que el absoluto no se manifieste, es decir, que pueda negarse a Dios. En términos del último Henry, es porque el hombre resulta capaz de desoír la Palabra de Dios que la Revelación puede no cumplirse en él.

Esta cuestión ha sido expresamente tratada por Henry en base a las palabras de Cristo que definen tres “figuras del mal”<sup>11</sup>: (a) la escucha anonadada de la Palabra de Dios —es decir, la dificultad del hombre para oírla— (Henry, 2004: 131, 134-135); (b) su incumplimiento —o sea, el no guardar la Palabra divina— (Henry, 2004: 135); y, (c) la dureza de corazón —esto es, la insensibilidad de quien se vuelve sordo a la Palabra y ciego para consigo mismo— (Henry, 2004: 134-136, 138-139).

Más allá del detalle de esta clasificación, nos interesa retomar el criterio general de que el mal se plasma en distintas figuras. En base a él, tipificaremos dos de sus formas, que se relacionan con la posibilidad del ateísmo (es decir, con la posibilidad de que el absoluto no se revele de manera efectiva al hombre); a saber: el olvido de la Vida, y la ilusión trascendental del yo.

*El olvido de la Vida* es una de las grandes novedades que introduce Henry a propósito de la cuestión que venimos siguiendo. Su gravitación es tal que le dedica un capítulo en *Yo soy la verdad* (Henry, 1996: 168-191). Allí argumenta que hay un olvido de la Vida por parte del ego, a pesar de que es ella quien “lo da a sí mismo y al mismo tiempo le da todos sus poderes y capacidades” (Henry, 1996: 177). Este olvido consiste en la disimulación original y esencial del estatuto fenomenológico de la Vida, que puede entenderse de dos maneras diferentes: una simple, como “un modo del pensamiento” en el sentido de que olvidamos aquello en lo que no pensamos; otra, radical y completamente ajena a la primera, como “el olvido en el que la Vida se mantiene cara a cara consigo misma” (Henry, 1996: 186). La diferencia decisiva entre ellos es que el olvido del pensamiento

<sup>11</sup> Henry llega a hablar incluso de un “sistema del mal” que se acrecienta desmesuradamente y tiene en el egoísmo una de sus “principales figuras” (Henry, 2004: 139).

bien puede subsanarse al retomar el recuerdo correspondiente a la cosa olvidada tal como se muestra en la verdad del mundo, mientras que el olvido de la Vida (la cual “carece de memoria”) es “definitivo” e “insuperable” (Henry, 1996: 186): “En cuanto escapa a toda memoria concebible, la Vida es Inmemorial. El hombre olvida su condición de Hijo porque la Vida escapa a toda memoria posible — puesto que esa condición es la de un viviente cuya esencia es la Vida-.” (Henry, 1996: 186)

Este olvido radical, que hace del ego un mero “fantasma, una ilusión” (Henry, 1996: 189), no recae entonces sobre aquello que es pero no se conoce “sino sobre lo que ha advenido antes de que seamos”: sobre “lo Inmemorial, lo Archi-Antiguo que escapa a todo pensamiento —lo ya siempre olvidado, lo que se mantiene en un Archi-Olvido-” (Henry, 1996: 190).

Basta con lo mostrado en *Yo soy la verdad* para comprender qué es el olvido de la Vida; resta comprender cómo es posible. Precisamente esa es la cuestión con que Henry encabeza el # 36 de *Encarnación*: ¿Cómo es posible que el “yo puedo” olvide la donación originaria que lo pone en posesión de sí mismo? (Henry, 2000: 263)

La respuesta ofrecida allí es que el rasgo más destacado de la vida práctica consiste en actuar con tal libertad que bien pueda el ser humano prestarle nula atención a la condición trascendental de muchas de sus acciones espontáneas sin que esto le genere algún problema (Henry, 2000: 264). Además, el olvido ha de comprenderse “a partir de la duplicidad del aparecer”: en el plano del pensamiento, consiste en no pensar en algo; en el plano de la vida, consiste en que no puede ser pensada ni, por lo tanto, recordada (Henry, 2000: 265-266). Así, a diferencia de la representación, donde ambas posibilidades son dadas, en la vida no hay ni olvido ni recuerdo; con lo cual la Vida bien puede nadar en un “Olvido radical” sin por ello perder su esencia puesto que, si escapa a la memoria, cuando la memoria falta no ha perdido nada (Henry, 2000: 266-267). Además, escapa al olvido en su praxis más elemental y cotidiana, en los gestos más simples, habituales y humildes; ninguno de los cuales puede realizarse sin el recurso a un “yo puedo” (Henry, 2000: 269).

