

**Michel Henry,
fundador de la fenomenología de la vida**

Michel Henry, Founder of Life Phenomenology

RICARDO OSCAR DÍEZ

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

La ponencia, a partir de la distinción fenomenológica central entre lo que aparece y aquello que hace aparecer lo que se muestra, se ocupa, con Michel Henry, de los principios de la fenomenología "tanta apariencia, tanto ser", "a las cosas mismas" y la intuición ligada a la intencionalidad de la conciencia, que se dirige a las cosas que entran en el horizonte de visibilidad que llamamos "mundo". El "hacer ver" intencional descubre lo que aparece en el "fuera de sí" del aparecer mundano. Henry expone la revelación de la vida que inaugura "otro concepto de fenomenalidad". Esta donación difiere de la del mundo porque no es exterior sino íntima, no es indiferente e incapaz de crear, sino que engendra y recrea constantemente al ser vivo. La manifestación de la vida se dona en el viviente a través de su Verbo, que se recibe a través de las tonalidades afectivas que hieren la carne enseñando qué es vivir.

Starting with the phenomenological central distinction between what appears and what renders appearance possible, guided by M Henry, this paper deals with the principles of phenomenology "so much appearance, so much being", "to the things themselves", and the intuition bounded to the intentionality of consciousness, directed to the things that enter the horizon of visibility that we call "world". The intentional "to render visible" discovers what appears in the "externality" of mundane appearing. Henry expounds the revelation of life which inaugurates "another concept of phenomenality". This donation differs from the donation of the world because it is not exterior but intimate, it is not indifferent and unable to create but it constantly engenders and recreates the "living being". The revelation of life gives itself in the living being by means of its Verb that speaks through affective tonalities that touch the flesh teaching what it is to live.

§ 1. Introducción

Para mostrar a Michel Henry como fundador de la fenomenología de la vida comienzo exponiendo su arraigo en, y su lectura de, la fenomenología histórica, y continuo refiriéndome a otras influencias que permiten situarlo como fundador de un pensamiento que, a mi modo de ver, abre caminos.

Una cuestión central a la fenomenología es distinguir lo que aparece de aquello que hace aparecer lo que aparece. Lo que se muestra es el fenómeno que tiene un contenido específico. Lo que hace aparecer lo que aparece es el acto de aparecer, verbo que indica el modo en que los fenómenos se muestran, el modo en que se nos dan, su donación, manifestación, revelación, develamiento o fenomenalidad. La condición de posibilidad de todo fenómeno radica en este aparecer puro, en esta manifestación, en esta fenomenalidad¹. Esta distinción domina todo el desarrollo de la filosofía occidental y la fenomenología la continúa. De este modo lo expresa M. Henry: "Ahora bien, desde que se aísla esta cuestión decisiva, se percibe que un concepto de fenomenalidad domina casi todo el desarrollo de la filosofía occidental y que la fenomenología, lejos de poner en cuestión este presupuesto fenomenológico, lo conduce a su término: ella produce una formulación más rigurosa, más adecuada, de ningún modo la invierte. Esto es porque la fenomenología, lejos de oponerse, continúa la filosofía tradicional"².

¹ Henry, Michel, *Encarnación*, Salamanca: Sígueme, 2001. La traducción castellana de este libro traduce el término *phénoménalité* por *fenomenicidad*. Así aparece en las citas que se hacen de este libro. Cuando la traducción es mía prefiero usar el término *fenomenalidad* para este darse, mostrarse, advenir a la condición de fenómeno, desvelarse, descubrirse, aparecer, manifestarse, revelarse. Términos que son equivalentes para M. Henry.

² Henry, Michel, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris: Beauchesne, 2004, p. 66.

El núcleo de la reflexión fenomenológica es, para M. Henry, preguntar en qué consiste el aparecer puro. Para mostrar el modo en que la fenomenología histórica responde a esta interrogante, el pensador francés recorre los principios que la sustentan.

§ 2. La fenomenología histórica

El primer principio de la fenomenología se apoya en la frase de Husserl: *tanta apariencia, tanto ser*. Dada la ambigüedad de la palabra apariencia, que significa como sustantivo aquello que aparece y como verbo el aparecer mismo, M. Henry modifica la sentencia diciendo: *tanto aparecer, tanto ser*.

