

¿QUÉ TIENES QUE NO HAYAS RECIBIDO? PARA UNA ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA EN MICHEL HENRY

“WHAT DO YOU HAVE THAT YOU DID
NOT RECEIVE?” A PHENOMENOLOGICAL
ANTHROPOLOGY IN MICHEL HENRY

QUE TENS QUE NÃO TENHAS RECEBIDO?
POR UMA ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA
EM MICHEL HENRY

*Olvani F. Sánchez Hernández**

RESUMEN

A partir de la duplicidad del aparecer, principio básico de la fenomenología radical elaborada por Michel Henry en continuidad y ruptura con el proyecto husserliano, se pueden plantear ciertas notas para una antropología filosófica. Esta fenomenología propone la vida como fenómeno originario y, al definirla como autoafección, postula la necesidad de reconocer en ella, por principio, la presencia de una ipseidad, de modo que no hay vida sin viviente ni viviente sin vida. Determinar cuáles sean las notas que definen la condición de dicho viviente sería la tarea de la antropología fenomenológica correspondiente. En atención a la enunciada duplicidad, dicho viviente —que es el hombre— ha de ser comprendido como pasividad radical respecto de la vida y como actividad constituyente respecto del mundo.

* Doctor en Filosofía (2013) y Magister en Teología (2007) por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Profesor de planta en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá y Director de la Oficina de publicaciones de la Facultad de Teología de la misma Universidad. Editor de la revista *Theologica Xaveriana*. Miembro del grupo de investigación *Pensamiento crítico y subjetividad*. Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. El presente artículo hace parte de los resultados de la investigación doctoral adelantada por el autor en la Pontificia Universidad Javeriana, bajo el título “La vida y los vivientes: lineamientos para una filosofía de la religión en Michel Henry”. Dicha tesis fue defendida el 30 de julio de 2013 y obtuvo la calificación de Laureada.
Correo electrónico: olvanisan@gmail.com

Artículo recibido el 1 de abril de 2014 y aprobado para su publicación el 1 de julio de 2014.



PALABRAS CLAVE

Fenomenología, Fenomenología radical, Michel Henry, Antropología filosófica, Vida.

ABSTRACT

From the concept of duplicity of appearing, basic principle of Michel Henry's radical phenomenology which represents both a continuity and rupture with Husserl's project, some points might be made for a philosophical anthropology. Such a phenomenology poses life as a primary phenomenon and, by defining it as self-affection, enunciates the necessity of recognizing in life the presence of an ipseity; in such a way that there is no life without a living being or a living being without life. Describing the features which define the conditions of such a living being is the aim of this phenomenological anthropology. Regarding the aforementioned duplicity, the living being –that is the human being– should be understood as radical passivity in relation to life and constitutive activity in relation to the world.

KEY WORDS

Phenomenology, Radical Phenomenology, Michel Henry, Philosophical Anthropology, Life.

RESUMO

A partir da duplicidade do aparecer, princípio básico da fenomenologia radical elaborada por Michel Henry, em continuidade e ruptura com o projeto husserliano, pode-se questionar certos pontos para uma antropologia filosófica. Esta fenomenologia propõe a vida como fenômeno originário e, ao defini-la como autoafeição, postula a necessidade de reconhecer nela, por princípio, a presença de uma ipseidade, de modo que não há vida sem vivente nem vivente sem vida. Determinar quais são os pontos que definem a condição de tal vivente seria a tarefa da antropologia fenomenológica correspondente. Considerando a enunciada duplicidade, este vivente – que é o homem – deve ser compreendido como uma passividade radical com relação à vida e como atividade constitutiva com relação ao mundo.

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia, Fenomenologia radical, Michel Henry, Antropologia filosófica, Vida.

Introducción

En esta ocasión, procuraremos desentrañar la fecundidad de la fenomenología radical de Michel Henry en el plano de la antropología filosófica. Creemos, en efecto, que desde la duplicidad del aparecer, postulado central del pensamiento henriano, se pueden plantear algunas notas que permitan comprender al ser humano ya no sólo desde su relación constituyente respecto del mundo y condicionada por éste, sino desde su condición de constituido por la vida que lo engendra y lo sostiene. En esta antropología, según veremos, confluyen pasividad y actividad, postulando la primacía ontológica de la donación frente a la constitución y, al tiempo, cierta primacía epistemológica de la constitución frente a la donación.

El propósito enunciado supone ocuparnos primero de los fundamentos de la fenomenología radical para poder, en seguida, formular las notas antropológicas que nos interesan.

1. Introducción a la fenomenología radical de Michel Henry

La obra filosófica de Michel Henry está abiertamente inserta en la tradición fenomenológica contemporánea. Con ella y contra ella construye su propio pensamiento. En efecto, aunque la valora como “la principal corriente de pensamiento de nuestro tiempo” (Henry, *Fenomenología material* 31), denuncia una insuficiencia de principio en sus desarrollos y, consecuentemente, propone un camino de radicalización que le permitiría alcanzar su cometido originario. ¿En qué consiste esta propuesta de “fenomenología radical”?

Brevemente, se trata de una radicalización en el objeto y, en consecuencia, de una radicalización en el método que conviene para acceder a él. En cuanto al objeto, la fenomenología no se ocupará sólo de determinar el

aparecer de las cosas al sujeto, sino el aparecer del aparecer en que resulta posible la manifestación de las cosas. Lo propio de la fenomenología, en cuanto “ciencia de los fenómenos” (Heidegger 51; Husserl, Ideas relativas 7) o “saber concerniente al fenómeno” (Henry, Encarnación 35), es la determinación de la esencia de la manifestación, es decir, de aquello que permite que los diversos contenidos fenoménicos advengan a su condición de fenómenos. De acuerdo con Henry, no se trata de preguntar por las cosas que aparecen, ni sólo por las modalidades del aparecer de dichas cosas, sino por la dinámica del aparecer en que resulta posible el aparecer de las cosas.

En este propósito, sostiene Henry, ha habido una limitación de base, a saber, la consideración de la fenomenicidad a partir de la mostración de los objetos en el horizonte de visibilidad que es el mundo. Técnicamente, se trata de la imposición de un monismo fenomenológico y, por tanto, ontológico. Fenómeno es, gracias a este monismo, aquello que se dona a la percepción sensible o inteligible y, más específicamente, la mostración en que tal donación es posible. A partir de este supuesto, se universalizó la exigencia de hacer-ver aquello de lo que se habla, de exhibirlo, si se pretende para ello consistencia ontológica y validez epistemológica. La esencia de la manifestación fue determinada, desde el primado de la percepción, como correlación, como intencionalidad.

Esta determinación, sostiene Henry, es del todo insuficiente e inconveniente. Es cierto que el mundo se manifiesta al sujeto en las vivencias intencionales. Sin embargo, no es sostenible que todo aparezca bajo este mismo esquema. Las cosas son puestas en fenomenicidad por el ver al que, finalmente, deben su carácter de visibles. Sin embargo, ante la constatación de que todo deviene visible gracias al ver, pero nadie, en sentido estricto, ha visto su propio ver —aunque pueda convertir un acto de ver específico en objeto de otro acto de ver— tenemos que preguntar cómo aparece este ver, este hacer-ver de la intencionalidad que efectivamente se fenomeniza puesto que, de lo contrario, no aparecería nada, no habría nada? En otras palabras, es preciso definir cómo aparece el sujeto a sí mismo?

