

## Soy la Verdad. Para una filosofía del cristianismo -De una fenomenología de la vida a una filosofía de la carne en Michel Henry-

Resumen:

La obra filosófica de Michel Henry forjó una filosofía del cristianismo que se articula como una Fenomenología de la Vida, engarzada con una filosofía de la carne y consumada como una Fenomenología de la Encarnación. El núcleo de dicha fenomenología comienza distinguiendo entre la fenomenología del mundo y la Fenomenología de la Vida. La fenomenología del mundo planteó y plantea siempre un pensamiento confinado en la exterioridad, en el estar fuera; en lo ek-stático, que siempre olvida y niega la vida. La Fenomenología de la Vida, en cambio, es la immanencia y la autoafección (el experimentarse a sí del viviente), que se expone desde las intuiciones esenciales del cristianismo: una vida que es autorrevelación; que es autodonación, y que está caracterizada por el gozo infinito de sí en el abrazo patético de Sí, en la auto-afección. Ello, la Vida absoluta (Dios Padre, Dios de la Vida) autoengendra eternamente a Dios Hijo, Cristo, el Primogénito, el Archi-Hijo. En Él nacemos a y por la Vida los vivientes, que somos los Hijos de Dios, Hijos de la Vida en el Archi-Hijo. Él nos singulariza engendrándonos en su Archi-Ipseidad. La carne del viviente es engendrada en el Verbo hecho Carne; Palabra de Vida, Palabra de la Verdad, Verbo de Vida, Verbo de Amor.

Abstract

The philosophical work of Michel Henry built up a philosophy of Christianity, which articulates as a Phenomenology of Life, linked with a philosophy of the (agrego “the”) flesh, which consumes itself in a Phenomenology of Incarnation. The core of that phenomenology begins with the distinction among a phenomenology of the world and a Phenomenology of Life. The phenomenology of the world stated and states always a thought which confines itself in exteriority, in being outside, in ek-stasis, which always forgets and denies life. The Phenomenology of Life, on the contrary, is immanence and selfintuition or selfaffection (to experience himself of the living being), which is exposed in the essential intuitions of Christianity: a life which is selfrevelation; selfdonation, and which is characterized as the infinite joy in the pathetic hug of the Self, in the selfintuition or selfaffection. That, the absolute Life (God Father, God of Life) engendrates himself eternally the God-Son, Christ, the Firstborn, the Archi-Son. He singularizes us engendrating us in His Archi-Selfhood. The flesh of the living being is engendrated in the Word which was made Flesh; Word of Life, Word of Truth, Verb of Life, Verb of Love.

Palabras claves: Cristo – Filosofía – Fenomenología – Vida – Verdad – Carne

Keywords: Christ- Philosophy - Phenomenology - Life- Truth - Flesh

## 1.- Hacia una fenomenología de la vida

1. En el prólogo-presentación del libro de Nellibe J. Bordón titulado *Hombre y Dios –Estudios sobre san Agustín y santo Tomás-*, Gaspar Risco Fernández nos refiere a lo “icónico” ya la “oralidad” que han caracterizado y caracterizan el ejercicio cotidiano de la docencia de la profesora homenajeadada aquí. Icónica “ejemplaridad de la propia vida como ícono de carne y hueso, y de la oralidad, características de toda auténtica comunidad de estudio, meditación y reflexión en busca de la verdad”, dice el prologoista.
2. En esta ponencia “Soy la Verdad. Para una filosofía del cristianismo -De una fenomenología de la vida a una filosofía de la carne en Michel Henry-”, intento brindar un testimonio de cordial gratitud por haber sido uno de los muchos agraciados alumnos del generoso y sapiente ejercicio de la docencia de la Profesora Bordón, animada por el “eros filosófico”, Risco Fernández dixit. El corazón inquieto agustiniano de Nellibe nos supo enseñar con su vida, testimonialmente, que sólo podemos ir hacia la verdad (*in veritatem*), por la caridad (*per caritatem*). Y esto es así porque, tras las huellas del obispo de Hipona, su ejercicio de la docencia logró siempre suturar sutilmente el eros con el ágape. Así su eros pedagógico supo y sabe encarnar la sabiduría del amor que confiesa que sólo podemos encaminarnos a la verdad por el amor: “*Non intratur in veritatem nisi per caritatem*” (San Agustín, Contra Fausto, 32, 18).
3. Vida, Verdad y Amor se escriben con mayúsculas en la Vía, la Verdad y la Vida de Cristo; el Camino del Verbo que se hizo Carne. Michel Henry es el filósofo contemporáneo que, quizá, haya hecho justicia en su obra filosófica de un modo más fidedigno a las exigencias para una filosofía del cristianismo como fenomenología de la vida, cabalmente expuesta en *Yo soy la Verdad*<sup>1</sup>; expresándose asimismo como una filosofía de la carne, que se cumple y consume en una Fenomenología de la Encarnación<sup>2,3</sup>.
4. *Fenomenología de la vida*<sup>4</sup> es un libro de Michel Henry (1922-2002) en que se reúnen un puñado de ensayos y conferencias que ofrecen una posibilidad de acceder panorámicamente a su obra y entrever el proyecto que llevó a cabo el filósofo francés. Una nota del traductor al castellano de esta obra, el argentino Mario Lipsitz,<sup>5</sup> nos brinda una clave para ponderar esta filosofía como el empeño del “desmontaje minucioso y la denuncia de un prejuicio ontológico

---

<sup>1</sup> Michel Henry, *Yo soy la Verdad –Para una filosofía del cristianismo-*; Sígueme, Salamanca, 2001

<sup>2</sup> Michel Henry; *Encarnación –Una filosofía de la carne-*, Sígueme, Salamanca, 2001.

<sup>3</sup> Nota bene: El estudio que se desplegará en esta ponencia es una glosa, interpretando y comentando, algunos textos fundamentales de Michel Henry. Valga esta aclaración para aligerar la lectura del texto de las referencias textuales explícitas a los mismos.

<sup>4</sup> Michel Henry, *Fenomenología de la vida*; Prometeo, Bs.As., 2010

<sup>5</sup> En el prólogo a este libro M. Henry dice del traductor: “...lo que sé, luego de muchos y profundos encuentros, es que Mario Lipsitz es uno de los pocos filósofos que han sabido llegar hasta el corazón de mi pensamiento. Quiero expresarle aquí, al mismo tiempo que mi gratitud, mi total confianza.” (op.cit., p.16)

capital sobre el que se habría edificado, desde su comienzo griego, la filosofía occidental”.<sup>6</sup>

5. Tal “desmontaje” intenta proceder a una radical inversión del modo del filosofar occidental, desde los griegos a Husserl y Heidegger..., ya que en esta larga y prestigiada tradición prima la idea de que a nada le es dado aparecer, ser “fenómeno”, “ser” si no se ha desplegado en un “*afuera*” primordial. “Desmontaje, en suma, de la idea de que todo aparecer se cumple necesariamente como advenimiento del *mundo* y todo ser como ser en el mundo. Proyecto de denuncia, decíamos también, pues si es cierto que la vida –o más bien vivir-, nunca se vive ante todo en el mundo sino en la vida misma...”<sup>7</sup>
6. Y ello, el fenomenizar en el horizonte de un aparecer en el afuera del mundo, no comporta solo un error académico –dice Lipsitz-, sino un “gravísimo despropósito ideológico y la teoría para un verdadero proyecto de muerte en vida”, que se expresa en el “objetivismo” o en una absurda e imposible “cultura” de la objetividad; ello no es sino signo de una barbarie, que consiste, según Henry, en “el olvido de la vida”.<sup>8</sup> A través de mi obra, dice el autor, “sólo quise hablar de la vida... (Y) La vida es aquello que todos sabemos y, al mismo tiempo, el misterio más grande”.<sup>9</sup>
7. El hombre de nuestro tiempo, dice Henry, tensionado por ese perplejo saber del misterio más grande que nos concierne de un modo entrañable, se encuentra filosóficamente desvalido. Y sólo la fenomenología se puede hacer cargo hoy, en el plano filosófico, de aquello que conforma la *humanitas* del hombre. Pero el hombre, sabemos, no es una cosa, sino que es el sujeto donde se lleva a cabo la manifestación de todas las cosas; la instancia donde éstas se revelan.
8. Y lo propio de la fenomenología, dice nuestro autor, a diferencia de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias “humanas”, es interrogar, no por los objetos, sino por el modo en que éstos se dan a nosotros, es decir, por el modo de su manifestación. Y una fenomenología de la vida, como la que acomete Henry aquí, no se propone reflexionar sobre algún campo de objetos aún inexplorados, sino reexaminar la manera en la que los “objetos” se nos presentan, y al hacerlo descubrir –dice- “un nuevo campo de investigación, el de la revelación original, interior e invisible que define nuestra realidad verdadera, nuestra vida.”<sup>10</sup>
9. Es así que la vida se experimenta ella misma en una suerte de abrazo patético –*autoafección*, la llama Henry-, donde aun no hay ni objeto ni mundo, nada de lo que habitualmente llamamos “el conocimiento”. En esta experiencia muda y previa a las cosas, dice, es donde le advienen sus propiedades fundamentales, la

---

<sup>6</sup> M. Henry, op.cit., p.9

<sup>7</sup> M.Henry, op.cit., p.9 Aquí ya se plantea la orientación “acosmista” –no mundana- de la filosofía de Henry, lo cual indica el tránsito desde una tradicional –clásica o moderna- *fenomenología del mundo* a una *fenomenología de la vida*, creada por el propio filósofo francés.

<sup>8</sup> Ibidem

<sup>9</sup> M.Henry, op.cit., p. 15

<sup>10</sup> Ibidem

fuerza, la potencia, la corporeidad, la acción, y también un saber, mucho más profundo y decisivo que el de la conciencia o de la ciencia.

10. Puesto a elucidar la relación entre la filosofía de la vida y la fenomenología, Henry se cuestiona: “¿qué es aquello que llamamos vida?”. Y nos indica que sumergirnos en el concepto de vida es tener que afrontar el desafío de una noción muy vaga y de múltiples significaciones, puesto que se refiere tanto a fenómenos elementales, como los de la nutrición o los de la reproducción, como a la actividad cotidiana de los hombres o aun a sus más elevadas experiencias espirituales. A ese desasosiego conceptual o nominal se le añaden otros equívocos o confusiones que pueden provenir tanto de los prestigios de las filosofías románticas que exaltan la expansión de lo vital, cuanto de vincular la idea de la vida a la espontaneidad que desvaloriza a la vez el mecanismo, la lógica, la pálida abstracción y la propia razón, dice Henry.
11. Y es con vistas a escapar a la irrealidad de dichas producciones ideales que uno se sumerge nuevamente en la vida, sea ésta instintiva o inconsciente, sobrenatural o mística. Y aun allí, una filosofía rigurosa, estableciendo la ponderación exacta de esas diversas significaciones, encontraría en cada una de ellas una misma esencia misteriosa; la esencia connotada en que nosotros también somos *vivientes*. Y, para hacer pie en esas honduras de nuestras vivencias más radicales, buscamos ciertos asentamientos, abismáticos si se quiere, como abrir el Evangelio y leer “Yo soy la Vía, la Verdad y la Vida”, o como cuando Kierkegaard escribe que “la verdad es aquello por lo que se querría vivir o morir”, o cuando Marx declara: “No es la conciencia de los hombres lo que determina sus vidas, sino su vida quien determina la conciencia”. Sea como fuese, aun allí, “nos sentimos... alcanzados en el fondo de nosotros mismos y conmovidos en nuestro propio ser. ¿Qué es, pues, aquello que llamamos la vida?”<sup>11</sup>
12. Vivir significa ser; y diciendo esto circunscribimos el concepto de vida al campo y la tarea de la ontología. Y si esto fuese así que la vida designe el ser, el hecho de ser, ya no se la puede seguir confundiendo con fenómenos específicos como los que estudia la biología o la mística, que lejos de poder definirla o explicarla la presuponen. Pero el ser, añade Henry aquí, debe ser tal que signifique idénticamente la vida. Ahora bien, lo que caracteriza a la filosofía occidental – desde su origen griego hasta Heidegger, comprendido en ella- es que presupone en general un concepto de ser que, lejos de acoger el concepto de vida, contrariamente, lo excluye de un modo insuperable.
13. Así la filosofía occidental –clásica o moderna- se erige como una ontología que excluye a la vida. Y el concepto de vida sigue cayendo bajo sospecha a los ojos de la filosofía, no porque fuera algo vago o dudoso, ella, la más cierta de las cosas, sino porque la filosofía ha sido incapaz de pensarla. Desde otros puntos de partida metafísicos, pueden quizá escucharse aquí resonancias de las críticas que Henri Bergson hace a la inteligencia y a la ciencia, que eran aptas para

---

<sup>11</sup> M.Henry, op.cit., p.19

captar y analizar lo inmutable y esencial, pero como agua entre los dedos se le escapaba el movimiento y la vida. Desde Zenón de Elea a nuestros días, decía el autor de *La evolución creadora*, se cerraba el paso al pensamiento de lo moviente; a pensar la vida.

