



Universidad Nacional Autónoma de México

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Investigaciones Filosóficas

## **PRINCIPIOS FENOMENOLÓGICOS PARA UNA ONTOLOGÍA CARNAL**

### **Reflexiones en torno a la obra de Michel Henry**

Tesis que para obtener el grado de Maestra en Filosofía

presenta

Vanessa Itzigueri Larios Robles

Dra. Isabel Cabrera Villoro

Asesora de Tesis

México, DF. Abril de 2010





Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

***A Edgar, con gran amor.***

***Tu compañía ha sido la mejor de todas mis vivencias;  
gracias por mostrarme la belleza de la vida en un atardecer,  
y ser la luz que permanece después del ocaso.  
Gracias por tu apoyo siempre empático y amoroso.***

***A mis padres Itzigueri y Sergio y a mi hermano Sergio.***

***Gracias por confiar en mí de manera incondicional en todo lo que hago.  
Nuestra unión a través de los años me devuelve la esperanza cuando la veo perdida.  
Los quiero con todo el corazón familia.***

## **Agradecimientos**

Agradezco a todos mis amigos por su lealtad, honestidad, respeto, paciencia y confianza; por compartir sus ideas y sus vivencias; gracias por cada abrazo y cada sonrisa que parecieran detener el tiempo; por hacer de la amistad un sentimiento tan digno y bello, tan pleno de sentido. Gracias Julio, Cristina, Omar, Julia, Areli, Rebe, Pedro, Joana, Diane, Christian.

Agradezco a mis profesores Isabel Cabrera, mi asesora, a Miguel García-Baró y a Antonio Ziri6n, por su tiempo y atenci6n a mi trabajo y de cuyas fuertes confrontaciones aprendi6 m6s que en muchos a6os de lecturas. Con gran afecto, orgullo y admiraci6n les doy las gracias por hacer de la filosofa el camino que he de seguir recorriendo y por mostrarme que la sabidur6a todav6a se cultiva.

## ÍNDICE

<b>Introducción.....</b>	<b>6</b>
CAPÍTULO UNO	
EL TRASTOCAMIENTO DEL CUERPO. HACIA UNA ONTOLOGÍA CORPORAL.....	12
<b>I. Las sensaciones dobles y la intencionalidad del sentir: una mirada panorámica en Husserl, Merleau-Ponty y Levinas.....</b>	<b>14</b>
1.- El cuerpo en Husserl.....	15
2.- El cuerpo después de Husserl: Merleau-Ponty y Levinas.....	22
<b>II. La ontología del <i>cuerpo subjetivo</i> en Michel Henry.....</b>	<b>28</b>
1.- El cuerpo subjetivo como movimiento.....	29
2.- La experiencia interna trascendental y algunas consideraciones en torno a ella.....	33
3.- Ni «sensaciones dobles» ni «dos cuerpos»: la cabal unidad del cuerpo propio.....	40
4.- Cuerpo y mundo: el cuerpo como <i>hábito</i> .....	43
5.- El cuerpo como <i>poder</i> .....	46

## CAPÍTULO DOS

LA FENOMENOLOGÍA DE MICHEL HENRY. HACIA EL PROBLEMA DE LA ENCARNACIÓN.....	51
<b>I. La fenomenología de la Vida.....</b>	<b>55</b>
1.- Fenomenología material.....	59
2.- Fenomenología de la carne.....	63
3.- El dolor de la carne: prueba de la auto-afectividad de la vida.....	67
<b>II. Fenomenología de la encarnación y la Vida en sentido joánico.....</b>	<b>72</b>
1.- La definición del hombre como carne. El sentido de la encarnación.....	76
2.- Fenomenología y Cristianismo.....	78
3.- Las palabras del escándalo: “el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros”. Algunas consideraciones entorno al Prólogo del Evangelio de Juan.....	83
<b>Conclusión.....</b>	<b>91</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>95</b>

## PRINCIPIOS FENOMENOLÓGICOS PARA UNA ONTOLOGÍA CARNAL

### Reflexiones en torno a la obra de Michel Henry

#### Introducción

La idea de la fenomenología ha ido transformándose sustancialmente al paso de los años, no sólo debido a la compleja red que se teje alrededor de sus interpretaciones, pues parece imposible fijar una sola noción de fenomenología que nos permitiera usarla como punto de referencia, sino también debido a la reformulación de la fenomenología de Husserl por parte de sus discípulos y estudiosos.

La intencionalidad, que había sido sin duda la cuestión central de la fenomenología, abrió a su paso el camino para pensar la *vivencia* de la conciencia en el seno del *mundo-de-la-vida*. La fenomenología mostró que la conciencia no *representa* el mundo a manera de un mero receptáculo de imágenes, sino que lo *vive* y le otorga sentido: la conciencia se abre al mundo, sale de sí, empero sin perderse a sí misma en la objetividad de las cosas porque éstas son a su vez su propio correlato. La conciencia ha quedado finalmente liberada de su petrificación psicologista para dar paso a la posibilidad de un conocimiento que estudie la esencia del objeto, un objeto que se constituye en el propio conocimiento. Así, la fenomenología preparaba el acceso metodológico para una *vivencia intencional* del mundo en cuyo seno debían correlacionarse el sujeto y el objeto.

En 1925 Husserl escribe por vez primera un texto destinado al gran público: *El artículo «Fenomenología» de la Enciclopedia Británica*, cuya intención era develar a toda persona, tanto especialista como no especialista, su propio quehacer filosófico, a saber, la fundación de una *Fenomenología trascendental* que nos llevara hacia una nueva concepción de la conciencia: una *conciencia pura* o *subjetividad trascendental* cuya

esencia es una trama de vivencias intencionales. El centro de la conciencia comenzaba entonces a trazarse a partir de la noción de *intencionalidad*. La expresión de *intencionalidad* derivada terminológicamente de la escolástica ya concebía el carácter fundamental de *dirigirse* a los objetos: nuestra *intentio* va hacia ellos; pero lo que verdaderamente fue un giro fenomenológico de la mirada reflexiva fue que este *estar dirigido de la conciencia* es un rasgo esencialmente inmanente de las vivencias de la conciencia, por lo que las vivencias son precisamente *intencionales*.

De esta manera, la fenomenología y su propio concepto de intencionalidad no hablan de un mero y vacío “tener ese algo” de la conciencia, porque al mismo tiempo el fenómeno<sup>1</sup> es ya una forma intencional, es decir, que la intencionalidad no es únicamente la *dirección* de la conciencia al objeto sino que el objeto es ya un fenómeno que necesariamente ha de correlacionarse con la conciencia para dar lugar a la vivencia

---

<sup>1</sup> Dar una definición unívoca de *fenómeno* sería una tarea sumamente compleja debido a que el propio Husserl utiliza distintos sentidos del concepto. Para acercarnos a una aclaración del concepto de fenómeno, me apoyaré en el estudio de Antonio Ziri6n al respecto.

En *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofa fenomenol6gica*, Husserl define a la *Fenomenología* como “ciencia de los fenómenos” donde el sentido de *fenómeno* abarca prácticamente todas las significaciones posibles, es decir, toda clase de vivencias: todo acto, todo acontecimiento de la conciencia de un sujeto, como percepciones, recuerdos, sentimientos, deseos, etcétera. Pero Husserl no detalla aquí si se trata de vivencias intencionales (que se refieren a un objeto) o no intencionales (que no se refieren a un objeto como las sensaciones), por lo que *fenómeno* en este contexto bien pueden ser toda clase de vivencias de la unidad de vivencias de un sujeto. No obstante parece difícil creer que Husserl considerase *fenómeno* a una vivencia no intencional, hay sin lugar a dudas, una preeminencia de las vivencias intencionales en los análisis de Husserl.

Sabemos que etimológicamente *fenómeno* significa “lo que aparece”, pero aquello que aparece en una vivencia es el *objeto intuido* y no propiamente la vivencia intuitiva que es donde, en sentido estricto, puede aparecer algo. ¿Qué es entonces el fenómeno?, ¿el objeto intuido o la intuición? Ante tal ambigüedad, el estudio de Ziri6n recurre a distinguir el sentido “oficial” husserliano de fenómeno como “toda clase de vivencias”, de un sentido “nuevo” de fenómeno como “todo objeto, toda objetividad, pero objeto de una vivencia, es decir, reducidos, sin referencia a su existencia real”. De ambos sentidos podemos llegar a una definición un poco más precisa: *fenómenos* son las vivencias trascendentalmente reducidas, y los objetos de tales vivencias serán a su vez, objetos trascendentalmente reducidos. Dicha definición nos muestra que en efecto, el concepto de fenómeno se encuentra entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el aparecer y lo que aparece, pero dicha ambivalencia sólo se aclara naturalmente desde lo subjetivo, desde el aparecer; pues nada podría aparecer nada sin un sujeto y sus vivencias.

La fenomenología es pues, la ciencia de las esencias de las vivencias, es decir, de los fenómenos reducidos trascendentalmente. Por lo tanto, el sentido en el que utilicé *fenómeno* en esta investigación, es el de “objeto intencional o reducido trascendentalmente por una conciencia”.

Cf. ZIRI6N, Antonio. “Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología”. *Revista Dianoia*, 1987, vol. 33. Pp. 283-299.

intencional. El fenómeno se hace esencial a la conciencia y viceversa, pues sería imposible describir una vivencia intencional sin describir al mismo tiempo lo que en ella es consciente como tal, es decir, el fenómeno: percibo esta casa, este árbol y así el mundo en general, y esto es necesariamente *mi experiencia de esta casa, de este árbol y del mundo en general*; es mi propia vivencia del fenómeno, y lo que se requiere para tener una experiencia pura de ella, es un método de acceso al campo puramente fenomenológico: el método de la *reducción fenomenológica* que consiste en la *epoché* rigurosa o *puesta entre paréntesis* respecto de toda posición objetiva, así como en la descripción de la variedad de apariciones a nuestra conciencia.

La *descripción fenomenológica* consta de una doble dirección: la *nóesis*, es decir, la vivencia subjetiva aunque no aislada o privada, y el *nóema*, «lo que» se vive, habiendo entre ambas direcciones una total correlación. Ante dicha correlación que se vive necesariamente de modo inmanente a la conciencia, la tarea del fenomenólogo es “asegurar” que el trabajo descriptivo de la vida de la conciencia no se pierda en una actitud cognoscitiva que quiera descubrir el mundo en su pura trascendencia (actitud natural).

De alguna manera, incluso antes de 1913 y la redacción de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, Husserl ya contribuía a un retorno hacia la conciencia “interior” e “inmanente” de herencia cartesiana por ser el mundo una tesis “contingente” frente a la indubitabilidad del yo puro. Pero entonces, ¿en qué radicaría la *realidad* de la trascendencia del mundo? Lo real *independiente* de la vivencia de la conciencia, es algo que importaba mucho menos a Husserl que *lo que* algo sea para la conciencia, porque la vivencia es mucho más originaria que el hecho de que ese algo exista o no de manera puramente objetiva. En la *actitud fenomenológica* se debe hacer la pregunta esencial: ¿qué es *lo percibido en cuanto tal*? Y la respuesta se obtiene entregándonos a *lo dado* esencialmente, esto es, describir *lo que aparece en cuanto tal*: la *percepción en su aspecto noemático*, expresable como “árbol”, “casa”, etcétera, donde el árbol o la casa pura y simplemente como cosas de la naturaleza no son el árbol o la casa

*percibidos en cuanto tales*. La percepción conlleva un sentido, un sentido que no es ni verde ni frondoso. El nóema “árbol” no tiene propiedades *reales*<sup>2</sup> en sentido estricto, pero gracias a las implicaciones intencionales sabemos que el nóema lo es *de algo* que sí es verde y que tiene elementos químicos. Lo que sucede entonces es que en toda percepción de las cosas del mundo, surge la experiencia originaria de nuestra vida. Por eso, cuando vemos el árbol no lo representamos sino que vemos el *árbol mismo* porque lo dotamos de significación y de sentido. Es la presencia del Afuera en la conciencia, de la trascendencia en la inmanencia, del nóema en la nóesis. Y éste es, a muy grandes rasgos, el eje de la intencionalidad.

Por su parte el fenomenólogo francés Michel Henry, de quien trata mayormente la presente investigación, concibió fisuras en la estructura de la intencionalidad husserliana, y dirigió sus críticas al *contenido u objeto* de la propia fenomenología formulada por Husserl. La reformulación de la fenomenología se volvió una de las tareas principales en la filosofía de Michel Henry quien concentraba sus esfuerzos en exponer la esencia de la fenomenología desde lo más primigenio, que a sus ojos se encuentra precisamente en la *materia* fenomenológica, es decir, en la sustancia, en el tejido que la hace ser lo que es. De acuerdo a Henry, la cuestión de la fenomenología debía tratar no ya meramente de los *fenómenos* sino de su *fenomenicidad pura*, es decir, no de lo que aparece sino del *Aparecer mismo*, no ya propiamente de las cosas que aparecen sino de su *modo de donación*. Así, Michel Henry denominó a su propia filosofía *Fenomenología Material* por ser ésta una fenomenología capaz de designar la estructura interior de la manifestación, *la esencia de la manifestación*, que es al mismo tiempo una *Fenomenología de la Vida* por ser la Vida el principio mediante el cual el aparecer de las cosas se hace posible. La fenomenología material designa la sustancia fenomenológica como un *Afecto*. El verdadero objeto de la fenomenología es, de acuerdo a Henry, la *Afectividad de la Vida*, que no es otra cosa que una auto-afección de la Vida por sí y en sí misma, es nuestra

---

<sup>2</sup> *Real* en traducción de Gaos, significa más explícitamente de acuerdo a A. Ziri6n, mundano, espacio-temporal, causal.

propia Vida que se siente a sí misma aquello que constituye la fenomenicidad del fenómeno, el principio de todo cuanto aparece. A este nuevo sentido de fenomenología iremos con más detalle en el desarrollo de la investigación.

Lo que tenemos claro es que importantes diferencias separan la fenomenología de Husserl y la de Henry, siendo la primera esencialmente intencional, es decir, el acto de ver ek-stático de una conciencia constituyente y formal para la que la fenomenicidad del fenómeno se halla en el aparecer del mundo; mientras que la fenomenología de Henry plantea un *pathos*, una afectividad de la Vida donde la fenomenicidad del fenómeno es absolutamente inmanente y material<sup>3</sup>.

Es el de Michel Henry un proyecto fenomenológico construido sobre la base de 1) una innovadora interpretación del cogito cartesiano, 2) la tesis prácticamente ignorada sobre el *cuerpo subjetivo* de Maine de Biran, 3) la “inversión de la fenomenología” que implica no concebirla como *intencional* sino como *material*, y 4) la idea de que existe una inteligibilidad del Logos no griego: el Logos joánico cuyo fundamento es la inmanencia de la Vida absoluta en los vivientes, vida que se siente a sí misma en la Carne, es decir, en los padecimientos de nuestro propio cuerpo de carne, en sus impresiones y sentires, en sus gozos y sufrimientos.

En el desarrollo del presente trabajo veremos que la Vida que concibe Michel Henry es una Vida tal que se revela en la carne –de aquí que su concepción de carne sea justamente la carne en sentido joánico aunque reformulada fenomenológicamente- de donde se sigue que la carne es el *modo* en el que la Vida se manifiesta. Nuestro cuerpo-carne es para Henry el *modo de revelación* de la Vida. Y esta nueva inteligibilidad implica a su vez una nueva concepción de la ontología del hombre: el hombre como carne. Las palabras del Prólogo al Evangelio de Juan que constituyen un escándalo para el

---

<sup>3</sup> Más adelante en el desarrollo de la investigación se explica con mayor detalle qué es lo que entiende Michel Henry por *material*. Pero podemos adelantar que se trata de la *esencia de la impresión*, que es para nuestro autor, la impresión pura reducida a sí misma, a saber, la afectividad pura.

Cristianismo: «Y el Logos se hizo carne», son el punto de arranque para pensar la fenomenología como una ontología primera desde la cual poder pensar el ser del hombre.

Así, el pensamiento de Michel Henry roza los límites con la teología joánica. Él mismo encuentra perfecta coherencia entre la teología y su fenomenología material: ambas tratan del Aparecer de la Vida, del Principio, del Fundamento, pero no desde el predominio de la teoría sino desde la Afectividad pura, pues como bien sabía el Maestro Eckhart, la vida es sin porqué, y la carne que es en sí misma el principio de su revelación, no requiere de ninguna otra instancia que ella misma: cuando en nuestra carne sentimos y experimentamos la vida misma, nada, ni siquiera la razón más pura está sobre su palabra. Pero entonces, si la carne porta en sí el principio de manifestación de la vida, ¿por qué se ha producido un olvido de tan originaria instancia en gran parte de la historia de Filosofía?

En la presente investigación recorreremos el camino hacia una reivindicación de la carne en la Filosofía llevada a cabo primordialmente por la fenomenología, desde sus primeros pasos en Husserl, para seguir con Merleau-Ponty y Levinas y dar lugar a la fenomenología de Michel Henry, que es sin duda, uno de los pensamientos más arrojados e innovadores que se han producido en el siglo XX ya que su peculiar visión de las cosas es un sendero sin retorno ante una nueva manera de pensar la vida.

## CAPÍTULO UNO

### **El trastocamiento del cuerpo**

### **Hacia una ontología corporal**

*Cuerpo* es una noción que, si revisamos la historia de la filosofía, la hallamos situada en un nivel de importancia bastante menor frente a las nociones de *alma*, *pensamiento*, *razón*, *espíritu*, *intelecto*, o *mente*. La filosofía occidental y concretamente la de corte neoplatónico-cartesiano, en la gran mayoría de sus páginas, ha ignorado y negado el lugar primordial de la corporalidad del hombre, haciendo de ésta poco más que el recipiente, el instrumento o el medio del alma. ¿Por qué el cuerpo, mi propio cuerpo, el cuerpo para la gran mayoría de los filósofos queda cosificado al ser pensado?, ¿acaso no es verdad que mi cuerpo está siempre a la base de toda constitución de sentido, de todo conocimiento, de todo pensamiento?, ¿no es éste el anclaje de todas mis vivencias?, ¿la manifestación de mi propia existencia? ¿De dónde proviene este rechazo y/o indiferencia u olvido del cuerpo, no ya sólo a nivel teórico sino incluso vivido? Dicha pregunta tiene sin duda un lugar de primera importancia, pero lo que ahora nos clama oídos más atentos y a lo que prestaremos mayor importancia, será a las consecuencias gravísimas que tal rechazo ha infligido sobre nuestra propia ontología. Quiero decir que, debido al dualismo alma-cuerpo, cuyos polos se hallan en total disparidad (por encima el alma y en muy baja estima el cuerpo), encontramos nuestro propio ser mutilado a un nivel profundo y primigenio. La filosofía y especialmente la racionalista, en su empeño por mostrar la supremacía exclusiva de un polo del dualismo -el racional-, se ha olvidado prácticamente del cuerpo como aquello que se encuentra a la base de todo conocimiento que tenemos sobre el mundo, y por ello también lo ha vuelto paradójicamente “invisible” a la constitución de sentido de nuestra ontología propia; es decir, para gran parte de la filosofía, el cuerpo no funge en la constitución de sentido ni del mundo ni de mi yo, sino que, enviado a un rincón, como castigado, se le reduce a ser la instancia de la pura

materialidad cuyos defectos salen a la luz en todo momento y cuyo papel es meramente el de recibir pasivamente datos sensoriales del exterior que además bien pueden ser confusos. Y así como el cuerpo parece no ofrecer datos fiables para el conocimiento del mundo, asimismo le ha parecido a una gran parte de la filosofía, que el cuerpo no aporta tampoco verdad respecto del conocimiento de la subjetividad propia, es decir, del Sí Mismo porque se ha considerado que es el *yo* quien se conoce a sí mismo y nada más. Pero este *yo* ¿no es por lo tanto un *yo* que se ignora corporal, un sujeto desencarnado que considera que sólo la esfera de la subjetividad es capaz de constituir sentido y que, por lo tanto -en el terreno de la fenomenología- sería considerar al cuerpo propio en la esfera de lo objetivo, de lo constituido? Este sujeto, este *yo* que se sabe *res cogitans*, subordina a su cuerpo y supone conocerse a sí mismo aun desconociendo su propio cuerpo.

Pues bien, en este primer apartado presentaré una alternativa que nos ayude a ver en el cuerpo algo mucho más que la mera fuente del error en las cosas sensibles, o el instrumento ubicado al otro lado de un dualismo irremediable que poca noticia nos da sobre el conocimiento de nosotros mismos. Veremos que una línea de la filosofía ha prestado especial atención al problema de la corporalidad y su estudio nos lanza hacia una comprensión de nuestra propia ontología de manera no fragmentada porque incluye al cuerpo y encarna al sujeto. Se trata de la fenomenología y en particular de la francesa, aunque como veremos a continuación, encuentra sus raíces más profundas en Husserl, naturalmente.

## I. Las sensaciones dobles y la intencionalidad del sentir: una mirada panorámica en Husserl, Merleau-Ponty y Levinas

En el presente apartado se tiene la intención de exponer, *grosso modo*, el movimiento que se realiza en la comprensión del cuerpo a nivel ontológico para llevar a cabo el desplazamiento de la mera objetividad contenida en el *cuerpo-cosa*, hacia una subjetividad que reconoce en la corporalidad capacidades de constitución de sentido. Veremos que tras el camino esbozado por Husserl y su estudio sobre las «sensaciones dobles», la fenomenología francesa, particularmente, emprende el camino hacia una comprensión de la corporalidad que logra entrar en la órbita del sujeto y la conciencia.