Para responder a esta cuestión no basta el recurso a la vía reflexiva. No es suficiente recurrir a una intencionalidad para explicar otra. En efecto, para poder “pensar en mí mismo —verme en el aparecer del mundo—” tengo que estar efectivamente dado a mí mismo de forma inmediata, ininterrumpida e indubitable. El sujeto, entonces, aparece a sí mismo originariamente de un modo distinto del aparecer del mundo. A este modo lo llama Henry “el aparecer de la vida”. Un aparecer que ya no responde al esquema de la exterioridad de una visión, sino a la inmanencia radical de una pasión que, dada a sí misma en el viviente, suprime la distinción entre el aparecer y lo que aparece; un aparecer que no responde al esquema de la temporalidad, porque en él solo hay auténtica presencia de la subjetividad a sí misma que posibilita el “significado de presente” de las cosas a dicha subjetividad; un aparecer que, al ser determinado como autoexperimentarse en la inmanencia radical de la afectividad, implica siempre una ipseidad que haga la prueba de sí en cada una de las tonalidades afectivas que, de ser reales, son siempre afecciones de alguien. Ya no hablamos, entonces, del acto de ver que permite el aparecer de las cosas en el mundo sino de “padecer el ver” en el *pathos* de su efectuación. El aparecer de la vida, entonces, acontece como afectividad que, si bien parece actualizarse en la correlación del sujeto con el mundo, no debe en nada su existencia a dicha correlación. Se nos descubre así la afectividad originaria en que aparece el ver y todas las facultades intencionales que nos abren al mundo.

La vida, entonces, al no ser objeto de intuición alguna, es invisible. Ahora bien, el aporte básico de Henry en este punto consiste en considerar lo invisible como un modo específico de aparecer, y no como categoría negativa, privativa de fenomenicidad, al modo de lo inaparente o del inconsciente. Que la vida sea invisible y, en consecuencia, no aparezca en el aparecer del mundo, no significa que no aparezca efectivamente, que carezca de fenomenicidad; solamente indica que su aparecer es esencialmente distinto e irreductible al aparecer del mundo. En efecto, aunque nadie haya visto su vida y no podamos ofrecer evidencia de ella en percepción alguna, ¿hay acaso algo de lo que se pueda tener mayor certeza? Cuando sufro o gozo, ni Dios mismo podría convencerme de que no vivo.

Todo aparecer acontece, entonces, como afección. El aparecer del mundo acontece como heteroafección en que algo se muestra a alguien en la irrupción incesante de sentidos de presencia que, inevitablemente, fluyen hacia el pasado. El aparecer de la vida, por su parte, acontece como autoafección en que el sujeto es dado a sí mismo como ipseidad *páthica*, como un *a-mí* siempre presente, sin distancia ni interrupción.

Se trata, sin duda, de un aporte valioso de Henry porque evita que “modos de aparecer que abren a formas de experiencia quizá esenciales sean excluidos *a priori* de una filosofía que pretendía estar libre de todo supuesto” (Henry, Encarnación 46). De esta forma, se supera una limitación injustificada de la filosofía y un empobrecimiento inaceptable de la existencia.

Es necesario, sin embargo, introducir un matiz a la propuesta henriana para hacer frente a sus posibles aporías. Una vez acogida la duplicidad del aparecer, es preciso estar atentos para no incurrir en la unilateralidad que se critica. En efecto, tras acusar a sus interlocutores en la tradición filosófica de incurrir en el monismo fenomenológico a favor del mundo, Henry enfatiza de tal modo el aparecer de la vida, que puede terminar favoreciendo un nuevo monismo, esta vez a favor de la autoafección. Una excesiva radicalización de las diferencias entre el aparecer *ek-stático* y el inmanente termina por hacerlos irreconciliables, y consecuentemente golpea de muerte la filosofía misma, por cuenta de la falta de continuidad en el método y de una especie de nominalismo escéptico que deslegitima al lenguaje mostrativo al ponerlo en el plano de la “desrealización” (HENRY, *Encarnación*, 62). Tal cosa, por supuesto, está lejos de las pretensiones de la filosofía henriana, aunque no tanto de sus realizaciones.

En atención a la duplicidad, en lugar de la confusión o la separación de fenomenicidades, es necesario proceder con el principio de distinción y relación. De esta forma, se mantiene la irreductibilidad de los dominios, pero se considera posible encontrar vías de legítima relación entre la afectividad y la intencionalidad. En otras palabras, es posible para el pensamiento enunciar la vida y reenviar a ella, no como una mención

en el vacío o como la declaratoria especulativa de una necesidad lógica, sino como el reconocimiento fenomenológico de aquello que no puede caer en el olvido: la certeza de la vida que somos. Dicha conjunción, por demás, supone necesariamente la centralidad del viviente en virtud del cual la vida es vida del mundo y el mundo es mundo-de-la-vida. Vida y mundo, entonces, se distinguen y relacionan como fenomenicidades constitutivas del entramado propio de las vivencias humanas.

Tal cosa resulta posible si comprendemos adecuadamente la radicalización en la cuestión del método. Mantener la duplicidad de aparecer implica, en este aspecto, ahondar en los grados de la reducción fenomenológica. Así, en continuidad con la *reducción gnoseológica* que pone entre paréntesis lo simplemente mentado para “re-conducir” a lo efectivamente dado; con la *reducción eidética* que, al operar las variaciones, pone entre paréntesis lo que resulte accidental en lo dado para “re-conducir” a su esencia; y con la *reducción trascendental* que pone entre paréntesis la esencia de lo dado para “re-conducir” a la actividad constituyente de donación (Husserl, *La idea de* 92, 97, 101); tiene lugar un cuarto grado que correspondería a la *reducción radical* que pone entre paréntesis la actividad constituyente para reconducir el análisis hasta la donación de la actividad constituyente a sí misma (Henry, *Phénoménologie* T. I., 90-91). Tal proceso nos permitiría reconocer en cada heteroafección un nivel de autoafección, de forma que constitución y donación —intencionalidad y afectividad— se recuperen como dinámicas constitutivas de la esencia de la manifestación. Con esto, se afirma la posibilidad de “conocer” aquello que no hemos constituido y se recupera la legitimidad del pensamiento fundado en el aparecer del mundo¹.

1 Se hace frente así a la denominada aporía del “doble ciego” de que acusan al pensamiento henriano: “[...] la fenomenología henriana estaría presa de un *“double bind”*. Del trascendental no se puede decir gran cosa porque se corre el riesgo de la contaminación. De lo constituido se podría decir algo, pero no habría nada que decir. La intencionalidad es irrealidad. Todo se juega en la inmanencia” (LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, 106)

2. Antropología filosófica y fenomenología radical

Uno de los campos de desarrollo de mayor fecundidad en la fenomenología de Michel Henry es, sin duda, la antropología. El mismo Henry parece comprenderlo así cuando dice que “lo que está en juego es una comprensión radicalmente nueva del hombre. Esta novedad y radicalidad se deben a que en el hombre ya no es comprendido [...] a partir del mundo sino de la vida” (Henry, *Le christianisme ctd en Capelle* 27). En este sentido, aunque no estamos frente a una antropología con algún grado de sistematicidad, sino ante una ontología fenomenológica con pretensiones radicalmente universales, nos es lícito intentar sistematizar, a partir de ella, ciertas nociones respecto de la condición humana vista desde la duplicidad del aparecer.