La lectura de la correlación de estos términos fundamentales varía. Bajo la comprensión del pensamiento tradicional y del sentido común, el ser es prioritario respecto del aparecer. Una clásica formulación tomista lo confirma, diciendo: *operare sequitur esse*. A diferencia de esta fórmula, el enunciado de Husserl antepone el aparecer al ser, subordinando la ontología a la fenomenología. El ser se limita al modo en que algo aparece según la recepción que de tal o cual cosa hace la visibilidad. Una cuestión formal que impide, por ahora, saber la diferencia entre aparecer y ser, si bien M. Henry puede afirmar: "La fenomenología quería sustituir una ontología especulativa, cuya construcción consistía principalmente en un juego de conceptos, por una ontología fenomenológica en la que cada tesis descansaría, por el contrario, sobre un dato incontestable, sobre un fenómeno verdadero. Un fenómeno 'reducido' –como dicen todavía los fenomenólogos– que excluye de sí todo aquello que no esté dado en una visión clara y distinta"³.

Para darle contenido a la cuestión formal y liberarla de su indeterminación, el autor francés introduce el segundo principio de la fenomenología. La expresión husserliana *a las cosas mismas* orienta la búsqueda.

Ir a las cosas implica que ellas vienen a nosotros. El aparecer puro debe recorrer estas direcciones. Lo que se dona permite que "vayamos hacia", mediados por la manifestación. Una pregunta se impone: ¿cómo vienen las cosas a nosotros? Mediante estos movimientos volvemos a la fenomenalidad que queda indeterminada en el prejuicio de toda la filosofía occidental. Fenomenalidad que alcanza cierto contenido y determinación al afirmar: hay mundo.

La creencia en el mundo funda todo fenómeno que, en tanto fenomenalidad, es pensado por la filosofía; en tanto objeto particular, por las diversas ciencias y, en tanto sentido común, por una concepción mundana. Formas del saber donde lo que aparece es siempre el mundo. "Cuando la pertinencia del concepto formal y vacío del aparecer se extiende, en un primer momento al menos, a todo fenómeno posible, a

³ Henry, Michel, *Encarnación*, p. 42.

toda forma de manifestación o de revelación concebible, pudiendo servir de guía a nuevos cuestionamientos, ya no sucede lo mismo cuando el aparecer se reduce al del mundo. Una limitación decisiva se ha colado fraudulentamente en la investigación”⁴.

El fraude en la investigación es remarcado con la distinción entre cuerpo y carne. Los cuerpos solo pueden darse en el mundo porque ese es el ámbito de su manifestación. Si esa fuese la única manifestación posible sería imposible lo que el pensador francés llama carne. La carne es invisible al aparecer del mundo porque su modo de revelarse requiere otra inteligibilidad.

Sin embargo, antes de mostrar ambas formas de inteligibilidad, Henry indica la corrupción que esa investigación acarrea: “La confusión del aparecer del mundo con todo aparecer concebible no sólo impide el acceso al cristianismo. Corrompe el conjunto de la filosofía occidental antes de alcanzar a la fenomenología misma”⁵.

Confusión que reduce todo aparecer al aparecer del mundo y que para el pensador francés afecta a la fenomenología de Husserl en *el principio de todos los principios*: “... toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento”⁶.

Intuición donadora originaria que está ligada en la fenomenología husserliana a la intencionalidad que permite el acceso a las cosas mismas. Intencionalidad de la conciencia por la que ésta se dirige fuera de sí, hacia lo que se encuentra frente a la mirada, su “correlato intencional” u “objeto trascendente”. Por eso, para Henry, “la fenomenización de la fenomenicidad pura o, en términos de Heidegger, el ‘fenómeno más originario de la verdad’ consiste en este ‘afuera’, en el ‘fuera de sí’ del movimiento mismo por el que la intencionalidad se desborda fuera de sí”⁷.

