



## EL OTRO DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA DE M. HENRY

Luis Rosa Invernón\*

### 1. Introducción

Es problema fundamental para la filosofía en general, para el personalismo comunitario en concreto y, sobre todo, para la vida misma de cada persona, *la relación entre el yo y el otro*. ¿Quién es el otro? ¿Puedo acceder a él, conocerle verdaderamente, compartir, mantener una relación íntima y positiva? ¿Es mi amigo o mi rival, mi límite o mi horizonte?

En las líneas que siguen presentaré la respuesta que a estas cuestiones da Michel Henry (1922-2002), centrándome en sus dos últimas obras, *Encarnación* y *Yo soy la verdad*, obras en las que Henry trata acerca de la experiencia del otro.

Para presentar el pensamiento de Henry he tomado la opción de proceder en dos pasos. En el primero, que conforma la primera parte de este artículo, intentaré presentar la perspectiva desde la que parte Henry, haciendo caso a su consejo: «Cuando la reflexión filosófica vuelve a encontrar una cuestión esencial, su primer tema de investigación debe apuntar al supuesto fenomenológico que sirve de soporte y de posibilidad última a la realidad sobre la que esta se interroga» (1). Presentaré, por tanto, sucintamente, la fenomenología de la Vida de Henry para, desde el marco por ella trazado, penetrar en el tema que nos ocupa; algo que haremos en la segunda parte de este artículo.

La propuesta de Henry me parece interesante, pues muestra los límites internos de la perspectiva fenomenológica a la vez que revela aspectos fundamentales de la existencia humana.

### 2. Mundo y vida

#### a) *El aparecer del mundo*

Michel Henry parte en su reflexión de la perspectiva fenomenológica iniciada por E. Husserl. Hasta Husserl, piensa Henry, la filosofía no se había hecho cuestión de lo fundamental, la cuestión fundamental bajo la que todo otro problema no queda sino en un segundo plano: la cuestión del aparecer. Todo lo que es, todo lo que forma parte del ser, es porque aparece, porque se muestra, «pero el hecho de mostrarse no tiene nada que ver con lo que se muestra» (2). Así, desde la fenomenología, se transforma la forma de entender el mundo: ya no es el conjunto de las cosas reales o los entes, sino el horizonte de luz bajo el que se muestra lo que aparece, que es entonces fenómeno.

Ese horizonte de visibilidad bajo el que aparecen los fenómenos es el mundo, lugar en el que lo que aparece se pone en frente y así se hace visible. El mundo es, desde la perspectiva de Henry, el ámbito del afuera, de la exterioridad, en el que aparecen las cosas. Pero, insistamos, para Henry «nunca aparecería algo si su aparecer (el puro hecho de aparecer, el aparecer puro) nunca apareciese él mismo en primer lugar» (3). Si presenciamos, por ejemplo, un atardecer, podemos diferenciar en ese tomar presencia del atardecer ante nosotros el contenido de lo que se presenta y el presentarse en sí mismo. Es decir, por un lado está el aparecer, y por otro lo que aparece en ese aparecer. Mas si en otro momento miramos una mesa, podemos realizar la misma distinción: la mesa aparece como un fenómeno en el que podemos distinguir un contenido –la mesa– y el aparecer de ese contenido. En este aparecer considerado en sí mismo, sin atender al contenido concreto presente en cada fenómeno, trata de penetrar la fenomenología, para alcanzar a su fundamento. El objeto fundamental de la reflexión fenomenológica debe ser, por tanto,

este aparecer en sí mismo, pues de su esencia dependerá todo lo que en él aparezca. De ahí que para afrontar el tema que nos ocupa, el que se refiere al otro, tengamos que pasar, aunque sea de forma breve, por esta protocuestión fenomenológica.