No pretendo explicar de manera exhaustiva a Husserl, Merleau-Ponty y Levinas, debido a su gran complejidad, sino únicamente rastrear en ellos los puntos clave que nos remitan a un estudio de la corporalidad y nos permitan ver en el *cuerpo* no ya un objeto o una cosa constituida como todas las demás, sino una dimensión de sentido. De esta forma damos el primer paso de este breve trayecto con Husserl y su análisis de las «sensaciones dobles» expuesto en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*, estudio que deja una resonancia sumamente significativa en Merleau-Ponty, quien presentará como centro de la fenomenología a una «conciencia encarnada», es decir, a un «sujeto corpóreo» cuya intencionalidad se mueve de la conciencia al cuerpo, intencionalidad que queda expresada en la literalidad de los movimientos del cuerpo, y con lo cual puede hablarse ahora de una «intencionalidad corporal» o una «intencionalidad del sentir».

Esta última manera de expresar la intencionalidad, es adoptada también y a su manera por Levinas, quien ve en la sensación la forma más acabada de intencionalidad. Pero antes de ir a este análisis, veamos la forma en la que Husserl abrió una brecha importantísima para una fenomenología del cuerpo.

## 1. El cuerpo en Husserl

El proyecto fenomenológico de Husserl, cuyos alcances sus lectores no hemos terminado aún de vislumbrar, tiene como uno de sus intereses centrales entrever la esencia del objeto e instalar a la conciencia como su correlato imprescindible. Ahora bien, la conciencia es un entramado de *vivencias intencionales*, que a su vez tienen como correlato los fenómenos. De esta forma el yo fenomenológico tiene por lo menos cinco componentes esenciales que describe de la siguiente manera García-Baró<sup>4</sup>: 1) el *yo puro* en tanto sujeto de todos los actos intencionales. Éste es, en otros términos, el *ego* del *cogito* cartesiano, el yo que atiende, que vive como subrayadamente despierto. 2) la *conciencia pura*, que es el «río heracliteano» en el cual no nos bañamos dos veces, es la corriente de vivencias, el tiempo vivido que constituye sentido y ser a su paso, es el río de vivencias, es la conciencia pura o en otras palabras, el espíritu. 3) el *alma* cuyo correlato es el cuerpo; es el “lugar” en el que se expresan las facultades del espíritu como el temperamento, los hábitos, las capacidades, etcétera. 4) la *persona*, que remite al sujeto fundamental de la vida moral, religiosa, artística y científica; es el yo expuesto a juicios morales. Y 5) el *cuerpo*, que aquí deberá comprenderse como el «cuerpo propio», «cuerpo mío», «yo mismo como cuerpo», es el cuerpo que sentimos *por dentro*, el sujeto de la sensación y que por ello no se reduce a ser mero objeto de ella, sino su órgano. Así, cuando decimos “yo”, se reúnen como fundidos cada uno de estos cinco componentes en una unidad que a su vez tiene como su correlato el aparecer del mundo, los fenómenos. No obstante, considero que el último de dichos componentes, es decir, el cuerpo, ha quedado de alguna manera indeterminado no sólo debido a su complejidad, sino también a sus características paradójicas, como veremos, y a una historia que en general lo ha desdeñado y ha puesto en él predicados negativos de toda índole y con los cuales, carga desde antaño como un lastre.

La conciencia en fenomenología, como sabemos, tiene su núcleo en la *intencionalidad*, que es la relación que la conciencia guarda íntimamente con el objeto en tanto que objeto y de aquí que tanto la conciencia como el objeto formen una síntesis,

---

<sup>4</sup> Cf. GARCÍA-BARÓ, Miguel. *Vida y Mundo. La práctica de la fenomenología*. Trotta, Madrid, 1999, pp. 45-47.

producto de dicha relación llamada *intencional*: la conciencia dirigiéndose al objeto en tanto que lo «otro de la conciencia», y este «otro en tanto que otro» siendo objeto constituido de las vivencias de mi conciencia. Ahora bien, el problema fundamental que aquí emerge es si el cuerpo propio, *Leib*<sup>5</sup>, es decir, el cuerpo vivo, mi propio cuerpo vivido, se encuentra del lado de lo constituido también: ¿es mi propio cuerpo, tematizable para la reflexión fenomenológica?, ¿puede ser en verdad mi propio cuerpo vivo un nóema?, ¿es mi cuerpo el correlato de una nóesis? Si la conciencia es la dimensión constituyente por excelencia, y el cuerpo no es precisamente la conciencia, ¿será el cuerpo entonces un objeto intencional más en el ámbito de los objetos que son correlatos de mis vivencias? Husserl de alguna manera intuye que no y halla en la constitución del cuerpo una ambigüedad que le impide, por un lado, tener al cuerpo como simple cosa y, por el otro, dar el paso a considerar al cuerpo como dimensión constituyente.

Para aproximarnos a una respuesta, es preciso revisar las múltiples formas de constitución que observa Husserl en el cuerpo vivo (*Leib*). Me concentraré especialmente en el Libro Segundo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Ideas II)*. El análisis de Husserl comienza con la constitución de la naturaleza material: ¿cuál es el modo en que nos son dadas las cosas materiales? Husserl encuentra que el ser cósmico posee como característica esencial la extensión, característica que le otorga un puesto en el espacio del mundo. En efecto, el *Leib*, nuestro propio cuerpo comparte con la cosa material la extensión. Pero Husserl no se conforma con la creencia de reducir nuestro propio cuerpo únicamente a la *res extensa*, y en una mirada más atenta observa que su característica esencial no es propiamente la extensión pero sí la *sensación (Empfindung)*, distribuida ésta en cada uno de los cinco sentidos a través de los cuales es percibida una cosa. De esta manera la sensación es aquello que permite la mostración de la cosa a la conciencia, con lo cual es en todas nuestras experiencias de cosas materiales

---

<sup>5</sup> El término alemán *Leib*, se traduce comúnmente como “cuerpo vivo”, por hacer referencia al cuerpo de un ser anímico, de un sujeto, para distinguirlo del término *Körper* que significa también cuerpo pero “cuerpo físico”. Por el momento en este primer apartado, cuando hablemos del cuerpo en Husserl, nos estaremos refiriendo al cuerpo vivo, es decir, al *Leib* a menos que se indique lo contrario.

donde se ubica ineludiblemente nuestro propio cuerpo en tanto portador de la sensación. Tras esta consideración tenemos una primera comprensión del cuerpo propio:

(...) EL CUERPO “CONCURRE” como órgano perceptivo del sujeto experimentante, y ahora tenemos que afrontar la constitución de esta corporalidad. Aquí podemos elegir de inmediato el caso particular en que el *cuerpo* experimentado espacialmente que es percibido mediante el cuerpo es el mismo *cuerpo* corporal. Pues también él se experimenta en efecto externamente, si bien dentro de ciertos límites que no permiten tenerlo sin más por una *cosa* como otras en el nexo *cósico*.<sup>6</sup>

Pensar al cuerpo como el medio de toda percepción nos conduce a una segunda característica esencial: el cuerpo es el portador del único punto de orientación que posee la conciencia. El cuerpo es, en palabras de Husserl, el “punto cero”<sup>7</sup>; el punto del aquí y el ahora; es en el cuerpo donde se localiza el punto de vista de toda percepción y donde el yo puro<sup>8</sup> intuye el mundo. El cuerpo se torna así el punto de anclaje de la conciencia en el mundo, un mundo que se muestra a la conciencia a través del cuerpo.

El dualismo radical que caracterizaba la relación alma-cuerpo desde Platón y más desde el Neoplatonismo pasando por gran parte de los autores medievales y llegando con fuerza a la Modernidad, comienza de alguna manera a difuminarse. La idea fenomenológica del cuerpo admite que éste no es meramente el recipiente de datos sensibles y que no es por tanto, absolutamente pasivo frente a la actividad del alma; el cuerpo “(...) TAMBIÉN CONCURRE COMO ÓRGANO SENSORIAL LIBREMENTE MOVIDO, COMO TODO LIBREMENTE MOVIDO DE LOS

---

<sup>6</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo (Ideas II)*. UNAM, México, 1997, p. 184. En la advertencia sobre la traducción, Antonio Ziri6n muestra con claridad la distinción entre “cuerpo” [*Leib*] que es el cuerpo que forma parte de un ser vivo, real o posible, vivo o muerto; “cuerpo” [*K6rper*] que significa en cambio el cuerpo f6sico de una cosa con volumen, masa, extensi6n. Para “*Leibk6rper*” que re6ne ambos sentidos, Ziri6n ha elegido la expresi6n “*cuerpo corporal*”. Cf. p.12.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid*, p. 198.

<sup>8</sup> El “yo puro” es aquel que en el percibir est6 dirigido a lo percibido, en el conocer a lo conocido, etc., es decir, el “yo trascendental.” Cf. HUSSERL, *Ideas II*, secci6n segunda, cap6tulo primero. Aunque de acuerdo a Antonio Ziri6n, “yo puro” tambi6n puede significar el yo considerado con abstracci6n de la corriente de sus vivencias, es decir, el polo-yo, porque adem6s el yo que en el percibir se dirige a lo percibido puede ser un yo emp6rico, mundano, un yo-hombre.

ÓRGANOS SENSORIALES, y que, por tanto, por este fundamento primigenio, todo lo *real-cósico* del mundo circundante del yo tiene su referencia al cuerpo.”<sup>9</sup>

Por todo ello, el cuerpo, además de ser nuestro órgano de percepción y de sensación, es también “(...) ÓRGANO DE LA VOLUNTAD, el ÚNICO OBJETO que para la voluntad de mi yo puro es MOVIBLE DE MANERA INMEDIATAMENTE ESPONTÁNEA y medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras *cosas*, las que, por ejemplo, mi mano movida de modo inmediatamente espontáneo empuja, agarra, levanta y similares.”<sup>10</sup> Al palpar, la mano se *dirige* a lo palpado, se desliza por su superficie, recorre sus límites, percibe calor o frío, aspereza o lisura; de igual forma en el ver, el ojo está dirigido a lo visto; me muevo, giro la cabeza para dirigir el oído a un sonido y lo mismo con el olfato y el gusto. Los sentidos son cinco ventanas a través de las cuales “(...) EL CUERPO cobra SIGNIFICACIÓN PARA LA EDIFICACIÓN DEL MUNDO ESPACIAL gracias al papel constitutivo de las sensaciones.”<sup>11</sup>

A diferencia de una gran cantidad de filósofos, Husserl le otorga mayor atención al tacto que a la vista en el análisis de la corporalidad.<sup>12</sup> Este giro de perspectiva le concede al cuerpo una especial importancia, ya que considerar más al tacto que a la visión, equivale a considerar al cuerpo en su totalidad, no al cuerpo-objeto que veo desde mis alturas, sino un cuerpo que percibe el mundo con toda su superficie. La vista constituye sus objetos a la distancia, mientras que el tacto recubre todo el cuerpo. La piel, que es superficie entera para el tacto y donde el cuerpo es en toda su extensión un órgano de percepción en todo momento, nos enseña que “mediante la percepción táctil estoy siempre perceptivamente en el mundo, me oriento en él y puedo agarrar y conocer lo que quiera.”<sup>13</sup> Esta nueva dimensión del cuerpo referida especialmente al tacto nos instala de lleno en la concepción de nuestro propio cuerpo como algo más que el «órgano perceptivo-pasivo» porque no solamente “nos sirve” para percibir sino que además se percibe a sí mismo, se siente a sí

<sup>9</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideas II*. UNAM, México, 1997, p. 88.

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 191.

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 89.

<sup>12</sup> *Cf. Ibid.*, parágrafo 38.

<sup>13</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideas II*. UNAM, México, 1997, p. 102.

mismo y nunca como una cosa más dentro del nexo cósmico, sino como portador de «sensaciones localizadas», a las que Husserl llama *ubiestesias*.<sup>14</sup>

Hemos llegado así, a la tercera característica primordial del cuerpo: la de ser portador de *ubiestesias*, porque significa que éste es capaz no sólo de sentir las cosas del mundo, sino también de *sentir-se* a sí mismo. De tal capacidad carecen absolutamente las meras cosas materiales. Queda más claro en palabras de Husserl:

El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es *cosa* física, MATERIA, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, lisura, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales similares haya; por otro lado, encuentro en él, y SIENTO “en” él y “dentro” de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos.<sup>15</sup>

Esto significa que no únicamente yo toco las cosas, sino que, por decirlo de algún modo, soy tocado por la sensación y de ahí me viene la experiencia de sentirme sintiendo; es decir, que no sólo siento *a través* del cuerpo, sino que me siento *en* él, me siento en mi cuerpo. Ahora bien, la cuestión se complejiza aún más cuando una mano toca la otra mano. “Tenemos entonces dos sensaciones y cada una doblemente aprehensible o experimentable.”<sup>16</sup>

Entramos ya a la cuestión de las llamadas «sensaciones dobles» que tanto analizaron los posteriores estudiosos del cuerpo y que abrió sendas importantísimas e indispensables para la elucidación de la constitución del cuerpo propio. La importancia de tales «sensaciones dobles» es que permiten ver en el cuerpo, no ya al cuerpo objeto sino justamente al cuerpo sujeto, al cuerpo constituyente. Por ejemplo, si palpo mi mano izquierda con la derecha, ambas manos experimentan sensaciones, sólo que la mano

---

<sup>14</sup> Tomamos la traducción de Antonio Ziri6n quien a su vez lo toma de un arca6smo adoptado por Husserl del t6rmino alem6n *Empfindniss* que era sin6nimo de *Empfindung* (sensaci6n); pero bajo la salvedad de que *Empfindniss*, es decir, *ubiestesia*, significa la sensaci6n del sentir mismo, es decir, el sentir que siento; es por tanto la sensaci6n de mi *Leib*, de mi cuerpo vivo que se experimenta a s6 mismo.

<sup>15</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideas II*. UNAM, M6xico, 1997, p. 185.

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 186.

derecha que es la tocante, funge como cuerpo sujeto, como cuerpo constituyente, mientras que la izquierda que es la tocada, es cuerpo constituido. Ahora, dicha relación es además reversible; lo que hace que la constitución del cuerpo sea sumamente complicada por presentarse de estas dos formas tan originariamente distintas, a saber, como objeto constituido y como sujeto constituyente.

No obstante, la tentación de seguir considerando al cuerpo en un polo del dualismo, se nos presenta cada vez que intentamos pensarlo. Pero lo que habrá que mantener presente para no perdernos en la idea del cuerpo como cosa, es considerar que nuestro cuerpo es precisamente *cuerpo* y no *cosa* "(...) mediante la localización de las sensaciones en cuanto sensaciones."<sup>17</sup> Esto quiere decir que mi cuerpo deja de situarse al lado de las demás cosas materiales, para entrar en la esfera de mi propia constitución como una unidad debido a la introducción de sensaciones.

Ahora bien, es importante señalar que para Husserl la sensación no es ya el prototipo de una total pasividad, es decir, como si el cuerpo fuese un organismo maquinal que registra automáticamente datos del exterior. No, ni el cuerpo es recipiente de sensaciones, ni éstas son objetos separados de nuestra experiencia. "La sensación es ya una operación (...) El organismo no es un aparato registrador: interpreta y elabora los datos desde el primer contacto; no hace caso de un incremento despreciable de sensación, hasta alcanzar determinada intensidad; no retiene más que algunos elementos y desdeña otros; hace surgir una *figura* sobre un *fondo*; organiza el espectáculo dando a sus partes propiedades que no tendrían en otro contexto."<sup>18</sup> Encontramos por tanto también en el cuerpo los «sentimientos sensibles», como llama Husserl a las sensaciones de placer y dolor, el bienestar o el malestar; sensaciones que tienen su localización corporal concreta, su *ubiestesia*, de donde se desprende que "(...) para todo hombre, por ende, PERTENECEN DE MODO INMEDIATAMENTE INTUITIVO AL CUERPO EN CUANTO SU CUERPO MISMO, como una objetividad

---

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 191.

<sup>18</sup> ROBBERECHTS. *El pensamiento de Husserl*. FCE, México, 1968, p. 26.

subjetiva que se diferencia de la mera *cosa* material cuerpo por todo este estrato de sensaciones localizadas.”<sup>19</sup>

Se vislumbra pues una nueva y más amplia comprensión del cuerpo propio. Comienzan a trazarse caminos que abren la puerta a nuevas problemáticas. No podemos ya considerar el cuerpo del sujeto como una simple cosa material, sino “(...) expresión del espíritu y a la vez órgano del espíritu.”<sup>20</sup> Poco a poco el cuerpo empieza a dejar tras de sí ese velo inerte, meramente cósmico, instrumental. Lectores atentos de Husserl entrevieron esta veta y sólo tras el primer peldaño puesto por él, continuaron la problemática de la corporalidad, dándole un estatuto ontológico muy por encima del predominante pensamiento dualista anterior.

No obstante, es preciso reconocer que a pesar de este tremendo avance respecto al reconocimiento y papel esencial del cuerpo, no podemos olvidar que la intencionalidad husserliana se ubica de lleno en la conciencia y nunca en el cuerpo.

De esta manera, pues, LA CONCIENCIA TOTAL DE UN HOMBRE ESTÁ ENLAZADA EN CIERTA MANERA CON SU CUERPO MEDIANTE SU SOPORTE HYLÉTICO; pero está claro que las vivencias intencionales mismas YA NO están directa y propiamente LOCALIZADAS, ni forman ya un estrato en el cuerpo. La percepción en cuanto aprehender táctil de la figura no se asienta en el dedo que palpa, en el cual está localizada la sensación de tacto; el pensar no está realmente localizado intuitivamente en la cabeza (...) Que con frecuencia hablemos como si así fuera no es prueba alguna de que realmente lo aprehendamos así en la intuición. Los contenidos de sensación entretejidos tienen realmente localización intuitivamente dada, no las intencionalidades, y solamente por transferencia hablamos de ellas como referidas al cuerpo o incluso como existentes en el cuerpo.<sup>21</sup>

Sobre este punto específico volverán algunos sucesores de Husserl para darle a la noción de intencionalidad un giro que sí versa sobre la corporalidad, proponiendo así una

---

<sup>19</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideas II*, UNAM, México, 1997, p. 192. Sin embargo, aunque la conciencia del hombre esté enlazada de cierta manera con su cuerpo mediante su soporte hylético como sostiene Husserl, “las vivencias intencionales mismas YA NO están directa y propiamente LOCALIZADAS, ni forman ya un estrato en el cuerpo” (p. 193). Afirmación que nos indica que para Husserl el cuerpo no posee propiedades constitutivas.

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 131.

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 193.

intencionalidad no dominada absolutamente por la conciencia sino que encuentra su punto de apoyo justamente en el cuerpo. Iremos a esto en seguida después de un breve recuento del análisis fenomenológico del cuerpo en Husserl:

El camino trazado por Husserl para llegar a una comprensión de la constitución del cuerpo propio implica lo siguiente: 1) el cuerpo comparte en efecto con la cosa material la extensión, pero su característica esencial no es ésta sino la *sensación*; así, avanza a ser considerado como, 2) el «órgano de la percepción» por excelencia; 3) el «punto cero» desde el cual parten todas las orientaciones; 4) el «órgano de la voluntad» porque en él se localiza el movimiento libre y espontáneo, a saber, las cinestesis<sup>22</sup>, cuya importancia radica en la posibilidad de *dirigir* mi conciencia a través de mi cuerpo concreto hacia el objeto; 5) portador de las «sensaciones localizadas» (*ubiestesias*), “(...) formando con el alma una unidad concreta.”<sup>23</sup>

## 2. El cuerpo después de Husserl: Merleau-Ponty y Levinas

Si bien Husserl mostró con la constitución del cuerpo propio que el *yo* no es una interioridad absoluta, abstracta, sino que en efecto es llevado por entero hacia el exterior, es decir, que es intencionalidad<sup>24</sup> y que “La relación en cuanto a las cosas es impensable sin una corporalidad (*Leiblichkeit*) constitutiva.<sup>25</sup>; que nuestro cuerpo es un cuerpo vivo (*Leib*) y no un cuerpo meramente físico, cadavérico (*Körper*); que es perspectiva, movilidad, afeción, y sede de todas mis experiencias; no por ello deja este cuerpo de resultar para Husserl, “una cosa constituida de modo curiosamente imperfecto.”<sup>26</sup> Y es que no existe la posibilidad de distanciarme de mi cuerpo, ¿cómo dirijo entonces mi conciencia a algo que está irremediabilmente “aquí” y no “allá” como todo lo que mi conciencia constituye? Es la

<sup>22</sup> Las *cinestesis* son las sensaciones de movimiento del cuerpo. Y a su vez, cada movimiento exterior, es decir, movimiento percibido en el mundo que se remontan al cuerpo son sensaciones cinestésicas.

<sup>23</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideas II*, UNAM, México, 1997, p. 201.

<sup>24</sup> Cf. ROBBERECHTS. *El pensamiento de Husserl*. FCE, México, 1968, p. 26.

<sup>25</sup> WANDENFELS, Benhard. *De Husserl a Derrida*. Paidós, Barcelona, 1997, p. 38.