14. ¿Por qué la filosofía occidental viene hipotecando sus posibilidades en ese prejuicio ontológico? Aquí Henry propone una de sus tesis cardinales; la razón de esta incapacidad filosófica de pensar la vida estriba en que en su ser más íntimo y en su esencia más propia la vida se encuentra constituida como una interioridad tan radical que en verdad, apenas permite ser pensada. Es la tesis henryana de la *inmanencia radical* que remitirá luego a la *autoafección*, y el experimentarse a sí misma en el abrazo patético y carnal de la vida. Por el contrario, lo que caracteriza y define al ser occidental es la exterioridad; el éxtasis; la trascendencia; en la “objetivación”, en ese “ser en el mundo”... en el *poner fuera* de la ipseidad, del Sí mismo que cada viviente encarna, en suma. El filosofar occidental tradicional –clásico o moderno- peca metafísicamente por postularse como un pensar desencarnado; pensar en identidad esencial con el ser y con el decir, desde Parménides, obtuvo el pensar la vida. Aquí viene en nuestro auxilio el verbo apasionado de don Miguel de Unamuno con su hombre de carne y hueso –hermanado con Kierkegaard y su individuo existente, y confraternizando con el viviente encarnado de Henry-. El autor del *Sentimiento trágico de la vida* sabe decir, con verbo polémico e hiperbólico, que *todo lo que es vital es irracional y todo lo racional es antivital*.
15. En esta cuestión del ser o la vida la pregunta se redirige a cuestionarse ¿por qué la exterioridad designa la esencia del ser? Porque ser quiere decir aparecer, mostrarse, y porque el despliegue de la exterioridad forma la sustancia de la apariencia, la fenomenalidad pura de lo que se fenomenaliza, dice Henry siguiendo el hilo de ese prejuicio ontológico griego. El cual se prolonga diciendo que el campo en que este aparecer adviene a la intuición de sí, comporta el volverse visible de la visibilidad; la luz en la efectividad de su acto de brillar. Y es la exterioridad la que es en sí el para sí.
16. Y esta línea argumentativa filosófica de la exteriorización del ser (contrapuesta y refractaria a la inmanencia de la autoafección de la vida) será refrendada por este filosofar objetivador o ek-stático de Kant a Heidegger. En el primero el concepto de ser como exterioridad no obedece a una simple espacialización, sino al hecho de que el espacio mismo sólo se manifiesta en el interior de un horizonte trascendental que designa esta salida original del ser fuera de sí y su primer éxtasis. Como dice el filósofo de Königsberg, *el espacio está en el tiempo*, comprendido como la condición de todos los fenómenos, es decir, como su fenomenalidad.
17. Pero ¿qué es el tiempo?, continúa inquiriendo Henry aquí. Démosle la palabra a Heidegger ahora: “La temporalidad es la exterioridad original en sí y para sí”, dice el autor de *Ser y Tiempo*. Y de este modo, la interpretación que guía a la filosofía occidental desde Hegel, interpretación del espíritu como tiempo, no es más que una reafirmación de las presuposiciones que, sin saberlo, la determinan

desde siempre, o desde su cuna griega, sea en clave de una eternidad desencarnada o de una temporalidad desencarnada.

18. Un presunto atajo para intentar conjurar esta ontología y fenomenología de prosapia griega del ser como exterioridad, se podría encontrar en Descartes inaugurando una “filosofía de la conciencia”. Henry se pregunta si no estamos con su *cogito* ante la presencia de una dimensión subjetiva de interioridad diferente y opuesta al mundo; ¿no estamos con una conciencia que se propone como un sujeto opuesto a un objeto y, además, como un Yo, o como habitada por un Yo? Allí no se advierte cuan frágil es este elusivo punto de anclaje de la conciencia en el cogito; la prueba de ello es que autores, muy diferentes entre sí como Husserl y Sartre, que siguieron cada uno a su modo la huella cartesiana, afirman sucesivamente *la inmanencia o la trascendencia* del ego respecto del campo de la conciencia, indica Henry.
19. Pero lo que persiste en la equivocidad es el ser de la conciencia misma. Lo que caracteriza a la filosofía de la conciencia, dice Henry, es que presupone implícitamente, o expone explícitamente el mismo concepto de ser que el pensamiento occidental en general y que la ontología heideggeriana en particular: el concepto de ser como exterioridad. Y esto viene condicionando un doble acceso a la fenomenología: de los griegos a Heidegger, pasando por Husserl, es una *fenomenología del mundo*, en consonancia con este prejuicio ontológico del ser como exterioridad. Por otro lado, una *fenomenología de la vida*, que impugna ese poner fuera, el ék-tasis y la trascendencia hacia la cual se tiende el puente por vía de *la intencionalidad* (fenomenológica), en que se traba la correlación entre el sujeto (inmanente) y el objeto (trascendente); los correlatos *noesis-noema*.
20. De las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes a las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl, pasando por la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte –por dar una tríada de este filosofar “trascendente” o “ék/stático- el ser de la conciencia connota este ser como exterioridad; la exterioridad respecto de sí, es decir la exterioridad propiamente tal, dice Henry. Y, dicho de otro modo, el ser exterior del “objeto” es su oposición a Sí –donde el Sí mismo es la posición o autopoición, como dice Fichte-. Y esta conciencia, correlacionándose con el fuera de Sí, estas filosofías idealistas o esencialistas la llaman “representación” (*Vorstellung*). En tal contexto el sujeto no es diferente del objeto, sino que designa la condición fenomenal del objeto, su representación, es decir, su objetividad misma. La subjetividad del sujeto en Occidente, concluye Henry aquí, no es más que la objetividad del objeto.
21. Es así que, continúa Henry, el movimiento por el que la subjetividad del sujeto se revela finalmente idéntica a la exterioridad y su despliegue, reviste históricamente diversas fases y modulaciones. En Descartes, la aprehensión de la subjetividad como experiencia vivida y, a su vez, como momento de la vida bajo el título de “pensamiento”, es una aprehensión que se evidencia en la afirmación decisiva según la cual “*sentir también es pensar*” (fusionando el *pathos* con el *logos*), no le preocupará persistentemente al filósofo. Ya en su *Tercera*

*Meditación* el interés de la investigación cartesiana se desplaza hacia la relación de la conciencia con su correlato; del *cogito* al *cogitatum*. Y este desplazamiento, una vez más, es un movimiento hacia la apertura de la exterioridad.

22. En la grandiosa reanudación husserliana del proyecto cartesiano, dice Henry, asistimos a un idéntico deslizamiento del interés que va de la materia concienal a la intencionalidad, es decir, nuevamente, a la triunfal irrupción de la exterioridad. Y Husserl habla de la conciencia como de una vida; la experiencia es aquello que ella vive, la “*Erlebnis*” (la *vivencia*). Y en sus *Lecciones para una fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, que tanto impactaron e influyeron sobre el joven Heidegger, el creador de la Fenomenología contemporánea pretende delimitar la sustancia de esta vida, que es comprendida como un campo de presencia originaria, como el Presente viviente; pero este presente sólo sobrepasa el límite abstracto del instante en la medida en que se le anuda continuamente la cadena ininterrumpida de retenciones y protensiones que hacen de él una totalidad concreta pero, en tanto intencionalidades, no designan a fin de cuentas más que a la primera irrupción del ser al exterior de sí y su reiteración indefinida.
23. Más allá de la genialidad de Husserl, reconoce Henry, de admitir que el primer surgimiento de la presencia, es decir, *la vida*, es anterior a ese perpetuo deslizarse de la impresión al pasado. A pesar de ello, el pensamiento de Husserl viene precisamente a morir frente a esta impresión cuya esencia interior, que no es otra que la de la vida, será incapaz de aprehenderla. Así la impresión, como ya acontecía con Hume o con Kant, se convierte en un contenido opaco y un dato misterioso; o sea, lo contrario de la vida. Pues *la vida es la verdad*, dice en apretada síntesis Henry; anticipando la ecuación que caracteriza al *Soy la Verdad*, que desplegaremos luego.
24. Llegando a Kant encontramos el pensamiento que ostenta los límites más evidentes y la incapacidad supina para aprehender la vida o incluso presentir su esencia, lo que se transparentó –dice Henry- en la famosa crítica del paralogismo de la psicología racional que priva de toda legitimidad al concepto de alma, que es, de hecho, idéntico a la vida. Y, en efecto, la crítica kantiana pretende sustraerle el ser real del Yo al mismo Yo con el pretexto de que sólo conocemos fenómenos y de que nuestro Yo es uno de ellos. Pero esa reivindicación kantiana de la fenomenalidad, señala Henry, sigue siendo tributaria del concepto occidental del ser. Ser, bajo el modo de fenómeno, quiere decir para Kant ser dado a la intuición y ser pensado por el entendimiento. Pero intuición y pensamiento son ambos *representación (Vorstellung)*, es decir, proyección extática de un horizonte de visibilidad. En tal contexto en que el ser del yo –ni intuible, ni concebible- es irrepresentable, se desprende que la esencia de la Ipseidad o del Sí es irreductible a la exterioridad.
25. Esta hipoteca o prejuicio del ser como exterioridad y de ser en el mundo lastra irremisiblemente el acceso filosófico a la vida que es *inmanencia y autoafección*. Y en el mundo, toda existencia está alienada, advierte Henry; está quebrada, y es

indiferente, opaca, contingente, absurda. La existencia está quebrada cuando sólo existe fuera de sí bajo la forma de su propia imagen, cuando se ha vuelto una representación; y aquí llegamos al fondo del idealismo. Estamos ante la paradoja de una configuración imbécil, dice Henry, en la que el desamparo de lo que se muestra en la luz del éxtasis nos remite a que toda trascendencia es principio de una facticidad insuperable; y para la vida la mayor enemiga es la objetividad. Un antecedente de esta defensa de la subjetividad vital que se experimenta a sí misma en la autoafección, se lo encuentra en Kierkegaard batallando contra el sistema de la verdad objetiva hegeliana, afirmando que la verdad es la subjetividad, y la Fe es la pasión infinita que nos cura de la enfermedad mortal.

26. Y es ese ser objetivo, desprovisto de razón, el único texto del racionalismo, como sabemos. De Descartes a Hegel, pasando por Kant, cualquier seguridad o certidumbre el racionalismo la busca en evidencias o pruebas que siempre significan una venida a la evidencia de lo que debe ser establecido. Y allí cualquier seguridad y cualquier evidencia provienen de una puesta en objeto. Heidegger lo advirtió bien al pensar que la técnica moderna daba cumplimiento a la teleología del racionalismo y develaba su verdadera naturaleza, a saber, la voluntad de someter al ente haciendo de éste un objeto, el objeto de una acción, una de cuyas formas más notables es la teoría científica. Y estas acciones, tecnocientíficamente motivadas, lo sabemos bien conducen a la depredación de la tierra; ello en virtud de que la técnica es ciega respecto de la esencia en que descansa el ente. Pero esta esencia es justamente, apunta críticamente Henry, la de la exterioridad.
27. La depredación de la tierra en la época de la teoría moderna, no hay duda, es una consecuencia de la teoría griega; la técnica se inscribe en la historia del ser y le pertenece. Pero, la tentativa de rechazar el racionalismo fracasará siempre que se apoye en presuposiciones ontológicas idénticas a las de éste, como sucede con la ontología heideggeriana y de otras fenomenologías y filosofías existencialistas. El intento de oponerse a las pulsiones predatorias de la ciencia y la técnica apelando a esas alternativas, sólo conseguirán sustituir los triángulos y axiomas por la existencia histórica y corporal, o por la relación con el otro, o por la angustia y la muerte... pero ello era menos operante que lo que parecía ser en la medida que la historicidad no es más que el cumplimiento del éxtasis y de la muerte, su correlato, y si el cuerpo es definido por la intencionalidad, o si la angustia queda incomprendida en lo inherente a su más última posibilidad interior, es decir, la afectividad de la vida que hay en ella, dice Henry.
28. El abandono de la existencia arrojada al mundo, o el presente roído por la nada, o el “no soy lo que soy”... todo ese pseudo-pathos, advierte Henry, no habría envejecido prematuramente si expresase algo más que el viejo reino de la exterioridad, si hubiese sabido encontrar la vía que conduce a la vida. De esto trata esta *fenomenología de la vida*. Pues la vida se pertenece a sí misma; carece de afuera, ninguna cara de su ser se ofrece a la aprehensión de una mirada teórica o sensible, ni se propone como objeto de cualquier acción. Nadie ha visto



nunca la vida y tampoco la verá jamás. Aquí viene a cuento la reiterada cita henryana de Kafka; filosofar es tratar de comprender qué nos quiere decir el autor checo cuando dice “*con cada bocanada de lo visible, nos es tendida una bocanada invisible, con cada vestimenta visible, una vestimenta invisible*”.