Así pues, hemos de penetrar en la cuestión del aparecer para acceder al otro. Y lo primero que constata Henry al respecto es la reducción ruinosa de todo aparecer al aparecer del mundo, reducción llevada a cabo por la fenomenología de Husserl. No todo lo que aparece lo hace en el mundo, es decir, el único modo de aparecer no es el del mundo. Esta reducción ruinosa «corrompe el conjunto de la filosofía occidental antes de alcanzar a la fenomenología misma» (4). Y es que para Henry el aparecer del mundo tiene una estructura destructiva, de muerte, pues todo aquello que hace visible, a la vez que lo hace visible y por el mismo hecho de hacerlo visible, queda vaciado de su realidad y convertido en imagen. En palabras de Henry:

«La verdad del mundo es la ley de la aparición de las cosas. Según esta ley, las cosas, dándose fuera de sí mismas, vaciándose de sí mismas en su aparición misma, no dan nunca su realidad propia, sino solamente la imagen de esta realidad que se aniquila en el momento en que se dan. Se dan de tal modo que su aparición es su desaparición, el aniquilamiento incesante de su realidad en la imagen de ésta» (5).

El mundo es, consiguientemente, por su esencia fenomenológica propia, destrucción y muerte. Y por ello, todo lo contrario a la vida. El aparecer del mundo nunca puede dar cuenta de la vida, como tampoco puede dar cuenta de aquello que aparece en su aparecer. Lo que aparece no depende del aparecer del mundo que, como hemos visto, muestra destruyendo. Lo que aparece, el contenido real del aparecer, está más allá de la verdad del mundo; no procede de él aunque aparezca en él bajo la forma de su verdad. Ahora bien, «si todo nos apareciese de ese modo, si no existiese otra verdad que la del mundo, no habría realidad en ningún sitio, sino solamente, por todas partes, la muerte» (6). Pero es un hecho que la realidad está ahí dada. Si el aparecer del mundo no puede dar cuenta de lo que muestra, habrá que buscar el fundamento fenomenológico en otro lugar, bajo otro modo de verdad, es decir, bajo otro modo de aparición fenomenológica. Mas, ¿cómo alcanzar algo que quede fuera del mundo si el mundo es el lugar en el que las cosas aparecen? ¿Es posible que aparezca algo que rompa la ley de ese aparecer? La respuesta de Henry al respecto es clara: lo que aparece en el mundo, lo que se hace visible en su horizonte, queda marcado por su proceso de destrucción. ¿Dónde, entonces, buscar ese otro modo de fenomenalización que hace posible la realidad? En la vida. En aquello que a los ojos del mundo, en su aparecer, se hace invisible, in-aparente. La vida es aquello que no se ve y que, por principio, nunca se verá. La vida se padece, se siente. Y este sentir de la vida es un auto-sentir originario. A la vida no se puede acceder a través del mundo o de sus objetos, pues «no hay acceso alguno a la vida que comience fuera de la vida» (7), «no hay acceso sino en ella, por ella, a partir de ella» (8). Los vivientes vienen a la Vida por un proceso de generación que se da en el interior de la vida misma y que no se hace visible en el mundo. Y esto sólo es comprensible desde una nueva inteligibilidad que supere la precariedad constitutiva de todo pensamiento objetivo.

#### b) *La Archi-inteligibilidad*

La vida no es del mundo, escapa al mundo, no aparece en él. «La vida es sin porqué. Y ello porque no tolera en sí ningún fuera de sí en el que hubiera de manifestarse y, de este modo, ser lo que ya es —en el que tuviese que preguntar por-qué es lo que es, *por-qué, a propósito de qué*, ella es la vida— (...) [la vida] lleva en sí ese principio último de inteligibilidad y justificación. Porque se revela a sí misma de tal modo que es ella a su vez la que se revela en esa revelación de sí patética e inmanente. *La auto-revelación de la vida es su auto-justificación*» (9). La vida surge de la Vida Absoluta de Dios, que no es concebido por Henry de forma estática, sino plenamente dinámica. Su dinámica es una dinámica irrompible de gozo y fecundidad, de expansión vital. La Vida Absoluta, Dios, se experimenta a sí misma en un abrazo patético

(de *pathos*, padecer) eterno, y esta experiencia de Sí de la Vida absoluta es una experiencia que hace surgir en la misma al Primer Viviente, idéntico a la Vida absoluta, en el que esta Vida se experimenta gozosamente. Es la venida a sí de la Vida, que por ser anterior a todo pensamiento y a toda realidad, constituye la Archi-inteligibilidad de la que hablamos (10).