Pues bien, ¿cómo es posible que el yo olvide su propia condición trascendental? ¿Cómo es posible el olvido de la Vida? Una de las respuestas que brinda Henry —quizá la más elaborada— es que opera allí una ilusión trascendental, la cual constituye la segunda forma del mal de la que hablamos.

*La ilusión trascendental del yo* consiste en que éste se toma a sí mismo por el fundamento de su ser; o sea, “como su propio hecho [...], como lo que proviene de él y, a fin de cuentas, sólo a él remite” (Henry, 1996: 177). En este sentido, “la mayor de las ilusiones” consiste en que el yo, que es pasivo frente a sí mismo, “siempre ya dado a sí mismo en la vida, situado en esta independientemente de su propio querer, se encuentra aquí convertido a ojos suyos en Sujeto todopoderoso, dueño de sí mismo”, de modo que se considera principio absoluto “de su condición de viviente, de su yo, [y] del conjunto de sus capacidades y talentos.” (Henry, 2004: 138) Así es que, en la ilusión trascendental, el yo está sumido en la creencia “demencial” de “atribuir a su propio yo no solo la disposición de los poderes que halla en él, sino el poder de darse a sí mismo todos esos poderes, y finalmente el de traerse a sí mismo al yo que se es y a su propia vida” (Henry, 2004: 138).

Esta ilusión, que toma al ego como fundamento de sí mismo, genera una falsificación y una subversión, que Henry critica con dureza. Ante todo, falsea el modo en que el hombre se representa a sí mismo (Henry, 2004: 138) al considerar que “la donación a sí del ego y de todos sus poderes” es obra del ego mismo (Henry, 1996: 177). Ahora bien, esta falsificación en la cual “el ego vive el hiperpoder de la Vida —la auto-generación en tanto auto-donación- como el suyo propio”, conlleva a su vez una subversión pues “transforma el segundo en el primero” (Henry, 1996: 177). Se trata, ni más ni menos, que de “la subversión del corazón humano” (Henry, 2004: 139) consistente en la idolatría de referir el absoluto a sí mismo y a nada más que sí: “Tomada por nada la relación interior con la vida en la que es engendrado, el yo se cree este ego-sujeto que subsiste por sí mismo y no debe nada a nadie.” (Henry, 2004: 139)

Esto involucra un enmascaramiento de las condiciones trascendentales de la propia experiencia del ego en el cual la positividad de su experiencia irrecusable enmascara su propia condición de posibilidad. El ego, así, ignora la Vida absoluta “aun cuando ejerce el poder que ella le da y él se atribuye, únicamente porque, invisible por naturaleza, radicalmente inmanente [...], esta Vida permanece por entero en sí misma” (Henry, 1996: 179).

El ego víctima de su propia ilusión trascendental se engaña “respecto a sí mismo, a su ser propio, y al conjunto de sus actividades”, de lo cual resulta que “cuanto más ejerce [...] su poder, cuanto más profunda es en él la experiencia, en la concreción de su esfuerzo, de la efectuación de ese poder, más se atribuye

ese poder a sí mismo, más olvida a la Vida que se lo da" (Henry, 1996: 179). Así es que, ilusión trascendental mediante, "el ego se vive en el ejercicio de su poder como la causa de éste, [y] la disimulación de la Vida lleva a su colmo el olvido de este ego de su posibilidad más esencial: su generación en la Ipseidad original consustancial a la Vida" (Henry, 1996: 179).

Aún así, la ilusión trascendental del yo "no altera el hecho" de que el poder que ejerce y su propia vida les son dados únicamente "en la auto-donación de la Vida absoluta", que es también auto-revelación absoluta (Henry, 2004: 140). Con ello Henry ha logrado poner la Vida y la Revelación a resguardo de las contingencias de la experiencia egoica que bien puede engañarse a sí misma, olvidar su propia condición, sin que ello impida la auto-donación y la auto-revelación de la Vida absoluta. Ha triunfado, así, sobre el ateísmo: la vida divina existe, se engañe o no el hombre respecto de ella y de sí mismo. Ha vencido, es cierto, pero a lo Pirro.