29. La vida es una dimensión de inmanencia radical, sostiene Henry. Y tanto como podamos pensar esta inmanencia, deberá significar, pues, la exclusión de cualquier exterioridad, la ausencia del horizonte trascendental de visibilidad en que toda cosa es susceptible de tornarse visible, y que llamamos mundo. *La vida es invisible*. Sin embargo lo invisible sólo es un concepto adecuado para pensar la vida si lo distinguimos absolutamente de ese invisible, que es un modo límite de lo visible y que pertenece, por lo tanto, aún al sistema de la conciencia como uno de sus grados. Lo que pertenece a la vida y está conformado en su ser como invisible, es por principio incapaz de transformarse en la determinación de lo visible, o en cualquiera de sus modalidades.
30. La vida no es ni consciente, ni subconsciente, ni inconsciente, y tampoco es susceptible de llegar a serlo, concluye Henry aquí. Lo invisible de la vida, añade, tampoco tiene nada que ver con la no-verdad original que supuestamente estaría en el fundamento de toda verdad. Aun menos, lo invisible habría de ser la simple negación de lo visible o su resultado, la hipóstasis de un término negativo con la pretensión de reemplazar al ser y definir su positividad. Pues, aunque no tenga rostro, la vida no es una pura nada, la simple carencia de fenomenalidad.
31. La tesis fuerte de la filosofía de Henry sostiene que la vida se siente; se experimenta a sí misma. No es que sea algo que además dispone de la propiedad de sentirse a sí misma, sino que es ésta su esencia: la pura experiencia de sí, el hecho de sentirse a sí misma. *La esencia de la vida reside en la autoafección*. Y dado que el concepto de auto-afección es el concepto de la vida, requiere ser pensado de manera rigurosa. Este rigor se pierde cuando la auto-afección, con Kant y luego con Heidegger, designa el sentido interno. El sentido interno, así interpretado, impugna el ser más íntimo de la subjetividad y lo que hace de ella una vida. Así, dice Henry, es posible ver cómo la elaboración de esta cuestión termina en ambos autores en una equivocación decisiva, dado que la auto-afección que se cumple en el sentido interno es la del tiempo por el horizonte temporal tridimensional que él mismo proyecta *extáticamente*; en ese sentido es una afección del tiempo por sí mismo. Y por ello Heidegger lo expresa equívocamente en términos kantianos como auto-afección.
32. Pero es claro además aquí, dice Henry, que lo que constituye el único contenido de esta afección es la puesta en imagen de un mundo, este mundo en su mera mundanidad, la exterioridad trascendental. Y dicha afección no es otra que la sensibilidad en su estructura específica, pues el sentido designa siempre una afección por algo ajeno a la facultad que lo siente. Por el contrario, *la vida*, en su afección primera, no es de ningún modo afectada por algo diferente de sí. Ella misma constituye el contenido que recibe y que la afecta. La vida no es una autoposición o una auto-objetivación, como postulan los filósofos idealistas o esencialistas. Ella no se pone frente a sí para afectarse a sí misma en un verse o

un aperebirse, en el sentido de una manifestación de sí que sería la manifestación de un objeto. Pues es precisamente esto lo que la vida no es y no puede ser.

33. La vida se afecta, es para sí, sin proponerse a sí misma en el estado de “yecto” del éxtasis. Y esta autoafección original, en un sentido verdaderamente radical, en el sentido de una inmanencia absoluta que excluye toda ruptura intencional y toda trascendencia, no es un postulado del pensamiento. No tenemos que construir el ser lógica o dialécticamente. Pensamos porque vivimos, y no vivimos porque pensamos. Esta fenomenología de la vida dispone de los medios requeridos para confrontarse con los problemas últimos de la filosofía, y en cierto modo sólo ella puede hacerlo. Lo que se siente y experimenta a sí mismo, sin que esto suceda por intermedio de algún sentido, es, en su esencia, afectividad. *Y la afectividad es la esencia originaria de la revelación*, sentencia Henry.
34. Para vivenciar y cumplir fenomenológicamente esto es preciso resignificar el papel que juegan los sentimientos y las emociones en el pensar. Y no se trata, en absoluto, de una peculiar intervención de la conciencia en el curso de nuestra vida, sino por el contrario, de una imposibilidad de principio de la mirada intencional de descubrir esta vida en su realidad, es decir, en la interioridad radical de la auto-afección de su afectividad. Henry cruza y contradice fuertemente aquí a Heidegger al afirmar que el ser no es aquello que deba ser pensado; pues no puede serlo. Y vuelve a ser pertinente citar en este sentido a Marx: “No es la conciencia de los hombres la que determina su vida”; y no porque esta conciencia sea imperfecta o provisoria, sino porque ese medio externo en el que se mueve, que pretende percibir y ofrecerlo a la luz de la inteligibilidad del ser como exterioridad, no contiene la esencia de la vida, sino que más bien la excluye, dice Henry.
35. Y un cambio de la realidad sólo puede producirse allí donde esta realidad despliega su esencia, en la vida, en ella y por ella. Y tal cambio real se planta en flagrante oposición a la impotencia del discurso teórico, y a la de cualquier teoría e ideología en general. Dicho cambio se llama praxis. Y ese cambio práctico incesante, producido incansablemente por el movimiento de la vida, es por principio individual; es la propia transformación del individuo, al mismo tiempo que resulta de éste como su obra propia. Y esto es así, subraya Henry, porque la vida, por encontrar su ser viviente en la auto-afección de su afectividad, es monádica. La auto-afección es, a la vez, la esencia de la ipseidad del Sí (del “Moi”) es el hecho de sentirse a sí mismo, la identidad del afectante y del afectado. El *principium individuationis* del viviente no le debe nada a las categorías de la exterioridad. Un yo se diferencia de otro porque es originariamente él mismo; y lo es en su auto-afección y por ella.
36. La afectividad constituye la esencia de la afección, su vida oculta, y hace de ella una vida. Por ello, sigue enseñando Henry, no es el traumatismo del nacimiento, las vicisitudes de la sexualidad infantil o adulta, lo que provoca nuestra angustia. Algo como la angustia, o como una tonalidad afectiva cualquiera en general, no

puede producirse más que en un ser originalmente constituido en sí mismo como auto-afección, y que encuentre su esencia en la vida y en la afectividad.

37. ¿De qué modo, pregunta Henry, la vida lleva en sí tonalidades afectivas fundamentales como las del sufrimiento y la alegría como sus modalidades propias? Lo hace en tanto se experimenta a sí misma en la inmanencia radical de su auto-afección; la vida es esencialmente *pasiva* respecto de sí. Y es por ello que la vida se caracteriza por la imposibilidad de escapar de sí. La vida, dice Henry, está acorralada contra sí misma en la pasividad insuperable de esta experiencia de sí que no puede interrumpirse, es un sufrir, el “sufrirse a sí misma” en y por el cual está irremediamente entregada a sí misma para ser lo que es. Sin embargo, en el experimentar ese “sufrirse a sí misma” y en su sufrimiento, la vida se siente, llega a sí, es dada a sí en la adherencia perfecta del ser engarzado en sí mismo; se llena de su contenido propio, goza de sí, es el goce, es el júbilo.
38. La dicotomía fundamental de la afectividad, basculando entre el sufrimiento y el gozo, no es una simple curiosidad empírica o un dato natural, dice Henry, sino que enraíza en la esencia de la vida, la posibilidad del paso de nuestros afectos. La alegría sucede a la pena, no sólo porque un suceso favorable suceda en el mundo a un suceso desfavorable, sino, ante todo, porque la alegría puede suceder a la pena. Y esta posibilidad del paso de la pena a la alegría es igualmente su común posibilidad, la esencia de la que ambas derivan, como descubrió Kierkegaard, haciendo aparecer en el fondo de la desesperanza la esencia de la vida como idéntica a la beatitud y conducente a ella.
39. Y este paso del sufrimiento a la alegría, sostiene Henry, nos coloca frente a la realidad del tiempo. La vida es temporalidad, pero la temporalidad de la vida resulta difícil de pensar. Cabe reconocer aquí que la filosofía moderna hizo que el pensamiento del tiempo realizara grandes progresos. Sin embargo, no pudo producir una auténtica fenomenología de la temporalidad de la vida, sino sólo una fenomenología de la conciencia del tiempo, dice el fenomenólogo de la vida. Y esto se advierte captando que una fenomenología de la conciencia del tiempo, es una fenomenología de la representación del tiempo, una fenomenología que trata el tiempo como una representación y, finalmente, como la estructura misma de la representación, es decir, como vimos, como la manifestación original del ser en la exterioridad.
40. Lo que constituye la carencia ontológica de semejante concepción, es que se mueve en una dimensión de irrealidad pura. Irreales son los lugares puros del futuro y del pasado, así como lo que en ellos se muestra. Irreal es el presente mismo, si se lo define como conciencia del presente, como un horizonte extático y, por lo tanto, también como una exterioridad. El presente real, el *presente vivo*, en cambio, es la efectuación fenomenológica de la autoafección, la impresión, si se quiere, pero tomada en su esencia y en su posibilidad más interior, esto es, en la inmanencia radical de su afectividad.
41. Michel Henry, evoca aquí un apólogo de Kafka, titulado *El pueblo más cercano*. Allí se cuenta la historia de un anciano que está sentado al umbral de su puerta

mirando pasar a los hombres. Si supieran –piensa-, *cuán breve es la vida*, no partirían siquiera al pueblo más cercano, pues comprenderían que no tienen tiempo de ir. Este texto, dice nuestro fenomenólogo de la vida, nos significa la irrealidad del tiempo. Si miramos hacia atrás, en dirección a nuestra vida pasada, vemos que todo eso se reduce a nada, que no hay más que este instante que vivimos. Y el futuro tampoco es nada. Si, pese a la advertencia de Kafka, deseáramos volver a encontrarnos en aquel tiempo, regresando al pueblo de nuestra infancia, no encontraríamos nada, nada que fuésemos nosotros mismos; y nos encontraríamos como los cruzados frente a la tumba vacía de un dios. Es que la vida es interioridad, y en la exterioridad nadie la encontrará jamás, sostiene Henry.

42. Ajena al tiempo y a la exterioridad, eterna –pues la eternidad no es más que el lazo indisoluble de la auto-afección, la esencia de la vida-, la vida exhibe sin embargo en ella una temporalidad propia, la temporalidad real cuyo concepto buscamos. La vida no deja de sentirse a sí misma y no se detiene. La temporalidad más original de la vida debe ser comprendida a partir de su *pasividad fundamental*. Y la vida no sólo es pasiva respecto de sí, sino que también es pasiva respecto de su fundamento, como veremos a continuación en *Soy la Verdad*. Y que la vida se siente, quiere decir que ella misma no dispuso el contenido de su afección –sí misma-, y que lo experimenta como aquello que ella misma no dispuso, sino que le fue dado y que no deja de serle dado como lo que viene en ella a partir de lo que ella no es. Pero la vida tampoco dispuso de su esencia, el hecho de venir de ese modo a sí misma y de no dejar de sentirse en ese gozar de sí.
43. La vida no es más que esta pasividad de esta venida a sí, y el movimiento sin fin de esta venida a sí misma de la vida es el tiempo. Lo que viene no viene a partir del futuro. Lo que viene es la venida de la vida a sí misma, tal como la vida lo siente sintiéndose a sí misma, tal como la vida lo siente sintiéndose a sí misma, de modo tal que, sintiéndose a sí misma, sumergiéndose a través de la transparencia de su afectividad, la vida se sumerge en la potencia que la dispone y no deja de disponerla.
44. ...Y esa potencia es la Vida, con mayúsculas, la Vida que se da a sí misma, absolutamente. Autodonación que es Autorevelación, y abre la posibilidad filosófica de una fenomenología absoluta, pura y radical. Punto donde la fenomenología de la vida va transmutando en una filosofía cristiana que cumple acabadamente un filosofar vital en sintonía con las intuiciones esenciales cristiana del “Soy la Verdad (la Vía y la Vida)”; filosofía que arraiga en el Verbo que se hace Carne. Filosofía de la vida que se orienta hacia una filosofía de la carne y una Fenomenología de la Encarnación.