Este Primer Viviente es identificado por Henry con Cristo, el Verbo. De tal forma que la Vida absoluta se da a sí misma en su Verbo y en él y con él goza de sí en un proceso de inmanencia absoluta. La Vida sólo se ensancha dentro de sí, sin salir a la exterioridad, que es lo propio del mundo. Escuchemos a Henry:

«La Vida absoluta se experimenta a sí misma en una Ipseidad efectiva que es, como tal, un Sí él mismo efectivo y, como tal, singular. De este modo, el auto-engendramiento del Padre implica en él el engendramiento del Hijo y constituye uno con él. E incluso: el engendramiento del Hijo consiste en el auto-engendramiento del Padre y hace uno con él. No hay Vida sin un Viviente. No hay Viviente sin la Vida. (...) La Vida se engendra a sí misma como ese Viviente que es ella misma en su auto-engendramiento» (11).

Y es en ese Primer Viviente, el Archi-Hijo, donde son posibles otras vidas, vidas como las nuestras. «Así, el Archi-Hijo aparece como el lugar en el que se le da el don de la vida al viviente, de tal modo que, cargado de ipseidad y sacando de ésta la efectividad fenomenológica de la Vida que transmite, ese don determina *a priori* todo viviente como un yo» (12). Un yo que se auto-experimenta en su carne, que padece en ella el dolor y la alegría, la angustia y la felicidad. Atendamos de nuevo a las palabras de Henry:

«Comprender al hombre a partir de Cristo, 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. Esta Vida que se auto-genera ella misma en Dios y que en su auto-generación genera en sí al Archi-Hijo trascendental como la Ipseidad esencial en la que esta auto-generación se lleva a cabo, es la Vida de la que el hombre obtiene su nacimiento trascendental, y ello precisamente por cuanto es Vida y es definido explícitamente como tal en el cristianismo, Hijo de esta Vida única y absoluta, y así Hijo de Dios» (13).

Desde esta nueva perspectiva a la que conduce la Archi-inteligibilidad de la Vida Absoluta, el hombre es comprendido como carne viva, y no como cuerpo mundano, como ser del mundo. El hombre no es un ser del mundo (14), un ser que pueda ser comprendido a los ojos del mundo, bajo la verdad de su aparecer. En el mundo un hombre es lo mismo que una piedra: ambos son imágenes, percepciones vacías de contenido real y puestas fuera de sí. El grave error del pensamiento occidental, sobre todo a partir de la ruptura entre sujeto y objeto provocada por una mala interpretación del *cogito* cartesiano, ha sido el de intentar comprender al hombre desde el mundo y sus objetos. En el mundo no hay hombre porque en el mundo no hay vida. La vida viene de la Vida, y sólo es comprensible desde su auto-generación en el Primer Viviente.

«Es tal la esencia de la Archi-Ipseidad generada en la Vida absoluta que, dando el experimentarse a sí mismo a todo aquello a lo que se da, lo convierte, en la efectividad fenomenológica de ese experimentarse a sí mismo, en un Sí absolutamente singular y diferente de cualquier otro» (15).

Y ahí es donde radica la inviolabilidad de la vida humana, su dignidad absoluta. La vida humana es digna porque su origen es la Vida absoluta y esta Vida absoluta es la que se experimenta a sí misma también en la experiencia de sí de cada vida. La Vida absoluta está allí donde hay vida, por insignificante que ésta parezca, haciendo posible que esa vida sea real y se sienta, se padezca. El hombre queda definido entonces como afectividad radical, es decir, como carne que, «a decir verdad, no es otra cosa

que esto: *la pasibilidad de una vida finita que toma su posibilidad de la Archi-pasibilidad de la vida infinita*» (16). Carne en la que hay hundido un yo, que es capaz de sentir, de moverse. Es por eso que la donación de la Vida absoluta a cada vida es, a la vez que la donación de la carne viva que cada uno es y de la ipseidad de esa carne –del yo que en ella se hunde–, donación de libertad y poder. El hombre puede realizar, puede hacer, y ese poder le viene entregado, regalado, de la Vida, que se lo da totalmente, es decir, que le permite al hombre poder. En este poder, en esta libertad, estará la posibilidad del olvido de la Vida, olvido que acontece tanto en la vida personal como en la sociedad. Pero de este olvido trataremos más adelante. Ahora, tras haber esbozado algunas de las líneas fundamentales de la filosofía de Henry, es preciso que penetremos en el tema que guía esta investigación: el otro.