Los principios de la fenomenología histórica adquieren con esto la determinación que no tenía la cuestión formal antes mencionada. Por este contenido, la intencionalidad, la conciencia intencional se dirige “a las cosas mismas” y lo que está fuera en tanto objeto trascendente, en su carácter de fenómeno, se refiere a la realidad de la conciencia. La conciencia es intencional y se dirige afuera, hacia lo puesto delante que se hace visible. La conciencia es intencional obrando el movimiento por el que se dirige afuera, esa es su “realidad”, su “sustancia”, transcurre y se agota en este venir fuera, en el proceso de exteriorización en el que se exterioriza la exterioridad como tal. Aparecer en semejante venida afuera es una puesta a distancia, es hacer ver un *ob-jectum* puesto delante y hecho visible de esta forma. La intencionalidad es este “hacer ver” que revela un fenómeno. “Y ello en un doble sentido: en el sentido

⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁵ *Ibid.*, p. 47.

⁶ Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tomo I, traducción de Paul Ricoeur, Paris: Gallimard, 1950, p. 78. Edición castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, México: FCE, 1962, p. 58. Citado por Michel Henry, en: *Encarnación*, p. 47.

⁷ *Ibid.*, p. 48.

de que lo que aparece es el objeto y, a su vez, en el sentido de que lo que aparece en calidad de objeto, el modo de aparecer implicado es este apareamiento que es el objeto, es el modo de aparecer propio del objeto y que lo hace posible: esta puesta a distancia en la que surge la visibilidad de todo lo que es susceptible de devenir visible para nosotros”⁸.

En este sentido, la fenomenología es el “imperio del ver”. Así lo expresa Eugen Fink en un texto citado por Henry: “Es preciso ejercitar la visión, instaurar la evidencia originaria de tal forma que se convierta en criterio último (...), la visión sólo se legitima en su ejercitación (...). No se podría ir más atrás de la visión”⁹.

Una serie de conceptos acompañan el arraigo en el mundo donde los cuerpos se presentan según el horizonte de visibilidad. La manifestación del mundo hace posible este conocimiento que radica en una revelación que, según el pensador francés, ha seguido la filosofía casi con exclusividad desde los griegos hasta el *ser-en-el-mundo* heideggeriano.

Pero ante la pregunta *¿cómo se revela la intencionalidad a sí misma?*, Henry distingue la respuesta de la filosofía clásica, con su regresión sin fin hacia intencionalidades o conciencias anteriores, de la respuesta de la fenomenología, donde se origina una crisis de extrema gravedad que finalmente, a juicio del autor, no responde a la cuestión.

Haciendo hermenéutica del libro *Encarnación* de M. Henry se puede afirmar que toda conciencia intencional es conciencia de alguna cosa, conciencia que se arroja fuera buscando su correlato noemático. Es por la exterioridad del mundo que la conciencia está lanzada, arrojada hacia lo que aparece porque sólo por esta tensión adviene el saber. Esa objetividad parece ser la única posibilidad de las ciencias y de la filosofía.

Lo que se muestran son los objetos que nos hacen frente y son visibles. El mundo es la totalidad de los entes que pueden verse porque están incluidos en un horizonte de visibilidad. La visión permite a la conciencia la intencionalidad porque “hace ver” lo que aparece. Lo que deviene visible es lo dado en el fuera primitivo y primordial que llamamos mundo. Desde esa exterioridad, convertida en primer presupuesto, advienen las cosas que la visión recibe. Recepción de lo que se dona cubriendo una distancia impuesta por el horizonte de visibilidad.

Horizontalidad que no es una realidad concreta sino un mundo, la totalidad de los entes que hace visibles a las cosas y está más allá de ellas. Esta categoría indica la fenomenalización de la fenomenalidad, que es la condición de posibilidad de todo fenómeno. Esta idea puede adquirir forma espacial, temporal o convertirse en una “síntesis pasiva originaria” que supone siempre la forma externa del mundo.

⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁹ Fink, Eugen, “Le problème de la phénoménologie”, en: *De la phénoménologie*, París: Éditions de Minuit, 1974, pp. 212 y 225, citado por M. Henry en: *Encarnación*, p. 51.