## 2.- Soy la Verdad –Para una filosofía del cristianismo-: De la fenomenología de la vida a una filosofía de la carne

1. Afrontar la cuestión de la verdad en relación con el cristianismo significa, sin dudas, someterse al fuego cruzado de las rabias y furias de “científicos”, “filósofos” o “teólogos”; de las rabias o furias de ateos, creyentes, crédulos o agnósticos...; cada uno de ellos, desde su rabia o de su furia, estatuyen sus propias verdades, de un modo más o menos dogmático, para impugnar la razonabilidad o inteligibilidad, o la autorevelación absoluta de la Verdad encarnada en Cristo. Ya por su fideísmo, ya por su racionalismo; ya por su escepticismo, ya por su dogmatismo; ya por ser o provenir del purismo filosófico Atenas, ya por ser o provenir del purismo religioso de Jerusalén... Si la pregunta que Poncio Pilatos dirige a Jesús, ¿qué es la verdad?, es respondida por la afirmación del Cristo “Yo soy la Verdad”, ipso facto se encenderá la rabiosa y furiosa invectiva que despierta el Cristo crucificado, escándalo o la locura para los puristas religiosos “judíos” y los puristas filosóficos “griegos”... no sólo en la teología, también en la filosofía.
2. Pues hay escándalo sobre escándalo y locura sobre locura si a esa Verdad (Vía y Vida) de Cristo se intenta ponerla en sintonía con la tarea filosófica, en general, y fenomenológica en particular. Hablar de “filosofía cristiana” encendió la polémica en los años 30 del siglo XX, en Francia polemizaban, Etienne Gilson y Jacques Maritain –del lado cristiano, con raíces judías en Jerusalén- y Emile Brehier –del lado de la filosofía pura, fiel a Atenas-. En Alemania, con mayor o menor sordina, el contrapunto dialéctico se daba entre los puristas filosóficos “griegos” y las filosofías “impuras” de los “judeo-cristianos”. Entre los primeros se encuentran, entre otros, filósofos “atenienses” como Karl Jaspers y su “fe filosófica”, haciendo expresa abstracción de la Revelación para filosofar, o como Martin Heidegger, con su impugnación del oxímoron de una “filosofía cristiana”, un “hierro de madera”, que es preciso exorcizar para preservar la pureza filosófica del preguntar fundamental, incontaminada de todo vínculo con la Biblia. Del lado de la obra de filósofos “de Jerusalén”, “contaminados” por la “impureza” judeo-cristiano, como Romano Guardini y Edith Stein, entre otros. “El Señor” y la “esencia del cristianismo”, del primero, se conciben en el marco de “una filosofía de lo viviente concreto”; en el caso de la segunda, su “ciencia de la cruz”, entreteje su filosofar cristiano con las hebras de la fenomenología de Husserl, la teología de santo Tomás de Aquino y la mística de san Juan de la Cruz.
3. Sea como fuese, el tópico y la disputa en torno al filosofar cristiano fue amainando en las décadas siguientes, al menos en su altisonancia filosófica. En la segunda mitad del siglo XX surge una obra filosófica revolucionaria, insólita e inaudita, la de Michel Henry. Invierte la fenomenología husserliana, creando una fenomenología de la vida, articulada con una filosofía de la carne, consumada en una Fenomenología de la Encarnación, abriendo camino al cumplimiento riguroso de un filosofar cristiano, como anticipamos. Y este voz filosófica, clara, firme e inteligible, cuando se la empiece a escuchar, despertará

las mismas rabias y furias teológicas, filosóficas y científicas como las que despertó la voz de san Pablo, proclamada en el Areópago, predicando al Dios desconocido al que rendían culto los griegos; y este Cristo, Dios crucificado, sólo pudo ser entonces motivo de risa y escarnio, y hoy seguirá siendo piedra de tropiezo y necedad o locura para los “judíos” y “griegos” de la filosofía.

4. Y Henry nos introduce en esta cuestión, ahora filosófico-cristiana, del “Soy la Verdad”, preguntándose: “¿a qué llamaremos cristianismo?” Y lo hace en el contexto en que la teología y la filosofía contemporáneas se encuentran varadas en las diversas metamorfosis del “giro histórico” y del “giro lingüístico” que han marcado los caminos y sendas, no pocas veces equivocadas o perdidas que se vienen transitando desde el siglo XIX a nuestros días, aunque pudiera retrorársela al siglo de Tertuliano, de san Agustín, de santo Tomás de Aquino, de Descartes, Pascal y Spinoza o en el ya decimonónico de Hegel, Schleiermacher y Kierkegaard. Pero, en todos ellos, emerge la cuestión de dónde residirá la verdad de esa profesión del “Soy la Verdad”. ¿En los textos? ¿En la autenticidad de los manuscritos, en la lengua original en la que han sido escritos, en la fiabilidad histórica para establecer la verdad de los acontecimientos cuyo testimonio contienen? ¿Se deja reducir la verdad del cristianismo a la verdad de la historia?
5. De ningún modo, responde Henry. Pues la verdad del cristianismo no es que un tal Jesús haya ido de aldea en aldea, arrastrando tras de sí multitudes. La verdad del cristianismo no es tampoco que el mencionado Jesús haya pretendido ser el Mesías, el Hijo de Dios y, como tal, Dios mismo. *La verdad del cristianismo es que aquel que se decía Mesías era verdaderamente ese Mesías, Cristo, el Hijo de Dios, nacido antes de Abraham, y antes de los siglos, portador de la Vida eterna, que él comunica a quien le parece bien.*
6. Si Cristo es la Vida y es la Verdad Eterna, si Él fuese el Verbo hecho Carne, ello no sería menos verdadero a pesar del gran vacío de la historia para probarlo, a pesar de esta bruma en la que se pierde en el universo de lo visible todo lo que se supone que se ha mostrado en él, dice Henry. Prueba de ello es que muchos de los que no han visto a Cristo ni le han oído, le han creído y creen todavía en él. ¿Por qué habríamos de creer los testimonios de los textos que atestiguarían la verdad del cristianismo? Desde Baruj Spinoza al método histórico-crítico para la lectura y la exégesis de los textos sagrados se viene sembrando la metódica cuestión sobre la capacidad o incapacidad de la *verdad histórica*<sup>12</sup> para testimoniar a favor o en contra de la Verdad del cristianismo, en este caso de la divinidad de Cristo.
7. Y los acontecimientos y los gestos extraordinarios de Cristo, de sus compañeros, de esas mujeres misteriosas que le servían, no los conocemos más que por el texto de las escrituras. Pero estas escrituras sólo son verdaderas si esos hechos y esos gestos, a pesar de su carácter extraordinario, se han producido realmente.

---

<sup>12</sup>Esta “verdad histórica” es, precisamente, uno de los nudos metafísicos que ha legado la filosofía del siglo XIX a la posteridad, de Hegel a Kierkegaard... y a sus posteridades metafísicas.

La notable tesis de Henry aquí es que esta “crítica del lenguaje” ya se encuentra formulada en el mismo Nuevo Testamento, persistentemente desacredita el universo de los vocablos y las palabras, y no por las circunstancias o peripecias de la narración, sino por razones de principio: porque el lenguaje, el texto, deja fuera de sí la realidad verdadera, hallándose, pues, totalmente impotente respecto a ella, ya se trate de construirla, de modificarla o de destruirla.

8. Frente a la impotencia inherente al lenguaje, a todo ese lenguaje mundano del verbo humano, se le opone radicalmente lo único que importa a los ojos del cristianismo, y que para él es lo Esencial, a saber, precisamente *el poder* (1 Cor 4,20): “Que no está en las palabras el reino de Dios, sino en el poder”. Mas, la impotencia del lenguaje para establecer una realidad distinta de la suya no lo deja totalmente despojado. Le queda un poder: decir esa realidad cuando no existe, afirmar algo, sea lo que sea, cuando no hay nada, mentir. Audazmente Henry sostiene aquí que el lenguaje, por sí solo, no puede ser más que mentira. Y de allí la cólera de Cristo contra los profesionales del lenguaje, aquellos cuyo oficio consiste en la crítica y el análisis de los textos hasta el infinito –los escribas y fariseos-: “¡Raza de víboras!... ¡hipócritas!” (Mt. 23, 1-36).
9. El lenguaje se ha convertido en el mal universal; el poder del lenguaje se convierte de pronto en terrible, sacude la realidad y la retuerce hasta su delirio; y el texto alucinante de la carta de Santiago (3,3), da testimonio de ello: “...la lengua es un fuego, un mundo de iniquidad... Con ella bendecimos al Señor y Padre nuestro y con ella maldecimos a los hombres, que han sido hechos a imagen de Dios. De la misma boca proceden la bendición y la maldición”. Si el lenguaje bendice y maldice alternativamente lo que es lo Mismo, el Señor y su imagen, Dios y sus hijos, en tanto loa o blasfemia, sólo es capaz de *maldecir*. Razón por la cual, para acceder a la bendición de la verdad del cristianismo, habría quizá que invertir la relación del lenguaje con esta verdad.
10. No son los textos neotestamentarios los que nos darán acceso a esta Verdad absoluta de la que habla; es la propia Verdad la que da acceso a sí misma; y al mismo tiempo permitimos comprender el texto en el que está depositada, reconocerla en él. Y esta es, dice Henry, una de las afirmaciones más esenciales del cristianismo: que sólo su Verdad puede dar testimonio de sí mismo; y es lo que le responde Jesús a Pilato cuando este le pregunta ¿qué es la verdad?: “*En realidad, yo nací y vine al mundo para dar testimonio de la verdad*” (Jn 18,37). Es Dios mismo, dice Henry, el que es revela, o Cristo con la investidura de Dios. Así, preanunciando la fenomenología absoluta, pura y radical se nos propone el que la esencia divina consiste en la Revelación misma como auto-revelación, como revelación de sí, en sí, a partir de sí. El lenguaje no revela nada, es la Vida la y se revela a sí misma.
11. El lenguaje pasa por ser el medio de comunicación por excelencia, precisamente el medio de comunicar y transmitir la verdad. Pero ahí, dice Henry, reside su mayor ilusión. La indigencia del lenguaje sólo revela su impotencia para lo que se acostumbra definir como su esencia, nombrar la realidad para poder comunicarla. Lo que caracteriza a una palabra es su diferencia insalvable con la

cosa; el vocablo no contiene nada de la realidad de la cosa, ninguna de sus propiedades; y esta diferencia con la cosa explica su indiferencia para con la cosa. De aquí se desprende que el lenguaje es propiamente la negación de la realidad y de toda realidad concebible exceptuada esa pálida realidad que le pertenece en calidad de sistema de significaciones y que resulta ser una irrealidad de principio-. Y esta irrealidad principal es precisamente la verdad del lenguaje, remata Henry.

12. A esa supina indigencia del lenguaje se le suma la análoga indigencia de la historia. Y ello se advierte si uno se pregunta por la condición de posibilidad, o por el horizonte de visibilidad en el que se hacen visibles todos los acontecimientos, especialmente los acontecimientos humanos, los hechos históricos de los que la historia hace su tema de investigación. Y ese horizonte es, una vez más, el horizonte extático del mundo; y a la vez, como se vio, la concepción extática del tiempo. Así el horizonte de visibilidad del mundo en calidad de horizonte del tiempo es la verdad de la historia, una verdad en la que todo lo que aparece en ella no cesa asimismo de desaparecer.
13. Y la verdad que aquí llamamos verdad de la historia en cuanto a su condición de posibilidad, es también la del lenguaje –los mentados giros lingüísticos e históricos que permean las filosofías modernas y posmodernas-. Pero, como se mostrará en el pensar henryano, el lenguaje no es posible más que si deja ver aquello de lo que habla y lo que de ello dice. Pero el permitir ver, en el que todo lenguaje, y especialmente el de los evangelios, muestra aquello que dice y aquello de lo que lo dice, no es posible, a su vez, más que en ese horizonte de visibilidad que es el mundo, que es el tiempo y la verdad de la historia.
14. La verdad de la historia y la verdad del lenguaje son idénticas, dice Henry. Por ello conviene captar ahora por qué estas dos verdades, no contentas con dejar escapar lo que debería constituir su objeto, dejan escapar igualmente la verdad del evangelio, hasta el punto de no poder decir una sola palabra respecto a él. Verdad de la historia, verdad del lenguaje y verdad del cristianismo son tres formas de verdad; pero, ¿por qué la tercera tiene el poder de arrojar a las otras dos en la insignificancia? Insignificancia histórica e insignificancia lingüística es el punto de la doble insignificancia donde debe ser oída la angustiada pregunta que Pilato dirigía a Cristo, frente al tumulto del populacho excitado por los sacerdotes: “¿Y qué es la verdad?” Entre esta pregunta y la respuesta “*En realidad, yo nací y vine al mundo para dar testimonio de la verdad*” (Jn 18,37), se abre el abismo infinito que separa la verdad del mundo de la verdad de la vida.