### 3. El acceso al otro

#### a) *Problema fundamental*

«La experiencia del otro se ha convertido en uno de los temas centrales de la fenomenología» (17). Muchas fueron las páginas recorridas por la pluma de Husserl tratando de encontrar un acceso a lo otro en general y al otro hombre en concreto, mucho el tiempo que dedicó a tratar de escapar de los límites de la intencionalidad de la conciencia (o de la conciencia intencional); y amplio fue su fracaso, aunque de él hoy podemos aprender mucho: si tomo a mi yo como principio y fuente del mundo, por más que yo quiera, ese mundo nunca dejará de ser simplemente un dato-en-imagen, es decir, un correlato de mi mundo interior cuya consistencia, dicho sea de paso, tampoco queda garantizada. La reflexión de Husserl quedó atrapada bajo los muros de sus presupuestos y el acceso al otro en tanto que otro, y no sólo en tanto que objeto de conciencia –de mi conciencia–, quedó teóricamente imposibilitado. Las impresiones de la conciencia no pueden garantizar la realidad de aquello que aparece ante la percepción; de ahí que si tomamos a la conciencia impresiva como principio acabemos limitados por las mismas limitaciones de la conciencia. Esta no es fundamento de nada y, como más adelante dirá Zubiri, no es sino sólo un acto, no tiene sustantividad propia.

La reflexión de Henry acerca del otro puede dividirse en dos partes: una primera en la que se examina el acceso al otro a través del mundo, y una segunda en la que se examina este acceso a través de la Vida absoluta.

#### b) *El acceso a través del mundo*

El hombre es carne, afectividad que recibe su vida de la Vida absoluta. Pero en el mundo aparece simplemente como cuerpo. El cuerpo es significación de esa carne, pero no es la carne en su realidad. Podemos entonces afirmar que realiza una doble función: manifiesta a la vez que disimula a la carne que lleva dentro. Y esto no puede ser de otra forma en el mundo, cuya dinámica de des-realización ya hemos analizado anteriormente. Pues bien, «tanto si creemos en la filosofía tradicional como en la fenomenología contemporánea, el acceso al otro lo tendríamos a partir de su cuerpo. Acceso que no es en principio un acceso teórico (...) sino el deseo bajo su forma espontánea, carnal y concreta» (18). Según la filosofía tradicional, la comunicación entre los hombres era posible gracias a que en ambos existía una misma razón (19). Compartir esta razón hacía posible que, al estar abiertos igual y simultáneamente al mundo, se encontraran y comunicaran en ese ámbito de razón, entre las cosas del mundo. El encuentro humano, desde esta perspectiva, es posibilitado por la razón abierta al mundo, a su verdad. Mas esta interpretación está cargada de presupuestos no justificados fenomenológicamente, y esto es para Henry imprescindible, para quien ningún encuentro entre hombres es posible en el mundo, donde el intento de acceso al otro culmina en un fracaso inevitable. Y para mostrar por qué, Henry analiza la relación erótica.

La relación erótica es aquella en la que «hay dos Síes trascendentales en comunicación el uno con