Tres aspectos sintetizan para Henry la fenomenalidad del mundo:

1) Lo que aparece en la exterioridad del mundo es siempre distante, diferente y se da fuera del sí mismo. Lo que se ofrece a la mirada es otra cosa, una alteridad que se muestra enfrente y diversa de mí.

La distancia que pone el horizonte de mundo constituye una expulsión originaria, donde quien habita no puede alcanzar nunca su patria porque está privado de lo propio; es, por tanto, un abandonado, arrojado, perdido y sin apoyo. Ninguna propiedad es posible en este desasimiento que Heidegger asocia a los místicos pero que es la consecuencia necesaria de un hombre pensado como *ser-en-el-mundo* y nada más.

2) Lo diferente del mundo que se revela hace que toda manifestación le sea al hombre indiferente. Ninguna cosa que se muestra en el mundo lo ama, lo desea, lo protege o tiene afinidad con él.

Lo que aparece mantiene una terrible objetividad que no es otra cosa que una insoportable neutralidad. En lo que se da hay víctimas, actos de caridad, violencias, compasiones, asesinatos, etc., y todo está ahí, sólo para ser mirado. Está frente a nosotros de la misma manera, en el neutro pasar de lo que se ve sin ninguna afeción, como una película que miramos indiferentes porque no estamos involucrados en ella.

3) Esta forma crea relaciones que eluden la del padre e hijo, la de los hermanos, amigos o amantes¹⁰. Todo lo que se presenta bajo los modos relacionales del mundo queda enmascarado en la indigencia más radical, porque lo que acontece no toca la vida y es incapaz de conferir existencia. Su donación puede aportar saber racional, pero no responde a las preocupaciones humanas.

Por esta impotencia, lo que se revela en el mundo se muestra, se descubre, abre el horizonte de visibilidad, pero no crea. Tiene una indigencia ontológica que acontece por el "hacer ver", que la conciencia pone en ejercicio en su actividad hacia las cosas. Actividad que no introduce en el mundo ningún contenido concreto, ninguna realidad.

La palabra que expresa al pensamiento vidente no puede liberarse de estos tres aspectos que recibe de la manifestación del mundo y constituyen su principal marco de intelección.

¹⁰ J. D. Caputo, en el libro *Heidegger y la mística*, señala esta indigencia diciendo: "Heidegger utiliza muchas metáforas para explicar la relación entre el Ser y el *Dasein* –dar, destinar, agradecer, jugar, decir, etc.– pero nunca 'dar nacimiento' en el sentido en que un 'padre' engendra a su 'hijo'. La razón de esto no es la de que la relación padre e hijo sea una relación óptica entre cosas, porque eso es también verdad del dar, del jugar y del resto. El caso es que algunas relaciones ópticas son susceptibles de ser reelaboradas y transformadas tanto como sean posibles las formas de hablar –de un modo 'no objetivo'– acerca del Ser y del *Dasein*, pero algunas otras no. La relación de padre e hijo no es susceptible de tal reelaboración debido a que es una relación radicalmente personal y, como tal, implica disposiciones tales como el amor y la confianza" (cfr. Caputo, J. D., *Heidegger y la mística*, Córdoba: Paideia, 1995, p. 150).

Lo dicho desde esta perspectiva queda siempre distante. La adecuación entre la palabra y la cosa a la que se refiere queda en la buena voluntad del hablante, la no adecuación es la mentira. La palabra miente cuando da realidad a lo que no es, afir-mándolo, y cuando quita presencia a lo que es, negándolo. El mentir radica en la dis-tancia entre lo dicho y la realidad, separación que permite dudar siempre de lo que se dice porque el decir es mera expresión de un acontecer. El acontecimiento y quien lo narra habitan separados. Distancia de distintos que no puede ser superada por ninguna de las formas que el lenguaje humano puede adquirir. Ni la palabra poética juega a verdad, aunque la imagen parezca más cercana que el concepto. La metáfora es tan indiferente como todo lenguaje, sea el hombre conciente o se deleite, sin sa-berlo, en su mentira.