### 3.- Verdad del mundo, Verdad de la Vida

#### 3.1.- Verdad del mundo

1. Para el mundo “es verdadero aquello que se muestra”. Y eso vale para las verdades contingentes –como “el cielo está nublado”, como para las verdades necesarias –como “dos más dos es igual a cuatro”-. Pero hay que apuntar aquí, dice Henry, que “el concepto de verdad se desdobra, designa a la vez lo que se muestra y el hecho de mostrarse. La interpretación de lo que es como lo que se muestra, y así del Ser como Verdad, domina el desarrollo del pensamiento occidental, con particular énfasis a partir del siglo XVII al surgir la “filosofía de la conciencia”. Y la conciencia aquí “no es nada más que el acto de mostrarse captado en sí mismo”.
2. Y los fenómenos de la conciencia son sus representaciones, sus objetos. Para la conciencia, a su vez, re-presentarse cualquier cosa es ponerla ante sí; en alemán representar se dice *vor-stellen* = poner (*stellen*) delante (*vor*). Y objeto designa también lo que está puesto delante; lo que lo hace manifiesto, porque el hecho de ser puesto delante es la verdad, la manifestación, la conciencia pura. La verdad del mundo, que es la que propugnan la filosofía y la ciencia modernas –de Galileo y Descartes hasta nuestros días- es una verdad objetiva. Y la vida no es objetiva; este es el primer contrapunto esencial planteado por Henry: la verdad del mundo no es la verdad de la vida; es más, se autoinstituye olvidando la vida, que es la única verdad real.
3. Es por ello que la conciencia filosófica y científica de la modernidad designa la verdad del mundo. Representarse algo es ponerlo fuera de la conciencia representante; y el “afuera” como tal es el mundo. Decimos “verdad del mundo” pero esta es una expresión tautológica, dice Henry. El mundo, el “afuera”, es la manifestación, la conciencia, la verdad. Y, vemos, la conciencia no designa en absoluto una verdad de orden distinto a la verdad del mundo. Muy al contrario, el orto de la filosofía moderna de la conciencia marca el momento en el que el mundo deja de ser comprendido de manera ingenua como la suma de las cosas, de los “entes”.
4. El “estar aquí” presente las cosas, ante nosotros, es lo que hace de ellas fenómenos; y ello conlleva que el afuera, una vez más, es el mundo como tal, su verdad. Una cosa no existe para nosotros más que si se nos muestra en calidad de fenómeno. Y no se nos muestra más que en este “afuera” primordial que es el mundo. En tal sentido, acota Henry, aquí se puede reconocer un rasgo esencial percibido desde el principio de este análisis: el desdoblamiento del concepto de verdad entre lo que es verdadero y la verdad misma.
5. Y tal desdoblamiento se manifiesta a través de la indiferencia de la luz de la verdad respecto a todo lo que ella ilumina, a todo lo que es verdadero. Es precisamente cuando la verdad es comprendida como la del mundo,

cuando esta indiferencia es llevada a la evidencia: en el mundo se muestra todo y cualquier cosa –rostros de niños, nubes, círculos- de tal modo que lo que se muestra no se explica nunca por el modo de desvelamiento propio del mundo. La verdad del mundo –es decir, el mundo mismo- no contiene nunca la justificación o la razón de aquello a lo que la verdad permite mostrarse en ella.

6. Sea en la “naturaleza” de los filósofos griegos sea en la “conciencia” de los filósofos modernos, la “verdad del mundo” no es más que la auto-producción del “afuera” como horizonte de visibilidad en y por el cual todo puede hacerse visible. La conciencia de los modernos comprende este en primer lugar entendiendo que se trata de un sujeto que se relaciona con un objeto, consumándose en la dialéctica sujeto-objeto de Hegel.
7. Lo que se manifiesta lo hace en la auto-exteriorización de la exterioridad del “afuera” que llamamos mundo. Decir que el mundo es verdad es decir que hace manifiesto; pero esta auto-exteriorización de la exterioridad tiene otro nombre que conocemos mejor, dice Henry: se llama Tiempo. Tiempo y mundo son idénticos. Pasado, presente y futuro son tres playas de exterioridad que Heidegger llama tres “ek-stasis” temporales, constituyendo un flujo continuo que es la del corriente del tiempo. a. es este horizonte tridimensional del tiempo el que moldea la visibilidad del mundo, su verdad. Así la verdad del mundo ataca todo lo que ella permite ver, todo lo que hace verdadero; pues, poniéndolo todo afuera, apoderándose de todo para hacerlo manifiesto, propiamente lo arroja afuera de sí a cada instante. Es la cosa misma la que se encuentra arrojada fuera de sí, desposeída de su realidad propia; y esa realidad que era la suya se encuentra “vaciada de su carne”, destaca el filósofo francés.
8. Y este permitir ver mundano que destruye, consiste en el aniquilamiento de todo lo que exhibe, no dejándolo subsistir más que bajo el aspecto de una aparición vacía y desencarnada que es el tiempo. El tiempo, dice Henry, es el paso, el deslizamiento bajo la forma de deslizamiento hacia la nada. Y esto es así porque la venida a la apariencia es aquí la venida al afuera. El aniquilamiento es el modo de hacer aparecer en cuanto toma su esencia del “fuera de sí”, ¡Cómo pasa el tiempo! El tiempo no es verdaderamente un deslizamiento del presente al pasado, según “piensa” el sentido común. En el tiempo no hay presente, nunca lo ha habido y no lo habrá nunca. El tiempo aniquila todo lo que exhibe porque su poder de hacer patente reside “fuera de sí”. Pero el modo de hacer patente del tiempo es el del mundo. Es el modo de permitir ver del mundo, es la verdad del mundo que destruye.
9. La verdad del mundo es la ley de la aparición de las cosas. De allí que no haya presente en el tiempo: porque esta venida a la aparición que define el presente mismo como presente fenomenológico, en calidad de

presentación de la cosa, destruye la realidad de esta cosa en la presentación misma, haciendo de ella un presente-imagen. La verdad del mundo es indiferente a lo que ilumina. Y todo lo que aparece en el mundo está sometido a un proceso de desrealización principal; ubica *a priori* todo lo que aparece de ese modo en un estado de irrealidad original. Sin detenerse en el presente, se propulsa hacia su nada en el pasado; en ningún momento había dejado de ser esa nada.

10. De allí que si no existiese otra verdad que la del mundo no habría realidad en ningún sitio, sino solamente, por todas partes, la muerte. Destrucción y muerte no son la obra del tiempo ejerciéndose cuando ya es tarde sobre alguna realidad preexistente a su daño; hieren *a priori* todo lo que aparece en el tiempo como la ley misma de su aparición. Y es esta conexión esencial que liga destrucción y muerte a la aparición del mundo, a lo que llama su apariencia, lo que tiene el Apóstol a la vista en escorzo fulgurante cuando dice: “Porque pasa la apariencia de este mundo” (I Corintios 7,31).
11. Toda forma de verdad, salvo la verdad del cristianismo, remata Henry. Y es ésta la que se trata ahora de elucidar y comprender, en su extrañeza radical respecto a todo lo que el sentido común, la filosofía o la ciencia llama y continúan llamando “verdad”.

### 3.2.- Verdad según el cristianismo, Verdad de la Vida

1. La verdad del cristianismo, ante el tiempo del mundo, aparece como precaria, como desvanecida, pues desde el horizonte del mundo toda realidad particular se eclipsa, desaparece, y porque el lenguaje deja a su vez fuera de sí esta realidad e, igual que el tiempo, no se edifica más que sobre su negación. Mas, en realidad, la Verdad del cristianismo difiere esencialmente de la verdad del mundo; pues, en sentido absoluto, la suya es una verdad fenomenológica pura y concierne, por consiguiente, no a lo que se muestra sino al hecho de mostrarse.
2. La primera característica decisiva de la Verdad del cristianismo, dice Henry, es que no difiere en nada de aquello que hace verdadero. En ella no hay separación entre el ver y lo que es visto, entre la luz y lo que ésta ilumina. Y la razón es que no hay en ella ni Ver ni visto, ninguna Luz semejante a la del mundo. De entrada, así, el concepto cristiano de verdad se presenta como irreductible al concepto de verdad que domina la historia del pensamiento occidental desde Grecia hasta la fenomenología contemporánea.
3. ¿En qué consiste, por tanto, una verdad que no difiere en nada de lo que es verdadero?, se pregunta Henry. Lo que se manifiesta aquí es la manifestación misma. Dios es la Revelación pura que no revela nada distinto de sí. Dios se revela. El cristianismo no es, en verdad, más que la teoría sorprendente y rigurosa de esta donación de la auto-revelación de Dios heredada por los hombres.

4. Con extrema violencia se deduce de la última plegaria de Cristo en el monte de los Olivos que la Revelación de Dios en cuanto auto-revelación suya no debe nada a la fenomenalidad del mundo. Por eso dice al Padre “No te ruego por el mundo” (Juan 17,9). Y, añade, “Mi reino no es de este mundo”. Toda forma de conocimiento, científico o filosófico – incluido el método fenomenológico- procede, en cambio, según un juego de implicaciones intencionales desplegadas en cada ocasión para desembocar en una evidencia y, así, en un ver.
5. La irreductibilidad de la Verdad del cristianismo al pensamiento, a toda forma de conocimiento y de ciencia, es uno de los temas principales del cristianismo, añade Henry. Y ello no sólo confirma la oposición del cristianismo al pensamiento occidental vuelto hacia el mundo, sino que se aparta de toda forma mundana del conocimiento y de ciencia; el mismo Cristo lo formula de una forma extremadamente violenta: “Bendito seas Padre... porque, si has escondido estas cosas a los sabios entendidos, se las has revelado a la gente sencilla” (Mateo 11, 25).
6. Sólo es posible acceder a Dios, comprendido como su auto-revelación según una fenomenalidad que le es propia, donde se produce dicha auto-revelación y del modo en que ella lo hace. Y dicha auto-revelación acontece en la Vida, como su esencia; pues la Vida no es nada más que lo que se auto-revela. Siempre que hay Vida se produce esta auto-revelación.
7. Aquí, dice Henry, llegamos a la primera ecuación fundamental del cristianismo: Dios es Vida, es la esencia de la Vida, o, si se quiere, la esencia de la Vida es Dios. La afirmación según la cual la Vida constituye la esencia de Dios y es idéntica a él, es constante en el Nuevo Testamento, por ejemplo: “Yo soy el alfa y la omega, y el que vive” (Apocalipsis 21,6; 22,13); el “Dios vivo” (1 Timoteo 3,15); “el que vive” (Lucas 24,5)... Finalmente, del Verbo que es en el Principio, el célebre prólogo de Juan declara: “En Él estaba la Vida”.
8. La tradición filosófica, en cambio, desde los clásicos a los modernos “reduce” la “vida” al “ser”, y el concepto de ser se refiere a la verdad del mundo, dice Henry. La palabra “ser” pertenece al lenguaje de los hombres, que es justamente el lenguaje del mundo. Y todo lenguaje permite ver tanto la cosa de la que habla como lo que dice de ella. Por el contrario, cuando ese lenguaje está referido explícitamente a Dios hasta el punto de convertirse en su propia Palabra, entonces esta palabra se da infaliblemente como Palabra de Vida y como Palabra de Vida –de ningún modo como palabra del Ser, que para el cristiano no quiere decir nada-, por eso se lee en Juan: “Las palabras que os he dicho son espíritu y vida” (6, 63)
9. Y es la Vida la que lleva a cabo la revelación, la que revela; pero también, por otro lado, que lo que revela es ella misma. Su modo de revelación ignora el mundo y su “afuera”. No es posible vivir en el

mundo, dice Henry. Vivir solo es posible fuera del mundo, allí donde reina otra Verdad. Pues la Vida se abraza patéticamente, se experimenta sin distancia, sin diferencia. Es así que en esta auto-revelación de la Vida nace la realidad, toda realidad posible.

10. Esto es así, por ello hay que rechazar de entrada la concepción hegeliana, luego asumida por Marx de que el cristianismo significaría una huida de la realidad y, por tanto una huida del mundo. Si la realidad reside en la Vida y sólo en ella, ese reproche se disuelve hasta convertirse finalmente en un contrasentido.
11. Y la Vida, que es la fuente donde nace toda realidad, remite a la esencia misma del vivir, a un modo de revelación cuya fenomenalidad específica es la *carne de un pathos*, una materia afectiva pura. Y en ella acontece el “experimentarse” de la auto-afección, que no expresa nada más que el vivir, afirmando que lo que experimenta es lo mismo que lo experimentado. Y experimentarse, como lo hace la Vida, es gozar de sí, dice Henry. La auto-revelación de la Vida es su goce, el auto-goce primordial que define la esencia del vivir y, así, la de Dios mismo. Según el cristianismo, Dios es Amor. El Amor no es más que la auto-revelación de Dios comprendida en su esencia fenomenológica patética, a saber, el auto-goce de la Vida absoluta. Por eso el Amor de Dios es el amor infinito con el que se ama eternamente a sí mismo, y la revelación de Dios no es nada más que ese Amor.