el otro. A causa de la pertenencia de cada uno a la vida, de la inmanencia de ésta en cada uno, se plantea la cuestión de saber si, en tal comunicación, cada Sí alcanza al otro en su propia vida, si la toca *allí donde ésta se toca a sí misma*. Esta cuestión es nada menos que la del alcance metafísico de la experiencia del otro. Su pregunta es la siguiente: ¿es el erotismo el que nos da acceso a la vida del otro? (...) ¿Tiene la sexualidad la extraordinaria capacidad de permitirnos alcanzar al otro en sí mismo, de alguna manera en lo que éste es para sí mismo?» (20). Para responder a esta pregunta es necesario realizar una aclaración. Si, como hemos visto, todos los hombres son generados en la Vida del Primer Viviente, si de ella reciben como un don su esencia, su carne, ¿cómo asume cada viviente su especificidad, su particularidad, su diferencia con respecto a los otros vivientes? Henry piensa que la mayor y primaria especificidad y diferenciación es la establecida por la sexualidad; cada viviente se siente extrañamente marcado por una tendencia sexual, varón o mujer, y el sentir esta especificidad puede ser inicialmente para el viviente fuente de angustia. Ahora bien, la cuestión que plantea Henry y que ahora podemos retomar es la siguiente: ¿es esta concreción sexual la posibilidad de un encuentro humano real, es la sexualidad la vía de acceso al otro allí donde este otro se experimenta a sí mismo como un Sí, en su carne? Y la respuesta de Henry es clara: «En la sexualidad, el deseo erótico de alcanzar al otro en su vida misma tropieza con un fracaso insuperable» (21). El deseo erótico es el deseo de entrar en comunión de vida, en comunión en la vida, de alcanzar una unión en la carne afectiva, y ese deseo es real y originario en todo hombre, que busca así «escapar a una soledad insoportable» (22). Soledad radical que se muestra en la relación corporal que se da en el mundo. En el mundo nunca se ha visto a la vida. La vida no es del mundo. Y como tal, no puede aparecer y encontrarse en el mundo. La relación sexual hace patente esta verdad, mostrando a los dos amantes que se relacionan que «para cada uno de ellos el otro se halla del otro lado de un muro que los separa para siempre (...) que cada uno sigue su propio trayecto, que cada uno conduce a su propio placer, el cual, a pesar de su intensidad, permanece en sí mismo, dejando el placer del otro en un allende inaccesible» (23). Y esto es así porque «tender la mano, estrecharla, acariciar una piel, sentir, respirar un olor, un aliento, supone abrirse al mundo. Es en el mundo, en su aparecer, donde el otro está en realidad, ahí donde su cuerpo está, bien real, unido al de su amante» (24). Así, la relación erótica queda reducida a una relación objetiva, relación mundana, llevándose a cabo como un conjunto de comportamientos y fenómenos objetivos.

Pero ésta no es la relación erótica auténtica, que Henry define como «*una relación dinámica y patética que se cumple en un plano de inmanencia absoluta, que tiene su sitio en la vida*» (25). Por tanto, el proceso que se realiza para des-autentificar la relación erótica es el proceso que la lleva de la vida al mundo, el proceso del olvido de la vida. Y este proceso de destrucción activa y deliberada de la vida es para Henry el nihilismo: el anonadamiento de lo real, de la vida. Escuchemos de nuevo a Henry:

«Por tanto, si la vida está menguada u oculta, si deja de estar ubicada al principio de la organización de una sociedad o de la vida de cada uno, al principio de cada una de sus actividades, entonces ha llegado el tiempo del nihilismo. Y éste llega cada vez que, de manera implícita o explícita, acontece que la vida es apartada, y esto para cada una de las actividades de las que esté descartada. *Éste es el caso de la relación erótica cuando, arrancada al pathos de la vida, abandonada al mundo, reducida a lo que de ella se muestra en ese mundo a través de todas las determinaciones objetivas de un cuerpo cósmico, se encuentra reducida al mismo tiempo a lo que en este todavía puede constituir el objeto de un deseo: a su sexualidad*» (26).

La alienación se produce por una reducción: la que se opera al considerar que la relación erótica se limita a sus apariciones objetivas en el mundo. En esta reducción «*entra en juego un supuesto general del saber moderno que considera la objetividad como el lugar de la realidad, y el saber de esta realidad objetiva como el único modo de saber verdadero*» (27). Mas lo importante no acontece en el mundo; el encuentro entre los amantes no se da en el mundo, sino en el amor mismo, en la vida. El mundo sólo puede manifestar-disimular ese amor, más no fundamentarlo ni acogerlo. Esto corresponde a la Vida, único lugar en el que puede darse realmente el acceso al otro.

c) *El acceso a través de la Vida*

La relación erótica que reducida a la objetividad del mundo se ve abocada al fracaso es recuperada –resucitada, revivida– desde la vida, que «proyecta su luz sobre la relación erótica. ¿No es significativo confirmar que todos los caracteres negativos que reviste el cuerpo humano en su abandono al mundo, su descuido, su ausencia de justificación, su extrañeza, su contingencia, su absurdo, eventualmente su fealdad o vulgaridad, desaparecen cuando, vivido desde el interior, ese cuerpo se revela a sí mismo como su carne viva?» (28). Por lo tanto, la recuperación de la vida se da desde la vida misma. Una vez el mundo es entendido desde la vida todo cambia, pues como dijimos el mundo es manifestación de la realidad, de la vida. El problema es creer que el mundo es en sí mismo autosuficiente, que es capaz de justificar, de fundamentar, de hacer ser. De donde podemos concluir que el mundo, en lo que respecta a la experiencia del otro, no será sino manifestación de esta experiencia, más no el lugar donde la misma acontece.