<sup>26</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideas II*, UNAM, México, 1997, p. 199.

diferencia, la distinción de mi conciencia y las cosas lo que hace del sujeto un sujeto constituyente y, a la cosa, una cosa constituida. Pero si el cuerpo no es ni sujeto puro, ni solamente cosa material; y si no es por tanto, ni lo constituyente ni lo constituido, no puede ser entonces ni la conciencia intencional ni el objeto intencionado. Ésta es la paradoja del cuerpo. Tal vez sea entonces justamente esta paradoja lo que mejor caracteriza la esencia de la corporalidad. Y son precisamente tales imprecisiones para definir al cuerpo, lo que llama la atención de algunos pensadores que siguiendo a Husserl, se concentraron en este punto y abrieron nuevas veredas.

La corporalidad exige sin duda un estudio minucioso, una mirada, un tacto y una escucha más atentos porque el cuerpo propio entraña la existencia. Es la bisagra entre el “interior” y el “exterior”: el cuerpo me abre al mundo y yo me abro al mundo por y en mi cuerpo. La fenomenología posthusserliana y especialmente la fenomenología francesa inspirada en el camino esbozado por el Husserl de *Ideas II*, llevó a cabo el giro de una conciencia que *posee* un cuerpo, hacia una conciencia en la que la corporalidad es el punto de anclaje de la facticidad de la conciencia. Se pasa del enunciado: «Yo *tengo* un cuerpo», a «Yo *soy* mi cuerpo».

Con Merleau-Ponty se inicia una fenomenología que es, en sus propias palabras, “(...) asimismo una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su facticidad.”<sup>27</sup> Con Merleau-Ponty se abre la posibilidad de encontrarnos en el mundo por y en nuestro cuerpo, y encontrar en ello un nivel primigenio de proximidad con él. El sentido se le atribuye ahora a la existencia corpórea: el hombre reencuentra a través de su cuerpo su lugar en el mundo.

La constitución de sentido no le corresponde ya de lleno a la intencionalidad de la conciencia porque ésta es concebida ahora como *conciencia encarnada*<sup>28</sup>, lo cual implica

---

<sup>27</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Península, Barcelona, 2000, p. 7.

<sup>28</sup> *Conciencia encarnada* en Merleau-Ponty no tiene nada que ver con la Encarnación en sentido cristiano sino que se trata de una existencia corpórea. En su última obra *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty “(...) somete su

no ya una intencionalidad de acto propiamente dicha, sino una «intencionalidad operante» (*intentionalität opérante*). Esta distinción ya la había hecho el propio Husserl aunque no señalara explícitamente que esta última, la intencionalidad operante, residiera propiamente en el cuerpo, siendo que la intencionalidad como tal pertenece íntegramente a la conciencia. Nos dice Merleau-Ponty al respecto:

Se trata de reconocer la conciencia misma como proyecto del mundo, destinada a un mundo que ella ni abarca, ni posee, pero hacia el cual no cesa de dirigirse; y el mundo como este individuo preobjetivo cuya imperiosa unidad prescribe al conocimiento su meta. De ahí que Husserl distinga la intencionalidad de acto –de nuestros juicios y tomas voluntarias de posición, la única de que hablara la *Crítica de la razón pura*– y la intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*), la que constituye la unidad natural antepredicativa del mundo y de nuestra vida; la que se manifiesta en nuestros deseos, nuestras evaluaciones, nuestro paisaje, de una manera más clara que en el conocimiento objetivo, y la que proporciona el texto del cual nuestros conocimientos quieren ser la traducción de un lenguaje exacto.<sup>29</sup>

Así, Merleau-Ponty instala a la intencionalidad operante en la conciencia encarnada y por ello la llama también «intencionalidad corporal». Este movimiento de la conciencia hacia su objeto *desde* el cuerpo propio, nos coloca secretamente en presencia de los objetos y establece la unidad de un mundo vivido con anterioridad a toda síntesis explícita de los contenidos del mundo. La comprensión que se tiene ahora del mundo desde el cuerpo propio, no es una comprensión desde la forma del constituir, de realizar la síntesis del objeto, como si la conciencia tuviera explícitamente delante de sí todos sus momentos. Se lleva a cabo, más bien, una comprensión en la cual entre la estructura corporal que somos y el mundo externo hay un pacto, una complicidad.

---

fenomenología anterior de una existencia corpórea a una «interpretación ontológica» posterior, eliminando las huellas restantes de una filosofía de la conciencia y filosofía del sujeto.” (Waldenfels, 1997, p. 73). La noción del «cuerpo propio» se amplía a la noción de «carne» (*chair*) que se expande además también hacia las cosas, siendo la carne algo así como el tejido que las envuelve y posibilita su ser en el mundo. La carne constituye la visibilidad de la cosa y la corporeidad del vidente; es el espesor que hace visible al vidente y al visible, es la dimensión del cuerpo y al mismo tiempo, la dimensión del mundo.

<sup>29</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Península, Barcelona, 2000, p. 17.

Ahora bien, dicho *dirigirse a* de mi conciencia encarnada, debe tomarse en Merleau-Ponty desde su forma fáctica, es decir, que en verdad encuentro en la *motricidad corporal*, la expresión de la intencionalidad. Estamos hablando de una motricidad que, lejos de ser una simple suma de reflejos, es más bien una trayectoria existencial que se dirige a los objetos, no para representárselos, sino para incluirlos en la órbita de la existencia propia. La motricidad es la propia acción del cuerpo y en ese movimiento se aparece un mundo a mi alrededor que adquiere relieve, expresividad y sentido. Un sentido que es originario porque las significaciones de las cosas se dan adheridas a los mismos contenidos y no como unas formas que impone la conciencia pensante.

Hacia una comprensión similar de la intencionalidad apunta Emmanuel Levinas<sup>30</sup>, quien ve en ésta una dimensión mayor que la relación de sujeto a objeto y esto lo encuentra expresado de manera muy clara en la sensación. Como sabemos, lo sensible es para Husserl esencialmente cinestésico, es decir, que los órganos de los sentidos se mueven hacia lo sensible. Para Levinas esta forma de comprensión de la sensación como cinestesis es precisamente lo que constituye la «intencionalidad del sentir», es decir, la manera en que lo sentiente siente lo sentido; lo cual quiere decir que es en el movimiento del órgano donde se cumple la transitividad misma de la intencionalidad.<sup>31</sup>

De esta manera, recordando las características más importantes que le fueron conferidas al cuerpo por Husserl, tenemos que el «punto cero» de la subjetividad que es el cuerpo propio, “remite a la intencionalidad fundamental de la encarnación misma de la conciencia: el tránsito del Yo a Aquí.”<sup>32</sup> Con esta «fenomenología de la sensibilidad cinestésica», como llama Levinas a la intencionalidad que se realiza propiamente en el cuerpo y a la cual llama también la “intencionalidad por excelencia”<sup>33</sup>, el sujeto se halla imbuido en situaciones vitales que no se resuelven de ninguna manera en las

---

<sup>30</sup> En su texto *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Síntesis, Madrid, 2005.

<sup>31</sup> Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Síntesis, Madrid, 2005, p. 202.

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 203.

<sup>33</sup> *Ibid.* p.205.

representaciones. El *yo* que está ahora encarnado es el *yo* que se ha percibido a sí mismo en relación con su propio cuerpo, un cuerpo vital que trasciende verdaderamente la representación.

La intencionalidad es aquí acto y transitividad, es “la unión del alma y del cuerpo. No una apercepción de esta unión en la que el alma y el cuerpo como dos objetos, se *piensan* unidos, sino como una encarnación.”<sup>34</sup> Dicha intencionalidad se refiere así a una unión: ya no hay distinción tajante entre el sujeto abstracto y el objeto a la distancia; es ahora el movimiento de una conciencia que desborda su interioridad. Ahora bien, sabemos que es la intencionalidad la que nos hace presentes los objetos, pero ella misma está siempre presente, es sentida, vivida. La conciencia intencional se está viviendo a ella misma como sujeto encarnado de todas sus vivencias a través de la sensación. Una sensación que lejos de describirse a modo empirista, es una operación que inserta a la conciencia en presencia del objeto. Dicho en palabras de Levinas: “Mediante la sensación se encarna la relación con el objeto: cabe decir que la mano toca, que la lengua gusta y que el ojo ve.”<sup>35</sup>

En este sentido, encontramos cierta afinidad de la noción de intencionalidad que expone Levinas, y la anteriormente planteada por Merleau-Ponty respecto a la intencionalidad corpórea que se manifiesta en la motricidad del cuerpo. En ambos fenomenólogos, la *dirección* de la conciencia en el mundo es fundada por los propios movimientos del cuerpo en el mundo. Dicho movimiento no es el movimiento corporal registrado a nivel psíquico, sino un acto constitutivo. La cinestesia es la original movilidad del sujeto –ya lo decía Husserl. Por ello, Levinas se plantea que si Husserl hubiera prescindido del análisis del cuerpo tal y como lo llevó a cabo, si hubiera conformado su “sistema” sin la sensación, “(...) la trascendencia de la intencionalidad no habría podido adquirir el sentido fuerte de la ‘presencia en el mundo.’”<sup>36</sup> En efecto, *me muevo* en este mundo mediante el cuerpo; en mi andar por el mundo no hago de éste una

---

<sup>34</sup> *Ibid.* p.204.

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 226.

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 229.

representación sino una vivencia. Estamos hablando de un *yo* concreto cuyo cuerpo contiene el poder de la voluntad. Es en la cinestesia donde la conciencia se gira hacia el ser y lo toca originalmente.

Bien, hemos descrito de manera puramente esquemática la comprensión del cuerpo en Levinas, cuyo entendimiento parte evidentemente de la descripción husserliana, aunque ciertamente al menos en este punto va un poco más allá. Para Levinas el cuerpo “(...) es el órgano de una contemplación realmente libre transformándose en poder, el órgano de la trascendencia por excelencia, que pasa de la intención al acto y que transgrede los límites previamente dibujados de la estructura.”<sup>37</sup>

Para Husserl la esencia de los fenómenos psíquicos o actos, se ofrece con referencia a un contenido, con dirección hacia un objeto: “En la percepción es percibido algo, en la representación imaginativa es representado imaginativamente algo... en el amor es amado algo... etc.”<sup>38</sup> Merleau-Ponty y Levinas –entre otros- prestaron especial atención a dicha *dirección* de la conciencia hacia el objeto, concretando a la conciencia en una existencia corpórea y dándole así al movimiento de la conciencia hacia su objeto un sentido de motricidad corporal, siendo ahora el cuerpo un cuerpo subjetivo, y el sujeto un sujeto encarnado cuyo ser se dirige al objeto fácticamente a través de la sensación; se amplía así la noción de *intencionalidad* a una «intencionalidad corporal» o a una «intencionalidad del sentir», porque ha sido la sensación una operación constitutiva de sentido a través del cuerpo.

Se percibe ahora en el fondo de la sensación, una corporalidad que pone al sujeto en movimiento. El cuerpo posee ahora la fuerza ontológica de la que carecía, y es a partir de esta serie de cambios estructurales en la concepción y comprensión del cuerpo propio, que la intencionalidad en tanto concepto central de la fenomenología se ha desplazado a la par de estos nuevos elementos para darle al cuerpo un estatuto ontológico más allá de la extensión, mismo que le permite moverse ya no sólo en el exterior, sino engendrar

---

<sup>37</sup> *Ibid.* p. 230.

<sup>38</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas 2*. Alianza, Madrid, 2002, p. 491.

desde sí el movimiento que dirige a la conciencia hacia su objeto. La dimensión corporal ha adquirido relieve: el cuerpo se ha tornado más carne que cosa, más subjetividad que objetividad.

## II. La ontología del *cuerpo subjetivo* en Michel Henry

Después de haberle otorgado al cuerpo capacidades y características propias que impiden verlo en adelante como un mero objeto, como una cosa más entre las cosas, un instrumento o un medio, podemos comenzar a andar sobre el camino que nos lleve hacia la comprensión de una ontología del sujeto que no deja de lado al cuerpo sino todo lo contrario: lo incluye y lo funde en su esfera de sentido. Esta ontología *identifica* la subjetividad con la corporalidad, es decir, no sólo habla de un sujeto que *posee* un cuerpo, ni siquiera de un *sujeto encarnado*, sino más aún de un cuerpo que en efecto *es* subjetividad, un cuerpo que es un *ego* y un *ego* que es el cuerpo. Dicha identificación total entre la subjetividad y la corporalidad no implica una *reducción* de una esfera a la otra, sino más bien un *plus*, es decir, un añadido, una fusión que completa la ontología propia del ser del hombre.

Para comprender la ontología del *cuerpo subjetivo*, es de suma importancia tener presente que con ello no se está diciendo que la subjetividad se ha convertido en el cuerpo-cosa, en el cuerpo meramente extenso, pues eso sería una tarea absurda; más bien habría que comprender que la esfera de lo subjetivo se concibe en adelante *incluyendo* a la corporalidad como parte esencial sin la cual no puede comprenderse la totalidad de nuestra ontología. Lo que se intenta es, pues, *reivindicar la noción de cuerpo y borrar de tajo la idea del cuerpo como cosa*.

Así pues, concebir nuestra ontología a partir del *cuerpo subjetivo* en lugar de concebirnos meramente como sujetos puros y desencarnados, es poder comprendernos como una totalidad que se encontraba velada, opacada, como un círculo sin cerrar debido al profundo abismo que separaba irremediamente cuerpo y alma. De esta forma, la ontología del *cuerpo subjetivo* que expone Michel Henry en su obra temprana *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (1965), apoyándose de lleno en la por desgracia casi ignorada obra del filósofo francés Maine de Biran<sup>39</sup>, tiene como proyecto atender el problema de la unión del ego y del cuerpo con la peculiaridad de hacer coincidir, sin más la subjetividad con la corporalidad.

¿Cómo ocurre esta fusión, esta atracción magnética entre aquellas que nos parecían, por lo menos desde Descartes, dos cosas totalmente distintas, a saber, la *res cogitans* y la *res extensa*? ¿Cómo se constituye el *cuerpo subjetivo* en tanto identificación total de la subjetividad con la corporalidad?

### 1. El cuerpo subjetivo como *movimiento*

Como heredero del cartesianismo pero crítico del mismo, Maine de Biran exigía una modificación radical del *cogito*: había que ponerlo en movimiento. El pensamiento debía despojarse de su situación estática para convertirse en la *experiencia de su propia acción*. El ser del ego no debía estar puramente determinado por un pensamiento que domine todo desde las alturas, que conoce a la distancia, que contempla desde sus adentros, sino debía ser un ego cuya *acción* desarrolle su propia existencia en el mundo; o ¿acaso no es verdad que mi actuar incesantemente en el mundo es aquello por lo cual mi existencia cobra realidad?, ¿y no es verdad igualmente que ésta es una acción que necesariamente ha de efectuarse en los movimientos de nuestro cuerpo? He allí el punto

---

<sup>39</sup> Maine de Biran (1766-1824), parece ser el único en plantear esta pregunta decisiva: “¿existe una apercepción inmediata interna?” (Cf. Maine de Biran. *De l’aperception immédiate*. Y también su obra principal, *Essai sur les fondaments de la psychologie*.) Ante esta pregunta, la corporalidad juega un papel fundamental como no se había visto en la literatura de la época.

de engarce entre la subjetividad y la corporalidad, porque justo ahí, en la *acción del movimiento* encuentro que ni mi subjetividad es estática ni mi cuerpo inerte, y que incluso en la más mínima acción, ambas esferas (la subjetividad y la corporalidad) están efectivamente fundidas, indiferenciadas.

De esta manera, el *cogito* se ve “sorprendido” en la acción más que en la pura contemplación. Ahora, cabe resaltar que la importancia que aquí intento darle a la esfera de la corporalidad no pretende de ninguna manera quitarle privilegio a la esfera del pensamiento ni mucho menos suprimirlo en nombre de la sensibilidad. En todo caso, se está sosteniendo que la dimensión del pensamiento no tiene por qué excluir al cuerpo sino justamente todo lo contrario, a saber, admitir la importancia fundamental y primigenia de nuestro cuerpo e incluirlo en toda constitución de sentido y búsqueda de conocimiento. Decía pues que el pensamiento y el ego se descubren a sí mismos en tanto movimiento, actuando; se hallan a sí mismos imbuidos por un *poder* que les es propio y cuya manifestación se da justamente en el cuerpo. Así, la filosofía de Maine de Biran expone que el *ego* de todo *ego cogito* se habrá de identificar ahora plenamente con el movimiento de su propio ser, es decir, con el ser del cuerpo. Vayamos a este terreno con más detalle.

Michel Henry clava la mirada justo en este punto, y encuentra que la profundidad del pensamiento de Maine de Biran radica en que su filosofía es una ontología que propone de manera original la comprensión de una subjetividad cuyo *poder* expresa que la *acción* es el ser mismo del *cogito*, es decir, “(...) que el ser de este movimiento, esta acción y este poder, es precisamente el ser de un cogito.”<sup>40</sup> Esto quiere decir que el ser de mi propio *yo* queda determinado precisamente por la acción que se manifiesta en el movimiento corporal, el cual a su vez posee una característica esencial: éste *no es pensado pero sí conocido*, y he aquí el punto clave, a saber, que la inmediatez con que yo conozco mis propios movimientos, me advierte sobre la certeza de la fusión de mi propio cuerpo y mi *yo* en un mismo ser. Dicho de otra forma: el movimiento es absolutamente

---

<sup>40</sup> HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Sígueme, Salamanca, 2007, p. 89.

inmanente a la subjetividad, a mi cuerpo subjetivo; es decir, el movimiento subjetivo (todo movimiento que realiza mi cuerpo) es ya la revelación inmediata de mi yo a mi yo mismo, no como algo que me venga de fuera sino como algo que conozco de forma inmediata y verdadera.

En términos fenomenológicos habría que decir que no hay distancia entre mis movimientos y mi conciencia de tales movimientos, mi cuerpo en tanto el poder de tales movimientos plenamente inmanentes, no son un nóema para una nóesis: hay pura inmediatez, pura inmanencia entre mi conciencia y mi cuerpo. Habrá que decir que conozco mis propios movimientos no de manera estrictamente intencional porque son *míos*, tan míos que no están *allá* sino en mí, absolutamente *aquí*. El movimiento se nos presenta entonces como una forma *sui géneris* de intencionalidad, como explica Henry:

Puesto que el movimiento no es un conocimiento en el sentido ordinario de la palabra, es decir, puesto que no conlleva una intencionalidad tal como la que constituye el ser de nuestra vida teórica, lo que se manifiesta no está en absoluto representado, el elemento trascendente se vive aquí de modo completamente distinto que en una representación, la manera en que se vive es justamente la vida misma del ego en el modo específico que ahora reviste, esto es, el movimiento.<sup>41</sup>

Así, la vida del *ego* que ahora ha quedado recubierta por completo de movimiento, nos advierte sobre la posibilidad de incluir cabalmente al cuerpo en la esfera de la subjetividad, porque en cada movimiento de nuestro cuerpo estamos teniendo noticia del propio movimiento que nuestra vida es; es decir, que podemos en adelante concebir nuestro propio ser como *moviente* o mejor dicho, como *se-moviente*. Es la vida que se mueve a sí misma en la pura inmanencia de la que el movimiento da cuenta incesantemente. La vida no se detiene; ella nunca es estática o precisamente dejaría de ser lo que es. El cuerpo subjetivo, por su parte, es esencialmente móvil y sus movimientos no deben entenderse como realizados pura y llanamente en el terreno de lo objetivo, del mero desplazarse por el espacio para cambiar de lugar y así por el estilo; más bien habría

---

<sup>41</sup> *Ibid.* pp. 112-113.

que decir que los movimientos del ser del cuerpo subjetivo en tanto *moviente*, se llevan a cabo en el terreno de la propia inmanencia de mi vida a mi *yo mismo*. Por ejemplo, en el simple hecho de caminar a través del parque, lo que sale a luz no es que mi cuerpo esté siendo movido “misteriosamente” por mi alma o peor aún, eléctricamente mediante los nervios que conectan mis miembros y mi cerebro; sino la *puesta en marcha* de mi subjetividad en cuyos pasos me es posible experimentar a mí misma en tanto *viviente*, porque basta una poca de atención hacia el ser propio de nuestro cuerpo subjetivo, para darse cuenta de que en él la vida se expresa, se siente, se afecta ella misma en mí.

Lo que hay de movimiento en el cuerpo ahora que lo comprendemos como unido plenamente a la subjetividad, no es un movimiento maquinal, inerte: no son los labios de una persona que se mueven allí a la distancia, sino la sonrisa que pareciera atravesar el espacio e inundarme de sensaciones y sentimientos que me hacen devolverle la sonrisa, la cual a su vez es *sentida* por la persona y no interpretada ni representada como un simple “movimiento de labios” que careciera por completo de sentido; y así por el estilo podríamos imaginar muchos más ejemplos: no son los ojos en tanto globos oculares lo que veo, sino una mirada que es sentida como bondadosa, o nostálgica, o perdida o vivaz; no es el rubor en las mejillas, sino la vergüenza lo que se muestra; no es la respiración lo que se siente en un abrazo prolongado sino un suave o agitado oleaje, un calor o un temblor, que aquello que denotan y manifiestan es justamente la vida. Si nuestro cuerpo fuera meramente objetivo y sus movimientos simples actos reflejos, entonces bien podríamos confundir a la persona con un autómatas, pero esto es precisamente lo que no podemos permitirnos más.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> La comprensión del cuerpo subjetivo como hasta ahora lo hemos visto, nos abre paso además hacia la comprensión del cuerpo subjetivo del otro: se abre la posibilidad de instaurar la esfera de lo ético teniendo a la base la *empatía*, es decir, el consciente dirigirse de mi conciencia hacia el otro, el de ver en sus movimientos, en sus gestos, en sus actos, no un objeto sino una subjetividad con valor y sentido. Pero debido a la complejidad de este tema, el problema del otro se quedará al margen de esta investigación para dar lugar a aquella condición que ha de cumplirse con anterioridad, a saber, la comprensión de nuestra propia ontología como un *cuerpo subjetivo*.