¿En qué consiste esta comprensión de la condición humana, esta “antropología fenomenológica”? Para desentrañar tal cuestión es preciso acudir a la duplicidad del aparecer. Con base en esta teoría fenomenológica, el hombre mismo puede ser pensado a partir de la trascendencia del mundo o a partir de la inmanencia de la vida. Desde el aparecer del mundo,

...el hombre se relaciona con los entes del mundo y consigo mismo solo porque está abierto al mundo, en relación con su verdad, y es definido por esta relación. Pero por la misma razón se relaciona con la vida o, mejor, con los entes vivientes, con los demás organismos vivos (Henry, *Le christianisme ctd en Capelle* 57).

A partir de esta relación, el hombre es comprendido radicalmente como un “ser-del-mundo” (Henry, *Encarnación* 297) y, consecuentemente, sus diferencias específicas lo hacen, a lo sumo, un ente con dignidad especial y superior. Puede ser el más digno de los entes en el mundo, es verdad, pero será siempre un ente del mundo.

Desde el aparecer de la vida, el ser humano es comprendido como “un viviente engendrado en la vida invisible y absoluta, vida que permanece en él mientras vive, fuera de la cual no se encuentra viviente alguno”

(Henry, Encarnación 66). Esto no significa, sin embargo, solo que sea un organismo con procesos biológicos autónomos, sino que posee en sí la autoafección de la vida, no como algo añadido sino como lo que define su esencia y lo diferencia radicalmente de los entes del mundo, al punto de que no puede ser incluido como un elemento más del conjunto de dichos entes.

Lo propio del ser humano, eso que lo diferencia de los demás seres y que es, al tiempo, principio de individuación entre ellos mismos, es la capacidad de hacer la propia experiencia de sí, de autoexperimentarse y, gracias a ello, hacer experiencia de lo otro (Henry, *Le christianisme ctd* en Capelle 27). La condición humana originaria está en la autoafección, en la afectividad originaria. El hombre es un experimentarse-a-sí-mismo sin distancia ni interrupción, en virtud de lo cual experimenta lo otro de sí. Por tanto, la esencia originaria del hombre, como la vida misma de que está hecha, es invisible.

Ahora bien, si la esencia originaria del hombre es la autoafección, éste no pudo recibirla del mundo, ni de otro viviente, ni de sí mismo. El mundo es incapaz de autoafección alguna; el viviente es incapaz de constituir para sí mismo o para otro aquello que lo constituye. El experimentarse-a-sí-mismo, su esencia, ha de haberla recibido de la vida que es, por principio, autoafección. En consecuencia, detrás de las expresiones referidas al hombre –“viviente”, “hijo de la vida” o “hijo de Dios”– se edifica una comprensión fundamentalmente pasiva del ser humano.

También del hombre y no solo del mundo es mejor hablar primero en pasivo. El viviente se encuentra radicalmente pasivo frente a su vida que no ha sido constituida por él, no es mantenida por él, y no puede desembarazarse de ella mientras sea un viviente. A este respecto, escribe Henry:

...me experimento a mí mismo, y ello de forma constante, puesto que ese hecho de experimentarme a mí mismo constituye mi yo. Pero no me he puesto a mí mismo en condición de experimentarme a mí mismo de forma que, en sentido estricto, no solo me auto-afecto, sino que soy y me hallo auto-afectado. (Encarnación 125)

Esta pasividad indica, además, que el hombre puede desconocer su condición originaria y esencial, y lo hace constantemente al comprenderse desde la exterioridad del mundo, pero no puede cambiar esa condición, no puede dejar de ser hijo.²

Si asumimos esta pasividad originaria y radical, podremos reconocernos primordialmente como un *a-mí* constituido antes que un “yo” constituyente y, consecuentemente, podremos hacer frente a la ilusión avasalladora del *ego*. La utilización del acusativo antes que el nominativo significa en Henry que “todo viviente toma de la vida el conjunto de sus poderes que ha recibido a una con la vida, porque el único poder que existe, el hiperpoder de traerse a sí mismo a la Vida y, por ende, de vivir, no pertenece más que a esta Vida única” (Henry, Encarnación 230). Antes que *ego* constituyente de mundos, y como su condición de posibilidad, el hombre se descubre como un *a-mí* constituido en y por la vida. Tomar conciencia de esta pasividad resulta definitivo, sostiene Henry, porque el olvido de esta condición y la consecuente autosuficiencia del *ego* están en la base de la barbarie de las culturas y las sociedades.³

Pasividad, sin embargo, no es ausencia de responsabilidad sino reconocimiento de la auténtica condición originaria. Es innegable que el viviente posee poderes en cuya utilización constituye mundos; sin embargo, es innegable también que no se da a sí mismo tales poderes ni el poder primordial de emplearlos. En palabras de Roberto Walton,

Hay una donación a sí de cada uno de los poderes del “yo puedo” que se sustenta en la donación a sí del *ego* mediante la autoafección. El poder no se reduce a la suma de sus actualizaciones potenciales sino que es una posibilidad de principio y *a priori* de desplegar todos los poderes del cuerpo y que domina todas las actualizaciones pasadas, presentes y futuras [...]. Así, el poder de acceder al mundo ha de

2 “Esta imposibilidad del viviente para separarse de la vida funda su imposibilidad para separarse de sí. De este modo el viviente no puede escindirse de sí mismo, de su Sí, de su dolor o de su sufrimiento.” (Henry, Encarnación 231).

3 Al respecto se puede ver Henry, La barbarie.

encontrarse previamente en nuestro poder a fin de que podamos ponerlo en práctica. (361)⁴

Con esto no afirmamos que el viviente no sea *ego* constituyente de mundos, sino que no conviene perder de vista que el origen último de esta capacidad de acción está en la pasividad radical en que nos encontramos frente a la capacidad misma. Todo poder se sustenta en un no-poder originario; toda libertad en una no-libertad originaria. Se trata, en últimas, de desentrañar el sentido ontológico de la pregunta del apóstol Pablo: ¿qué tienes que no hayas recibido? (1Co 4,7). En efecto, aunque es innegable que el hombre dispone de poderes y, gracias a su uso, consigue muchas cosas en el mundo, ¿se ha dado a sí mismo alguno de esos poderes cuyo uso le procura las cosas de que dispone?

Explicar el movimiento –y cualquier poder– solo por vías de sus causas, motivaciones y circunstancias nos ayuda a comprender las dinámicas de su efectuación y a dirigirlo según convenga; pero no responde aún a la pregunta filosófica por su condición última de posibilidad. De igual forma, la comprensión de un acto de afecto nos ayuda a caer en la cuenta de la afectividad que somos; pero no es correcto, desde una fenomenología radical, pensar que este acto en que la intencionalidad constituye su correlato sea, al tiempo, agente de su propia constitución.