La experiencia del otro es la que un yo tiene de otro yo, mas no sólo de sus pensamientos, sino de su vida misma, de su propia carne (29). El encuentro interhumano es un encuentro inter-carnal en el seno de la vida, encuentro que no podría acontecer si cada carne, cada yo no tuviera el mismo origen y el mismo lugar: la Vida.

«Lo que viene antes de toda carne es su propia venida a sí, su encarnación –la cual no es nunca algo que ella hace, no adviniendo más que en la venida a sí de la Vida absoluta–. Dado que la Vida absoluta viene a sí en su Archi-pasibilidad originaria, toda carne, venida a sí en ésta, toda carne generada de esa manera, se hace finita, se hace pasible, carne. Toda carne es idénticamente la de un Sí finito como ella porque esta venida a sí de la Vida absoluta es idénticamente su venida a la Ipseidad del Primer Sí» (30).

Toda carne, todo yo, tienen un origen común en la Vida absoluta, de ahí que no podamos partir del yo en nuestra reflexión, como tampoco podemos trazar desde el yo un camino para alcanzar al tú. Pero también sería un error poner el principio en ese tú, pues precisamente lo que cuestionamos es el acceso a ese otro yo, al yo distinto de mí, al tú. ¿Dónde encontramos entonces el punto de partida? En el fundamento de todo yo posible, de toda carne: «*toda relación de un sí con otro sí requiere como punto de partida, no ese sí mismo, un yo –el mío o el del otro–, sino su común posibilidad trascendental, que no es otra que la posibilidad de su relación misma: la Vida absoluta*» (31). Lo primero y primario es la Vida como posibilidad de nuestras vidas y, consecuentemente, de nuestro encuentro. ¿Dónde encontrar la vida de otro, dónde alcanzar al otro para esquivar la soledad a la que todo yo se ve abocado entre las imágenes del mundo? En la Vida misma, único lugar en el que es posible una vida, una carne –es decir, un ser humano–.

Mas no sólo esto: además, el ser-con, la con-vivencia, es previa a la vida de cada carne: «La relación de los síes trascendentales vivos se halla en ellos antes que ellos, precisamente en su posibilidad trascendental, en el lugar de su nacimiento, en el proceso de la Vida absoluta en el que vienen a sí, y en el que permanecen mientras están vivos» (32). Considerar, por consiguiente, al hombre al margen de la sociedad es algo tan erróneo como tratar de entenderlo a partir de los objetos del mundo. La Vida es el seno comunitario de cada viviente, de ahí que la comunidad sea algo *a priori* para todo viviente (33). Esta comunidad original es la matriz de toda comunidad concebible que, según señala Henry, tiene tres notas específicas: en primer lugar, su contenido es la vida trascendental; en segundo lugar, es una comunidad de síes trascendentales vivos; en tercer lugar, la Vida absoluta es el fundamento y la posibilidad de esta comunidad. De todo esto se sigue que toda comunidad es por esencia religiosa e invisible. Religiosa porque arraiga en la Vida trascendental; invisible porque escapa a los ojos del mundo. Además, dicha comunidad posibilita la relación –que a los ojos del mundo aparece como paradójica– de todos los vivientes entre sí, continúen apareciendo en el mundo o no (34).