## 2. La experiencia interna trascendental y algunas consideraciones en torno a ella

La forma de conocimiento hace un instante mencionada, es decir, la del *movimiento propio*, es, para Michel Henry, la de la «experiencia interna trascendental». Por «experiencia interna trascendental» debemos entender la condición de posibilidad de lo que aparece, a saber, el Aparecer Mismo, siendo el aparecer a su vez una experiencia de absoluta inmanencia y de ahí que ésta sea plenamente interna. Henry resalta que el “descubrimiento” del *cuerpo subjetivo* por parte de Maine de Biran, derrumba de un solo golpe la idea cartesiana del cuerpo como *res extensa*, porque la filosofía biraniana describe precisamente no la *idea* del cuerpo sino un cuerpo *real* en tanto ser subjetivo y trascendental.

El propio Maine de Biran ya se había referido a una «experiencia interna inmediata» (aunque no trascendental) en sus trabajos sobre la causalidad. El filósofo francés, en discusión con Hume, expone que un hecho de la experiencia interna no se conoce igual que un hecho de la experiencia externa, porque en la primera “(...) la percepción interna del acto, esto es, del poder cuyo ejercicio el *yo* se atribuye actualmente, tiene en ella misma su objeto y modelo”<sup>43</sup>; a diferencia de la experiencia externa, en la cual la realidad de un objeto o la causa de un fenómeno pueden ser puestas en duda; mientras que aquello de lo cual no podemos dudar es del “sentimiento original” que suscita la experiencia interna del *poder* que ejerce mi propio *yo*. Sentimiento que a su vez sirve como modelo de toda la experiencia externa sin que él necesite de ningún otro modelo anterior. A esto le llama Maine de Biran «hecho primitivo», que no es más que la verdad inmediata que se nos presenta en la forma peculiar de “(...) que el ser y el parecer, el objeto y la idea, son idénticos, o se reducen a lo mismo.”<sup>44</sup> Esto significa que los dos elementos del hecho percibido interiormente, es decir, *el acto de querer mover mi cuerpo*

---

<sup>43</sup> Maine de Biran. *Sobre la causalidad*. Encuentro, Madrid, 2006, pp. 18-19.

<sup>44</sup> *Idem*.

y los movimientos que éste realiza, son lo mismo. Así, sentimos el efecto y percibimos su causa al mismo tiempo.

No obstante, es importante señalar que este caso en el que sentimos de manera inmediata la causa y el efecto como experiencia interna, es *único* y se refiere particularmente a los movimientos de nuestro propio cuerpo; no ocurre en todos los casos de conocimiento. No ocurre por ejemplo en la experiencia externa del mundo como bien nota Maine de Biran:

Si no experimentásemos una resistencia absoluta e invencible fuera de nosotros y todos los cuerpos que nos rodean fuesen movidos por los actos de nuestra voluntad (no digo: de acuerdo con nuestros deseos), la naturaleza exterior sería para el yo lo que es cuerpo propio.<sup>45</sup>

Si confundiéramos ambas esferas (la interior y la exterior) sería casi como pensar que en el instante mismo en el que yo tuviera la voluntad de un movimiento cualquiera en mí, comenzaran a efectuarse también cambios en las cosas del exterior sin ninguna causa eficaz, como si hubiera una relación preestablecida entre mi voluntad y las cosas fuera de mí, como si pudiera por ejemplo saborear el dulzor del azúcar con sólo desearlo. Maine de Biran insiste por ello en poner de relieve la diferencia entre los acontecimientos del mundo que se presentan a nuestros sentidos en la experiencia común y, por otro lado, un hecho del sentimiento íntimo que conocemos de manera inmediata como lo es justamente el poder de los movimientos de mi propio cuerpo. Este último hecho que es interno, se encuentra a la base de todo conocimiento sin ser él mismo un objeto de conocimiento por su absoluta originalidad. El ser originario del movimiento no es pues objeto de un pensamiento temático para ser conocido: nuestro movimiento es un conocimiento que no está constituido como tal, sino que se conoce sin que tenga que ser pensado debido a su total inmanencia. Bien podríamos decir entonces que *somos nuestros*

---

<sup>45</sup> *Ibid.* p. 23. Por desgracia Michel Henry no se detiene ante tal aspecto como sí lo hace Maine de Biran e incluso el mismo Husserl, para dejar clara la diferencia entre mi experiencia interna inmediata (de mis movimientos) y la experiencia externa del mundo y así no confundir mi ámbito de interioridad con las cosas del mundo.

*movimientos*, que estamos ya desde siempre unidos a éstos, que nuestro ser es móvil, cinestésico, nunca estático.

Michel Henry expone que el cuerpo así concebido es para Maine de Biran, *el movimiento que está siendo sentido en su acontecer*. Dicha comprensión apunta directamente al problema de la naturaleza ontológica del cuerpo que intentamos dilucidar aquí, ya que, en tanto esta ontología es fenomenológica, el ser queda determinado por el *cómo* de su aparecer, es decir, por el modo en que se nos da. Esto quiere decir que el ego trascendental no puede ser visto más, según Henry, como un sujeto lógico, vacío, sino justamente como un *sum*. Como una existencia cuya esfera original es la de la subjetividad enraizada en la corporalidad. De esta forma, Henry cree que lo que muestra la filosofía biraniana es que si ésta es capaz de concebir el ego como ese *sum* (que de alguna manera dejó indeterminado Descartes al darle prioridad al *cogito*), es posible entonces comprender *la existencia concreta como subjetividad, la subjetividad como el ser del ego y el ego como el ser del cuerpo*.

Tal es, efectivamente, en su desarrollo ontológico, la intuición que se encuentra a la base del pensamiento biraniano: el reconocimiento de una esfera original de la existencia que es la de la subjetividad; la concepción de una ontología fenomenológica del ser de esta subjetividad, que se revela como idéntico al ser del ego; la comprensión de las estructuras del ego como estructuras y ser del conocimiento ontológico; la determinación del ser del conocimiento ontológico, que es el del ego, como el ser mismo del cuerpo; y, por último, la identidad del conocimiento ontológico con la naturaleza ontológica de este cuerpo.<sup>46</sup>

Y esto es justamente lo que nos indica que la corporalidad no es una idea sino una realidad; el cuerpo no es el *representante* de la subjetividad, no es un medio o un instrumento a través del cual ella se expresa. Éste es justamente el punto que resalta con empeño Michel Henry respecto a la ontología biraniana para llevarla a sus propios terrenos, a saber, la tesis de que sólo una filosofía que concibe la verdad originaria del ser como anclada en un cuerpo subjetivo, reconoce por ello en la subjetividad la esfera

---

<sup>46</sup> HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Sígueme, Salamanca, 2007, p. 94.

original de la existencia, porque es una subjetividad cuyo ser es idéntico al ser de la corporalidad.

Ahora bien, la existencia es inmanente a nuestro cuerpo o, mejor dicho, la existencia no tiene otra forma de ser que la del ser de la corporalidad porque de entrada ya el cuerpo mismo es inmanencia absoluta, inmanencia que fue mostrada en el carácter del movimiento expuesto por Maine de Biran y con lo cual se explica el rechazo a toda tesis sobre el cuerpo como trascendente, lejano, objetivo, o como algo meramente constituido y extenso en tanto parte del mundo. Cabe repetir una vez más que mi cuerpo no es un intermediario entre mi *yo* y el mundo; que no actúo en el mundo “utilizando” mi cuerpo para ir de aquí a allá, para ver y sentir las cosas del mundo. Los movimientos que realizo los hago *en* mi cuerpo y no *con* él, éste no es el medio a través del cual llevo a cabo movimientos y, si es posible –como decía Maine de Biran- no pensar en ellos (en los movimientos) pero sí reconocerlos, no es porque éstos sean inconscientes, mecánicos o maquinales, sino porque se descubren tan imbuidos, tan idénticamente mezclados con mi *yo* que no existe separación alguna entre ambos; no hay división alguna al interior de mi propio ser.

Esta tesis quedó fundamentada por el ser del movimiento que nos es donado en una efectividad fenomenológica en la forma de una «experiencia interna trascendental», como explicamos anteriormente, pero ¿qué implicaciones encontramos en ello? Pensar en tal modo de experiencia (interna trascendental), nos lleva vertiginosamente ante una de las mayores fallas en el pensamiento de Michel Henry: la puesta en duda de toda exterioridad.<sup>47</sup> Veamos por qué: si nuestra experiencia es trascendental, pensamos en las condiciones de posibilidad de todo cuanto aparece, es decir, de todo fenómeno, pero al

---

<sup>47</sup> Exterioridad querrá decir en este sentido, el fuera del mundo, es decir, la existencia del mundo en tanto exterior a la propia conciencia que de él tengo. Dicha falla como se menciona en el texto, sale a la luz debido a que parece que Henry no toma del todo en cuenta el “continuo resistente” que el mundo me ofrece en tanto exterioridad irreductible a mi experiencia interna. Lo anteriormente expuesto sobre el movimiento basado en la tesis de Maine de Biran nos daba la clave para no caer en este error, a saber, la tesis de que la experiencia interna inmediata e inmanente la tenemos de nuestros movimientos pero no de las cosas del mundo.

ser ésta una experiencia interna inmediata, debemos pensar que el ser de nuestro cuerpo subjetivo no sólo otorga las condiciones de posibilidad de lo que aparece, sino también del aparecer mismo, es decir, aquello que hace que las cosas aparezcan; entonces tenemos que nuestra experiencia es *interna trascendental* en tanto hace aparecer los fenómenos, pero bajo el entendido de que los fenómenos pertenecen a mi esfera de inmanencia, a saber, a la inmanencia que demuestra ser mi cuerpo subjetivo. Dicho con otras palabras: la experiencia interna trascendental es la posibilidad de que el mundo entero, es decir, el ser de todo cuanto nos es dado, no sea más que el ser mismo del ego.

La afirmación de Henry es contundente, recordemos lo que el fenomenólogo decía anteriormente: que nuestra subjetividad es nuestro cuerpo y éste es nuestro ego; a su vez, el movimiento de mis miembros, de mis ojos y de mi cuerpo entero es el mismo que el del ego; sucede entonces que la vida, es decir, mi propia vida que no es sino la vida de mi subjetividad trascendental es en todas sus modalidades movimiento, pero nunca un movimiento meramente representado sino *real*<sup>48</sup> aunque *no* perteneciente a la esfera de lo trascendente debido a su absoluta inmanencia. Mi experiencia interna trascendental gira sobre su propio eje sin salir nunca *fuera* (valga la redundancia); mi ego, mi cuerpo subjetivo en tanto inmanencia radical consigo mismo, no se dirige a ningún *ex-terior* porque en primera instancia tal *ek-stasis* que supone el mundo, no se presenta a mi experiencia sino como inmanencia, o para decirlo de otra forma, la trascendencia del mundo se me presenta sólo como inmanencia. Y este hecho (el de que el mundo sea puramente inmanente) parece ser el blanco de duras críticas a la filosofía de Henry.

Sobre este punto Michel Henry ha de echar mano del núcleo de la fenomenología para contrarrestar tales críticas: la intencionalidad<sup>49</sup>. Porque ya que toda conciencia es

---

<sup>48</sup> *Real* significa en Henry, todo aquello que pasa a través de la Afectividad, que en su caso debemos entender como auto-afectividad. Pero este problema de la Afectividad será tratado con más detenimiento posteriormente.

<sup>49</sup> Es muy importante señalar que el recurso a la intencionalidad por parte de Henry, sólo se observa con claridad en *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, a diferencia de otros textos de su obra posterior, en los cuales Henry definirá ya plenamente su postura fenomenológica, la cual se contrapone hasta cierto punto a la intencionalidad.

conciencia de algo, “la experiencia interna trascendental es siempre además una experiencia trascendente<sup>50</sup>. Si el movimiento es verdaderamente una intencionalidad, es porque este movimiento es el lugar mismo donde acontece la verdad originaria y en tal acontecer se nos anuncia además algo en la verdad del ser trascendente.”<sup>51</sup> Dicho lo anterior, entendemos que la postura de Henry respecto al ser del cuerpo es que éste es en verdad la posibilidad de manifestación del mundo y que en su propia revelación se revela a su vez todo el espectáculo de cosas. Esto implica que hay una total correlación entre mi cuerpo y el mundo: si puedo conocer el mundo es gracias a que soy un cuerpo subjetivo, trascendental; y a su vez, el mundo es conocido por mi cuerpo subjetivo y sus movimientos.

No obstante, cabe ahora preguntarse hasta qué punto la trascendencia del mundo es en verdad tal, o no sale jamás de la órbita de la subjetividad. Me parece que la manera en que Henry podría salirse del terreno de un idealismo moderno<sup>52</sup> como tal vez se le muestra al lector, sería gracias al anclaje de la subjetividad en un cuerpo de carne y hueso, un cuerpo real y concreto que efectivamente se mueve en un mundo que en principio también debiera suponerse como real y concreto. Es decir, por un lado estaría nuestra subjetividad corporal gracias a la cual el mundo se manifiesta y, por el otro lado sin poder ponerlo en tela de juicio, el mundo material tal y como se presenta a un cuerpo sensible. El problema con la filosofía de Henry es que precisamente este último punto no queda del

---

<sup>50</sup> *Trascendencia* en fenomenología, significa el Afuera, el Ek-stasis del mundo en relación al interior de la subjetividad y la conciencia, y no aquello que significa tradicionalmente en sentido religioso o incluso filosófico como lo “más allá” del mundo. Entonces *trascendencia*, en sentido fenomenológico, habla del mundo y no de aquello que está más allá de él.

<sup>51</sup> HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Sígueme, Salamanca, 2007, p. 112. Esta cita nos revela una idea que ya en la literatura madura de Henry casi no encontramos, a saber, la intencionalidad. García-Baró señala que este elemento prácticamente desaparece como resultado de la doble posibilidad de interpretar cada evento de la vida: como pre-intencional (interior, emocional, subjetivamente) e intencional (objetivamente, mundano), siendo este último elemento reducido al primero. Sin el elemento de evidencia de continuo resistente que es el mundo, la vida intencional habría de ser explicada como una mera sombra, como una interpretación de la vida emocional. (GARCÍA-BARÓ, Miguel. *The black river that feeds All. A piece of literature expanding Michel Henry's philosophy*).

<sup>52</sup> O un *nominalismo moderno* como ha apuntado García-Baró, debido a que el de Henry parece ser un rechazo a toda evidencia primordial de proposiciones, de esencias, de universales, cuya consecuencia parece apuntar a una filosofía de la vida no-racionalista. Cf. *The black river that feeds All. A piece of literature expanding Michel Henry's philosophy*.

todo evidenciado, ya que parece que la certeza que tenemos de la realidad del mundo, la lleva en sí el ser subjetivo del movimiento, ya que de acuerdo a Henry "(...) es en el interior del hombre donde habita la verdad".<sup>53</sup> Pero se insiste en esta crítica: si la experiencia de la realidad del mundo es la experiencia interna del movimiento, entonces el mundo se nos aparece sólo como una modalidad de mi vida subjetiva (no ya ni siquiera de mi vida intencional). García-Baró lamenta que Henry no haya seguido a Husserl hasta los terrenos de la intencionalidad y que en vez de eso lo criticara como Heidegger lo había hecho. Como consecuencia de ello, no hay un mundo como tal sino pura auto-afección debido al carácter de absoluta inmanencia de la subjetividad.

Henry, cuidándose de tal crítica, explica que el mundo es en efecto trascendente, aunque de alguna manera todo conocimiento que tenemos sobre él se nos presenta como intrínseco al conocimiento de nuestro cuerpo, como si aparecieran simultáneamente el mundo y mi cuerpo. Siendo así, el mundo es la totalidad de las experiencias de mi cuerpo, la superficie donde se hacen posibles todos mis movimientos; por ello, el cuerpo es un *poder*, es posibilidad concreta del dár-se-me el mundo, es decir, el mundo me es dado gracias a que mi cuerpo puede constituírsele con sus movimientos.

No obstante, si observamos detenidamente tales argumentos, pareciera sobrevenirnos cierta incredulidad. La cuestión que subyace a todas estas problemáticas nos hace volver la mirada a una de las dificultades más importantes en torno a todo análisis fenomenológico de la corporalidad: el de la ambivalencia que encarna el cuerpo propio, a saber, la idea de que nuestro cuerpo se nos presenta a nosotros mismos como *sintiente* y como *sentido* a la vez. Problema que ya habían abordado tanto Husserl como Merleau-Ponty bajo la forma de las «sensaciones dobles». Michel Henry también se topa de frente con este problema y lo aborda desde la cuestión de si el cuerpo es entonces trascendental en tanto capaz de sentir, o trascendente en tanto capaz de ser sentido. Esto es esencial.

---

<sup>53</sup> Cf. *Ibid.* p. 118.

¿Por qué parece que nuestro cuerpo se desdobra en un ser originario y en uno trascendente, o en otros términos, en uno subjetivo y en otro objetivo? ¿Cómo ambas esferas conforman la unidad del ser del cuerpo? La paradoja radica en el ser mismo de nuestro cuerpo: éste que toca, que ve, que percibe olores y sabores, que escucha; también es tocado, visto, olido y saboreado, produce sonido. Y este cuerpo que vemos al que llamamos *nuestro* cuerpo, es aquel que además ve y que por supuesto también llamamos *nuestro*. ¿No será porque hay en verdad una unidad que mantiene cohesionada la subjetividad y la objetividad y no un abismo irreductible entre ambas esferas?

Recordemos que Henry no ve en el cuerpo jamás a un objeto constituido, a una mera *res extensa*, un instrumento o un medio, y por lo tanto la ontología del cuerpo no se reduce a *ser sentido* por una subjetividad abstracta que lo constituyese a la distancia; más bien concibe que el cuerpo en tanto es subjetivo es, por ello mismo, trascendental; éste es para Henry el *cuerpo originario* que ve, que toca, que escucha, en fin, que siente todo otro cuerpo trascendente, es decir, objetivo y cuya manifestación se da en el mundo. Ahora la pregunta es: si nuestro cuerpo es plenamente trascendental, ¿es porque en verdad no se nos da nunca trascendentemente, objetivamente? Y de ser así: ¿cómo rescatar el mundo *externo* sin un cuerpo que también lo sea? ¿Cómo sostener nuestra propia *ek-sistencia*?

### **3. Ni «sensaciones dobles» ni «dos cuerpos»: la cabal unidad del cuerpo propio**

Continuamos abismados en el mismo problema, como sumergidos en una paradoja de la cual no podemos salir: si mi cuerpo propio es tan mío que está tan inexorablemente *aquí* y no *allí*, es justamente porque lo encontramos plenamente fundido a nuestra subjetividad; de tal forma que no podríamos pensar, por ejemplo, que nuestra subjetividad es objetiva, que no está en mí sino *fuera* de mí; lo mismo ocurre con nuestro propio cuerpo, o mejor habría que decir, que ocurre *casi* lo mismo, y he aquí la paradoja, porque al mismo tiempo que nuestro cuerpo se nos presenta como subjetivo, hay que admitir que “para el mundo”, nuestro cuerpo se manifiesta como objetivo, aunque no

como simple cosa entre las cosas. La complejidad que encierra el cuerpo es tal, que pareciera que es precisamente esta ambigüedad lo que lo caracteriza como habíamos apuntado desde el inicio de esta investigación.