#### 3.4.- Esa Verdad llamada la Vida

1. La Vida, dice Henry, designa una manifestación pura, irreductible a la del mundo; una revelación original que no es la de otra cosa y que no depende de nada distinto, sino una revelación de sí, esa auto-revelación absoluta que es precisamente la Vida. Pero esta Vida de la que habla el cristianismo difiere por completo del objeto de la biología. Lo que caracteriza a este “objeto” de la ciencia biológica –trátese de neuronas, de corriente eléctrica, de cadenas de ácidos, de células, de propiedades químicas o incluso de sus constituyentes últimos que son las partículas elementales-, es que resulta ajeno en sí a la fenomenalidad. Y ello es así, porque esos diversos fenómenos “objetivos” no tienen por sí mismos su fenomenalidad.
2. Cristo ignoraba todos los descubrimientos sensoriales de la biología del siglo XX. El discurso que profesa sobre la vida no les presta ninguna atención. Cuando dice “*Yo soy... la Vida*” (Juan 14,6), no pretende significar que es un compuesto de moléculas. ¿Debemos pensar que si Cristo hubiera tenido la oportunidad de cursar estudios en un instituto californiano de biología habría modificado de manera apreciable su concepción de la vida, concepción según la cual, por ejemplo, “el que quiera salvar su vida la perderá; pero el que pierda su vida por mí, ése la

salvará”(Lucas 9,24), pregunta capciosamente Henry. Cristianismo y biología, definitivamente, no hablan de la misma cosa.

3. Desde comienzos del siglo XVII, con Galileo –y tras sus huellas, con Descartes-, se toman decisiones que asignan una nueva tarea al conocer el universo real. Desde entonces el conocimiento que nos debe franquear el paso a esta realidad del universo no puede ser el conocimiento sensible, como sucedió en el pasado de la humanidad. En efecto, no es sensible, dice Henry, pues las propiedades sensibles de las cosas no dependen de la naturaleza verdadera de las cosas mismas, se contentan con expresar las estructuras empíricas y contingentes de nuestra animalidad. –nuestra organización biológica fáctica-.
4. Desde que se decidió que la naturaleza es un libro escrito con caracteres matemáticos, esa matematización o geometrización del conocer, comportó decidir que conocer de modo adecuado el universo implica que, descartadas estas propiedades sensibles como ilusorias, aprehendemos las figuras de los cuerpos reales –estudio que compete a la geometría, ciencia racional y rigurosa-. Así la determinación matemática de las propiedades geométricas de los cuerpos reales, propuestas por Descartes siguiendo el ejemplo de la nueva ciencia galileana, confiere a ésta su fisonomía moderna: el estudio físico-matemático de las partículas materiales que constituyen la realidad de nuestro universo.
5. Esta ciencia naciente galileana-cartesiana, va a trastornar el mundo e iniciar la modernidad, poniendo entre paréntesis las cualidades sensibles del universo. Y esta reducción tiene una importancia metafísica, porque afecta el destino del hombre, suponiendo que el distanciamiento de las cualidades sensibles implica el distanciamiento de la sensibilidad. Sin embargo, replica aquí Henry, poner entre paréntesis la sensibilidad supone descartar la Vida fenomenológica que define la Verdad del Cristianismo, y de la que la sensibilidad no es sino una modalidad. Pues sólo es posible sentir donde reina el “auto-experimentarse a sí mismo,” la auto-revelación original cuya esencia es la Vida (con mayúsculas). A esto llamará Henry, como su tesis cardinal, *auto-afección*.
6. Y esta puesta entre paréntesis de la vida por la decisión galileana que inaugura la ciencia moderna concierne en primer lugar a la biología. En las investigaciones biológicas modernas, no existe nada que se asemeje a la experiencia interior que cada viviente tiene de su vida, y al hecho mismo de “vivir”, es decir, a esta auto-revelación original que cualifica a la Vida como una esencia fenomenológica pura y a la Verdad en el sentido del cristianismo. Es por ello que la biología nunca encuentra a la vida, no sabe nada de ella, ni siquiera tiene idea de ella. Es la ciencia biológica misma, la que declara con absoluta verdad y lucidez que “hoy

en día ya no se interroga a la vida en los laboratorios”, cita Henry a François Jacob<sup>13</sup>.

7. Hoy, a pesar de los maravillosos progresos de la ciencia o, más bien, a causa de ellos, es cuando se sabe cada vez menos de la vida. Y si los biólogos saben de la vida, y sí lo saben, no lo saben como biólogos – puesto que la biología no sabe nada de esto. Lo saben como todos nosotros porque también ellos viven, porque aman la vida, el vino, las mujeres, porque aspiran a un puesto, hacen carrera, experimentan también la alegría de viajar, de los reencuentros, el aburrimiento de las tareas administrativas, la angustia de la muerte. Pero esas sensaciones y emociones, dice Henry, ese creer, esa ventura o el resentimiento, todas estas experiencias o aflicciones que son otras tantas epifanías de la vida, no son a sus ojos más que “pura apariencia”.
8. Los científicos “galileanos”, con esa reducción de la sensibilidad de la Vida fenomenológica absoluta –la de la auto-revelación y auto-afección-, son los verdaderos “asesinos de la vida” que han reducido todo lo que vive y se experimenta como viviente a procesos ciegos y a la muerte, dice Henry. Ante ello se plantea verdadera cuestión: ¿por qué el vivir de la vida no aparece nunca en el campo de los fenómenos tematizados por la biología? ¿por qué, de modo paradójico, se ausenta la vida del campo de la biología y en general de cualquier campo de investigación científica?
9. Ahora bien, si consideramos el mundo antes de la reducción galileana, dice Henry, el mundo sensible en el que viven los hombres, ese mundo en el que hay colores, olores y sonidos, cualidades táctiles como lo duro o lo blando, lo suave y lo rugoso, donde las cosas nunca se nos dan más que revestidas de cualidades axiológicas como lo dañino o lo ventajoso, lo favorable o lo peligroso, lo amable o lo hostil, es forzoso entonces reconocer que, a pesar de esas determinaciones sensibles o afectivas que remiten a la vida hasta el punto de que la fenomenología contemporánea ha denominado a ese mundo de la experiencia concreta, a ese mundo previo a la ciencia, el mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*), sin embargo la vida nunca se muestra en él.

### 3.5.- Verdad del Verbo hecho Carne

1. Todo ello nos remite a la tesis decisiva del cristianismo, a saber, que la Verdad de la Vida es irreductible a la verdad del mundo, de manera que nunca se muestra en él. Lo que hay que analizar más de cerca es esa exclusión recíproca de la Verdad de la Vida y la verdad del mundo, dice Henry. Y esto nos conduce a que, no sólo la ciencia, sino la propia filosofía, aunque diga que filosofa en nombre de la vida, en realidad, dice Henry, calumnia la vida. Esa primera injuria o calumnia, vimos, la

---

<sup>13</sup> F. Jacob, *La logique du vivant*, Gallimard, París, 1970

encarna la propia ciencia biológica, cuando creyendo que hablan en nombre de la vida, la reducen a simples procesos materiales. La segunda, que se quiere filosófica, oscila entre la confusión del viviente con un hecho patente en el ser-en-el-mundo, como es la ontología heideggeriana; la tercera hace de la vida el principio metafísico del universo, despojándolo sin embargo de esa capacidad de auto-revelarse, de auto-experimentarse y de vivir, despojándola de su esencia, como hacen los vitalismos ciegos de los Schopenhauer o Nietzsche.

2. A modo de antítesis formidable e intemporal, el cristianismo opone a estos pensamientos denigrantes de la vida su intuición decisiva de la Vida como Verdad, replica Henry. Y aquí la palabra de Cristo resuena como un son de trompeta que prefigura el de los ángeles del Apocalipsis: “*Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida*” (Juan 14, 6). Cristo no solo dice, contra el cientificismo y positivismo de todos los tiempos, contra la fenomenología griega, contra Schopenhauer y contra Freud que, lejos de ser absurda, ciega o inconsciente, ajena a la fenomenalidad, *la Vida es la Verdad*, lo afirmado es mucho más radical, lo que dice es que *la Verdad es la Vida*, concluye Henry aquí.
3. Esta Revelación primordial, que lo arranca todo de la nada permitiéndole aparecer, se revela en primer lugar a ella misma en un abrazo anterior a las cosas, anterior al mundo, y que no le debe nada al mundo, es el autogozo absoluto que no tiene otro nombre que Vida. Y a esta fenomenología radical para la que la Vida es constitutiva de la Revelación primordial de la esencia de Dios, se une una concepción completamente nueva del hombre; su definición a partir de la Vida y como constituido él también por ella. El hombre es un viviente; porque es hijo de Dios, que es la Vida absoluta, por lo tanto el hombre es hijo de la Vida.
4. En la concepción griega el hombre es más que la vida, porque es un viviente dotado de Logos; se sigue, recíprocamente, que la vida es menos que el hombre; y de allí, dice Henry, procede la afirmación de Heidegger de que la vida no puede comprenderse más que de forma negativa o privativa a partir de lo que le pertenece como propio al hombre: “La ontología de la vida se desarrolla por el camino de una exégesis privativa; determina lo que necesita para ser para que pueda ser, lo que se dice ‘no más que vivir’”.<sup>14</sup>
5. Según el cristianismo, por el contrario, la Vida es más que el hombre; más que Logos, más que razón y lenguaje. La vida, que no dice palabra, lo sabe todo, en todo caso mucho más que la razón. Y ello en el hombre tanto como en Dios. Y la Vida es también más que el viviente. En la medida en que la Vida es más que el hombre entendido como viviente, es de la Vida, no del hombre, de donde hay que partir. De la Vida, es decir,

---

<sup>14</sup> Cit. por M. Henry, de *Ser y Tiempo*, en *Soy la verdad* (op.cit.), p.62



de Dios, puesto que, según el cristianismo, la esencia de la Vida y la de Dios no son más que una sola y la misma esencia. Pero, a su vez, la relación de la Vida con el viviente es el tema central del cristianismo, acota Henry.

6. La significación religiosa del cristianismo, la de la Vida con los vivientes, se expresa en una fenomenología de Cristo, que viene a este mundo para hacer patente a los hombres (los vivientes) el Padre verdadero, el que está en los cielos (la Vida), y así salvarlos; porque “he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia”, dice Cristo (Juan 10, 10). La salvación del viviente, de cada viviente, es el sentido último de la Vida.
7. La venida de Cristo al mundo para salvar a los hombres revelándoles a su Padre que es también el de ellos, dice Henry, es la tesis del cristianismo formulada por Juan en su evangelio: “Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y hemos visto su gloria” (Juan 1, 14). La Revelación de Dios, condición de la salvación de los hombres sería Cristo encarnado, hecho carne. Aquí se nos recuerda otro texto de una carta de Juan: “Lo que existía desde el principio... lo que hemos visto con nuestros ojos... y han tocado nuestras manos acerca del *Verbo de Vida*, pues la Vida se manifestó” (1Jn. 1,1-2).
8. Sólo podemos que Aquel que lleva en sí la Vida del Padre es el Verbo porque esta Vida que, según el contexto, es “la Vida eterna”, “que estaba junto al Padre y se nos manifestó”, se manifestó en y por sí misma. En esto consiste, dice Henry, la auto-revelación de la Vida y sólo por ella es como llegamos a ella y a Él (Dios Padre, la Vida). Sólo la Revelación de Dios puede revelar al Verbo, que por otra parte no es nada más que la auto-revelación de Dios.
9. Con esto se produce una mutación de fenomenologías, dice Henry, se pasa de una fenomenología del mundo (de la fenomenología griega a la contemporánea) a una fenomenología de la Vida. Pero eso no significa que se desconozca el poder de manifestación que pertenece a la fenomenología del mundo, sino circunscribir de modo riguroso su dominio y así su competencia.
10. Tanto para el pensamiento filosófico clásico, como para el sentido común o para la ciencia, la idoneidad de los conceptos que tienen que ver con el conocimiento se funda de modo exclusivo sobre la fenomenalidad del mundo y sobre el ver al que da lugar. Situando, por el contrario, la Verdad original en una forma original de revelación que no pertenece más que a la vida y que consiste en su auto-revelación, el cristianismo – dice Henry- realiza la inversión de los conceptos fenomenológicos que se encuentran en el fundamento de todo pensamiento y, primordialmente, de la experiencia sobre la que este pensamiento se modela.
11. Y el concepto tradicional para decir la verdad es la de la luz. Ahora bien, la verdad no se comprende como luz sino porque se sobreentiende que la

verdad de la que se trata es la del mundo. Lo que es verdadero en sentido inmediato, dice Henry, es lo que se ve lo que se puede ver. Pero lo que se ve sólo se ve en la luz del mundo, puesto que sólo se ve lo que está ante la mirada, “afuera”, y el mundo es ese “afuera” como tal. En el prólogo de Juan se rompe esa equivalencia entre luz, mundo y verdad.