En otras palabras, una heteroafección puede indicar la autoafección que la funda, pero no ha de ser tomada como su condición de posibilidad. Si podemos ejercer un poder y en ello ser afectados, es porque nos encontramos en posesión de este poder que hemos recibido en nuestro ser-afectado, en la autoafección de la vida en nosotros que constituye

4 “Si bien, (por ejemplo), el movimiento responde a motivaciones externas o al condicionamiento de un sistema kinestésico, su puesta en práctica muestra una primera modalidad de autoafección en que esa heteroafección es insuficiente para quedar entrelazada con ella. El momento de libertad que introduce esta ejecución se experimenta en una autoafección que no debe nada a lo externo porque no tiene causas o condiciones. El ‘yo puedo’ deja por detrás y debajo de sí algo que no ingresa en su ejercicio. Si bien se apoya sobre ese condicionamiento, no se construye con él” (Walton 363).

nuestro yo. ¿Cuáles son, entonces, las determinaciones de este *a-mí* que es el hombre?

El viviente como *ipseidad pátthica*

Las determinaciones fundamentales de la vida a las que ha llegado la fenomenología radical de Michel Henry, no han sido formuladas como resultado de un análisis especulativo que conduzca a la formulación de necesidades lógicas. Estas determinaciones han sido fruto de la atención al viviente y de la manera específica como éste hace experiencia del mundo y de la vida. Ahora bien, este proceso lo ha conducido a afirmar que la vida es necesariamente singular, esto es, que supone siempre una ipseidad (Henry, *Yo soy* 65-82). De otra forma, ¿cómo podría la vida ser autoafección, un *experimentarse-a-sí-mismo*, si ella misma no es una ipseidad que se autoexperimente?

Con base en este postulado, Henry lleva a cabo una lectura de la filosofía moderna con el ánimo de rastrear en ella la emergencia y ocultación de la vida. Según la interpretación henriana, uno de los rasgos más destacables de la modernidad, al lado de la venida de la vida al primer rango de las preocupaciones de la cultura, es su desnaturalización y falsificación. En la diversidad de caminos emprendidos por los distintos pensamientos de corte vitalista, un rasgo decisivo de esta desnaturalización de la vida consiste en que ella es representada como realidad impersonal, anónima y, por tanto, incapaz de experimentarse a sí misma.

Este anonimato de la vida se mantiene, ya sea que se le represente bajo la forma de subjetividad vacía y formal, de voluntad ciega que se contrapone a la representación, de inconsciente –“detrás” de la conciencia– que es preciso hacer evidente, o de principio metafísico del mundo que, dicho metafóricamente, opera como río que todo lo baña (Henry, *Genealogía* 123-340). Ante tal panorama –y con la expresa intención de desmarcar su fenomenología de la vida de estos vitalismos–, Henry considera necesario insertar una ipseidad en el seno mismo de la vida, una que rompa radicalmente su supuesto anonimato.

De acuerdo con esto, para Henry, la vida no es entidad anónima, sino implica, de suyo, la presencia de una ipseidad. En este sentido, “la ipseidad pertenece a la esencia de la vida y a su fenomenalidad propia. Surge en el proceso de fenomenalización de la vida, en el proceso de su autoafección patética, y como el modo mismo según el cual ésta se lleva a cabo” (Henry, *Yo soy* 144). Si la vida es definida como autoafección, entonces es imposible vida alguna sin viviente que se afecte.

Para dar cuenta de esta ipseidad inherente a la vida, Henry reconoce en tal asunto la posibilidad de distinguir dos tipos de autoafección que generan, a su vez, dos tipos de vivientes: la autoafección en sentido débil, que hace referencia a la venida de la vida de cada viviente, en la cual cada hombre es engendrado como ipseidad *páthica*; y la autoafección en sentido fuerte, que indica la venida de la vida a sí misma en el primer viviente o la ipseidad originaria (Henry, *Yo soy* 124-125). La primera hace referencia al nacimiento de cada ipseidad trascendental viviente, de cada hombre en su esencia originaria; la segunda refiere la generación de un primer viviente en la autogeneración de la vida, de una ipseidad original en la que devienen posibles la multiplicidad de ipseidades. Con este recurso, Henry admite una duplicidad en el seno de la autoafección, con el fin de esclarecer el nacimiento trascendental del ser humano y su condición de posibilidad.

Ocupémonos primero de la autoafección en sentido débil. Desde el aparecer de la vida, el hombre se revela a sí mismo siempre como ipseidad *páthica*, esto es, como un sí mismo que se autoexperimenta y, de esta forma, experimenta en él la vida. Al revelarse como ipseidad *páthica*, el viviente remite necesariamente a su origen en la vida y no en el mundo o en sí mismo, porque solo la vida se revela como autoafección. En esto consiste, justamente, en nacimiento trascendental de los vivientes, “no en venir al mundo, en la sucesión de vivientes que presuponen en sí la vida, sino en la venida de cada viviente a la vida a partir de la Vida misma” (Henry, *Yo soy* 72)⁵, que lo engendra como ipseidad, como *experimentarse-a-sí*

5 Antes que nacer de otro hombre, el hombre nace de la vida, pues un viviente –todo viviente– ha recibido la vida, no se la ha dado a sí mismo y, consecuentemente, no puede dársela a

mismo. No se trata de que haya algo así como una ipseidad a la que después se le done la vida; se trata de que cada viviente es engendrado en la vida como ipseidad irreductible a ninguna otra. Este nacimiento no indica, sin embargo, un movimiento aislado o un cierto origen en el pasado de cada ipseidad, sino una autodonación originante y sostenida, fuera de la cual ningún viviente es posible ni permanece.

Con base en esta comprensión del nacimiento trascendental en que se origina cada ipseidad *páthica* que conduce su vida, pero no es fuente de esta vida o de su permanencia en ella, Henry sostiene que, en el origen de cada ipseidad, no habría un proceso de creación sino de generación, o mejor, que sería preciso repensar el concepto de creación. En este contexto:

Crear no significa poner fuera de sí una entidad externa, que goza por ello de una existencia separada y como tal autónoma. [Por el contrario], desembarazado de las ideas de exterioridad, de exteriorización, de objetivación –de mundo– el concepto de creación significa ahora generación. Generación en la auto-generación de la vida absoluta de aquel que no viene a sí más que en su venida a ella, y porque ésta no deja de venir a él. (Henry, Encarnación, 240)

Desde el aparecer de la vida, entonces, es necesario erradicar de la comprensión del origen de los vivientes todo rastro de separación posible entre el viviente y la vida –el creador y la creatura–, todo lo que pueda sugerir la entrada en escena, por cuenta de la vida, de un “afuera”, de una distancia respecto del viviente. Así, entre el viviente y la vida hay una relación de inmanencia recíproca que se funda no en la decisión del viviente de volverse a la vida, sino en la vida que no cesa de donarse a cada viviente, no como algo añadido a éste sino como lo que él mismo es y lo que lo mantiene tal en un presente continuo, ininterrumpido.

nadie, sólo puede convivir con los otros vivientes. Según Henry, el cristianismo señala esta condición del nacimiento de los vivientes, por ejemplo, con la creencia en la maternidad virginal de María. Esta creencia, “aunque sea problemática para los creyentes, u objeto de ironía para los no creyentes, no deja de ocultar, tras su contenido aparentemente absurdo, una tesis esencial del cristianismo, a saber, ningún hombre es hijo de otro hombre [...] sino solamente de Dios.”(yo soy, 84).