Ahora bien, dicha ambigüedad, ¿es ontológica de suyo o proviene del uso del lenguaje con el que nos referimos al cuerpo? El problema parece aumentar aún más ya que la constitución del cuerpo excede de alguna manera la esfera de la reflexión, del pensamiento, porque en el pensar el cuerpo, en intentar definirlo, nos parece inevitable representarlo en expresiones como “mi cuerpo es esto y lo otro”. El pensamiento no puede evitar poner al cuerpo como sustantivo aunque quisiera ponerlo como sujeto (como sí ocurre con el *yo*). Sucede entonces que el ser originario del cuerpo que hemos visto en los análisis ontológicos de Henry, pareciera diluirse en la objetividad del cuerpo que se da entre las cosas del mundo, como si el cuerpo subjetivo terminara por reducirse a su ser constituido y, que aquello que hemos caracterizado como inmanente en el cuerpo propio, siguiera siéndolo pero inmanente a un cuerpo trascendente que en efecto está en el mundo. ¿La inmanencia se ha convertido así en la esencia misma de lo trascendente?<sup>54</sup>

Esta aporía, no obstante, no es vivida como tal, y he aquí el rechazo a la hipótesis del cuerpo como meramente objetivo: en la cotidianidad de nuestras acciones, en levantar la taza de la mesa y llevarla a los labios, en lavarnos la cara y cepillarnos los dientes, en abrazar al amigo y sonreírle, no hacemos jamás una separación tajante de nuestro propio ser, es decir, no analizamos, no desmembramos nuestro cuerpo en un ser subjetivo por un lado y uno objetivo por el otro. Nuestros “dos” cuerpos no son más que siempre uno solo. ¿Por qué entonces el lenguaje ordinario se ha empeñado constantemente en hacer del cuerpo dos cosas antitéticas? Decimos con el lenguaje ordinario por ejemplo que *la* piel siente el frío y el calor, la tersura y lo rugoso; hablamos de ella como en tercera persona y hacemos del cuerpo un objeto a la distancia. Pero sentir frío o calor, tersura o rugosidad no son más que experiencias propias que *vivo* desde mi interior. La piel no es una membrana exterior que roza los objetos del mundo como un

---

<sup>54</sup> Cf. HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Sígueme, Salamanca, 2007, p. 160.

objeto más entre ellos, soy yo misma quien se enfría al contacto del viento, que goza o se incomoda con la textura de una tela. Y así sucede con los demás órganos de los sentidos, éstos no están jamás más allá de mí: no es que mi ojo vea el azul del cielo (como si éste fuera una maquinaria que trabajara separada de mí); soy yo misma en tanto cuerpo subjetivo quien siente la claridad del cielo azul sobre mí, soy yo quien vive, quien goza su belleza. Entonces, y volviendo a la terminología de Henry, habrá que decir que la visión es una experiencia interna trascendental, que justamente hacia aquello que trasciende es hacia el mundo, hacia el exterior, aunque siempre desde su esfera de inmanencia radical.<sup>55</sup>

Ahora, ¿qué debemos entender pues, por la expresión “yo veo”?, ¿qué significa aquí *ver*? Michel Henry acierta con que es Maine de Biran quien tiene la clave para esclarecer la ambigüedad en la que nos encontramos. Maine de Biran explica que dicha ambigüedad es debido a lo que él llama «el doble empleo de los signos». Así, el término *ver* es el signo de la visión, pero éste tiene un doble empleo: por un lado, designa la función que realiza el ojo, y por el otro lado, la experiencia trascendental de la visión. El lenguaje dice “el ojo es el que ve”, como si éste fuera únicamente una cosa extensa del mundo. Y he aquí el absurdo de tal proposición, porque ello implicaría que la visión está *fuera* y no habría manera de explicar cómo entonces soy capaz de recorrer con la mirada, a mi voluntad, aquel árbol y luego aquel río y luego detenerme en sus detalles ínfimos como el fluir de sus aguas o las diminutas piedras que lo bordean, y después en una fracción de segundo, alzar la cabeza y contemplar las estrellas y volver la mirada a mi compañero al lado mío y ver en sus ojos la alegría de ese momento compartido. Así pues, una visión que estuviera fuera, sería estática y no podría ver nada. La visión tendrá que ser, entonces una *modalidad* de nuestra experiencia, de nuestra vida, aunque no por eso todo aquello que miro en el mundo ha de quedar reducido a mí misma.

Bien podríamos decir entonces que la ambigüedad a la que parece quedar sometido nuestro cuerpo, es más bien un asunto de la manera en la que nos referimos a

---

<sup>55</sup> Cf. HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Sígueme, Salamanca, 2007, p. 162.

él y no una cuestión de esencia, es decir, la doble idea de nuestro cuerpo como objeto y como sujeto a la vez, es terminológica pero no ontológica. La relación entre el mundo y mi cuerpo quedará mejor entendida a partir de uno de los conceptos clave del cuerpo subjetivo que veremos enseguida.

#### 4.- Cuerpo y Mundo: el cuerpo como *hábito*

*El recuerdo de un acto encierra el sentimiento  
de la potencia de repetirlo.*

**Maine de Biran**

Una de las tesis fundamentales en torno a la corporalidad es la del *cuerpo como hábito*; tesis que resalta la importancia de concebir en adelante al cuerpo como una realidad de constitución de sentido del mundo, y en tanto ello como realidad ontológica de la subjetividad. En palabras de Michel Henry:

Nosotros denominamos *hábito* al ser real y concreto de la posibilidad ontológica; expresaremos por tanto la idea de que el cuerpo es un poder diciendo que el cuerpo es un hábito, el conjunto de nuestros hábitos. En cuanto al mundo, él es el término de todos nuestros hábitos, y es en este sentido que somos verdaderamente sus habitantes. Habitar, frecuentar el mundo, he ahí el hecho de la realidad humana, y tal carácter de habitación es un carácter ontológico que sirve para definir tanto el mundo como el cuerpo que es su habitante.<sup>56</sup>

Si el cuerpo es el conjunto de todos nuestros hábitos, tales como el simple tomar la taza con la mano y beber de ella, dar un paso tras otro al andar por la calle, pasar una página y otra en la lectura de un libro, marcar un número y hablar por teléfono, e infinidad de cosas así por el estilo, es porque todas estas acciones se realizan en un ámbito de *habitualidad* que es precisamente el mundo. Aquí encuentro que en el tomar la taza con

---

<sup>56</sup> HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Sígueme, Salamanca, 2007, p. 144.

la mano y dirigirla a la boca, estoy llevando a cabo una acción encerrada en aprehensiones pasadas a las cuales estoy ya acostumbrada debido a que se han repetido una y otra vez: se ha hecho en mí el *hábito* de hacerlo y de hacerlo de determinada manera. La taza a su vez en tanto parte del mundo, es algo que conozco desde antaño, aunque no recuerde la vez primera en la que se me mostró, y observé y aprendí su uso. Henry explica que es éste el sentido en el que decimos que el cuerpo es un hábito, a saber, *mi posibilidad indefinida de conocimientos*, ya que basta con observarse a uno mismo con un poco de detalle para percatarnos de que todo en nuestros actos es hábito, a menos que estemos aprendiendo algo nuevo, pero esto mismo, se volverá un hábito a base de repetirlo una y otra vez. El arte de tocar un instrumento musical es un ejemplo mucho más complejo que el de beber café de una taza, pero que tiene a su base el mismo principio, a saber, que el cuerpo es capaz de habituarse, de familiarizarse con algo otro que no es él mismo. Cuando escuchamos la ejecución de una sonata de piano, no nos parece únicamente que el intérprete tiene una técnica impecable, sino que en cada movimiento de sus dedos, en cada nota que conforma la melodía, la persona sentada frente al piano nos expresa algo de sí. Vemos como fundidos en un mismo ser, el instrumento, el cuerpo, la melodía, el sentimiento, el hábito, la habilidad y la experiencia; incluso podemos imaginar los sufrimientos y alegrías que debió pasar la persona hasta llegar a tal maestría.

De esta forma y volviendo a Michel Henry, entendemos que el cuerpo es en verdad el conjunto de todos nuestros hábitos, los cuales no quedan conformados de manera mecánica, sino justamente *ontológica*, porque en la potencia de repetir un acto (como tocar el piano), lo que sale a la luz es que el hábito es el fundamento de la memoria y ésta es comprendida por Henry como la estructura ontológica de la corporalidad.<sup>57</sup> Por lo tanto, bien podemos concebir a partir de esta tesis, nuestro cuerpo como el principio de todos nuestros actos de memoria y de recuerdo. Siendo así, el cuerpo subjetivo queda determinado como el ser real del conocimiento ontológico del mundo en tanto éste es el

---

<sup>57</sup> Cf. *Ibid.* p. 147. Llama aquí la atención el hecho de que Michel Henry sitúe la memoria en el cuerpo, a diferencia de Bergson por ejemplo, quien la distingue precisamente del cuerpo al cual comprende como materia. (Cf. BERGSON, Henri. *Materia y memoria.*)

término de todo hábito. Pero más que representar una relación epistemológica, la relación aquí presentada por Henry entre el cuerpo subjetivo y el mundo, es en realidad un sentimiento.

A este sentimiento de la potencia de repetir un acto, sentimiento que es inmanente al recuerdo y *que es su fundamento*, podemos darle su verdadero nombre: *es la experiencia interna trascendental del ser originario de nuestro cuerpo subjetivo*. La unidad de nuestro cuerpo es el sentimiento de la inmanencia, dentro de todos los modos de nuestra vida concreta, de esta potencia de producir y de repetir, es la experiencia inmediata de este poder ontológico.<sup>58</sup>

Ahora, ¿qué hay del mundo si la unidad del conocimiento ontológico constituye su unidad? El mundo nos aparece entonces como algo constituido, su unidad es la unidad del conocimiento ontológico del cuerpo subjetivo. Habitar el mundo es, como se dijo, el rasgo ontológico del cuerpo. La concepción del cuerpo como hábito nos ha abierto nuevas veredas: nos indica que la relación entre el cuerpo y el mundo no es ni cercanamente instrumental, ni siquiera meramente empírica sino una relación de familiaridad, porque me encuentro en el mundo habitándolo, porque mi cuerpo es el conjunto de hábitos que se expresan en el mundo; el mundo es mi habitación, mi hábitat.

«Yo soy mis propios hábitos», es una de las conclusiones a las que llega Henry en torno a la comprensión del cuerpo subjetivo. El sí mismo ha quedado determinado por el cuerpo propio. Si la vida, mi propia vida y la de cada uno de los vivientes es singular, particular, única e irrepetible, es porque se conforma de determinados hábitos y no de otros, que a su vez han sido determinados por el cuerpo propio y así sucede con cada una de las individualidades, con cada uno de los sujetos: en tanto cada corporalidad subjetiva haya, tantos hábitos existen en su relación con el mundo. El principio de individuación<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> *Ibid.* p. 147.

<sup>59</sup> La filosofía de Michel Henry ofrece muchas veces y sobre todo en su literatura madura, equívocos respecto a esta cuestión. No queda claro por qué la vida de mi subjetividad es única e irrepetible, ni por qué ha de haber una gran multiplicidad de subjetividades si cada una de ellas es inmanencia pura. En *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Henry recurre precisamente al elemento de la corporalidad para salirse de esta trampa: el cuerpo subjetivo trascendental es el fundamento de nuestra individualidad (Cf. pp. 153-157).

(aquello que hace que un individuo sea éste y no otro, es decir, que sea *uno*) encuentra su fundamento en los hábitos: el conjunto de hábitos conforman la particularidad de una vida; y como dijimos siguiendo a Henry, que la vida del ego es la vida concreta del cuerpo, tenemos que tal individualidad es por tanto sensible pero no en el sentido de sensación<sup>60</sup>, sino en el del *sentimiento*. La vida de mi cuerpo subjetivo, mi propia vida es un *poder sentir*, un sentir-se ella misma: siento mi propia vida y es éste el sentido de la inmanencia absoluta de la vida. Si yo soy este individuo particular y no otro es porque tengo con el mundo una relación absolutamente original, a saber, la de la experiencia de mi propia existencia.

### 5.-El cuerpo como *poder*

El camino recorrido hasta ahora de la mano del pensamiento de Maine de Biran y Michel Henry, nos ha llevado a concebir una subjetividad cuya esencia no es única y exclusivamente el pensamiento, precisamente porque ésta se encuentra en absoluta identificación con su cuerpo<sup>61</sup>. Nuestra subjetividad, que ha adquirido el carácter móvil, no se postra únicamente ante las cosas del mundo para analizarlas sino que también se extiende hacia ellas, se mueve entre ellas, las puede rodear, tocar, ver, escuchar, y no sólo para hacerse de ellas una idea de representación porque el cuerpo en tanto subjetivo o lo que es lo mismo, la subjetividad en tanto corporal, es un *poder de acción*.

---

Pero en textos posteriores donde la vida ya no se ve tan claramente anclada a la materialidad ni de un cuerpo ni de un mundo, no se hallan tan fácilmente recursos para postular un principio de individuación. Como lo ha visto García-Baró, en Henry se ve cómo y por qué la Vida produce dentro de sí un Hijo (ya veremos esta terminología más adelante), pero no se ve cómo y por qué es necesario e incluso conveniente para esa Vida absoluta, infinita, dejar vivir a una multiplicidad de vidas finitas.

<sup>60</sup> La sensación no podría ser el principio de individuación porque sea o no idéntica a la de todos los demás individuos (cosa que no podremos saber jamás), es finalmente un elemento común entre los individuos: no sé si el blanco que yo miro es idéntico al blanco que mira el otro, pero ambos coincidimos en que la nieve es blanca.

<sup>61</sup> Ya muchos otros filósofos, aunque cada uno a su manera, habían concebido la subjetividad como acción, como fuerza, como vida en contraposición a entender la conciencia del yo como pura representación. Cf. HENRY, Michel. *Genealogía del psicoanálisis*. Síntesis, Madrid, 2002.

El cuerpo y el ego, o mejor dicho, ambos en su conjunción, en su identificación total en tanto *cuerpo subjetivo*, no son más que un «puedo», dice Henry. “El ego es un poder, el cogito no significa un «yo pienso» sino un «yo puedo».”<sup>62</sup> El cuerpo subjetivo denota un poder en el sentido de capacidad, de potencialidad, de fuerza, pero también en el de alcance y de voluntad, porque el poder expresado en los movimientos de mi cuerpo subjetivo es un brío que apunta a la existencia ya que en todo momento me hallo empeñada en ella, es el sentimiento de esfuerzo de mantenerme en la existencia a cada instante.

Ahora bien, es menester recordar que el ser de mi cuerpo es aquel cuyo poder no es meramente el de un simple acto corporal como tal ejecutado mecánicamente, como mover la mano para tomar la taza de la mesa y así por estilo; como si el yo “mandara” la orden mediante su voluntad y el cuerpo simplemente “obedeciera” y actuara desde su pasividad. La relación que ha parecido “misteriosa” entre el cuerpo y el alma, y que ha suscitado confusión en numerosas páginas de la filosofía, se debe en gran medida a la consideración del alma como una sustancia simple y activa, y al cuerpo como otra compuesta y pasiva. Para poder explicar el cómo de este nexo habría que figurarse algo así como una fuerza que fuera en sí misma extraña al yo y por lo tanto objetiva, bajo la cual el sujeto pensante obra y crea el poder de movimiento, siendo que en realidad esto mismo no puede ser dado más que subjetivamente. De pensar el cuerpo así estaríamos retornando a la noción del cuerpo como instrumento del alma. Pero insisto, no debe de concebirse más una distancia ontológica entre mi cuerpo y mi yo. De hecho, entre la sensación muscular de poder tomar la taza y mi querer hacerlo como su causa, lo que sucede es de tal intimidad que lo que sale a la luz es el hecho mismo de nuestra existencia en tanto posibilidad de abrirme al mundo, una posibilidad que no está *acabada* sino que siempre *puede más*. Y es justo en este *poder más* donde radica precisamente la fuerza

---

<sup>62</sup>*Ibid.* p. 88.

ontológica del cuerpo. El cuerpo así entendido, es el conjunto de nuestras posibilidades originales indefinidas.<sup>63</sup>

Si el poder es descrito como la posibilidad de sus actos, entonces hay que entender a su vez esta posibilidad: no como una posibilidad ideal a partir de la cual la realidad no se produce nunca, sino como esa posibilidad ontológica original que constituye en cuanto tal la realidad. En este caso, la posibilidad ontológica original de prensión que constituye la realidad de la mano y, finalmente, el cuerpo mismo en calidad de Yo Puedo fundamental que soy. Denominamos potencialidad a la posibilidad ontológica constitutiva de la realidad.<sup>64</sup>

El cuerpo es una potencia en la cual todo aquello que acontece a mí, se auto-afecta de tal modo que no sólo *vemos* transcurrir el espectáculo de fenómenos ante nosotros sino que *sentimos ver*. El cuerpo subjetivo *se siente viendo*. Esta “nueva” fórmula de comprensión de nuestro cuerpo, Henry la ha tomado en realidad de la terminología cartesiana por paradójico que nos parezca, aunque claro, Descartes no estuviera refiriéndose precisamente al cuerpo cuando afirmaba “*videre videor*” (me parece que veo).

Como sabemos, en Descartes la vista y otras determinaciones del cuerpo son “ciegas” porque el cuerpo para Descartes es precisamente el elemento heterogéneo al *ver*, el cual en primera instancia se refiere al alma en tanto idéntica al pensamiento. No obstante, Henry reformula la interpretación de la *Segunda Meditación* para darle un nuevo sentido. Veamos la parte a la que se refiere:

Por último, también soy yo mismo el que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como a través de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me *parece*

---

<sup>63</sup> El *poder* en tanto posibilidad ontológica de mi cuerpo, se muestra hasta cierto punto, *indefinido*, no en el sentido de que *podamos hacer* cualquier cosa como volar o vivir bajo el agua sin oxígeno, sino en el sentido de que, dentro de las posibilidades del cuerpo humano, los límites parecen no estar fijos del todo: el cuerpo *puede más* de lo que ha podido hasta entonces, sin significar esto que dichos límites sean infinitos.

<sup>64</sup> HENRY, Michel. *Genealogía del psicoanálisis*. Síntesis, Madrid, 2002, p. 348.

ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama *sentir*, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que «pensar».<sup>65</sup>

Así, Henry encuentra que para Descartes la esencia original del aparecer se halla justo en el sentir, y que el *videor* juega el papel fundamental último. Vemos tal interpretación en esta cita decisiva de Henry:

Descartes no ha cesado de afirmar que sentimos nuestro pensamiento, sentimos que vemos, que oímos, que nos acaloramos. Es este sentir primitivo, en la medida en que es lo que es, esta apariencia pura idéntica a sí misma y al ser, lo que define precisamente a éste. Siento que pienso, luego soy. Ver es pensar ver (...) pero pensar ver es sentir que se ve. *Videor*, en *videre videor*, designa este sentir inmanente al ver y que hace de él un ver efectivo, un ver que se siente ver.<sup>66</sup>

Descubrimos pues que en dicha interpretación, nuestro cuerpo en tanto *poder* es aquello que subyace a todo conocimiento tanto del mundo como de nosotros mismos. ¿Cómo es entonces que el cuerpo ha sido tan ignorado por el pensamiento si es éste un saber inmediato sobre el Sí Mismo? La experiencia de inmediatez que tenemos con nuestro propio cuerpo nos proporciona el conocimiento también inmediato de nuestra propia subjetividad. Esto gracias a que nuestro cuerpo no es primero algo que sea y posteriormente algo de lo cual tengamos experiencia.

En términos fenomenológicos, lo anteriormente dicho significa que el *ser* de nuestro cuerpo y su *aparecer* son uno y el mismo. No sucede lo mismo en cambio con las demás cosas del mundo porque su característica es precisamente aparecer en un *afuera*, y por lo tanto su ser y su aparecer no son el mismo. Con el cuerpo sucede que me experimento a mí misma *en* y *desde* el cuerpo. Michel Henry nos habla de este tipo de aparecer, es decir, el de nuestro propio cuerpo como “una apariencia que se nos da sin distancia fenomenológica alguna y que coincide con esa forma de darse.”<sup>67</sup> Así, nuestro cuerpo que quedó determinado como un *poder* a partir de los planteamientos de Maine

<sup>65</sup> DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas*. KRK ediciones, Madrid, 2005, pp. 149-150. Subrayado mío.

<sup>66</sup> HENRY, Michel. *Genealogía del psicoanálisis*. Síntesis, Madrid, 2002, p. 41.

<sup>67</sup> HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Sígueme, Salamanca, 2007, p. 139.

de Biran y luego de Henry, lo comprendemos ahora como un *poder saber la inmediatez del sí mismo*.

Esto nos lleva a la siguiente cuestión: si tenemos un saber inmediato gracias al ser del cuerpo es porque éste es un poder de constitución y no algo constituido, es por tanto un saber originario. Para Henry, es justo esta conclusión la que nos permitiría evitar de una vez por todas ver al cuerpo como un mero instrumento según las perspectivas clásicas, porque es la estructura originaria del cuerpo la propia estructura ontológica de la subjetividad. Y esto es precisamente así porque el cuerpo ha sido identificado con el sentir, o para decirlo más concretamente, con el *poder sentir*. De este modo, *podemos sentir que vemos, podemos sentir que pensamos*. Y esta auto-referencia de mí a mí misma (yo siento que yo pienso), es para Henry la *auto-afección* en tanto *fenomenicidad pura*, es decir, no ya el fenómeno o lo que aparece; sino el *aparecer mismo*.

## CAPÍTULO DOS

### LA FENOMENOLOGÍA DE MICHEL HENRY

#### Hacia el problema de la encarnación

La teoría de Michel Henry sobre el *cuerpo subjetivo* expuesta en sus primeros escritos, le otorgó no sólo a la subjetividad una realidad que sin duda muchas veces le falta, sino que también le dio al cuerpo un estatuto ontológico por encima del cual es normalmente puesto. Así, una ontología que considera a la subjetividad como cuerpo, sitúa a la corporalidad al mismo nivel que el *yo*, o para decirlo en términos *antidualistas*, el cuerpo y el alma se hallan ahora identificados.

La evidente reivindicación del concepto de *cuerpo* gracias a tales planteamientos, ha dado la pauta para abordar a la subjetividad desde otra perspectiva: ésta no es ni abstracta, ni vacía, ni inerte, sino que porta en sí una *vida*. La existencia se ha hecho patente en el individuo concreto, cuyos movimientos y sentir fueron identificados como un *poder*, poder que es un *hábito*. Todos ellos elementos que evitan ver el cuerpo como algo puramente objetivo. Así, la reducción del cuerpo a esta esfera de coseidad, llevada a cabo por un gran número de filósofos, se desvanece con el postulado de Henry del cuerpo subjetivo como experiencia interna trascendental del movimiento y del sentir.