12. La equivalencia luz/verdad/mundo tambalea cuando, en el versículo 9 del prólogo, Juan dice: “La luz verdadera... venida al mundo”. Y esta luz verdadera al mismo tiempo rechaza a las tinieblas y reduce a éstas la luz de este mundo. Esta no es tiniebla en sí misma, pues a su modo hace patente y muestras las piedras, el agua, los árboles e incluso los hombres, que aparecen iluminados como entes en este mundo. Pero dado que la luz del mundo es incapaz de iluminar con su luz, de mostrar y, por tanto, de recibir en ella la verdadera Luz cuya esencia es la Vida en su auto-revelación, su poder de hacer patente se transforma en impotencia radical para hacerlo en lo que concierne a lo Esencial: la auto-revelación de la Vida que es el Verbo, el Verbo de la Vida.
13. ¿Cuál es la enseñanza de Cristo cuando dice que no hace nada por su cuenta, sino que “solamente enseñó lo que aprendí del Padre” (Juan 8,28). Enseñar es decir la Verdad, y “yo digo al mundo lo que oí de aquel que me envió y él dice la Verdad” (Jn 8,26). ¿Qué Verdad es ésa que dice quien envió a Cristo al mundo? Su verdad, por cierto, no es la verdad del mundo o de las cosas del mundo sino la Verdad de la Vida. Y la Verdad de la Vida es la Vida misma. Y la Vida se conoce en el Verbo. Sí sólo se puede acceder a la Vida (a Dios Padre) por el Verbo (por Dios Hijo), la cuestión es ¿cómo puede acceder el hombre (el viviente) a la Vida (Dios). Henry dice al respecto que comprender al hombre a partir de Cristo –lo contrario es imposible-, comprendido el mismo Cristo a partir de Dios, radica a su vez en la intuición decisiva de una fenomenología radical de la Vida que es también precisamente la del cristianismo, a saber que la Vida tiene el mismo sentido para Dios, para Cristo y para el hombre, y ello porque no hay más que una sola y la misma esencia de la vida y, más radicalmente, una sola y única Vida.
14. El hombre, así entendido, es Hijo de esta Vida única y absoluta, y así Hijo de Dios, la cual es una proposición tautológica, dice Henry, porque sólo hay hijo en la Vida, y así, en Dios. Y, en este sentido, cobra un significado esencial la afirmación de Cristo pronunciada sobre sí mismo: “Yo no soy del mundo” (Juan 17,14). Exactamente igual que Cristo, yo –dice Henry-, no soy del mundo en ese sentido fenomenológico radical en que el aparecer del que está hecha mi carne fenomenológica, la que constituye mi esencia verdadera no es el aparecer del mundo. Y ello no por efecto de algún credo presupuesto, filosófico o teológico, sino porque el mundo no tiene carne, porque en el “fuera de sí” del mundo no son posibles ninguna carne ni ningún vivir –los cuales-, por otra parte, sólo se edifican en el abrazo patético y acósmico de la Vida.

15. La Vida se auto-engendra como yo mismo, es la tesis de Henry. Y en este punto sigue al Mestro Eckhart –y con él al cristianismo- llamando Dios a la Vida, y así decir “*Dios se engendra como yo mismo*”<sup>15</sup>. Mi nacimiento trascendental, el que hace de mí el hombre verdadero, el hombre trascendental cristiano, es la generación de ese Sí singular que soy yo mismo, Yo trascendental viviente en la auto-generación de la Vida absoluta. Y si la Vida me engendra como ella misma, y llamamos cristianamente Dios a la Vida, diremos entonces, dictando otra tesis de Eckart: “*Dios me engendra como él mismo*”.<sup>16</sup>
16. Aquí la tesis de Henry va a recibir una radicalización esencial, cuando se pregunta si Yo, ese Sí trascendental viviente que soy, ¿soy Cristo? Para responder a ello el fenomenólogo de la vida introduce un concepto decisivo, “y que, a decir verdad, hubiera debido serlo antes, puesto que gobierna la intelección filosófica de la esencia de la vida, el concepto de *auto-afección*. En efecto, lo propio de la vida es que se auto-afecta. Y esa auto-afección define su vivir, el “experimentarse a sí mismo” en que consiste. Afección quiere decir manifestación, revelación y aquí se podría prolongar la auto-afección como auto-revelación de la Vida, y del viviente engendrado por la Vida absoluta, en su auto-donación. Una consecuencia de esta fenomenología de la vida, radicalizándose en una Fenomenología de la Encarnación es que los vivientes somos Hijos de la Vida en el Primogénito de Dios, el Archi Hijo, tal como nombra filosóficamente Henry a Cristo, el Verbo hecho Carne.
17. Aquí cabe introducir un nuevo giro en el planteo de la fenomenología de la vida: el de la individualidad del viviente. Y la originalidad del cristianismo, dice el filósofo francés, es hacer percibido al individuo, al singular, en la Verdad de la Vida, mientras que el pensamiento tradicional –clásico o moderno- busca la razón de la individualidad en el mundo. Y ello se percibe, por ejemplo, en la filosofía de Schopenhauer, y antes de él en Kant. El autor de la obra *El mundo como voluntad y representación*, otorga un papel central y decisivo a la cuestión de la individualidad porque, al pensar la vida como una vida anónima e inconsciente, inconsciente por anónima, por estar privada de individualidad y de individuo, necesita proponer una teoría precisa de ésta. El filósofo alemán no apela a una concepción de la Ipseidad trascendental (el Sí mismo trascendental), tal como se lleva a cabo en la auto-donación de la vida.
18. En Kant, análogamente, lo que individualiza, el principio de individuación, es el espacio y el tiempo. Ahora bien, dice Henry, espacio y tiempo son modos de mostrar. En Kant, espacio y tiempo son

---

<sup>15</sup> Cit. por M.Henry, op.cit., p.122

<sup>16</sup> Cit. por M.Henry, op.cit., p.123

precisamente formas a priori de la intuición, es decir modos del aparecer. Y el principio que confiere a cada cosa su individualidad y la diferencia así respecto a cualquier otra es el aparecer del mundo, es su verdad. Y esto vale para los hombres, como para las cosas, pues lo que individualiza al hombre, lo que le hace éste individuo y no otro, es el lugar que ocupa en el mundo, y es el momento en el que interviene en el tiempo de este mundo y en su historia. Y ello, replica Henry, nos coloca en el corazón del absurdo de todo pensamiento que reduce la esencia de la verdad a la del mundo.

19. El parteaguas fenomenológico se da aquí en la medida que la fenomenalidad se escinde conforma a los dos modos de fenomenalización que son la verdad del mundo y la Verdad de la Vida, tal como se viene glosando la tesis capital de Henry. Y, desde aquí, la individualidad del Individuo no tiene nada que ver con la de un ente que además no existe, pues ningún individuo es hijo del mundo ni un ser-en-el-mundo. No hay individualidad sino del Individuo, dice Henry. Y la individualidad del Individuo nunca existe más que como su Ipseidad. E Ipseidad no hay más que en la vida. La Ipseidad no se encuentra en la vida como la hierba en el campo o la piedra en el camino. La Ipseidad pertenece a la esencia de la Vida y a su fenomenalidad propia. Surge en el proceso de su auto-afección patética.
20. La Ipseidad es la del Archi-Hijo trascendental, el Primogénito de la Vida absoluta, y no existe más que en él, como lo que engendra necesariamente en ella la vida engendrándose ella misma. La Ipseidad, dice Henry, es el Logos de la Vida, aquello en lo cual y como lo cual la Vida se revela revelándose a sí misma. La Ipseidad está en el comienzo y es anterior a cualquier yo trascendental –como el kantiano-, anterior a cualquier Individuo –como los individuos del mundo-, anterior a Abraham –como Cristo-. Así el Individuo, el Sí, el Yo de cada viviente, en esta fenomenología abisla de la vida, no es Individuo, Sí o Yo sino en Cristo, en la Ipseidad original co-engendada por la Vida en su auto-engendramiento. Y esta intelección del hombre como Hijo de la Vida en el Archi-Hijo y en la Ipseidad original de esta Vida, hace caduca e incluso un poco ridícula la concepción del hombre de la ideología objetivista moderna, sea ésta la del sentido común o la del cientificismo, la primera ampliamente pervertida por la segunda, sostiene Henry.
21. Somos vivientes de la Vida, porque “Yo he venido para que tengan vida, y la tengan en abundancia”, decía Juan (10,10). Pero, se pregunta aquí Henry, ¿cómo da Cristo la Vida? El nacimiento trascendental del viviente recibe aquí de modo completamente explícito su determinación precisa: ser un viviente en la Vida y sólo por ella. “En la casa de mi Padre hay muchas moradas” (Juan 14,2); y la Vida dotada de Ipseidad en la Archi-Ipseidad del Archi-Hijo prepara el lugar de tal modo que hay una plaza lista para cada viviente concebible en calidad de yo viviente, por cuanto

llega a sí mismo en la Ipseidad de ese yo; y ello porque es viviente de una Vida que llega a sí en la Ipseidad original del Primer Viviente.

22. Sólo hay lugar para el viviente en la vida si ésta se ha edificado previamente en sí como una Ipseidad en la que, en lo sucesivo, sólo el viviente que vive de esta vida dotada de Ipeidad es posible como un yo viviente. Esta parábola conduce aquí, dice Henry, más allá de ella misma. Permite entender la palabra que habla sin parábola, antes de toda parábola, la que tiene y reúne en ella las tautologías decisivas del cristianismo: “*Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida*” (Juan 14,6).
23. La identidad de la Verdad y la Vida, dice Henry, es la tesis fundamental de una fenomenología de la vida. En esta fenomenología la fenomenalidad se fenomeniza originariamente en una auto-afección patética que define la única auto-revelación concebible, auto-revelación en la que consiste la esencia de la vida.
24. La identidad del Camino y la Verdad invierte la metodología (el logos del camino) de la fenomenología del mundo, para la cual todo lo que nos es accesible se nos muestra en el mundo, mediante una manifestación que es la verdad misma del mundo. Pero cuando la Verdad es interpretada de modo revolucionario por parte del cristianismo como Vida (se trata de una revolución meta-temporal y meta-histórica, aclara Henry), el Camino que conduce, que facilita un acceso, es precisamente la Vida. La Vida es el Camino. Camino totalmente diferente al del mundo y conduce a lo que es completamente diferente de lo que se manifiesta en el mundo. Conduce a la Vida. Así ese Camino no es nada más que la Vida misma por cuanto que la Vida se auto-revela en esta auto-afección que constituye su propia fenomenalidad, su sustancia fenomenológica, su carne, la carne de todo lo que está vivo.

#### 4.- Conclusión: Verbo hecho Carne, Palabra de la Vida, Palabra de Amor

1. Toda palabra se dirige a alguien capaz de oírla o escucharla. Se supone que toda palabra se dirige a alguien, dice Henry. Pero desde el momento en que esta relación de la palabra con quien la oye deja de ser considerada como un hecho trivial, nos encontramos ante un problema fundamental, uno de los más difíciles de todos los que afronta la filosofía. Que la palabra encuentre alguien que sea capaz de oírla implica una afinidad esencial entre la naturaleza de dicha palabra y la naturaleza de quien está destinado a oírla.
2. Tal afinidad debe tratarse de una adecuación de principio. En el cristianismo esta afinidad deja de ser misteriosa. La adecuación original entre la Palabra y aquel que está destinado a oírla es la relación de la Vida con el viviente. Y esta relación consiste, en primer lugar, en que la Vida ha engendrado al viviente. Auto-engendrándose en su Ipseidad esencial y engendrando en ella al viviente como un Sí y un yo trascendental, la Palabra de la Vida engendra a aquel que llegará a oírla. Aquel que oír la Palabra no pre-existe a ella. Aquí no hay, como

en un diálogo humano, interlocutor que espera que se le dirija la palabra. No hay nadie antes de la Palabra, antes de que la Palabra hable.