*La victoria pírrica* de la que hablamos consiste en disipar la posibilidad del ateísmo pagando el costo de sustraerle a la experiencia egoica la revelación absoluta, esto es, la manifestación efectiva, real, acabada. La revelación, como antes, aún se cumple indefectiblemente en su inmanente autoafección; pero esa inmanencia ya no es primariamente la ipseidad del ego sino la Vida divina, que pasa a ser identificada con el Dios-Padre de las Escrituras.

¿Resiste esta "solución" la prueba de fuego de la descripción en primera persona? Es decir, ¿sigue siendo esto una fenomenología en sentido estricto? O bien identificamos la vida finita con la Vida absoluta e incurrimos en el panteísmo (riesgo que Henry se esmera en evitar ya desde su obra temprana), o bien debemos despojar a la experiencia egoica del carácter absoluto.

Este despojo se produce en dos pasos concatenados que la obra tardía de Henry despliega de un modo ostensible. En primer lugar, explicita una distinción que no estaba expresamente tratada en su obra temprana: "la que separa una vida finita como la nuestra de la vida infinita propia de Dios" (Henry, 2004: 119). La vida finita es incapaz de darse a sí misma la vida y, por ende, de ser su propio fundamento pues no puede "traerse a sí misma a la vida"; de modo que ella "se opone a la vida infinita de Dios, que se trae a sí misma a la vida y al goce de vivir", que es omnipotente y no muere jamás (Henry, 2004: 78). Es ella quien le da la vida a mi finitud que, "abandonada a sí misma", resulta imposible ya que, al no ser portadora de su propio poder de vivir, "sólo puede vivir en la vida infinita

*que no cesa de darle la vida*. Ninguna vida finita podría ser separada de esta vida todopoderosa en la que vive: se hundiría en la nada” (Henry, 2004: 120; énfasis de Henry). En segundo lugar, Henry desplaza las cualidades de la vida humana a la Vida absoluta. La ipseidad ahora deviene Ipseidad y la vida, Vida; incurriendo en un deliberado abuso de mayúsculas... El venir a sí, el experimentarse a sí misma, la experiencia de sí, la auto-revelación; todo ello ahora ocurre de manera primordial, efectiva y real, en la Vida absoluta:

ninguna experiencia de sí es posible si no adviene en ella la *Iipseidad* en la que la vida se revela a sí, de tal forma que en esta revelación de sí, en esta auto-revelación, deviene Vida. Pero la Vida absoluta [...] es una vida real que se experimenta realmente a sí misma. Esta es la razón por la que la Ipseidad en la que ella se experimenta es también una Ipseidad efectiva y real: un Sí real, el Primer Sí Viviente en el que la Vida absoluta se experimenta efectivamente y se revela a sí. (Henry, 2004: 120)

Esta apelación a una Vida en cuyo seno mi vida nace y que se experimenta a sí misma, da respuesta a la objeción que una posición como la de Scheler hacía posible en el modo en que *La esencia de la manifestación* formulaba la problemática. Henry ahora puede dar cuenta de esa posibilidad sin poner en jaque la revelación —es decir, la esencia de la vida—. De modo que el giro de su obra tardía responde, al menos en parte, a una necesidad filosófica. No obstante, creemos que la “solución” hallada resulta más problemática que la dificultad que venía a subsanar. De esas nuevas dificultades nos ocuparemos a continuación, en las conclusiones de nuestro estudio.

## 5. EL PODER MAGNIFICENTE DE LA VIDA COMO DONACIÓN INAPARENTE

### (PALABRAS FINALES)

El desdoblamiento<sup>12</sup> entre vida finita y vida absoluta reintroduce, de manera ampliada, la dificultad que Henry pretendía superar, solo que con una inversión