La relación de un sí con otro sí está por tanto posibilitada por la relación de cada sí con el Otro Sí absoluto que es Dios. La experiencia de sí de cada viviente es una experiencia en la Vida, es decir, la experiencia del yo se da en la experiencia del Otro, y esta experiencia es amor. Cada viviente se ama a sí mismo porque se ama en el Otro absoluto. Y «esta interioridad fenomenológica recíproca del viviente y de la Vida absoluta en el Verbo de Dios nos permite comprender lo que ahora nos importa, la relación original que se establece entre todos los hombres, la experiencia del otro en su posibilidad última (...) La Vida absoluta revela ser aquí, en su Verbo, el acceso fenomenológico al otro Sí, igual que es para mí mismo el acceso al mío» (35). La única vía de acceso tanto a la vida del otro como a mi misma vida es Cristo, en quien toda vida ha sido generada. Vivir es permanecer en la vida junto a otros, compartiendo la misma Vida sin perder la propia identidad, pues la generación de la vida hunde en cada viviente un yo, una ipseidad autopatética. Cada persona es absolutamente irreducible: «*Mantener a cada uno, al más humilde, al más insignificante, en la individualidad irreductiblemente singular que es la suya, en su condición de Sí trascendental que resulta ser por esencia éste o aquél para siempre, he aquí lo que, lejos de deber o de poder ser superado o abolido en alguna parte, es lo único que puede arrancar al hombre de la nada*» (36), haciéndolo ser y ser importante para siempre. Y continua Henry: «Esta irreductibilidad de cada uno motiva la extraordinaria atención de Cristo por cada uno» (37), más allá de toda consideración étnica, política, social, intelectual, profesional u otra. La dignidad de cada viviente deriva de su absoluta singularidad como viviente generado por la Vida absoluta que sigue habitando en él y constituyéndolo como templo de esa Vida absoluta. Dios «le ha dado al hombre su propia esencia. No se la ha dado como se da algo a alguien, como un presente que pasa de manos de uno a las de otro. Le ha dado su propia esencia en el sentido de que, al ser su propia esencia el auto-engendramiento de la Vida en el que se engendra la Ipseidad de todo viviente, dar su propia esencia al hombre significaba para Dios darle la condición de viviente, la dicha de experimentarse a sí mismo en esa experiencia de sí que es la Vida y en la inmanencia radical de esa experiencia en la que no hay ni “fuera” ni “mundo”» (38).

La presencia de la Vida en cada viviente permite el acceso al otro por cuanto todos han sido generados en el Verbo de la Vida y en ella permanecen como vivientes. Cristo, el Verbo, aparece entonces como el acceso a la vida del otro y a la propia: «Yo, pues, si tengo que ver conmigo, tengo que ver primero con Cristo. Y si tengo que ver con otro, en él tengo que ver en primer lugar con Cristo. Y todo lo que haga se lo hago primero a Cristo» (39). Esta es la implicación ética fundamental de nuestra común pertenencia a la Vida absoluta que se auto-experimenta gozosamente en su Verbo. Todo lo que hagamos a un viviente se lo hacemos a la Vida que este aloja en su carne, de ahí que la vida pueda ser considerada un continuo tratar con la Vida absoluta, tanto en nuestra carne como en la de otros. De ahí también que la acción acorde con nuestra condición de vivientes sea la misericordia, que es cumplimiento de la Voluntad de la Vida absoluta: «Hacer la Voluntad del Padre que está en los cielos consiste en dejar que se cumpla la relación consigo que une al Sí singular consigo mismo como la relación consigo de la Vida absoluta –para el Sí viviente, consiste en dejar que se cumpla en él la vida como la Vida misma de Dios–» (40). Cualquier cosa que impida u oprima esta vida, esta relación de cada sí con la vida absoluta, debe ser modificada, transformada, revivificada. La misericordia «debe dirigir nuestra conducta respecto a todos aquellos cuya situación de necesidad o de miseria exige que les proporcionemos ayuda o asistencia» (41). De lo contrario estaremos obrando contra la Vida, que es nuestro origen, y así contra nosotros mismos.

Eso es lo que ocurre cuando el hombre desarrolla su vida olvidándose de ésta y viviendo según el mundo, las cosas que en él aparecen y su verdad. El olvido de la vida es la preocupación del ego por sí mismo: «Cuanto más preocupado de sí está el ego, más se le escapa su verdadera esencia. Cuanto más piensa en sí mismo, más olvida su condición de Hijo» (42). Y piensa en sí mismo porque está confundido: el poder y la libertad que ha recibido gratuitamente de la Vida absoluta le son propios, son su poder y su libertad. Cada viviente obra desde sí mismo. Mas esta verdad no debe ocultar esta otra: a cada viviente le es dado ese don, y le es dado por la Vida. Quien olvida esto cree que su propio poder es el fundamento de su vida, olvidando la relación –religación– que como viviente tiene con la Vida. «*Así nace la ilusión trascendental del ego, ilusión en virtud de la cual este ego se toma por el fundamento de su ser*» (43). La verdad radical de cada viviente es su esencia, la esencia de la Vida absoluta, mas esta esencia puede ser