Acompaña a esta distinción el hecho de que lo narrado refiere siempre a una rea-lidad diversa de quien habla. Lo que ocurre, ocurre, y es independiente de que sea contado y desfigurado. La expresión, por ser universal y abstracta, difiere de aquello que se muestra particular y concreto. Ningún condicionamiento ni causalidad puede establecerse entre lo que acontece y su narración, salvo la subjetiva veracidad del narrador. Frente a esta subjetividad, las ciencias buscan fundar sus verdades en for-mulaciones válidas para todos, sin embargo, cabe siempre la posibilidad de que lo que dice el lenguaje científico sea una gran burla del hombre para el hombre.

La palabra humana no crea nada entre las cosas del mundo. Puede provocar pero de ningún modo crear. Su impotencia es absoluta, nada es cambiado, nada se inicia por el habla aunque se quiera remarcar su poder iniciativo. La iniciación debe buscar-se en otros ámbitos. La fórmula del culto requiere siempre un acontecer más raigal que le otorgue a lo dicho un poder que no proviene de la expresión humana.

Frente a este panorama, Henry dice que es un exceso de ingenuidad pensar que la manifestación del mundo es la única posible y su palabra la única expresión. La fenomenalidad de la Vida es otra revelación y su Verbo se consume en el padecer de la carne.

§ 3. Fenomenología de la Vida

Para fundar esta afirmación podemos decir que si bien el mundo puede ser pensado como "continente de todo ente", el ser humano debe "percatarse del mundo como un horizonte". Ante la pregunta acerca de cómo esto es posible, R. Walton (en una reciente conferencia) responde: "Nos damos cuenta del mundo a través de un aspec-to omnicomprendido de la vida de la conciencia, esto es, una forma básica de la con-ciencia que tiene que ser considerada no en la forma de los actos de un yo que está en plena posesión de sí mismo. Se trata de una dimensión operante y no temática de la subjetividad trascendental, esto es, una dimensión de la conciencia más fundamental

que la egológica con una intencionalidad que funciona por debajo de la intencionalidad de acto como una percatación no temática del mundo"¹¹.

A partir de estas palabras, podemos decir que todo darse del mundo, sea distante, como lo muestra Henry, o cercano, mediante una donación previa como lo expone, entre otros, Fink, supone siempre una vida de la conciencia y, por tanto, un viviente donde la donación se recibe. Por otro lado, se puede decir que no todo ser vivo supone mundo como ocurre en el caso de los animales. De donde el darse de la Vida en el viviente difiere del darse o pre-darse del mundo en la conciencia. No se puede reducir la vida al mundo ni éste a aquélla. El mundo puede contener al ser vivo pero no le da la vida. Sólo por la donación de la Vida se distingue al viviente que en tanto ente está contenido en el mundo. Podría afirmarse además que la donación de la Vida en el viviente antecede originariamente al darse o pre-darse del mundo porque éste presupone al ser vivo. Además, el viviente se extiende más allá del mundo al constatar el hecho de que hay seres vivos que no se percatan de la realidad del mundo. De esta forma, la revelación de la Vida excede, antecediendo y siguiendo, a la manifestación del mundo, mostrando que constituyen fenomenalidades distintas.

Prioridad y diferencia de la Vida respecto del mundo que impone pensar ambas donaciones por separado porque el aparecer del mundo no es la donación de la vida. De ahí que para decir algo de estas manifestaciones nada mejor que marcar las diferencias.

La relación entre ambas revelaciones, dice Henry, *no se puede comprender más que sobre el fondo de una divergencia radical*¹². Esta diferencia, que involucra la comprensión, se agudiza por el hecho de que la filosofía se ha limitado casi con exclusividad a pensar la manifestación del mundo. Como se dijo, desde los griegos hasta nuestros días esa ha sido la prioridad casi exclusiva del pensamiento y, por eso, conviene hoy agudizar las diferencias¹³. Podría pensarse una ulterior unidad a condición de que se acepte la primacía de la donación de la Vida sobre el aparecer del mundo. Pero antes de pensar lo que unifica, hay que entender en qué consiste la revelación de la Vida.

Nuevas influencias recibe Henry para pensar esta donación. Karl Marx, Maine de Biran, las epístolas de San Pablo, el evangelio de San Juan, los escritos del Maestro Eckhart se asocian, entre otros, a esta empresa. Antecedentes que lo llevan a formular otro concepto de fenomenalidad. "Pero ¿por qué otro concepto de fenomenalidad?"