3. Yo, que soy engendrado por la Vida, escucho siempre el rumor de mi nacimiento. La Palabra de la Vida no cesa de hablarme mi propia vida, en la que mi propia vida, si escucho la palabra que habla en ella, no cesa de hablarme la Palabra de Dios. La posibilidad de escuchar la Palabra de la Vida es consustancial a mi condición de Hijo. Pertenezco a la Palabra de la Vida por cuanto soy engendrado en su auto-engendramiento, auto-afectado en lo que adviene entonces como mi propia vida, en su auto-afección a sí, auto-revelado a mí mismo en su auto-revelación a sí –en su Palabra-. Y ahí es donde la Palabra de la Vida y la palabra del mundo están separadas por un abismo, dice Henry.
4. Y la Palabra de la Vida no deja de abrazar en sí a aquel a quien habla. En ningún momento le deja ir fuera de ella, sino que reteniéndole en ella misma, en su inmanencia radical, en calidad de ese Sí viviente que es, no cesa de hablarle mientras él se habla a sí mismo. Su palabra no está hecha de palabras perdidas en el mundo y privadas de poder. Su palabra es su abrazo, el abrazo patético en el que reteniéndose en sí retiene en ella a aquel a quien habla dándole la vida .- dándole el abrazarse en ese abrazo en el que la Vida absoluta se abraza ella misma-.
5. El abrazo en el que la Vida absoluta se retiene a sí misma es su Amor, el amor infinito con que se ama a sí misma. Su palabra es la del amor, la única a fin de cuentas que los hombres angustiados de nuestro tiempo, en el disgusto del mundo, todavía tienen ganas de escuchar. Palabra de Vida, Palabra de Amor, lo único que quiere escuchar el viviente.
6. La significación radical de la oposición de la palabra del mundo y la Palabra e la Vida, dice Henry, se mide a fin de cuentas en el cristianismo por un criterio decisivo: el del actuar. A la luz de este criterio, la palabra del mundo se caracteriza por su impotencia radical, precisamente la de producir el actuar que se corresponde con aquello que dice –más radicalmente, la de producir cualquier actuar-. Esa impotencia marca toda la ética de la Ley mosaica y es lo que motiva el paso de la Antigua a la Nueva Ley. Desprovisto en sí mismo de la fuerza susceptible de producir el actuar correspondiente a la prescripción, el enunciado de ésta permanece como una representación del espíritu que deja inalterada la manera de vivir y de actuar del creyente.
7. Y la manera de vivir es sin embargo lo único que importa, dice Henry, porque vivir y actuar definen la realidad. Porque la Palabra de la Vida lleva en sí el Actuar primitivo, el proceso eterno en el que la vida no deja de engendrarse a sí misma –en calidad de auto-revelación de ese Actuar, es el Hiper-Actuar que conduce al Actuar mismo en la efectividad-, entonces lejos de oponerse a la realidad a la manera de la palabra del mundo, la Palabra de la Vida está vinculada a él.
8. Hay una singular analogía entre las palabras de la Escritura y la ética cristiana. E, igual que en el caso de la ética, el precepto mosaico, prisionero de su irrealidad, deja su puesto al Mandamiento del Amor de la Vida que despliega en

todo viviente su esencia patética, igual que la palabra de las Escrituras reenvía a la Palabra de la Vida que habla a cada cual su propia vida haciendo de él un viviente, dice Henry. Es ésta, engendrándonos en cada instante, haciéndonos Hijos, la que revela en su verdad propia la verdad que reconoce y testimonia la palabra de las Escrituras. Quien escucha esta palabra de las Escrituras sabe que dice la verdad porque auto-escucha en sí la Palabra que le instituye en la Vida.

9. ¿Para qué necesitaríamos las Escrituras, pregunta Henry, si lo que dicen sólo lo comprenderíamos a posteriori? Siguiendo la concepción platónica sólo reconocemos la verdad de algo en virtud de la verdad que ya llevamos en nosotros. La tesis filosófica difundida desde Platón, preservada en más de dos milenios de filosofar, establece que la posibilidad de todo conocimiento –por ejemplo, la posibilidad de oír las Escrituras- no sería nunca sino un reconocimiento que pre-supone el conocimiento en nosotros de lo que, por esta razón, simplemente volveríamos a encontrar, re-conocer en las cosas –en este caso en las Escrituras-.
10. No basta con avanzar con este esquema platónico de que sólo la contemplación intemporal de las Ideas, que son los arquetipos de las cosas, nos permite conocerlas reconociéndolas en lo que son. Esto lo seguirá afirmando Descartes en sus famosas Meditaciones, al hacer de la idea de hombre que llevo en mí la condición que me permite tomar por hombres los sombreros y capas que veo pasar por la calle desde mi ventana.<sup>17</sup>
11. En el cristianismo, en cambio, el conocimiento primitivo, especialmente el que nos permite reconocer la verdad de las Escrituras es no olvidar nuestra condición de Hijos de Dios. Por ello, dice Henry, no soy yo, el ego, quien sería capaz en cuanto ego, mediante mi pensamiento o mi propia voluntad, de reconocer que las Escrituras son veraces. No soy yo el que decidiría que esa voz es la voz del ángel o la de Cristo: sólo en mí está la Palabra de la Vida. Y la Palabra de la Vida, puede decirme en efecto que soy ese Hijo. Por ello la naturaleza del conocimiento primitivo tal como la concibe el cristianismo escapa por tanto a todo equívoco: es la auto-revelación de la vida. Precisamente porque es la auto-revelación de la vida en la que soy auto-revelado, la llevo en mí como ese conocimiento primitivo que me permite reconocer todo lo que conocería a partir de él.
12. No se trata de un Ver primitivo en el que contemplo esas Ideas por primera vez – no es un Ver, en absoluto-, no es la verdad del mundo. La Vida me ha dado el experimentar que soy el Hijo, dándome a mí patéticamente en el abrazo en que se da a sí misma; y sólo esa experiencia patética, por cuanto se lleva a cabo en mí, me permite re-conocer la verdad que dicen las Escrituras en la palabra que dirigen a los hombres: que soy el Hijo de Dios, el Hijo de la Vida.
13. Y es el olvido del hombre de su condición de Hijo lo que ha motivado la promesa y la venida de un Mesías, todos sus actos y palabras. Decimos que

---

<sup>17</sup> R.Descartes, Meditación segunda, IX, 25, cit. por M.Henry, op.cit., p.265

necesitamos las Escrituras precisamente porque el hombre ha olvidado su condición de Hijo, para recordársela.

14. La vida es lo que se sabe sin saberlo. Y el saber de la vida misma es un trastorno patético en el que la vida experimenta su auto-afección como la auto-afección de la Vida absoluta. Esta posibilidad siempre abierta en la Vida, mediante la que experimenta de repente su auto-afección como la de la Vida absoluta, hace de ella un Devenir. La apertura emocional del viviente a su propia esencia, concluye Henry aquí, sólo puede nacer del querer de la vida misma, como ese renacimiento que de repente le da a experimentar su nacimiento eterno. El Espíritu sopla donde quiere.
15. Obras son amores y no buenas razones, como bien dice el refrán. Filosóficamente esto se encarna en la imputación al cristianismo que se aliena en el más allá y no cumple con las exigencias éticas del más acá. Ya lo vio Marx en la novena tesis sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferente manera, lo que importa es transformarlo. Eso se convirtió en uno de los lugares comunes de la ideología moderna, dice Henry. Aquí ya no se trata de asegurar la salvación en el “Cielo”, sino de transformar el mundo.
16. Si en la Francia del siglo XX, dice Henry, un gran número de cristianos han perdido la fe, ello se debe a que esa fe era una fe en el “más allá”. Los ideales éticos del cristianismo –el amor a los otros, la solidaridad, la generosidad, la justicia, etc- podían considerarse perfectamente, y a decir verdad lo eran: se trataba precisamente de realizarlos. Lo que se le reprochaba al cristianismo a fin de cuentas no era su moral sino su moralismo. No era su idealismo, sino proyectarlos en un cielo vacío.
17. Hay que retomar esas crítica, advierte Henry, pero poniéndolas en sintonía con las intuiciones fundadoras del cristianismo. En esta línea, es una incomprensión absoluta del “espíritu del cristianismo”, lo que defendía el joven Hegel al sostener que el cristianismo escindía la realidad entre los reinos de lo visible y lo invisible y, al mismo tiempo, sumía a la existencia humana en el desgarramiento. De aquí se prende Marx para su tesis de la interpretación filosófica versus la transformación del mundo. La tesis cristiana esencial, defiende Henry, es que solo existe una realidad, la de la Vida. Y la realidad es invisible precisamente porque la vida es invisible.
18. La vida es invisible, continúa Henry, no en el sentido de ese lugar imaginario y vacío llamado Cielo. Invisible en el sentido de lo que –como el hambre, el frío, el sufrimiento, el placer, la angustia, el enojo, el dolor, la ebriedad- se experimenta a sí mismo invenciblemente, fuera del mundo, independientemente de todo ver. Y que experimentándose a sí mismo –en la autoafección- en su abrazo invencible, es incontestable. Es viviente y, así, “real”, aun cuando no haya ningún mundo (según el argumento irrecusable de Descartes). Por tanto no se trata de una oposición entre lo visible y lo invisible, entre dos formas de realidad. En el cristianismo nada se opone a la realidad. No hay nada más que vida.



19. La otra crítica dirigida al cristianismo, que se abroquelaría en las vaporosas buenas intenciones del “alma bella” y no transformaría la realidad y atendería al caído al margen del camino, son desmentidas palmariamente por la actitud que Cristo no ha dejado de denunciar encarnizadamente. Acaso el buen samaritano ¿se queda impávido, en sus ensoñaciones idealistas cuando se está inclinando sobre el hombre cubierto de sangre para socorrerlo y cuidarlo, cuando lo lleva al albergue, cuando vuelve para pagar la cuenta y cerciorarse de su curación? ¿Nos conducen fuera de este mundo las siete obras de misericordia temporales? ¿Quién construía los primeros hospitales en los tiempos de barbarie, por ejemplo, en la Edad Media? ¿Quién secaba los marismas, expandía las técnicas de la agricultura y de la ganadería? ¿Quién impartía la enseñanza en todos los dominios? ¿Acaso no lleva a cabo la ética cristiana toda ella por entero el desplazamiento del orden de las palabras y las declaraciones piadosas al orden del actuar?
20. Antes de tachar al cristianismo de moralista y de dirigirle el reproche de apartar al hombre de la acción y de la realidad, dice Henry, conviene más bien preguntarse por las condiciones que han permitido la aparición de ese reproche y esforzarse por una doctrina que no reconozca como verdadero sino lo real, y como lo real el actuar. Y el hombre es capaz de actuar, real y efectivamente, en virtud de que es un ego trascendental, ese Yo Puedo fundamental, que no es un actuar mundano ni un proceso objetivo. Solo puedo obrar, realmente, si estoy investido de ese “Yo puedo” que proviene de la donación a sí de cada uno de nuestros poderes, que residen en la donación a sí del ego, que reside en el donación a sí de la Vida absoluta, y no se lleva a cabo en ninguna otra parte. Toda acción va unida a un individuo que es su agente.
21. La realidad mora en la vida; y el actuar real y efectivamente también. Como se mostró previamente han una duplicidad del aparecer que explica por qué el actuara humano se manifiesta bajo dos formas diferentes, y de ellas sólo una contiene la realidad del actuar, mientras que la otra no es sino una envoltura vacía. Y esa implacable denuncia de la apariencia ética remite a las intuiciones fenomenológicas que definen la separación entre realidad e ilusión.
22. Y al desdoblamiento del actuar entre el actuar verdadero y el falaz corresponde el desdoblamiento del cuerpo; por una parte, el cuerpo en la verdad del mundo, que es el cuerpo que se puede ver efectivamente en el mundo; es el cuerpo visible, el cuerpo-objeto asimilable a todos los objetos del universo y que comparte la esencia de éste último, la de una cosa extensa: la res extensa. Por otra, el cuerpo en la Verdad de la Vida, el cuerpo invisible, el cuerpo viviente. Desde aquí se comprende que, según la definición fenomenológica de la verdad como vida y como idéntica a la realidad, el cuerpo invisible es real, mientras que el cuerpo visible sólo es la representación exterior de éste.
23. Esto se ve encarnado en la relación con los otros. Es imposible entrar en relación con un yo cualquiera si no entramos al mismo tiempo en relación con el poder que le ha unido a sí mismo, dice Henry. Es imposible entrar en relación con cualquier otro –griego, judío, amo, esclavo, hombre, mujer- si no entramos antes

en relación con Aquel que ha dado ese Sí a sí mismo en la Ipseidad original en la que la vida se da a sí, dándose potencialmente de este modo a todo viviente concebible. Lo que da cada Sí a sí mismo haciendo de él un Sí, decíamos, es su carne, su carne patética y viviente. Pero esa carne suya tiene una Carne que no es la suya, la Carne de la donación a sí de la Vida fenomenológica absoluta en el Archi-Hijo –la Carne de Cristo-. Decíamos que es imposible tocar cualquier carne sin tocar antes Aquella.

24. De este primer rasgo de la relación con el otro resultan cierto número de consecuencias para la ética, que constituyen los principios mismos de la ética cristiana. Y ello porque esa ética no es más que la formulación de las intuiciones constitutivas de la Revelación de la Vida. Si la relación que une cada Sí a sí mismo haciendo de él lo que es, es la relación de la Vida consigo misma, su auto-revelación, es decir Dios, es imposible amar a Dios y al mismo tiempo no amar a cada Sí que Dios genera al darle a sí mismo en su auto-donación a sí. “Si alguno dice: ‘amo a Dios’, pero aborrece a su hermano, miente” (1 Juan,4,20).
25. Así, los dos famosos mandamientos de los evangelios, los dos mandamientos del Amor, se hallan situados en la inteligibilidad radical de su identidad, que expresa la condición del Hijo generado en la auto-generación de la Vida absoluta: “*Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente*”. Es el primer mandamiento y el más grande. Pero el segundo es semejante: “*Amarás al prójimo como a ti mismo*” (Mateo, 22, 37.38 y también Marcos 12, 28-31).