<sup>12</sup> Para delimitar el alcance de nuestro argumento, conviene hablar de un desdoblamiento de la noción de vida en el último Henry y no, por ejemplo, de una disociación. Agradezco en esto la aguda observación de un evaluador anónimo de este artículo, a quien cito: “es cierto que a raíz del contacto con el cristianismo, Henry modifica los conceptos ya introducidos previamente en su fenomenología mediante una serie de ‘desdoblamientos’: la ipseidad se desdoblará en el ‘sí’ (la ipseidad patética que constituye cada

valorativa. El ego que se cierra a la revelación se encuadra ahora en las figuras del mal. Claro que esta valoración presupone la afirmación de lo que habíamos puesto en cuestión en un principio. Que mi ceguera ante la fulgurante auto-revelación de la vida signifique un extravío es algo que depende de que aquella revelación efectivamente ocurra. Ahora bien, como esa revelación no tiene lugar en mi vida, únicamente puedo acceder a ella por el testimonio de Henry; el cual tendrá valor hermenéutico pero no fenomenológico en sentido estricto. Además, esto me enfrenta a una falacia de autoridad pues me lleva a escoger entre mi experiencia personal y la palabra del Filósofo, quien viene a decirme que se cumple en mí una experiencia de la cual no me perco. ¿Cómo es posible esto? Lisa y llanamente a raíz del mal que mora en mí. Luego, en lugar de refutar una experiencia como la mía, Henry simplemente la anatemiza. No puede continuar ignorándola, pero continúa rechazándola. Ha habido, no obstante, un progreso: que ahora reconoce su existencia.

Por eso, al concluir, debo reconocer agradecidamente la generosidad de Henry, quien ha sido capaz de admitir experiencias divergentes como la mía asignándoles un sentido y un lugar preciso en su filosofía. Más allá de las falencias que puedan señalarse, nada de ello le resta mérito a la hospitalidad de atribuirle entidad a una experiencia no solo ajena, sino también contraria a la suya y que, para más, pone en cuestión, con su sola existencia, el punto de partida mismo de su filosofía. Acaso este tipo de virtudes sea muy superior a la prolijidad formal de los razonamientos cuando de una filosofía de la afectividad se trata. Es, sin embargo, una hospitalidad a medias puesto que, si bien le da cabida a mi experiencia, no la reconoce en los términos en que ella se experimenta a sí misma; por el contrario, es puesta bajo el tamiz de aquella otra Experiencia, en comparación con la cual resulta disminuida<sup>13</sup>.

subjetividad) y el 'Archi-Sí' (el 'Primer Viviente', entendido también como Ipseidad patética); por su parte, la vida se escindirá en 'vida finita' (la del viviente) y 'Vida absoluta' (la de Dios), etc. [...]: más allá de la vida finita individual, 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 'archi-pasividad' de aquélla (que es su prototipo)."

<sup>13</sup> Podrá discutirse si hay o no en el último Henry la voluntad expresa de producir una desvalorización de la experiencia individual; lo que no podrá discutirse con éxito es que, al leer sus descripciones de la Vida absoluta, en mi fuero interno siento que mi experiencia personal carece de valor si no soy capaz de refutar esas caracterizaciones contrariantes del modo en que vivo mi vida. Ciertamente se podría contra argumentar que esto me sucede porque estoy preso de la ilusión trascendental denunciada por Henry y que, en consecuencia, simplemente no reconozco la Vida que, no obstante, se revela en mí. Así, que lo niegue no significa que la Vida absoluta deje de aparecer en la interioridad afectiva de mi vida, es decir,

Mi imposibilidad de experimentar la vida absoluta será, para otros, una blasfemia; para mí no es más que la realidad irrecusable de mi vida, en la cual me encuentro tan irremediabilmente como Henry en la suya. Queda, entonces, un diferendo entre nuestras respectivas experiencias. Acaso la distancia sea mayor que lo que nos permite pensar la fenomenología material. La jugada conclusiva se encuentra fuera de su tablero, en esa alteridad radical que quizás por ello (y nada más que por ello) lleva el nombre del mal.

Ante el carácter inaprehensible de la vida, Henry, como el niño que intentaba vaciar el océano con su balde, le ha puesto a su manifestación condiciones muy estrechas. El absoluto no puede aparecer en la exterioridad del mundo (concedámoslo), pero tampoco aparece en la interioridad de mi vida (créanmelo). Henry ha cometido el error de pensar la experiencia de quien no recibe la revelación de la vida absoluta como una figura del mal sin advertir que la vida bien puede revelarse en su inapariencia y que, así como puede ser lo más íntimo para quienes como él la experimentan de ese modo, algo de su poder magnífico también se muestra en su distancia absoluta, en su negatividad, hasta el límite de que puede resultarle recóndita a quien no obstante la ha recibido.