Podemos afirmar, entonces, que la relación entre la vida y los vivientes es una relación de inmanencia radical, de co-pertenencia originaria. No se trata del encuentro entre dos vidas en una exterioridad ajena, sino de una y la misma vida, a la vez singular y múltiple, la vida absoluta que encuentra en cada sí, en cada viviente, en cada hombre, su propio autocumplimiento.⁶

A partir de este carácter de ipseidad *páthica*, es necesario repensar la diferencia específica del hombre respecto de los entes del mundo y su individuación respecto de los otros vivientes. Esta individuación, de hecho, difiere si se piensa con base en el mundo o en la vida. Desde la verdad del mundo, lo que individualiza a una cosa cualquiera, incluido el hombre considerado como ente apareciente en el mundo, es el aparecer en este lugar del espacio y en este momento del tiempo. Es el espacio y el tiempo, el parecer del mundo y no algo específico de la cosa, lo que la individualiza. Desde la verdad de la vida, lo que individualiza a cada hombre y lo hace distinto de las cosas –e irreductible a los otros– es la experiencia de sí, la autoafección que lo constituye en ipseidad. En el aparecer de la vida –escribe Henry– “el viviente es un yo irreductible a cualquier otro. No porque experimente algo diferente a aquello que experimenta cualquier otro o porque sienta algo diferente a lo que siente cualquier otro, sino porque es él quien lo experimenta y lo siente” (Entretiens 151).

Ahora bien, ¿cómo explica Henry que cada viviente sea dado a sí mismo justamente como ipseidad? Para dar cuenta de esta cuestión, entra en juego la autoafección en sentido fuerte. Hemos indicado ya que el viviente

6 En este asunto hay una cercanía, confesada por Henry mismo, entre la tesis de Spinoza de una sola substancia e infinidad de modos y el desarrollo del problema central del ensayo de 1996, en torno de la relación de la vida y los vivientes. “*Yo soy la verdad* –escribe– retoma el hilo de meditación, haciendo incluso un retorno a su punto de partida, mi trabajo sobre Spinoza en 1943. Cuando se publicó el texto íntegro (1997) me di cuenta, con cierta extrañeza, que la extraordinaria idea espinosista de la causalidad inmanente, en la inmanencia de la sustancia a cada modo finito, prepara el tema central de *Yo soy la verdad*: la inmanencia de la vida absoluta a cada viviente, (y ayudó) a la aparición de una idea que valoro mucho: la generación de una ipseidad fundamental en la inmanencia recíproca de la vida al viviente” (Henry, Entretiens 19).

se descubre a sí mismo como pasividad radical, pues la vida le ha sido dada en el proceso en que él es dado a sí mismo. Una donación tal no puede ser obra del mundo, porque en él no acontece la vida, ni del hombre mismo porque éste siempre supone en sí la vida. La donación de la ipseidad a sí misma, entonces, solo puede ser obra de la vida. En consecuencia, dado que solo la vida puede dar la vida, y ella –al ser autodonación– no puede dar nada distinto de sí misma, el hecho de que los vivientes sean engendrados en la vida como ipseidades solo resulta posible porque en la autogeneración de la vida ya está implicada una ipseidad, pues en la venida de la vida a sí misma se origina una ipseidad tan eterna y absoluta como la vida misma.

De acuerdo con esto, para superar el anonimato de la vida, propio de los vitalismos modernos, Henry considera necesario insertar una ipseidad en el seno mismo de la vida. La vida no es una fuerza anónima que se “yoice” después, sino que el mismo proceso de autogeneración de la vida implica una ipseidad y se cumple en ella. La autodonación de la vida a sí misma implica necesariamente una ipseidad original en la cual ella hace la prueba de sí. ¿Cómo podría probarse a sí mismo algo que no es, de suyo, un sí mismo? ¿Cómo podría la vida engendrar una ipseidad en su proceso de autodonación que genera al viviente, si no es ella misma una ipseidad?

La vida, que es un sentirse-a-sí-mismo y engendra al viviente como capaz de sentirse-a-sí-mismo, ha de ser necesariamente ipseidad. Antes que la multiplicidad de los vivientes, en la vida se genera un Primer Viviente, una ipseidad originaria. En palabras del propio Henry, “la vida se engendra a sí misma como ese viviente que es ella misma en su auto-engendramiento” (Entretiens 73); y también:

...este movimiento es aquel mediante el cual, viniendo constantemente a sí en su experimentarse a sí misma y, así, en su “vivir”, la Vida se engendra constantemente a ella misma, engendrando en sí la Ipseidad sin la que el experimentarse a sí mismo desde este vivir no sería posible. (Entretiens 139)

En consecuencia, no se puede hablar de una existencia previa de la vida que genere después un viviente, entre otras cosas, porque en la temporalidad

de la vida no hay lugar para antes o después alguno, sino que la vida, que hace la prueba de sí misma, se engendra como una ipseidad originaria o “archi-ipseidad” (Henry, *Entretiens* 151). En el seno de la vida como autoafección, el primer viviente y la vida coinciden. No puede haber entre ellos escisión alguna, pues están unidos por una copertenencia recíproca, de modo que la vida se prueba en la archi-ipseidad, al tiempo que ésta se origina en la prueba que la vida hace de sí.

En este empeño por superar el anonimato del fundamento, Henry cree encontrar una singular coincidencia con la doctrina cristiana sobre el Hijo de Dios y con la comprensión en ella del hombre como “hijo en el hijo” (*Entretiens* 83-155). Por eso, no duda en hablar de “hijos” y “archi-Hijo” de la vida, ensanchando así –a nuestro juicio de forma innecesaria e inconveniente– el principio de la duplicidad. No obstante lo sugestivo del recurso, es preciso que preguntemos sobre la legitimidad de acudir a la figura de Cristo en una elaboración fenomenológica de este tipo. Es decir, es necesario mostrar –y Henry no lo hace nunca– si se trata de un principio o dato obtenido fenomenológicamente o si, por el contrario, es más bien un recurso de orden especulativo (teológico) que viene en auxilio del filósofo cuando su sistema parece devolverlo a sus orígenes espinosistas.

El viviente como carne

La segunda determinación fenomenológica de la condición humana, a la que ya hemos caracterizado como ipseidad *páthica*, se establece a partir de la consideración de la corporeidad, realidad que permite reconocer la duplicidad fenomenológica que determina al ser humano. El asunto es abordado por Henry en referencia al problema de la encarnación, categoría que corresponde, en principio, a todos los seres vivos sobre la tierra, que son seres encarnados (*Encarnación* 9). En este escenario, la puesta en operación de la duplicidad del aparecer permitió a Henry distinguir entre el cuerpo, realidad trascendente que vincula al viviente con el mundo, y la carne, realidad inmanente y originaria que une al viviente con la vida (*Encarnación* 9-11).