¹¹ Cfr. Walton, R. J., "Arraigo en y radicalización de la fenomenología", Conferencia de clausura en el Simposio de M. Merleau-Ponty realizado en la Universidad de San Martín el 2007.

¹² Henry, Michel, *C'est Moi la Vérité*, Paris: Seuil, 1996, p. 325.

¹³ R. Walton, en la conferencia citada, trae esta cita de Eugen Fink: "El conocimiento del cautiverio en el mundo configura la conciencia que nosotros queremos llamar prisión en el mundo (*Weltgefangenschaft*). La prisión no puede ser ópticamente superada por ninguna filosofía, ella es *ópticamente* insuperable. La reducción fenomenológica no es una superación óptica sino meóntica de la prisión en el mundo, la anulación de la 'esclavitud' por el 'señorío' del espíritu" (Eugen-Fink-Archiv Z-XIII XIII/5^a, manuscrito citado en Bruzina, R., "Redoing the Phenomenology of the World in the Freiburg Workshop, 1930-1934", en: *Alter*, nº 6 [1998], p. 60.).

No, una vez más, por efecto de nuestra decisión. La fenomenalidad se fenomenaliza ella misma, y según una forma que depende de ella, ante todo esfuerzo del pensamiento para asirla e independientemente de este. Ahora bien, la forma según la cual se fenomenaliza originalmente la fenomenalidad, es precisamente la vida, y ese modo de fenomenalización no tiene nada que ver con aquel que domina el pensamiento occidental¹⁴.

La Vida se auto-dona, se auto-revela instaurando una nueva palabra. Verbo que no tiene distancia con el acontecer, que no es indiferente y que es esencialmente creativo.

Para escuchar la Palabra de la Vida no hay que "mirar hacia", sino sentir lo que acontece en la carne que nos fue dada y por la que somos. La carne difiere del cuerpo porque se padece. A veces se sufre, se duele, se quiebra; otras, se alegra, se goza, se unifica. Se siente y resiente según la forma que adquieren las tonalidades afectivas de la Vida. El hombre es primeramente un viviente. Vive no por los procesos que expone la biología¹⁵ sino porque en él se da la vida y tiene en sí mismo la experiencia, la prueba de esa donación en singular pertenencia. La Vida es fenomenológica porque se experimenta en la realidad del viviente.

Vida y viviente se implican mutuamente porque no hay viviente sin vida, ni vida que no se actúe en un viviente. La palabra de la vida no es mentirosa y enseña al hombre en su intimidad, en la patencia de su carne. Quien sufre no habla de sufrimiento sin sufrir como puede hacerlo la palabra humana, quien sufre padece y aprende en su pasión qué es sufrir. El primer silencio es escuchar el Verbo de la Vida que en el acontecimiento golpea al viviente enseñándole qué es vivir. Las tonalidades afectivas tocan al hombre en su intimidad y le enseñan lo que la vida le dice a cada cual en particular y según su situación. Estar situado que no se mide espacio-temporalmente sino en relación a lo que hace que el viviente sea tal en su vivir¹⁶.

No hay entre la Vida y el viviente indiferencia, porque lo vivido edifica. Puede el hombre querer ignorar esa donación y construir un mundo que se aleje de la Vida. Actitud que Henry llama barbarie porque: "...la colocación fuera de juego deliberado de

¹⁴ "Mais pourquoi un autre concept de la phénoménalité? Non, encore une fois, par l'effet de notre décision. La phénoménalité se phénoménalise d'elle-même, et selon une façon qui dépend d'elle, avant tout effort de la pensée pour la saisir et indépendamment de celui-ci. Or, la «façon» selon laquelle se phénoménalise originellement la phénoménalité, c'est précisément la vie, et ce mode de phénoménalisation n'a rien à voir avec celui qui domine la pensée occidentale" (Henry, Michel, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, p. 66).

¹⁵ Citando el libro de François Jacob *La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, en varios lugares de su obra, Henry hace suyas estas palabras: "No se interroga más la vida hoy en los laboratorios". Por ejemplo, en: *Auto-donation. Entretiens et conférences*, p. 124.