Habría que ver entonces las limitaciones que encuentra en Henry la idea de una revelación plena y definitiva, absoluta e imposible de incrementar. A lo mejor la objeción que hemos planteado (y que, a nuestro juicio, no ha sido levantada por los argumentos desplegados por Henry a lo largo de su obra) es algo más que una ceguera y una sordera; quizás contenga el germen de una filosofía negativa que nos muestre lo que la manifestación plena de la cual nos habla Henry oculta en su ominosa revelación, a saber: que la vida es un Poder que en nada se asemeja a mis poderes; que la vida absoluta lo es de un modo tal que resulta incomparable en todo sentido con los modos de mi vida finita. Si así fuera, experiencias como la mía distarían mucho de ser la encarnación del mal y bien

que la revelación se cumpla en mí a pesar de la ilusión trascendental que me enseguece. Sin embargo, eso sería lisa y llanamente una petición de principio. Para que la ilusión trascendental del yo sea posible, es necesario que exista esa Vida absoluta, divina, y que está puesta en cuestión en este artículo. ¿Cómo podría yo, que soy finito, acceder a una experiencia que sucede en la vida infinita? Únicamente si la experimentase en mí; de lo contrario, esa experiencia no sería la mía y, así, *da capo*. Por eso, como establecimos al inicio de nuestra argumentación, la vida es un hecho, y los hechos están dados o no. Poco sentido tiene discutir una experiencia, sobre todo si se trata de la experiencia más personal de todas. Se la tiene o no se la tiene.

Por otro lado, nunca he conocido a nadie lo suficientemente necio como para decir que se ha dado a sí mismo sus poderes. Aquí también la descripción henryana me resulta abstracta y especulativa; para más, tiene todo el aspecto de un argumento *ad hoc*.

podrían esbozar un camino de acceso a esa dimensión a la cual la fenomenología de la vida resulta ciega y sorda, esto es, a la trascendencia infranqueable de la vida absoluta —una trascendencia que no es la del mundo, contra la cual quijotesca batalla Henry, y que no tiene cabida en los estrechos términos de una filosofía como la suya. Quizás al fin de cuentas algo bueno provenga de esta pertinaz reticencia a meter el absoluto en los confines de la experiencia humana.

## REFERENCIAS

- CANULLO, C. (2013). "Pâtir l'immanence. Puissances d'un oxymoron". Grégori Jean, Jean Leclercq y Nicolas Monseu (ed.), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Lovaina: Presses Universitaires de Louvain, pp. 267-247.
- DÍEZ, R. O. (2009). "Michel Henry, fundador de la fenomenología de la vida". Círculo Latinoamericano de Fenomenología, *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 233-245.
- DUSAUSOIT, H. (2013). "Nihilisme et Révélation". Grégori Jean, Jean Leclercq y Nicolas Monseu (ed.), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Lovaina: Presses Universitaires de Louvain, pp. 471-483.
- HARDY, J.S. (2016). "Life Turned Against Itself: Is There a Theory of the Passions in Michel Henry?" *Analecta Hermeneutica* 8 (2016): 149-165.
- HENRY, M. ([1963] 2003). *L'essence de la manifestation*. París: Presses Universitaires de France.
- , (1985). *Généalogie de la psychanalyse. La commencement perdu*. París: Presses Universitaires de France.
- , (1996). *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Éditions du Seuil.
- , (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. París: Editions du Seuil.
- , (2004). *Palabras de Cristo*. Salamanca: Sígueme.
- , (2010). "Qué es aquello que llamamos la vida". *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires / Los Polvorines: Prometeo / Universidad Nacional de General Sarmiento, pp. 19-35.
- KÜHN, R. (2013). "La Nature esthétique, ou l'Unité originaire de la Vie et du Monde. La cohérence et le déficit du projet phénoménologique de Michel Henry". Grégori Jean, Jean Leclercq y Nicolas Monseu (ed.), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Lovaina: Presses Universitaires de Louvain, pp. 217-236.
- LIPSITZ, M. (2004). *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*. Buenos Aires / Los Polvorines: Prometeo / Universidad Nacional de General Sarmiento.
- PODAR, O. S. (2013). "Y a-t-il, en-Principe, une autre médiation que celle de l'Archi-Fils ?". *Revue Internationale Michel Henry* 4 (2013): 99-123.
- SIMONE, G. de (2013). "L'intériorité via ad Deum dans la phénoménologie du christianisme de Michel Henry". Grégori Jean, Jean Leclercq y Nicolas Monseu (ed.), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Lovaina, Presses Universitaires de Louvain, pp. 593-603.