Michel Henry siente que la totalidad de la naturaleza humana bien puede verse reestructurada y corregida con la encarnación de la subjetividad. Nosotros pensamos, siguiendo esta misma línea, que no se puede ya seguir hablando de una conciencia abstracta que mantiene con su cuerpo una relación de instrumentalidad y por lo tanto de lejanía o, peor aún, de oposición. El dualismo alma-cuerpo no ha hecho más que crear una cruda confusión al interior de nuestro propio ser, es decir, nuestra ontología se ha visto fragmentada y por tanto incompleta debido al olvido del cuerpo en tanto estructura

ontológica de la subjetividad. Así, considerar en adelante al cuerpo como subjetivo es llevar a cabo la encarnación de la conciencia y esto significa la posibilidad real de una ontología no abstracta sino contundentemente idéntica a la del ser del ego; con ello, la idea que predominaba, al menos en gran parte del pensamiento occidental del ser del hombre como dual (alma y cuerpo), se sustituye por una síntesis: la *carne*.

Ahora bien, vimos en el capítulo anterior el camino recorrido en la constitución del cuerpo propio desde la noción de *Leib* husserliana, pasando por el *sujeto encarnado* de Merleau-Ponty y Levinas, hasta llegar a la total identificación del ser del cuerpo con el ser del ego, en la noción del *cuerpo subjetivo* de Michel Henry. Todo él un arduo pasaje que nos ha enfrentado con uno de los mayores problemas fenomenológicos: el de cómo realizar la síntesis entre las dos maneras que tiene mi cuerpo de presentármeme: como *cuerpo físico* y como *cuerpo vivo*.

El problema que me planteaba mi propio cuerpo como objeto, es decir, como cuerpo físico al igual que otros, o si se quiere como mera *res extensa*, ha quedado ya hasta cierto punto resuelto con el reconocimiento de mi cuerpo como *cuerpo vivo*, el cual se me presenta originariamente como aquello que además de sentir el mundo me hace sentirme. Así, a partir de los análisis fenomenológicos de las «sensaciones dobles», la noción del cuerpo propio se fue trastrocando precisamente en *carne*. Pero ¿por qué hablar ahora de *carne* y no quedarnos con la noción fenomenológica de *cuerpo vivo* (*Leib*) expuesta antes por Husserl? ¿O por qué no hablar simplemente del *sujeto encarnado* o del *cuerpo subjetivo* como lo hicieran Merleau-Ponty y Levinas y el primer Michel Henry, respectivamente? ¿Qué añade el concepto de *carne* a la noción ontológica del cuerpo que aquí queremos mostrar?

En algo que podríamos denominar una “segunda etapa” del pensamiento fenomenológico de Michel Henry encontramos con fuerza la noción de *carne*, principalmente en su texto *Encarnación. Una filosofía de la carne* (2000), publicado dos años antes de su muerte. En él se deja ver una de las grandes peculiaridades de su

filosofía, la cual ha sido motivo de múltiples incomprensiones en torno a su pensamiento, su fenomenología no sigue los pasos de uno de los postulados básicos de la fenomenología clásica<sup>68</sup>: la intencionalidad, a saber, la correlación entre la conciencia y los objetos del mundo. Como sabemos, el núcleo de la intencionalidad se resume bajo la idea de que la conciencia es siempre “conciencia-de-algo”. De esta manera, es por razón de la intencionalidad que las cosas del mundo se muestran a la conciencia; la conciencia por su parte no es un ente psíquico aislado sino un acto que encuentra su realización sólo en la relación con el objeto que constituye. Así, el mundo se configura a partir de las vivencias intencionales de la conciencia. Pero en ello encuentra Henry una aporía y he aquí el punto de conflicto. Nos dice:

La intencionalidad es el «referirse a» que se refiere a todo aquello a lo que tenemos acceso en calidad de algo que está ante nosotros. De esta forma, nos descubre el inmenso imperio del ser. Pero este «referirse a», ¿cómo se refiere, no ya a todo objeto posible, a todo ser «trascendente», sino a sí mismo? *La intencionalidad que revela toda cosa, ¿cómo se revela a sí misma? ¿Al dirigir sobre sí misma una nueva intencionalidad? ¿Descansa la cuestión sólo en esta última? ¿Puede la fenomenología escapar al amargo destino de la filosofía clásica de la conciencia, sometida a una regresión sin fin, obligada a situar una segunda conciencia tras aquella que conoce –en este caso una segunda intencionalidad tras aquella que se intenta arrancar a la noche–? ¿O existe un modo de revelación distinto al hacer ver de la intencionalidad –una revelación cuya fenomenicidad no fuese la del «fuera», este primer plano de luz que es el mundo–?*<sup>69</sup>

De acuerdo a Henry, dichas cuestiones quedan sin resolver en la fenomenología husserliana porque en un primer término, se aprecia en ésta un carácter reduccionista de la noción misma de *fenomenicidad*, que queda reducida así al puro *fenómeno*. Problema que identifica Henry en la indeterminación de los supuestos de la fenomenología clásica bajo uno de los principios tomados por Husserl de la escuela de Marburgo, el cual se

---

<sup>68</sup> El término que utiliza Henry es el de “fenomenología histórica”, término que a mi parecer causa confusiones del tipo de si se estará refiriendo a una “fenomenología de la historia”. Para evitar esta confusión me ha parecido mejor el término “fenomenología clásica” porque creo que lo que quiere hacer notar Henry es que la fenomenología a lo largo de su historia, se ha preocupado más por la apariencia que por el aparecer mismo. Así, Henry discute con la fenomenología de Husserl principalmente, aunque también se opone con fuerza a las fenomenologías de Sartre, Merleau-Ponty y Heidegger en principio por ser fenomenologías “del ente en el mundo”.

<sup>69</sup> HENRY, Michel. *Encarnación*. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 52.

enuncia así: «Tanta apariencia, tanto ser». Dicha proposición posee, según Henry, un equívoco debido a la doble significación del término *apariciencia*:

O bien se entiende por apariencia el contenido que aparece, o bien su aparición en cuanto tal: el aparecer mismo. Según la lógica de nuestros análisis precedentes formularemos el principio de tal modo que nos libremos de toda ambigüedad y diremos: «Tanto *aparecer*, tanto ser».<sup>70</sup>

El cambio del término *apariciencia* por el de *aparecer* llevado a cabo por Henry en esta nueva manera de concebir la fenomenología, no sólo evita la ambigüedad del término sino que también realiza un giro rotundo dentro de la propia estructura de la fenomenología. Considerar la fórmula «tanto aparecer, tanto ser» que se enuncia ahora, es ocuparse del *Aparecer mismo*, es decir, de aquello que hace que las cosas aparezcan, es decir, el *modo* por el que las cosas aparecen; mientras que la fenomenología clásica se ha preocupado más estrictamente por el *fenómeno* cuya consecuencia es para Henry, la reducción ruinosa de todo aparecer al aparecer del mundo. Dicha crítica dirigida a la fenomenología clásica se basa pues en que ésta al encontrarse de lleno preocupada por el fenómeno, es decir, por lo que aparece, se ha olvidado del fundamento, es decir, del aparecer mismo en tanto el *cómo* del fenómeno. O en otras palabras: la fenomenología clásica se ha olvidado de la *fenomenicidad* del fenómeno.

De alguna manera, el sentido común nos dice que las cosas *se aparecen* porque en primer lugar *son*, pero lo que Henry cuestiona es precisamente esta existencia previa del ser del mundo en que habrían de aparecer los fenómenos; es decir, vemos los fenómenos pensando que les precede la existencia sin preguntar antes por aquello que hace que aparezcan: el aparecer mismo. Así, la fenomenología de Henry va en dirección inversa no sólo a la del sentido común, sino también a la de la fenomenología que funda la intencionalidad en el ser de los fenómenos en lugar de preguntarse por el aparecer mismo. Esta nueva comprensión de la fenomenología como ontología que el Ser es

---

<sup>70</sup>*Ibid.* p. 40. El subrayado es mío.

Aparecer. “(...) puesto que se trata en todo esto del *aparecer en cuanto tal*, conviene empezar diciendo que Ser dice lo mismo que el *aparecer del aparecer*.”<sup>71</sup>

Tenemos entonces que la sentencia primera de la fenomenología: «A las cosas mismas», deberá reinterpretarse y pensar que la “cosa misma” de la fenomenología, aquello de lo que tiene que tratar, “(...) no es en primer término el *contenido* del fenómeno, sino más bien lo que hace de este contenido un fenómeno: su *fenomenicidad pura*, el aparecer.”<sup>72</sup>

De esta manera, la de Henry no es una fenomenología que ponga a la base la intencionalidad porque en ésta se antepone el aparecer del mundo, los fenómenos, la apariencia, la opaca presencia y no en cambio el aparecer mismo, la fenomenicidad pura. Así su fenomenología se opone a una fenomenología del mundo porque en ésta aparecen las cosas olvidándose cabalmente del Fundamento. Pero ¿qué es entonces para Henry aquello que quedaría en lugar de la fenomenología del mundo? ¿Qué es aquello que da cuenta, en tanto fundamento, de todo cuanto aparece? ¿Qué clase de fenomenología si no es la de los fenómenos del mundo, nos habla de la fenomenicidad pura?

## I. La Fenomenología de la Vida

Para Michel Henry la originalidad de la fenomenología consiste en el objeto que se asigna a sí misma, pues mientras que las ciencias se concentran en un fenómeno específico, por ejemplo la física en fenómenos físicos, la química en fenómenos químicos y así sucesivamente, la fenomenología ha de ir a un nivel más profundo aún y preguntarse por lo que permite a un fenómeno ser un fenómeno, es decir, por la fenomenalidad pura como tal. “Puede darse diversos nombres a esta fenomenalidad pura: manifestación pura,

<sup>71</sup> Cf. GARCÍA-BARÓ en el prólogo a la edición española de HENRY, Michel. *Genealogía del psicoanálisis*. Síntesis, Madrid, 2002, p. 12.

<sup>72</sup> HENRY, Michel. *Encarnación*. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 43. Subrayados míos.

mostración, desvelamiento, descubrimiento, aparecer, revelación o también, más tradicionalmente, verdad.”<sup>73</sup> Es éste el objeto de la fenomenología según Henry: la fenomenalidad pura y no en cambio algún fenómeno específico; esto porque la fenomenología debe tratar sobre el fundamento, sobre el principio de toda cosa, sobre aquello que hace que los fenómenos aparezcan. Ahora bien, ¿qué puede ser aquello que revele todo fenómeno?, ¿qué encierra en sí el poder de la fenomenalidad, ya que no es el fenómeno por sí mismo?, ¿a qué podemos darle el estatuto ontológico-fenomenológico pleno de ser el fundamento, el principio de todo cuanto aparece?

Preguntas todas ellas que apuntan a una sola y misma dirección: *la Vida*; no la vida como concepto sino la *vida real*, nuestra propia vida que se desborda en nuestra carne, en nuestra carne viviente, latiente, sufrida y gozosa, angustiada, entristecida o eufórica. *La Vida es afectividad*. Afectividad manifestada en cada una de las modalidades de nuestra carne, de nuestra subjetividad carnal.

De esta manera y partiendo de tales presupuestos, una fenomenología que pretendiera legitimarse como «filosofía primera», como claramente procura Henry respecto de su propio pensamiento, ha de fundarse, pues, como una *fenomenología de la vida*, es decir, como una fenomenología que trate sobre el fundamento, sobre un *comienzo* que irradia luz sobre el mundo para hacerlo visible, para hacerlo *aparecer*. Y en tanto tal, esta fenomenología contiene dentro de sí el presupuesto básico de *oponerse radicalmente al mundo*. Una *fenomenología de la vida* se enfrenta necesariamente a una *fenomenología del mundo* porque en esta última, el elemento de la *afectividad* que pertenece de lleno a la carne y a la vida, parece perderse ante el reino de la intencionalidad predominante en el aparecer del mundo; mientras que el objeto y tema de una *fenomenología radical*, como llama el propio Henry a su *fenomenología de la vida*, es justamente *la vida como afectividad y no el mundo como intencionalidad*.

---

<sup>73</sup> HENRY, Michel. “Fenomenología de la vida”. En GARCÍA-BARÓ, PINILLA (coords.) *Pensar la vida*. Comillas, Madrid, 2003, p. 17.

Nos encaminamos ahora a la distinción tajante que hace Henry entre su fenomenología de la vida, llamada por él mismo *Fenomenología material*, cuya *materia* consiste en la auto-afectividad de la vida, en su pura y absoluta inmanencia (como veremos con detalle más adelante); y toda otra fenomenología intencional o *fenomenología del mundo*, cuyo objeto está por principio fuera de ella misma, es pura y absoluta trascendencia. Así pues, tenemos que la diferencia entre ambas fenomenologías radica esencialmente en el *modo de revelación* que tiene cada una: la fenomenología material es inmanencia, la intencional es trascendencia. De acuerdo con Henry, la revelación de la vida es auto-revelación porque lo que ella revela nunca es una cosa distinta de ella; para la vida no existe distancia fenomenológica alguna entre el (viviente) que experimenta y lo experimentado, es por ello que una de las ideas más recurrentes de Henry para comprender la *Vida* sea precisamente la de ser aquello que «se experimenta a sí misma». Ahora, si la vida es aquello que se experimenta a sí misma es porque su modo de revelación no puede ser otro más que un *pathos*, “(...) ese abrazo sin diferimiento y sin mirada de un sufrir y un gozar cuya materia fenomenológica es, en efecto, la afectividad pura, una impresividad pura, esa auto-afección radicalmente inmanente que no es otra cosa que nuestra carne.”<sup>74</sup> En el otro extremo encontramos que el modo en que el mundo se revela es por el contrario un develar en el “fuera de sí”, es por lo tanto un aparecer indiferente porque en él *todo* se manifiesta en el mismo plano, es decir, todo simplemente *aparece* sin diferencia alguna: lo mismo el árbol que la bondad, la bondad que la maldad. Es el “Hay” en el que todo cabe por igual, es una realidad neutral incapaz de crear por sí misma, de dar cuenta de sí misma. “Hay víctimas y verdugos, actos de caridad y genocidios, reglas y excepciones, y exacciones, y el viento, el agua, la tierra; y todo ello está ante nosotros de la misma manera, en esta manera última de ser que expresamos diciendo: “es”, “hay””.<sup>75</sup> Al aparecer del mundo le resulta indiferente todo lo que devela. Esto es a lo que Henry llama *la indigencia ontológica del aparecer del mundo*

<sup>74</sup> HENRY, Michel. *Encarnación*. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 159.

<sup>75</sup> HENRY, Michel. “Fenomenología de la vida”. En GARCÍA-BARÓ, PINILLA (coords.) *Pensar la vida*. Comillas, Madrid, 2003, pp. 20-21.

porque en él, el ente en tanto lo que es, parece manifestarse como independiente del poder que lo hace aparecer, a saber, de la *materia fenomenológica* que lo hace ser lo que es.

Si Michel Henry insiste tanto en este punto opositivo entre Vida y Mundo, es justamente para resaltar la tesis de que la revelación de la vida no hace otra cosa sino revelarse a sí misma y que sólo en esta inmanencia absoluta de la vida a sí misma es donde se observa que la vida es por completo fenomenológica, pues, para Henry la fenomenología se define por el modo originario en el que se da la fenomenicidad, es decir, por lo que hace que las cosas aparezcan, y no en cambio por la facticidad en la que las cosas aparecen, es decir, por los fenómenos en el mundo. Es por esta razón que la fenomenología de Henry no es propiamente una ciencia de los fenómenos, sino de la fenomenicidad, es decir, del modo en el que se nos muestran los fenómenos, "(...) es una ciencia del aparecer de lo que aparece, de la revelación de lo revelado, de la manifestación de lo manifestado, una ciencia del cómo del darse o datitud de los fenómenos."<sup>76</sup>

Después de haber esbozado dichas diferencias entre la Vida y el Mundo, volvamos al tema central de la carne, cuya estructura se alza a su vez sobre otra oposición de la misma envergadura: la carne se opone al cuerpo, al cuerpo objetivo. La propuesta fenomenológica de Henry nos habla de una ontología en la que nuestro ser vital se define precisamente como una vida cuya esencia es experimentarse a sí misma en la inmanencia de una auto-afección patética que se expresa necesariamente en la carne, una carne que no es ya el cuerpo entendido como "cuerpo del mundo" en tanto poseedor de cualidades sensibles solamente (que se ve, que se toca, etcétera), porque este *cuerpo mundano* supondría necesariamente *otro* cuerpo que lo viera, lo tocara, lo sintiera, etc., y que también fuera a la vez por supuesto nuestro. Esta aporía de tener "dos cuerpos", por decirlo de alguna manera, es la misma aporía que supone, según Henry, toda

---

<sup>76</sup> RANZ, Roberto y TEIRA, Javier. "La tarea de la fenomenología. Una introducción a la fenomenología de la vida de Michel Henry como filosofía primera". En GARCÍA-BARÓ, Miguel y PINILLA, Ricardo. *Pensar la Vida*. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2003, pp. 211-212.

fenomenología intencional, porque al igual que sucede con el cuerpo puramente mundano, la intencionalidad (que supone también referirse a un exterior, a un fuera de sí que es el mundo), es ella misma incapaz de traerse ella misma a la fenomenicidad.

Por ello, el planteamiento fenomenológico de Henry trastoca la concepción del cuerpo: éste ya no es *mundano* sino *vital*, es un «cuerpo de carne» (*Leibkörper*) que difiere justamente por ello de todos los demás cuerpos del universo.

### 1. Fenomenología material

La llamada *fenomenología material* nace con el esfuerzo de renovación de la fenomenología, misma que sólo es posible si ésta se radicaliza “de tal forma que se subvierta aquello de lo que todo depende y que, de resultas de ello, en efecto, todo cambie.”<sup>77</sup> ¿Qué es aquello que ha de cambiar tan radicalmente? La respuesta apunta a la *cuestión* de la fenomenología. Michel Henry insiste una y otra vez en hacernos ver que la cuestión de la fenomenología no atañe a los *fenómenos* sino a su *modo de donación*. El esfuerzo de radicalizar la fenomenología, de tirar de sus conceptos hasta sus límites, significa poder advertir no ya sobre los fenómenos sino sobre la «fenomenicidad pura», o en otras palabras, sobre el «Aparecer en cuanto tal», es decir, sobre aquello que hace que los fenómenos aparezcan; pero al mismo tiempo dicha fenomenicidad también se fenomeniza, o para decirlo más claramente, el Aparecer en cuanto tal también aparece. La fenomenología ha ido al fondo de sí misma para reformularse, ha ido a sus propios fundamentos, es decir, a su sustancia, a su tejido, o en otras palabras, ha dado cuenta precisamente de la materia de la que ella misma está hecha: su materialidad fenomenológica pura. Ésta es para Henry la *inversión de la fenomenología*: la fenomenología ha pasado de ser *intencional*, aquella que trata sobre el aparecer del mundo, sobre los fenómenos y su correlación con la conciencia, a ser una fenomenología *material* cuyo “poder fenomenológico” es ajeno a toda intencionalidad porque lo que este

---

<sup>77</sup> HENRY, Michel. *Fenomenología material*. Encuentro, Madrid, 2009, p. 32.

poder revela es justamente la pura inmanencia de la vida, de la vida propia de cada uno de nosotros. La materia fenomenológica pura es el Cómo de la donación, es el Cómo como tal.

Pero ¿por qué hablar de *materia*? El término *materia* no ocupa aquí el polo opuesto del término *forma*, no es como tal la mera realidad extensiva y perceptible por lo sentidos de los cuerpos físicos, ni tampoco es en otro sentido la pura potencia que recibe pasiva y extrínsecamente la forma como la cera recibe la impronta; no es tampoco lo opuesto del espíritu. El término *materia* denota más bien la *esencia* de la impresión, la *esencia* de la sensación. “La materia es precisamente la materia de la que está hecha la impresión, su tejido, su sustancia por así decir: lo impresional, lo sensible como tales.”<sup>78</sup> Donde lo sensible como tal designa los «momentos hyléticos de la vivencia», es decir, la pura impresión reducida a sí misma como el dolor o el gozo puro; y por estar estas vivencias definidas por su carácter impresional puro, es que son hyléticas y por lo tanto no intencionales.<sup>79</sup>

En una fenomenología material la afectividad juega el papel central en tanto en cuanto que la vida se experimenta a sí misma en un *pathos*. *Afectividad* en Henry debe comprenderse como “(...) la *materia fenomenológica de la auto-revelación que constituye la esencia de la vida.*”<sup>80</sup> Donde *materia* significa materia impresiva que no cesa de experimentarse a sí misma; es una auto-impresividad que sólo puede pertenecer a una carne porque sólo la carne lleva consigo esta auto-impresividad patética y viviente: la carne que es materia sufriente y gozosa de la vida.

Preguntarse por la *materia* de la fenomenología es preguntarse por su sustancia en el sentido pleno de preguntarse por su fundamento, por su principio, por su comienzo. Esta es la ardua labor que se plantea la fenomenología de Henry: establecer una filosofía radical y primera en búsqueda del Comienzo. Según él esta tarea fue iniciada y

---

<sup>78</sup> *Ibid.* p. 46.

<sup>79</sup> *Idem.*

<sup>80</sup> HENRY, Michel. *Encarnación*. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 84.

desarrollada por Descartes, quien introduce el concepto de *conciencia*, que a su vez “recibe la significación ontológica radical conforme a la cual designa el aparecer considerado por sí mismo, no cualquier cosa, sino el principio de toda cosa, la manifestación original en la que todo lo que es susceptible de existir adviene a la condición de fenómeno y, así, de ser para nosotros.”<sup>81</sup> Bajo este entendido, el Descartes que desentraña Henry bien podría ser considerado el primer gran fenomenólogo en tanto descubridor de un comienzo cuya raíz se alza en la interpretación del Ser como Vida; una vida cuya esencia es la del aparecer original, es decir y a final de cuentas, una ontología porque lo que queda evidenciado en el pensamiento de Descartes es, bajo esta interpretación, que el Comienzo no puede ser otra cosa que el Ser.