¹⁶ Algo semejante sucede con el amor, porque la situación no depende del lugar donde está, sino del espacio en que habitan sus amores. J.-Luc Marion expone, en su libro *El fenómeno erótico*, esta realidad con el ejemplo de alguien que por razones de trabajo debe cambiar su residencia y dejar a sus seres queridos. Su cuerpo habita un espacio-tiempo que se puede medir objetivamente, pero su corazón permanece lejano porque arraiga junto a los que ama.

la vida conduce a excluir todo eso que procede de ella, dicho de otro modo, todo eso que le permite en la vida vivir, todo eso que la vuelve posible”¹⁷.

El hombre puede querer escapar de la Vida para no sufrir, construye para eso mundos imaginarios que espera lo hagan feliz, pero esas construcciones no son vida sino su contrario, muerte. La técnica vive de la promesa de felicidad que aún no ha defraudado totalmente la esperanza humana. Creencia llamada a la desesperanza y a la desesperación porque los constructos del hombre simulan hacer vivir pero matan, simulan aumentar el saber pero conducen a la ignorancia, simulan grandes verdades pero llevan a habitar la mentira más radical, la autosuficiencia del yo puedo.

La Vida es la única posibilidad del viviente, en ella se inicia el tiempo y su consumación, en ella se crea un nuevo ser, el que soy en cada caso yo mismo, identidad que se mantiene hasta la desaparición. El aparecer y el desaparecer temporal remiten a la fenomenalidad de la vida, que recrea constantemente al viviente porque nunca falta en su acontecer, nunca se ausenta y se mantiene donando el soplo que hace ser. Don similar al del padre con el hijo, al de los hermanos, al de los amigos y los amantes cuando reconocen la donación del amor. Sin embargo, estas metáforas ponen distancia porque el padre no es el hijo y los hermanos, amigos y amantes son diferentes. No hay distancia entre la vida y el viviente¹⁸. Imágenes distantes o cercanas que el pensamiento utiliza para esbozar una relación íntima, un hecho inconcluso que no es indiferente y que recrea constantemente la singularidad de cada uno de los hombres. Singular que adquiere, desde la donación de la Vida, prioridad sobre toda universalidad.

Para escuchar la Palabra de la Vida es necesario un giro, una vuelta hacia la primera donación, don por el que cada uno es viviente. Responder al donador significa cuidar y cultivar lo que se dona para que, como todos los dones, puedan entregarse porque la vida humana no puede darse a sí misma. La entrega del vivir al Donador es la respuesta acabada del viviente porque devuelve lo recibido a quien lo da.

Movilidad vital que parte y reparte como un único Verbo que rítmicamente crea nombrando lo que acontece.

§ 4. Conclusión

a) Otra palabra es posible. Su verdadera realidad reside en lo *secreto*, en el lugar, dice Henry, donde Dios ve y nos engendra como viviente en su Vida¹⁹. Intimidad cerrada a

¹⁷ Henry, Michel, *Auto-donation. Entretien et conférences*, p. 145.

¹⁸ Si con Eckhart –y con el cristianismo– se denomina a la Vida Dios, diremos: "Dios me engendra como Él mismo" (Maître Eckhart, *Traité et Sermons*, traducción de M. De Gandillac, Paris: Aubier, 1942, p. 146. Citado por M. Henry en *C'est Moi la Vérité*, p. 133).

¹⁹ Para remarcar la influencia eckhartiana en Henry valgan estas palabras de Maître Eckhart: "¿Qué es la vida? El ser de Dios es mi vida. Pero si el ser de Dios es mi vida, eso que es en Dios debe ser en mí y la entidad de Dios debe ser mi entidad, ni más ni menos", en: Maître Eckhart, *Traité et Sermons*, Paris: GF-Flammarion, 1993, Sermón nº 6, p. 261.

la ciega visión humana y abierta a la mirada que hace de cada hombre un Hijo y un hermano.