olvidada si el hombre se cree fundamento de sí mismo, olvida la Vida y se entrega al mundo y a su verdad: «La falsificación: hacer de la donación a sí del ego y de todos sus poderes la obra de ese ego mismo. En la ilusión trascendental el ego vive el hiper-poder de la Vida –la auto-generación como auto-donación– como el suyo propio, transforma el segundo en el primero» (44). El que vive así busca el acceso al otro en el horizonte de objetividad del mundo:

«Diga lo que diga y haga lo que haga, todo yo ha hecho uso en él de una ipseidad en cuyo poder no entra para nada, se ha apropiado ya de lo que no le pertenece: es un ladrón y un salteador. Ladrones y salteadores son aquellos que no han doblado la rodilla ante lo que en ellos les ha dado a sí mismos, que han entrado en el aprisco en el que pacen las ovejas sin pasar por el Arco triunfal, escalando la empalizada de manera vergonzosa en la noche de su ceguera» (45).

La superación de este olvido, el reconocimiento de nuestra condición originaria de Hijos, es la salvación que, como tal, nada tiene que ver con el mundo, sino con la Vida. La salvación es el reconocimiento de la presencia de la Vida en nuestro interior como fundamento de todo nuestro poder y la abolición del «sistema del egoísmo trascendental donde el que actúa es el ego trascendental y actúa con vistas a sí mismo» (46). Lo contrario al egoísmo es la misericordia, que es el resultado (en la acción) del reconocimiento de la Vida como fundamento de nuestra carne viviente. Y ese reconocimiento únicamente puede acontecer cuando el viviente siente el vacío del mundo en el que ha puesto su confianza; este vacío le abre a la búsqueda de su fundamento real, que no encontrará en la exterioridad, sino en la inmanencia absoluta de la Vida que lleva dentro y que le convierte, con su presencia originante, fortificante y santificante, en Hijo de Dios.

\* Licenciado en Filosofía. Miembro del Instituto Mounier España. (Ver más en nuestro link de Autores).

#### Notas:

- (1) Henry, M., *Encarnación* (en adelante citaremos ENC), Ed. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 308.
- (2) Henry, M., *Yo soy la verdad* (en adelante citaremos YSV), Ed. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 22.
- (3) ENC, p. 38.
- (4) ENC, p. 47.
- (5) YSV, p. 29.
- (6) YSV, p. 30.
- (7) ENC, p. 113.
- (8) ENC, p. 114.
- (9) ENC, p. 291.
- (10) Cfr. ENC, p. 329.
- (11) YSV, p. 73.
- (12) YSV, p. 132.
- (13) YSV, p. 118-119.
- (14) Cfr. YSV, p. 114.
- (15) YSV, p. 151.
- (16) ENC, p. 222.
- (17) ENC, p. 308.
- (18) ENC, p. 268.
- (19) ENC, p. 309.
- (20) ENC, p. 271.
- (21) ENC, p. 272.
- (22) ENC, p. 271.
- (23) ENC, p. 275-276.
- (24) ENC, p. 278-279.
- (25) ENC, p. 271.

- (26) *ENC*, p. 285.
- (27) *ENC*, p. 288.
- (28) *ENC*, p. 293.
- (29) Cfr. *ENC*, p. 314.
- (30) *ENC*, p. 315.
- (31) *ENC*, p. 315.
- (32) *ENC*, p. 315.
- (33) Cfr. *ENC*, p. 316-317.
- (34) Es la posibilidad de la comunión de vivos y muertos en el seno común de la Vida.
- (35) *ENC*, p. 320.
- (36) *ENC*, p. 321.
- (37) *ENC*, p. 321.
- (38) *YSV*, p. 120-121.
- (39) *YSV*, p. 137.
- (40) *YSV*, p. 193.
- (41) *YSV*, p. 195.
- (42) *YSV*, p. 168.
- (43) *YSV*, p. 163.
- (44) *YSV*, p. 163.
- (45) *YSV*, p. 138.
- (46) *YSV*, p. 196.