El cartesianismo es una fenomenología (...) se debe tratar de una fenomenología material, una fenomenología que no se ocupa de contenidos de conciencia, de “fenómenos”, y que se pregunta sobre todo cuáles son susceptibles de presentarse en virtud del modo privilegiado en que nos están dados, con un grado de validez ejemplar y, en última instancia, indubitable. De lo que se trata exclusivamente es de ese modo de donación mismo.<sup>82</sup>

Ahora, el modo de donación en cuanto tal es el comienzo radical porque es a partir de él que se despliega todo otro aparecer, todo otro fenómeno. El Aparecer mismo, es decir, el modo de donación mismo, es aquello que está ahí antes de toda cosa que aparece en el mundo. Es el comienzo en el pleno sentido de que es original, originario; el Aparecer aparece él mismo y en sí mismo, al tiempo que da lugar a todo aparecer. Y es en este sentido que para Henry el aparecer es idéntico al ser y lo funda. Ser es Aparecer pero el Aparecer funda al Ser, le antecede. Es como la luz que ilumina y da lugar al Ser sin ser ella misma iluminada por nada más. Así Descartes, que pudiera hallar lo que buscaba con tanto ahínco, a saber, el comienzo radical: el «yo pienso, yo soy», rechazaba para tal propósito las cosas y su mera apariencia; él se concentró en el aparecer como tal, el cual denominaba, en sus propios términos, *pensamiento*. De esta forma el camino del *cogito*,-

---

<sup>81</sup> HENRY, Michel. *Genealogía del psicoanálisis*. Síntesis, Madrid, 2002, p. 22.

<sup>82</sup> *Ibid.* p. 46.

camino que va del pensar al ser- marca justo la trayectoria de su esencia. Ser una “cosa pensante” implica que lo que se muestra en ella no es otra cosa que el mostrarse mismo, se muestra el pensamiento que piensa y de aquí que Descartes rechace toda interpretación del ser a partir del ente. Y es precisamente en este punto donde Henry clava su mirada con atención y concibe en Descartes el primer paso para una nueva disciplina a la cual denomina *fenomenología material*. Es en Descartes donde se inicia la preocupación central por el Fundamento, por un Comienzo que sólo puede ser identificado como el Ser y un Ser que se define como el Aparecer. “(...) la originalidad cartesiana es –nos acogemos a Husserl para rehuir a Heidegger, a Kant, a Shelling- haber descrito el Ser como el Aparecer, y no, precisamente, como la Noche primordial de las Madres del mundo.”<sup>83</sup> Así, una fenomenología «radical y primera» se identifica con una ontología porque sostiene que el Ser es Aparecer, es el aparecer en cuanto tal. García-Baró identifica a partir de estos supuestos, una de las tesis más radicales que sostiene Henry: la de traducir la *Diferencia ontológica* en términos de *El aparecer y Lo que aparece*.<sup>84</sup>

Ahora bien, esta fenomenología radical hunde sus cimientos en el fondo de una ontología porque lo que manifiesta no es otra cosa que el Ser en su plena y pura Afectividad. La materia de la vida, es decir, aquello de lo que está hecha, es un afecto, o mejor dicho, es aquello que posibilita todo afecto, es toda afectividad; lo que en términos de Henry significa que es toda cosa porque toda cosa no es nada más que afectividad de la vida: “La sustancia fenomenológica que tiene en cuenta la fenomenología material es la inmediatez patética en la que la vida lleva a cabo la experiencia de sí –Vida que no es ella misma sino este abrazo patético y, de este modo, la fenomenicidad misma según el Cómo de su fenomenización original-.”<sup>85</sup> Esto que a primera instancia parece un juego complicado de palabras, de lo que nos está hablando en verdad es de la esencia de la vida,

---

<sup>83</sup> GARCÍA-BARÓ. “Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry”. En HENRY, Michel. *Fenomenología material*. Encuentro, Madrid, 2009, p. 17.

<sup>84</sup> Cf. *Ibid.* p. 18.

<sup>85</sup> HENRY, Michel. *Fenomenología material*. Encuentro, Madrid, 2009, p. 33.

de nuestra vida, la cual nada tiene que ver con la vida que examina la biología, sino una vida en el sentido del *principio* de toda cosa. Es ella la vida que se define como el Ser y un Ser (vale la pena repetirlo) que se define como el Aparecer.

## 2. Fenomenología de la carne

*Carne (chair)*<sup>86</sup> es la forma que tenemos de llamar a este cuerpo subjetivo que no puede ya confundirse con el cuerpo objetivo. Decimos *carne* a nuestro cuerpo para que éste no se pierda en la objetividad de las cosas. La *carne* es el cuerpo que es *más* cuerpo que cosa y este *plus* lo que denota es precisamente la diferencia entre mi propio cuerpo y los demás cuerpos del mundo, en tanto que el primero como aquello que soy no sólo siente las cosas del mundo sino que se siente a sí mismo y, así, constituye sentido. El cuerpo propio es carne, o para decirlo con más fuerza: mi cuerpo es *de carne*, ya que, si experimento el mundo es gracias a que primero me experimento a mí misma en él “en carne y hueso”; me sufro a mí misma como se sufre el dolor “en carne propia”. Y si nos es posible en adelante decir «mi carne», es porque concebimos a su vez, la noción de «mi cuerpo» fundido ya a mi subjetividad y que desde esta unidad cuerpo-subjetividad, mi ser se ha encarnado, es decir, ha tomado realidad concreta en el mundo. Yo, en tanto que carne, tomo cuerpo en el mundo; pero no únicamente esto sino que se da algo más: la carne le ha dado al cuerpo el poder de sentirse a sí mismo porque puede *sentir* mientras *se siente sintiendo*. Este *auto-sentir* no es meramente otra forma de llamar a la *auto-conciencia* pero en términos de sensación, sino el esfuerzo de vislumbrar más de cerca que si es posible la auto-conciencia es porque la conciencia es conciencia encarnada y que este *autós* sólo es dado por la carne.

---

<sup>86</sup> El término en francés arroja más luz que el término en castellano, porque este último no hace diferencia entre la carne que se come y nuestra propia carne. El francés diferencia entre *chair*: carne de persona y *viande*: carne de animal para comer. Sirve también la diferencia que hace el inglés entre *flesh* y *meat*. Y por supuesto, la diferencia que hace el alemán entre *Leib*: cuerpo vivo, que en este caso bien puede comprenderse como carne, carne viva, humana; y *Körper*: cuerpo muerto, inerte, ya antes utilizados por Husserl, Levinas y Merleau-Ponty.

Nuestro cuerpo es el único en el mundo con estatuto de carne porque la carne posee la capacidad de sentir aquello que ella no es, además de sentirse a sí misma.<sup>87</sup> La carne sabe aquello que difiere de ella porque se identifica a sí misma padeciendo el mundo. Mi carne no sólo siente el mundo (lo ve, lo huele, lo oye, etc.); aún más, lo padece desde dentro de sí, lo ve pero se siente viéndolo: este negro profundo de un cielo a media noche no es un objeto que observo con los globos oculares; mis ojos de carne sienten -debido a ese negro profundo- la inmensidad del universo, la belleza de la existencia, la fuerza de la Vida que se expresa en ese *pathos* a través de mi carne. Lo que sienten que ven mis ojos es mi propio sentimiento, es por ello una auto-afección. Y es en este mismo sentido en el que Henry comprende que la vida es una auto-afección y que la carne es el *modo de revelación* de esta Vida. “La carne es justamente la forma que tiene la vida de hacerse Vida.”<sup>88</sup> Lo cual significa que venir a la vida es venir precisamente a la carne. De tal forma que una fenomenología de la carne ha de dar cuenta no ya del cuerpo que siente el mundo, sino de una carne que se experimenta a sí misma desde ella misma, es decir, padece la vida. Es la auto-revelación de la vida que se realiza en su inmanencia

---

<sup>87</sup> En este punto nos topamos con una de las grandes complicaciones del pensamiento de Henry: ¿qué ocurre con la vida de los demás seres vivos no humanos? Pues al afirmar Henry que únicamente nuestra carne humana porta en sí la vida como auto-afección, pareciera estar dejando sin Vida (con mayúsculas) a los seres vivos no humanos. La siguiente cita lo expone con mayor claridad: “Pues la vida se siente y se experimenta a sí misma, de tal manera que no hay nada en ella que ella no experimente o sienta; y esto porque el hecho mismo de sentirse a sí mismo es precisamente lo que define la vida. Así, todo lo que lleva en sí esta propiedad maravillosa de sentirse a sí mismo está vivo (...) La piedra, por ejemplo, no se experimenta a sí misma: se dice que es una “cosa”. La tierra, el mar, las estrellas son cosas. También son cosas las plantas, los árboles, los vegetales en general, a menos que se haga aparecer en ellos una *sensibilidad* en el sentido trascendental, es decir, esa capacidad de experimentarse a sí mismo y de sentirse a sí mismo que precisamente haría de ellos seres vivos –no ya en el sentido de la biología sino en el sentido de una vida verdadera, la cual es *la vida fenomenológica absoluta, cuya esencia consiste en el hecho mismo de sentirse o de experimentarse a sí misma, y no es nada más*–: eso es a lo que llamaremos una subjetividad.” HENRY, Michel. *La barbarie*. Caparrós, Madrid, 2006, pp. 20-21. Como pudimos observar, no se menciona a los animales ni en el ámbito de las “cosas” ni en el de la subjetividad -cuestión sumamente discutible-, pero podríamos pensar a partir de esta cita, que los animales no son portadores de *vida fenomenológica*, sino únicamente de *vida biológica*, porque no tienen la capacidad de auto-afectarse, la Vida absoluta no se auto-afecta en ellos, no se siente a sí misma más que en un ser subjetivo.

<sup>88</sup> HENRY, Michel. *Encarnación*. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 160. El recurso de Henry a usar Vida con mayúsculas y vida sin ellas, tiene la intención de exponer que la Vida es la Vida Absoluta, Dios; mientras que vida es la vida de todos y cada uno de los vivientes. O en otros términos: la Vida es Vida infinita frente a la vida finita.

absolutamente originaria. *La carne es el modo fenomenológico en el que la Vida aparece, ella se manifiesta en nuestra carne, se auto-manifiesta, se auto-revela.*

Ahora bien, la *pasividad* que caracteriza a mi carne no es una pasividad tal que aparezca como opuesta a la actividad de las cosas, al contrario: la acción de las cosas sobre mí es el resultado de mi capacidad de recibirlas; toda percepción de las cosas del mundo es una pasividad de mi carne, ella permite su aparición. De acuerdo a esto, mi carne es pasiva en un sentido y en otro no, es algo así como una *pasividad activa*, pues la carne recibe e incluso padece los estímulos del exterior pero gracias a que ella tiene la capacidad activa de hacerlo. Los cuerpos que conforman el mundo me afectan porque mi carne es pasividad, es receptividad, pero también porque puedo dirigirme voluntariamente al objeto para captarlo mejor, como cuando giro la cabeza en la dirección de un sonido lejano. Podemos decir que recibo con mi carne interior el mundo exterior. Nuestro cuerpo se sabe carne por oposición a los cuerpos físicos imposibilitados para sentir y mucho más aún, incapaces de sentirse a sí mismos. Pero si soy capaz de sentir las cosas es porque primero me he sentido a mí misma sintiéndolas, como ya he dicho; así, cuando toco mi escritorio con la mano, cuando la deslizo por su superficie estoy sintiendo el sentir del escritorio en mi mano, es decir, siento mi sentir. Esto es un hecho que queda muy bien expresado por Jean-Luc Marion cuando dice que “sólo la auto-afección torna posible la hétéro-afección. No siento las cosas del mundo sino porque, primero, me percibo yo mismo en mí mismo.”<sup>89</sup>

Así, mi cuerpo en tanto carne es aquello que me permite experimentar a mí misma en el sufrimiento y gozo de mi propia vida, porque mi propia vida sólo se deja sentir en cada uno de los padecimientos de mi carne. La carne entraña esta peculiaridad porque resuena en ella el constante llamado de mi propia vida. Es mi propia carne la que me hace sentir mi sentir y en ello me encuentro con que lo que siento de mi sentir es justamente *la vida misma*.

---

<sup>89</sup> MARION, Jean-Luc. *El fenómeno erótico*. El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005, p. 134.

Una fenomenología de la carne es aquella que nos muestra que la vida no es más que pura auto-afección y por ello mismo, pura *inmanencia*; esto quiere decir que la vida se siente a sí misma en nuestra carne, o para decirlo en otras palabras: que el modo que tenemos de sentir nuestra propia vida, es decir, el modo que tenemos de sentirnos vivos, es justamente a través de nuestra propia carne y sus afecciones, porque la vida aunque esté naturalmente presente, parece muchas veces ausente, como si nos olvidáramos de ella, como si se ocultara tras las sombras de la cotidianidad. Y sucede entonces que vivimos sin notar siquiera la vida misma. Tal estado de aletargamiento, de somnolencia, de oscuridad en el que la vida no se nos hace patente, desaparece violentamente con la súbita aparición de una afección tal, que como un balde de agua fría nos hace despertar haciéndonos presente nuestra propia vida; algo que llega con tal contundencia como ninguna otra cosa y que es imposible de ignorar: esto es precisamente el dolor. El dolor que se imprime en nuestra carne y se funde hasta el grado de confundirse con ella y hacer de nuestra carne una *carne adolorida*. De aquí la afirmación de que el dolor corporal es de suyo una experiencia de absoluta inmanencia. Michel Henry lo llama *dolor puro* porque “...no se refiere a ninguna otra cosa que a sí mismo, se confía a sí mismo, inmerso en sí mismo, sumergido por sí mismo, aplastado por su propio peso. El dolor puro es un sufrimiento puro, es la inmanencia en sí de este sufrimiento –un sufrimiento sin horizonte, sin esperanza, totalmente ocupado de sí porque ocupa todo lugar, de tal modo que para él no existe otro lugar más que el que ocupa”.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> HENRY, Michel. *Encarnación*. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 79.

### 3.- El dolor de la carne: prueba de la auto-afectividad de la vida

*Dichosos los que sufren, los que  
quizás no tienen nada  
más que su carne*

**Michel Henry**

La experiencia de un dolor corporal intenso es prueba irrefutable de la inmanencia radical de la conciencia porque en efecto no hay nunca un dolor que no duela y esto significa que nunca ocurre que un dolor no sea notado conscientemente, o lo que es lo mismo: si un dolor no es notado por la conciencia ni mínimamente es simplemente porque el dolor en realidad no está ocurriendo, no existe. El «dolor puro» como ha llamado Michel Henry al dolor que se sufre en la carne, posee la característica esencial de no necesitar referencia alguna a otra cosa que no sea él mismo, esto quiere decir que *no es intencional*, que no requiere de ningún objeto porque él mismo es «lo doloroso como tal». El dolor es un fenómeno que se siente, que se sufre y más que eso, soy yo misma sufriendo-me en él.

Franz Brentano, quien inició la fenomenología a finales del siglo XIX, describe el dolor como un *fenómeno psíquico*<sup>91</sup>, situado en el mismo plano que el amor o el odio; esto significa que va más allá de ser un fenómeno físico como por ejemplo la percepción de los colores o los sonidos; el dolor no es meramente una sensación corporal, es más bien una experiencia vivida en su totalidad.

Supongamos que me quemo la mano en la fogata, lo que sufro no es por supuesto el fuego sino al contrario, a mí misma a través del fuego; el fuego en tanto objeto que me ha hecho daño, pasa a un segundo plano dejando el dolor en mi propia mano; es ahora mi

---

<sup>91</sup> Al ser el dolor un fenómeno psíquico, para Brentano, a diferencia que para Henry, el dolor sí es un acontecimiento intencional en tanto que tiene lugar en un *yo* y una referencia a cierto rasgo del mundo. Cf. HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas* 2. Alianza, Madrid, 2002, p. 509.

propia carne la que me hace sufrir y la que está sufriendo a la vez. Es como si mi propia mano de repente se hubiese vuelto contra mí, y ya no es directamente el fuego lo que me daña sino mi propia mano. La estudiosa estadounidense Elaine Scarry, analiza dicha cuestión y expone que cuando por ejemplo, un cuchillo o un clavo entra en el cuerpo, no sentimos el cuchillo o el clavo, sino el cuerpo propio haciéndole daño a uno.<sup>92</sup> Es nuestro propio cuerpo haciéndonos sufrir y no el objeto externo que lo ha provocado en un principio. En términos de fenomenología, esto significa que al menos el fenómeno del dolor es *no-intencional* porque no hay distancia fenomenológica entre lo afectado (la mano quemada o cortada) y lo afectante (también la mano, y no el fuego o el cuchillo). Esta característica tan peculiar de ser una misma cosa el objeto y el sujeto, acción y pasión, es en realidad para Michel Henry un ejemplo clarísimo de la *auto-afección de la vida*, porque el dolor muestra con mayor fuerza que ninguna otra cosa la inmanencia pura de la conciencia, como si nada hubiera fuera de ella, porque así como sentimos el dolor tan fundido en nuestra carne que ambos parecen uno solo, también así sentimos nuestra vida tan amalgamada que nos sentimos vivos. Ahora, este “sentirnos vivos” no es otra cosa que la vida sintiéndose ella misma.

Para Michel Henry la esencia de la vida, es decir, su *materia*, es precisamente una *auto-afección*: es la vida que se experimenta a sí misma en el *pathos* de la carne. El término griego *pathos* (*παθος, παθημα*) es utilizado por Henry para describir la vida, justamente porque podemos encontrar en su significado una pluralidad de sentidos que a mi parecer aciertan verdaderamente en la descripción de la vida. Buscando en un diccionario podemos encontrar que *pathos* significa “todo lo que uno experimenta o siente, prueba, experiencia; suceso, coyuntura; castigo, sufrimiento, desgracia, infortunio; enfermedad, muerte; estado de alma, disposición moral como piedad, amor, odio, aflicción, pena; afecto, pasión; también la Pasión de Cristo.” Si nos detenemos en la primera definición: “*pathos es todo lo que uno experimenta o siente*”, nos percatamos de que esto es necesariamente la vida. La vida es todo lo que experimentamos o sentimos, la

---

<sup>92</sup> Cf. SCARRY, Elaine. *The body in pain*. Oxford University Press, USA, 1985, pp. 52-53.

vida es *pathos*. Ahora bien, nuestra carne es esencialmente este *pathos* gracias al cual sentimos la vida. Diremos entonces que es por mor del *pathos* de la carne, es decir, de todos aquellos modos que ella toma (dolor, gozo, tristeza, alegría) que la vida se revela a ella misma.

Hemos visto entonces que el *pathos* a través del cual la vida se revela, bien puede encarnar distintas formas, por ejemplo el *gozo* o el *dolor*, por poner los casos más paradigmáticos, ya que en ambos casos se nos muestra con tal contundencia que *la vida se experimenta a sí misma* en nuestra carne gozosa o sufriente. Para Michel Henry el gozo y dolor son ejemplos indiscutibles de la auto-afección de la propia vida. No obstante, considero que es el dolor corporal el modelo más claro de la auto-afectividad de la vida y un ejemplo de la inmanencia pura de una vivencia de la conciencia. El dolor nos muestra con su crudeza insoportable que es absolutamente inmanente a la conciencia, porque la experiencia del dolor es ya a la vez su objeto, o mejor dicho, que no hay como tal objeto alguno del dolor *fuera* del dolor mismo por el hecho de que cuando el dolor se sufre, sencillamente se sufre, o para decirlo de forma aún más redundante: el dolor duele, se deja sentir y se reconoce como tal desde el instante en el que aparece repentinamente. Esta peculiaridad del dolor físico, a saber, su auto-impresión, su auto-revelación, lleva a Michel Henry a la afirmación de que todo aparecer originario de una impresión se revela como la *auto-donación de la vida*.

Pero ¿cómo es que la irrupción de un dolor en nuestra carne nos muestra la aparición de la vida? Para comprender la íntima relación que existe entre la vivencia del dolor y el aparecer de la vida, cosa que puede parecernos a primera instancia muy extraño y paradójico, debemos recordar brevemente que para Michel Henry la vida en su inmanencia absoluta es por esencia no mundana pues el mundo es pura trascendencia; el mundo por su parte en tanto el orden de toda exterioridad, se opone por lo mismo a la inmanencia que es la vida. La vida para Henry no puede definirse más que a partir de su total y absoluta inmanencia consigo misma en tanto que ella se siente a sí misma, se experimenta a sí misma, se afecta a sí misma, se abraza ella misma. Y todas estas auto-

referencias se ven plasmadas ya de manera concreta en la carne, en «la carne propia», una carne que nunca es *neutral*, por decirlo de algún modo, sino que está siempre sintiendo, siempre experimentando, siempre padeciendo la vida misma y cuya auto-afección más originaria es según nuestra tesis justamente el dolor, por ser éste absolutamente inmanente tal y como la vida misma lo es; pues ¿qué es el dolor sino sufrimiento puro que se vive en la inmanencia en sí de ese sufrimiento? Sufrimiento que se padece sin poder escapar a él mientras se da; fuerza que nos ocupa por completo, que nos ciega, que nos impide pensar y sentir cualquier otra cosa que no sea el dolor mismo que se está impresionando como un sello en nuestra carne.