Desde el aparecer del mundo, nuestro cuerpo se devela como realidad trascendente que, bajo las determinaciones de temporalidad y espacialidad, es susceptible de ser mostrado en el horizonte de visibilidad del mundo. En este sentido, nuestro cuerpo comparte las determinaciones del cuerpo de las cosas. Sin embargo, la diferencia consiste en que mientras que el cuerpo cósmico es incapaz de tener experiencia alguna, el nuestro es un “cuerpo trascendental intencional que siente todas las cosas y se siente a sí mismo fuera de sí en calidad de cuerpo sentido” (Henry, Encarnación 158). En efecto, continúa Henry:

...nuestro cuerpo objetivo mundano está animado por significaciones que hacen de él precisamente un cuerpo vivo (*Leibkörper*) cuyos ojos son unos ojos que ven, las orejas unas orejas que oyen, los miembros unos miembros móviles que se mueven libremente por sí mismos. Un cuerpo así, en efecto, es visto en el mundo. (Encarnación 260)

De esta forma, en línea con la fenomenología husserliana, Henry establece una diferencia radical entre los cuerpos materiales que pueblan el universo y el cuerpo vivo de un ser encarnado como es el hombre. A pesar de tales diferencias, Henry sostiene que tanto las cosas como el cuerpo humano así entendido reciben del mundo su aparecer, de modo que lo hacen siempre bajo el esquema de la intencionalidad que revela todo cuerpo en el horizonte de visibilidad del mundo. El cuerpo vivo que ve también puede ser visto.

Desde el aparecer de la vida, por su parte, “nuestro cuerpo no se presenta ya con el carácter de un cuerpo externo sentido por nosotros, cosa entre las otras cosas, objeto entre los otros objetos”, sino como “*corporeidad originaria invisible*” (Henry, Encarnación 158), expresión que nuestro autor resalta y a la que prefiere llamar, ya no cuerpo, sino carne. En cuanto revelada por la vida y, por tanto, coincidente con ella, la carne es engendrada en y por la vida, y recibe de ésta sus determinaciones fenoménicas. En consecuencia, la carne es *experimentarse-a-sí-mismo* en la inmanencia radical del vivir, es “aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo, [...] es susceptible, por esta razón, de sentir el cuerpo exterior a sí, de tocar y de ser tocado por él” (Encarnación 10).

Esta corporeidad originaria resulta impensable, por principio, tanto a partir de un cuerpo cósmico que es incapaz de experiencia alguna, como a partir del cuerpo humano trascendente que experimenta lo otro y se experimenta a sí mismo como otro. La carne, nuestra carne, solo es comprensible desde la vida, porque ella es vida finita, un puro experimentarse-a-sí-mismo sin distancia ni interrupción, un *pathos* en que se lleva a cabo, en el viviente, la revelación de la vida misma.

Se ha establecido así la diferencia entre cuerpo y carne como dos realidades de nuestra corporeidad que son reveladas por el mundo y por la vida, respectivamente.⁷ Es preciso ahora establecer la relación entre estos, con el fin de determinar cuál de las dos “realidades es más esencial” (Henry, *Incarnation* ctd en Brohm y Leclercq 102)⁸ en la condición humana. El cuerpo objetivo tiene dos determinaciones básicas: la extensión, representable en formas geométricas, y las cualidades sensibles de color, textura, sonoridad, etc. Si nos fijamos bien, la cualidad de “sensible” no proviene de su carácter objetivo, sino supone una sensibilidad que la constituya.⁹

En tal sentido, el carácter sensible del cuerpo cósmico es constituido por el cuerpo trascendental intencional que, incluso compartiendo cualidades con aquél, aparece provisto de un interior que lo hace capaz de sentir lo

7 Es inevitable advertir aquí una sintonía con la conocida distinción entre cuerpo físico (*körper*) y cuerpo vivo (*Leibkörper*). Sin embargo, es preciso anotar que la expresión “cuerpo vivo” parece mantenerse en el plano intencional, en cuanto indica la capacidad de ser afectado, de tener experiencia de lo otro, es decir, el cuerpo propio como órgano de percepción del mundo. La expresión “carne”, por su parte, subraya la inmanencia radical de la autoafección en que se funda toda heteroafección. Las distinciones, desde Henry, serían: *cuerpo físico* (objeto de percepción común a todo los objetos del mundo), *cuerpo vivo* (sujeto de percepción del mundo para el que Henry reserva el nombre de cuerpo humano) y *carne* (autoafección, experiencia-de-sí que posibilita la experiencia de lo otro de sí).

8 Fijémonos en que aquí se da al cuerpo objetivo la noción de realidad y no ya de pura irrealidad o simple representación.

9 “El contenido del mundo, los objetos, los procesos materiales que los componen no son sensibles en sí mismos: son sistemas inertes que estudia la física. Solo son sensibles porque nos relacionamos intencionalmente con ellos por medio de cada uno de nuestros sentidos [...]. Así se define en Kant y en Heidegger, por ejemplo, la posibilidad de una afección trascendental en cuanto afección fenomenológica por parte del mundo que define nuestra pasividad en calidad de sensibilidad pura y en sí misma trascendental.” (Henry, *Encarnación* 297).

otro de sí y a sí mismo como otro. El cuerpo trascendental intencional, en cuanto provisto de sensibilidad, es condición de posibilidad del carácter sensible de los cuerpos sentidos, mundanos, gracias a la actividad constituyente intencional de los sentidos. Por eso, Henry prefiere aplicar el calificativo de sensual y no solo de sensible al cuerpo humano mundano, para indicar su posibilidad trascendental de ser tocado y de tocar.¹⁰

Ahora, ¿de dónde viene esta sensibilidad, o mejor, esta sensualidad? ¿Es legítimo recurrir al mundo, a los cuerpos objetivos? No. “Porque desde el punto de vista filosófico resulta siempre absurdo explicar una condición de posibilidad a partir de aquello que ella misma hace posible” (Henry, Encarnación 149-150). ¿Es suficiente remitir a esta corporeidad trascendental intencional, al conjunto de los sentidos? No. Porque la intencionalidad, que opera en los sentidos –y así constituye mundo– se muestra incapaz de constituirse a sí misma, de darse su propio aparecer. Es preciso, entonces, recurrir al cuerpo subjetivo, a la carne, por cuanto en ella la sensibilidad es dada a sí misma en cada uno de los poderes que la actualizan y en el poder de poner en acción dichos poderes. La carne es condición de posibilidad del cuerpo trascendental intencional.

De este modo, según Henry,

...somos invenciblemente remitidos desde la posibilidad trascendental del mundo sensible, que reside en el cuerpo trascendental intencional que permite sentirlo, a la posibilidad trascendental de este cuerpo intencional mismo: a la auto-revelación de la intencionalidad en la vida. (Encarnación 154)¹¹

10 Por cuanto nuestro cuerpo cósmico es percibido como investido de una capacidad de sentir y no solo de ser sentido, en él “lo sensible se convierte en sensual, la sensibilidad se denomina a partir de ahora sensualidad” (Henry, Encarnación 262).