La vida no es una cosa, no puede ser objetivada como los entes del mundo. La palabra de la Vida es una auto-revelación donde lo que se revela y lo revelado son lo mismo. La vida habla de sí misma sin ninguna distancia con lo que aparece, el viviente. El ser vivo es el ámbito donde esa palabra se experimenta viviendo. El vivir es la donación irrecusable de la vida. Quien padece algo tiene experiencia de ello, lo prueba y aprende lo que significa. No se trata de hablar acerca de lo que no se padece como puede hacer el lenguaje humano, sino de la identificación entre el decir y lo dicho como sucede cuando el sufrimiento habla al sufriente. Hablar que se padece en las tonalidades afectivas de la vida que son su sustancia, afecciones de las que nadie puede librarse porque constituyen el poder con que se experimenta la auto-revelación de la Vida.

Revelación que es una palabra más original y fundadora que la humana, Verbo de Dios que engendra desde la intimidad. Sus notas decisivas, a diferencia del hablar del hombre, son:

1. Es palabra de verdad. Lo que se padece habla en la carne y da testimonio del sufrir. La auto-revelación de la vida en sus tonalidades es la verdad que el hombre recibe en silencio y escucha aprendiendo de su vivencia.
2. Lo que pasa quien sufre no es indiferente. El viviente lo experimenta en forma patética y la vida le habla en la inmanencia.
3. La vida no habla de otro sino de sí misma. Su palabra recrea y establece la existencia individual. No mira desde fuera, y modifica a la persona.

El lenguaje ordinario puede ser verdadero o falso, según corresponda a la realidad. La cultura depende de la relación entre la palabra y la cosa que aparece en el mundo. El lenguaje humano es consecuencia de una manifestación que se identifica con el aparecer del mundo.

La palabra de la Vida es auto-revelación originaria, es, para Henry, la Palabra de Dios que la filosofía ha olvidado. El hombre es a quien esa palabra está dirigida y cuya naturaleza consiste principalmente en oír lo que le dice.

b) La verdad del mundo se opone a la de la Vida. La primera orienta el pensar occidental a la irrealdad y a la muerte; la segunda encamina hacia la vida y el amor.

La verdad del mundo es la ley de aparición de las cosas, ley que se da fuera de ellas mismas y, por eso, las despoja y vacía. Verdad que no toca la realidad de lo que es, sino su anonadamiento, su irrealdad. En ella la aparición no es diferente de la desaparición, es donde cada cosa resbala hacia el no-ser y resbalar hacia la nada es

dirigirse hacia la muerte. La verdad del mundo coloca a las cosas fuera de sí mismas y en la exterioridad del fuera hace ver cuál es su fenomenalidad.

La verdad de la Vida no difiere en nada de lo que vuelve verdadero y no hay separación entre el ver y lo visto, entre la luz y lo que ilumina. Es una auto-revelación que no puede ser alcanzada por el pensar que es visión del mundo. El pensamiento humano es absolutamente incapaz de acceder a esa revelación. Auto-revelación que se oculta a sabios y entendidos, y se revela a los humildes y pequeños.

c) La Vida se opone al simulacro. El panorama del mundo contemporáneo es desolador porque experimenta el mal y la muerte. Es una locura que proféticamente anuncia Henry con el Apocalipsis de San Juan. La mentira, que pasa desapercibida al hombre moderno, se funda en la organización de su obrar sobre la autosuficiencia del yo puedo. Soberbia de lo humano que rompió la relación originaria con la Vida y su destino no es otro que la muerte. El mal realiza sus prodigios reduciendo el vivir al simulacro, el hombre al robot, reemplazando lo humano por abstracciones y la donación por entidades económicas. El dinero y las ganancias son sus únicas expectativas.

Sin embargo, la palabra de la Vida sigue sonando. Llama a vivir compartiendo los dones con la confianza del hijo. Dones que no deben objetivarse ni retenerse en propiedad, sino que deben volver a donarse siguiendo el movimiento del imperativo eckhartiano *oportet transire*. Don que se re-dona con ritmo generoso porque, al reconocer que es más lo recibido que lo dado, sabe agradecer. Danza que habita entre los hombres y que baila la música del amor. Re-don-danza gratuita porque de ese modo el don ha sido recibido. ¿Acaso puede ser otro el modo de vivir?