11 “Nuestro cuerpo mundano no remite sólo a una subjetividad invisible: bajo sus especies visibles se oculta, siempre presente y siempre vida, una carne que no deja de auto-impresionarse en el *pathos* de su noche” (Henry, Encarnación 260). “El cuerpo propio objetivo –trátase del cuerpo del otro o del mío– se encuentra constituido *a priori* como un cuerpo mágico –un objeto doble, visible e invisible, inerte y móvil, insensible y sensible–, porque lleva y oculta a un tiempo, a través de la declinación de sus apariciones mundanas, una carne viva. Por una parte, es una cosa opaca ciega, ‘material’, capaz de ser iluminada desde afuera por una luz, nunca de acogerla y recibirla en sí, de ser iluminada enteramente

El cuerpo trascendental intencional nos remite necesariamente a la corporeidad originaria e inmanente, a la carne. De acuerdo con la fenomenología de la vida, desde el punto de vista de la originariedad, la realidad más esencial de la condición humana es la carne. Consecuentemente, dado que el ser humano es carne, y ésta es autorevelación, podemos afirmar –con Henry– que “la realidad humana es fenomenológica en su esencia” (Encarnación 328)¹²; que el viviente, como la vida, es invisible; que la condición humana originaria no puede ser definida desde la trascendencia del mundo sino desde la inmanencia de la vida.

Hecho esto, es preciso preguntar cómo es posible algo así como nuestra carne? Para afrontar esta cuestión, Henry pone en juego el concepto de encarnación. La carne, nuestra carne, es vida engendrada y sostenida, es vida finita. En este sentido, antes de llegar a sí misma, de autoafectarse en el vivir, y como su condición trascendental, la carne ha sido dada a sí misma en y por la vida.¹³ De acuerdo con esto, nuestra carne solo es posible porque reproduce la dinámica de la generación de la vida misma.

Así las cosas, el proceso de generación de nuestra carne coincide con el proceso de generación de nuestra ipseidad *páthica*, es decir, con el nacimiento trascendental de cada viviente. El viviente nace, es generado en la vida, en una especie de duplicación infinita de la autogeneración de la vida misma: el *pathos* que es cada viviente, en su carne, tiene asiento solo en la autogeneración de la vida en el *archi-pathos* del *archi-viviente* en su *archi-carne*. El origen de una carne como la nuestra es, entonces, encarnación, esto es, la autodonación de la vida en la carne que es cada

por ella, de convertirse ella misma en luz, hogar de inteligibilidad, cristal puro de aparecer. Por otra parte, una cosa cuya esencia consiste por entero en auto-aparecerse a la manera en que es posible una auto-revelación: en el *pathos* de la vida.” (261).

12 “Porque la vida no es nunca visible. Porque Dios es la vida, es invisible. Por esta razón el hombre tampoco es visible. El hombre no ha sido nunca creado, no ha venido al mundo. Ha venido a la vida” (Henry, Encarnación 298).

13 En términos de Henry, “la carne solo es afectiva e impresiva por mor de su venida a sí en una venida originaria a sí misma que no depende de ella, [...] sino de la venida de la vida a sí que es siempre la venida de una carne, posible sólo en la venida a sí de la “vida absoluta [...] en el *pathos* originario de su puro gozo de sí, en el *Archi-pathos* de una *Archi-Carne*.” (Encarnación 160).

viviente y que descubre a éste como ipseidad carnal en pasividad absoluta respecto de la vida que lo constituye.

¿Cómo comprender esta encarnación en la que se origina la condición humana? Michel Henry sostiene que las dificultades en la inteligibilidad de la encarnación, como llegada de la vida al viviente, radican en las ontologías sobre las que se soporta su elucidación. Dado que en gran parte de la filosofía occidental la realidad humana corpórea suele comprenderse desde el aparecer del mundo, o sea, desde el cuerpo objetivo como ente entre los otros entes, la encarnación se convierte en paradoja, porque habría de explicarse en ella la adición sintética de un elemento de carácter subjetivo –divino para algunos– cuya realidad estará siempre en entredicho.

La situación puede cambiar, piensa Henry, si recurrimos a la fenomenología radical. En ésta, el cuerpo del viviente no es originariamente un objeto sino justamente cuerpo subjetivo, una carne (Filosofía 261-280). En este escenario fenomenológico y ontológico, la encarnación no se da como adjunción paradójica de dos realidades, sino como condición ontológica propia del ser humano que es, todo él, vida, cuerpo subjetivo sobrepasado hacia un cuerpo objetivo y, por él, al mundo.

La encarnación, entonces, no es la precaria situación de la vida sometida a las limitaciones de la finitud y la contingencia del cuerpo objetivo, sino la condición de la vida siempre singular que nunca deja de ser vida por el hecho de estar siempre situada –en una relación trascendental– respecto del mundo. En lo que respecta al ser humano, no hay nunca una subjetividad des-corporeizada o una corporeidad des-subjetivada. De esta forma, Henry procura romper con las comprensiones dualistas de lo humano.

3. Balance

Hemos explicitado las bases de la fenomenología radical entorno del postulado de la duplicidad del aparecer. Con base en esta la duplicidad

fenomenológica, es posible proponer una comprensión específica del ser humano. Desde el aparecer del mundo, el hombre es leído como un ente particularísimo de este mundo, que responde, sin embargo, al mismo principio de inteligibilidad de todos los entes, es decir, lo que pueda ser dado a la sensibilidad y pensado por el entendimiento. Desde el aparecer de la vida, el hombre es comprendido como viviente, esto es, como un *experimentarse-a-sí-mismo* no en la exterioridad del verse sino en la inmanencia radical del padecerse.

Tal condición no le viene del mundo ni de sí mismo sino solo de la vida, que “fluye a través de nosotros y nos hace vivientes sin contar con nosotros, independientemente de nuestro poder o de nuestro querer; [...] de esa vida que nos precede en el corazón mismo de nuestro ser” (Henry, Encarnación 221-222). El viviente es, entonces, vida finita engendada y sostenida por la vida infinita. En consecuencia, “nuestro ser real no puede ser determinado solo por predicados empíricos, es decir, predicados que reposan sobre una intuición empírica, sobre una sensación” (Henry, *Phénoménologie* T. I, 14).

En tanto es “experimentarse-a-sí-mismo”, el viviente se determina necesariamente como ipseidad *phática*, como un sí mismo que se autoafecta, y como carne, como pasibilidad en la que dicha autoafección resulta posible. Si se tiene en cuenta que el hombre se manifiesta como ipseidad y como pasibilidad sin haberse dado a sí mismo tales condiciones, es preciso reconocer estas determinaciones en el seno mismo de la vida, pues, de otra forma, no serían posibles en el viviente. Se impone incluir en la vida una ipseidad originaria o archi-ipseidad y una pasibilidad originaria archi-carne en las que la vida se autogenera y genera en sí la multitud de vivientes.¹⁴ En este proceso –escribe Henry–, “el ‘antes-del-ego’ y el ‘antes-

14 “Así pues, hay un ‘Antes-del-ego’ que prohíbe a éste [al ego] establecerse en calidad de fundamento último, naturalmente último. [...] Antes del ego, aunque sea considerado como punto de origen de las realizaciones trascendentales en las que se constituyen tanto el mundo como el ego mismo, lo que opera, en última instancia, no es precisamente él sino la Ipseidad absolutamente originaria en la que la Vida absoluta viene a Sí en el Sí de su Verbo. Igualmente, antes de la carne, allí donde ésta se une a sí en el *pathos* de la vida, está la Archi-carne, la Archi-pasibilidad sin la cual no es concebible ningún ‘vivir’. De ahí que

de-la-carne' constituyen juntos lo previo de todo viviente, confiriéndole *a priori* las determinaciones fenomenológicas fundamentales que hacen de él ese sí carnal viviente que define nuestra condición" (Encarnación 224).

Finalmente, se impone una aclaración: a pesar de la fecundidad de la fenomenología radical en el plano de la antropología, no sería ajustado pensar que estamos ante un nuevo tipo de humanismo. Lo propio de los humanismos, en medio de sus múltiples variaciones, es poner al hombre en el centro de la comprensión de sí mismo, del cosmos o de Dios; o, por lo menos, formular la necesidad de partir del hombre para entender dichas realidades o de valorarlas en función de aquél. Michel Henry, por su parte, propone comprender al hombre a partir de la vida, de forma que lo que defina la condición humana realmente originaria sea su relación con ella y no con el mundo o consigo mismo a partir del mundo.

En este sentido, tal vez sea mejor comprender la propuesta en el marco de una especie de vitalismo, o mejor, de una fenomenología de la vida. En dicho marco, para romper la llamada ilusión trascendental del ego, soportada por el primado de la actividad constituyente de mundo, es preciso partir, no del viviente finito sino de la vida absoluta frente a la cual toda ipseidad carnal se descubre radicalmente pasiva, y puede –aunque sea solo momentáneamente– repensar sus relaciones consigo mismo, con los otros y con el mundo. Esta pasividad, en efecto, es el camino para superar esquemas de comprensión y relación basados en principios de autoreferencialidad, reciprocidad y utilidad. Puede surgir una nueva ética.

Resta por establecer con mayor profundidad las relaciones entre esta postura fenomenológica centrada en la donación y las que ponen el acento en la constitución.¹⁵ Por ahora, solo diremos que donación y constitución,

el 'Antes-del-ego' y el 'Antes-de-la-carne' sean sólo uno: es un mismo abrazo patético el que hace de la carne una carne y del ego un ego, la auto-impresividad de la primera y la ipseidad del segundo." (Henry, Encarnación 223).

15 Con base en la comprensión del hombre como un viviente generado en el seno de la vida, podemos establecer, de manera puramente indicativa, por el momento y a la espera de próximos desarrollos, ciertos contrastes con otras concepciones antropológicas. Frente a la

pasividad y actividad son inconfundibles e inseparables. Lo primero, la confusión, ha conducido a la ilusión trascendental del ego, mientras que lo segundo puede desembocar en la irresponsabilidad frente al propio acontecer en las coordenadas espacio-temporales.

Según hemos visto, la condición humana tiene una estructura fenomenológica doble: el viviente es un experimentarse-a-sí-mismo (autoafección) en virtud de lo cual experimenta lo otro de sí (heteroafección). En otros términos, el viviente es una realidad unitaria en la que coinciden el aparecer de la vida y el aparecer del mundo. No solo se trata de que la relación entre el mundo y la vida sea posible en el viviente, sino de que él mismo es ésta relación: en el viviente y gracias a él, la vida es vida-del-mundo y el mundo es mundo-de-la-vida. **e**

Lista de Referencias

Brohm, Jean Marie et Leclercq, Jean. Michel Henry. Lausanne: L'âge de l'homme, 2009. Capelle, Philippe (ed). Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. París: Cerf, 2004.

fenomenología histórica y gran parte de la filosofía moderna, no se acepta la hipótesis de la autoconstitución del sujeto, aunque se reconozca la constitución de mundo por parte de éste, pues el viviente es primordialmente constituido en cuanto no se ha dado a sí mismo en su capacidad de sentirse sin distancia y sin interrupción, ni los poderes de los que dispone, ni el poder de disponer de estos. Antes que ego constituyente, y como condición de éste, el hombre es un "a mí" constituido. Frente a las tendencias de corte estructuralistas, se sostiene que el sujeto, en su condición esencial, no es producto de las estructuras que lo anteceden y rodean, aunque éstas puedan, en efecto, condicionar el uso de los poderes en el proceso de apertura al mundo del viviente. Frente a las concepciones cercanas a la deconstrucción, no se entiende al sujeto como un metarrelato en mora de superar, sino como una ipseidad *páthica* absolutamente singular que no puede ser absorbida por idealidades hipostasiadas como la economía o la sociedad, por ejemplo. Frente a las tendencias que podríamos denominar biologicistas, que definen al hombre como organismo vivo a partir de sus procesos fisicoquímicos, se propone una comprensión de éste como vida fenomenológica, esto es, como un sentirse-a-sí-mismo, que, en virtud de esta autoafección entra en relación con los entes vivos inertes, en sentido biológico. Para una visión general de las antropologías filosóficas contemporáneas se pueden leer los textos de Juan de Sahagún: *Antropologías del siglo XX*. Salamanca: sígueme, 1983 y *Nuevas antropologías del siglo XX*. Salamanca: sígueme, 1994.

- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.
- Henry, Michel. *Encarnación: una filosofía de la carne*. Trad. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz. Salamanca: Sígueme, 2001.
- _____. *Entretiens*. París: Sulliver, 2007.
- _____. *Fenomenología material*. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Encuentro, 2009.
- _____. *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Trad. Juan Gallo Reizábal. Salamanca: Sígueme, 2007.
- _____. *Genealogía del psicoanálisis: el comienzo perdido*. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Editorial Síntesis, 2002.
- _____. *La barbarie*. Trad. Tomás Domingo Moratalla. Madrid: Caparrós, 1996.
- _____. *L'essence de la manifestation*. París: PUF, 1990.
- _____. *Palabras de Cristo*. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Salamanca: Sígueme, 2004.
- _____. *Phénoménologie de la vie. T. I. De la phénoménologie*. París: PUF, 2003.
- _____. *Yo soy la verdad: para una filosofía del cristianismo*. Trad. Javier Teira. Salamanca: Sígueme, 2000.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- _____. *La idea de la fenomenología*. Trad. Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Laoureux, Sébastien. *Limmanence à la limite*. Paris: Cerf, 2005.
- Lucas Hernández, Juan de Sahagún. *Antropologías del siglo XX*. Salamanca: sígueme, 1994.
- Lucas Hernández, Juan de Sahagún (Coord.). *Nuevas antropologías del siglo xx*. Salamanca: sígueme, 1994.
- Walton, Roberto. "La libertad como destino según Michel Henry: su despliegue y sentido". *Anuario Colombiano de Fenomenología* Vol. III (2011): 359-381.