Michel Henry muestra que hay una identificación total entre el dolor puro y la inmanencia de auto-afectividad de la vida. El dolor muestra el carácter de *pathos* que es la vida. Pues ¿cómo dudar de ser portadores de la vida mientras se tiene con tal fuerza la prueba de su *pathos*?, ¿cómo dudar del dolor mientras éste ocurre tan dentro de nosotros? Es una verdad insoslayable que todos sin excepción hemos sentido por desgracia en algún momento de nuestras vidas un dolor tan intenso que el sufrimiento de soportarlo en nuestra carne se vuelve una especie de absoluto, es decir, que nada hay para nosotros que sufrimos más que ese sufrimiento, todo se reduce a él, nada sale fuera de él, el tiempo transcurre de otra manera: los segundos se alargan, casi parecieran detenerse; el corazón por el contrario se acelera, la respiración se entrecorta, los párpados se aprietan con fuerza y en esa oscuridad sólo aparece algo con total claridad: el dolor mismo. No puedo estar padeciendo un dolor tremendo y dudar al mismo tiempo de si éste es real o no lo es, ya que es en efecto más real que el mundo entero externo a mí. Y es en este sentido que concuerdo con Michel Henry al decir que “el sufrimiento no es afectado por otra cosa que por sí mismo, es una *auto-afección* en el sentido radical de que es él quien es afectado, pero es a su vez por sí por quien lo está. Es a la vez lo afectante y lo afectado, lo que hace sufrir y lo que sufre indistintamente.”<sup>93</sup> Sufrimos el dolor que nos hace sufrir. Nos duele no cierta parte del cuerpo objetivo, por ejemplo, la mano cortada

---

<sup>93</sup> HENRY, Michel. *Encarnación*. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 80.

con un cuchillo, sino justamente el cuerpo vivo, es decir, la propia carne. Me duele la mano herida pero nunca como algo separado del *yo*, sino que soy yo misma quien se duele en su mano, es mi carne sufriente la que se ve sangrando y la que se lamenta. Lo que nos duele es el cuerpo dolorido. Sufrimos el cuerpo sufriente. Y en este sentido las palabras de Agustín Serrano fortalecen esta tesis:

El cuerpo vivido es a la vez el paciente y el agente del padecimiento físico, en una forma peculiar de autoafección; pues es la propia carne afligida la que desde su propio tejido despliega la contrariedad repulsiva o agresiva del dolor; es ella en su propia textura la que acoge pero también es ella, desde su propia textura, la que descarga e inflige la afección, al punto de que el núcleo descriptivo del dolor respondería a la vez a las categorías aristotélicas de acción y pasión, golpe padecido que es de consuno el golpe asestado.<sup>94</sup>

De esta manera, notamos una clara imposibilidad para referirnos al dolor distanciándonos de él; éste se define sólo a partir de su identidad consigo mismo, de su absoluta inmanencia a sí mismo. Por ello se decía antes en consonancia con Henry, que el dolor en tanto sufrimiento de sí es una *auto-afección* pura porque nada propiamente externo al dolor lo padece, es decir, nada que no sea mi propia carne sufriente se ve afectado por el dolor más que la carne propia que lo sufre, nuestra propia carne sufriente. Y hay aún algo más en esa carne que se lamenta, que se duele, que sufre: ella es una carne *pasiva*. El elemento de pasividad queda emparentado a todas luces con las nociones de *sufrir*, *padecer*, *verse-afectado-por*. Cuando sufrimos, padecemos o nos vemos afectados por algo, nuestro ser se vuelve un ser pasivo y tal pasividad significa que ninguna impresión surge de manera activa, sino que sencillamente se recibe sin opción de rehuir a ella. Todo nos es *donado*, hemos recibido la vida en nuestra carne, simplemente no hemos podido rehuir a su *donación*, así como tampoco podemos rehuir a la posibilidad de sufrir dolor que nos acecha a cada instante, nuestra carne está tan expuesta al dolor como al sol de cada mañana; es el llamado de la vida, aquello que llama nuestra atención tan brutalmente que nos es imposible ignorar. El dolor nos devuelve a la vida al mismo tiempo

---

<sup>94</sup> SERRANO, Agustín. *Defensa de la perspectiva fenomenológica en el análisis del dolor*. En GARCÍA-BARÓ Miguel y VILLAR, Alicia (coordinadores). *Pensar la compasión*. Comillas, Madrid, 2008, p. 171.

que atenta contra ella, es el límite ante el cual tambalea toda nuestra existencia, la sacude cruelmente, nos retorremos, nos quejamos, a veces lloramos o gritamos, nos desesperamos, queremos salir huyendo de nuestra carne, quisiéramos no estar conscientes de nuestra existencia, de nuestra vulnerabilidad, nuestra debilidad.

De repente el dolor pasa y nos reconciamos con la vida, incluso nos aferramos más a ella. El terror ante el dolor es terror ante el sentimiento de que la vida es dolorosa, frágil, ante la certeza de que la existencia es sufrimiento; pero es justo ante esta certeza que la vida se revela para cada uno como aquello máspreciado, como aquello a lo que atendemos con más cuidado. Y en este punto hemos llegado ya al fondo del asunto, a saber, que el dolor corporal es la prueba de que la vida más que un escorzo teórico es una totalidad vivida desde nuestra carne propia, es una realidad sentida, es un *pathos* que se auto-afecta. La Vida no es un concepto ni una idea, sino un Afecto.

## II. Fenomenología de la encarnación y la Vida en sentido joánico

*Nuestra carne no es ese cuerpo opaco que según le han dicho a cada uno arrastra consigo desde su nacimiento (...) Nuestra carne porta en sí el principio de su manifestación, y esta manifestación no es el aparecer del mundo (...) ella es en su pathos (...) la Parusía del absoluto. En el fondo de su Noche, nuestra carne es Dios.*

**Michel Henry**

*Encarnación*

Ya hacia el final de su vida en el año 2002, Michel Henry dictaba en su lecho de muerte el texto titulado *Paroles du Christ*<sup>95</sup>, que junto con *Incarnation. Une philosophie de*

---

<sup>95</sup> *Palabras de Cristo. Sígueme, Salamanca, 2004.*

*la chair*<sup>96</sup> que hemos venido trabajando, y *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*<sup>97</sup>, configuran la llamada por los estudiosos de Henry su "trilogía teológica"<sup>98</sup>, misma que de ninguna manera se divorcia del método filosófico. En los tres textos encontramos resaltadas una y otra vez las tesis centrales de su pensamiento fenomenológico, las cuales resumiré en los siguientes puntos:

- 1) La carne es el *modo de revelación de la Vida*; nuestra carne es aquello gracias a lo cual la Vida se (nos) manifiesta.
- 2) La carne es *Afectividad*, es el *pathos* como tal: ella recibe en su pasividad a la Vida como la piel el calor de los rayos de sol. Nuestra carne encuentra su fundamento fenomenológico en la vida porque ésta no se *da* en un cuerpo opaco, objetivo, mundano, sino precisamente en una carne particular, en la carne *de alguien*. De la vida recibe nuestra carne su realidad: la *materia fenomenológica*, a saber, la auto-afección patética que es la Vida misma.
- 3) Esta *materia fenomenológica* que constituye la *Afectividad* de la carne, es decir su *pathos* (los sufrimientos y los gozos en los que la vida se manifiesta), es la esencia de la Vida, su sustancia. La Vida nos habla en las afecciones de la carne, nos grita en la embriaguez de un gozo o en la desesperación de un sufrimiento. Vivir es «experimentarse-a-sí-mismo» en una inmanencia absoluta. La Vida se abraza a sí misma, se experimenta sin distancia. "La vida, como sabía el Maestro Eckhart, carece de porqué. La carne que lleva en sí el principio de su propia revelación no pide a ninguna otra instancia que la ilumine acerca de ella misma. Cuando en su inocencia cada modalidad de nuestra carne se experimenta a sí

---

<sup>96</sup> *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Sígueme, Salamanca, 2001.

<sup>97</sup> *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Sígueme, Salamanca, 2001.

<sup>98</sup> SERRANO DE HARO, Agustín. *Fenomenología como Cristianismo. A propósito del pensamiento de Michel Henry*. Apuntes de clase proporcionados por el autor.

misma, cuando el sufrimiento reclama el sufrimiento y la alegría proclama la alegría, es la Vida quien habla en ella y nada tiene poder contra su palabra.”<sup>99</sup>

- 4) La Vida es *inmanencia absoluta*: permanece en sí misma sin salir de sí, es pura auto-afectividad frente a la mera trascendencia del mundo. Es la *afectividad de la vida* la que se opone a la *objetividad del mundo*. De acuerdo a Henry, existen dos modos de aparecer: el aparecer del mundo y el aparecer de la Vida. El primero consiste en el aparecer «fuera de sí» porque su estructura muestra la pura exterioridad, es la estructura del Ek-stasis lo que equivale a la distancia, a la diferencia; así todo aquello que aparece en el mundo (lo ente) es algo exterior, otro y diferente, pero también indiferente al aparecer; es el “Hay” donde todo puede ocurrir. Este aparecer es por tanto la hetero-afección que caracteriza a la intencionalidad. Por el otro lado tenemos el aparecer de la Vida que consiste en la pura Afectividad como auto-revelación de la Vida a sí y por sí misma; su característica es, al contrario que el aparecer del mundo, la identidad entre la fenomenicidad y el fenómeno, entre el aparecer y lo que aparece. Este aparecer es entonces una auto-afección patética, sin alteridad, sin distancia, sin intencionalidad.
- 5) Esta inmanencia absoluta de la Vida consigo misma se expresa a su vez en la relación -también de inmanencia absoluta- de *la Vida con el viviente*, pues ¿qué es un viviente que no lleva en sí la Vida? Y a su vez, ¿qué sería de la Vida sin vivientes? Una pura nada. A este respecto, García-Baró ha señalado el peligro de confundir la Vida absoluta, infinita, con la vida finita de los vivientes. Pues si la Vida absoluta está en mi carne viviente, podemos atrevernos a preguntar: ¿no soy yo la Vida misma? Para eludir esta aparente confusión, Michel Henry señala que aún en la absoluta inmanencia de la vida en mi carne, sé que no soy yo la

---

<sup>99</sup> HENRY, Michel. “Fenomenología de la vida” en GARCÍA-BARÓ Miguel y PINILLA Ricardo (coords). *Pensar la vida*. Comillas, Madrid, 2003. p. 33. Nos referimos a este texto por ser uno de los últimos del autor, dictado por él mismo en las Jornadas de Filosofía en Comillas en abril del 2001, un año antes de su muerte. En este texto, Michel Henry recopila los conceptos más importantes que definen su Fenomenología de la Vida.

fuente de mi vida, sé que ésta me ha sido *dada*, pero no me la he dado yo misma. Nuestra vida es una vida finita e incapaz de traerse a sí misma, pero esta vida finita real y efectiva que soy yo misma y que se experimenta a sí misma, es la auto-donación de la Vida absoluta.

- 6) Dicha relación de la Vida con el viviente no es pues una cuestión metafísica sino fenomenológica en el sentido de la «fenomenología de la Vida», es decir, en el sentido de una *ontología primera* que identifica el Ser con el Aparecer y el Aparecer con todo principio o fundamento de toda vida (con minúsculas, es decir, la vida de los vivientes). La fenomenología, que de acuerdo a Henry, es la ciencia de esta revelación de la Vida en la vida, se torna fecunda sólo como «fenomenología de la carne» porque es en nuestro ser de carne y hueso donde se revela la propia Vida. La Vida se revela en la carne, o mejor dicho se auto-revela: por una parte ella, la Vida, cumple la función de la revelación: revela los vivientes; por la otra parte, lo que ella revela no es otra cosa que a sí misma. Esto implica que la oposición clásica entre lo que aparece y el aparecer, se diluye en el caso de la Vida porque la revelación de la Vida misma y lo que se revela en ella son lo mismo.
- 7) Finalmente, y es donde nos detendremos con más detalle, que mi condición de ser humano es mi condición de ser *encarnado*. La afirmación por parte de Henry de que nuestra carne es la revelación de la Vida, de la Vida absoluta, nos remite a la Encarnación en sentido cristiano. Es la Vida que se ha encarnado en cada uno de nosotros los vivientes, es la Vida de la que habla Juan en el *Prólogo* del *Evangelio*. Tesis que trae consigo una de las afirmaciones más abisales del cristianismo de acuerdo a nuestro autor: *la definición del hombre como carne*. “Pues la Palabra no dice que el Verbo haya tomado la condición de hombre y que, a este fin, esté provisto, entre otros atributos humanos, de una carne; la

Palabra dice que él «se ha hecho carne», y que en verdad es por ello, en esta carne y por ella, por lo que se ha hecho hombre.”<sup>100</sup>

### 1. La definición del hombre como *carne*: El sentido de la encarnación.

La fenomenología de la Vida de Michel Henry que hemos venido exponiendo implica justamente una comprensión de la condición humana como *encarnada*. Nuestra condición humana no puede definirse ya como aquel sujeto compuesto por materia y espíritu o por cuerpo y alma. Mucho más lejos que eso, nuestro ser es una *carne viviente*, una carne fenomenológica, es decir, no un cuerpo material por un lado y un alma inmaterial por otro -donde nos topáramos con la clásica incógnita de su unión-, sino precisamente el *principio de su unión*. La carne es el *quicio* en el que se abrazan cuerpo y alma. Es gracias a mi ser de carne que percibo todos los cuerpos del mundo, y es percibiéndolos donde a su vez se hace manifiesta mi propia vida, una vida que siente los fenómenos y se siente a sí misma sintiéndolos. Por eso decimos que la carne es algo así como la “bisagra” que me abre la puerta al mundo exterior porque al mismo tiempo envuelve mi vida interior.

La carne me convierte en un ser atravesado por impresiones de dolor y de placer que nos afectan sin tregua, y es esto precisamente lo que sin poder expresarse conceptualmente, me lleva a la comprensión de aquello que es vivir. “El hombre que no sabe nada, nada que no sea la experiencia de todos los sufrimientos en su carne herida, el pobre, el «pequeño», ése probablemente sabe mucho más que un espíritu omnisciente emplazado al término del desarrollo ideal de la ciencia, para quien, según una ilusión generalizada en el pasado siglo, «tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos»”.<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> HENRY, Michel. *Encarnación*. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 19.

<sup>101</sup> *Ibid*, p. 12.

De alguna manera, lo que Henry nos intenta decir con un grito desesperado es que a la base de todo, en los cimientos más profundos, se halla un conocimiento más fundamental y primigenio que, como unas raíces, sostiene toda otra posibilidad de conocimiento; éste es el conocimiento de la Vida, conocimiento que no tiene que ver con la lógica del mundo, ni con el *Logos* griego<sup>102</sup>, sino más bien con el *Logos* de la Vida, “ (...) un Verbo más antiguo y que, previo a todo mundo concebible y a aquello en lo que todavía no hay mundo alguno, habla a cada uno, en esta carne que es la suya, tanto en sus sufrimientos como en la embriaguez de existir –el Verbo tal como lo comprende Juan, el «Verbo de la Vida» (1 Juan 1)-.”<sup>103</sup> Es el Verbo de la Vida que se ha encarnado en el Hijo, es la *Vida invisible* hecha *vida visible, tangible, experimentable*, etcétera, es decir, similar a la nuestra. Aseveración que constantemente mantuvieron las Padres de la Iglesia, a saber, que la carne de Cristo es *semejante* a la nuestra. Tertuliano, que sin duda inspira a Henry, nos dice: “Cristo no podría ser llamado hombre sin tener una carne y una carne semejante a la nuestra, una carne que no podría estar compuesta de otra cosa que no fuera carne humana.”<sup>104</sup> Así, la *Encarnación del Verbo* significa su venida a la condición humana, su devenir en carne humana. Michel Henry encuentra que en esta comprensión de las palabras de Juan se halla implícita una nueva comprensión de la ontología del hombre: si la Palabra ha dicho que Dios se ha hecho carne y que es por esto por lo que se ha hecho hombre, tenemos entonces que la condición humana se define a partir de su ser de carne, pero no a partir de una carne objetiva sino de una *carne fenomenológica* que contiene en sí el principio del aparecer, ella es el *modo de la revelación*.

Comprendemos ahora que la encarnación en su acepción estrictamente fenomenológica, consiste en el hecho de *ser carne* y no en cambio en el mero hecho de *tener una carne*. Encarnación es la *toma de carne*, encarnarse es *hacerse carne*. Pero ser

---

<sup>102</sup> De acuerdo a Henry, el *Logos* griego que distingue al hombre de la naturaleza entera por poseer la capacidad de contemplar los inteligibles, formar conceptos y representaciones mediante su alma, se opondría por ello mismo a la idea de que sea la carne el lugar donde se expresa el *Logos*. Para los griegos, la carne define más bien la animalidad como aquello carente de razón. “Hacerse carne” significaría para los griegos no hacerse hombre sino todo lo contrario. (Cf. HENRY, Michel. *Encarnación*. pp. 19-20).

<sup>103</sup> HENRY, Michel. *Encarnación*. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 27.

<sup>104</sup> TERTULIANO. *La Chair du Christ*. Citado en HENRY, Michel. *Encarnación*. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 19.

*seres encarnados* implica, además de “venir a una carne”, ser parte del proceso del que proviene nuestra propia vida: ella es una «Archi-donación» de la Vida absoluta en su «Archi-pasibilidad»<sup>105</sup>. Venir a una carne es nacer<sup>106</sup>, no al mundo sino a la Vida. Es adquirir la condición de *viviente*, de *existencia donada por la Vida*, existencia que se siente a sí misma en las lágrimas, en la sangre, en el sudor, en las risas o en el suspiro de nuestra carne.

## 2. Fenomenología y Cristianismo

En su texto *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Michel Henry expone que la concepción del hombre como ser del mundo es totalmente contraria a la concepción que del hombre tiene el cristianismo, porque éste comprende al hombre a partir de su nacimiento trascendental, es decir, como un Hijo de la Vida, y como la Vida es Dios, como un Hijo de Dios. Dicha noción cristiana del hombre, o habría que decir más específicamente joánica, trastoca de manera radical la concepción occidental de la condición humana y permite un replanteamiento de la misma. En el fondo de sus palabras y ya hacia el final de su vida, Henry se sabe a sí mismo un apasionado «redescubridor y casi converso del cristianismo»<sup>107</sup>, y está convencido de que entre el cristianismo y la fenomenología hay una total congruencia de sentido, pues si la cuestión central de la fenomenología es la de saber cómo la manifestación hace patente todo lo que manifiesta, más esencial aún es para Henry *cómo* se manifiesta ella misma, y es justo en este punto donde entra en juego su concepción del cristianismo; veamos por qué.

Para Henry, una de las afirmaciones más esenciales del cristianismo es aquella que asegura “que sólo su Verdad puede dar testimonio de sí misma. Sólo ella puede ser testigo

---

<sup>105</sup> Cf. HENRY, Michel. “Encarnación” en *Communio. Revista católica internacional*. Año 24, abril-junio de 2002. Versión electrónica: <http://www.mercaba.org/Filosofia/encarnacion.htm> Fecha de consulta: Octubre 2009. El término *Archi*, que carece de traducción al castellano, es empleado por Henry para referirse a lo más primigenio, al principio de todo. Tomado del término griego *arché* (ἀρχή): origen, comienzo.

<sup>106</sup> Henry lo llama un «nacimiento trascendental».

<sup>107</sup> Las palabras son de Miguel García-Baró.

de sí misma –revelarse ella misma, desde ella misma y por ella misma-. Esta Verdad, la única que tiene el poder de revelarse ella misma, es la de Dios. Es Dios mismo el que se revela, o Cristo con la investidura de Dios.”<sup>108</sup> Por lo tanto, la revelación de la esencia divina es ya en sí misma una auto-revelación, la misma auto-revelación en la que consiste la Vida misma, nuestra propia vida, como lo ha venido mostrando Henry con su fenomenología de la vida. Encontramos pues que tanto la Vida como la Verdad comparten la misma esencia de auto-revelarse y esta identificación sin parangón entre la Vida y la Verdad, se equipara además al Verbo en las palabras de Juan (I. 1-9).

Así, el Verbo que expresa Juan es la Verdad que se desdobra, designando al mismo tiempo lo que se muestra y el hecho de mostrarse, lo que aparece y el aparecer mismo. Es la Luz que ilumina todo y a la que nada alumbra porque ella es el iluminar mismo. El símbolo de la Luz presente en el *Evangelio* de Juan, nos remite directamente al centro de la fenomenología de Henry, a su significado primordial, es decir, el de ser una fenomenología como «filosofía primera» que hable no de los fenómenos en el mundo sino de su fundamento, de su principio, es decir, de su fenomenicidad pura. Michel Henry, absorto en las claves del Evangelio, entiende por *fenómeno*, no lo que se ha entendido desde los griegos hasta Heidegger<sup>109</sup>, es decir, aquello que se muestra viniendo a la luz, a la luz del mundo. Esta luz a la que salen los entes para mostrarse es el mundo y no una luz primigenia que hace venir de sí misma al propio mundo, una luz que le antecede y que es su fundamento: la Verdad.

La Luz de Juan se opone así a la luz del mundo, de donde obtenemos -siguiendo el simbolismo-, que el mundo es «las tinieblas». El Principio no es, pues, ni la oscuridad, ni la

---

<sup>108</sup> HENRY, Michel. *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 18-19.

<sup>109</sup> Los griegos llamaban a las cosas “fenómenos” *phainomenon* (φαίνομενον) que viene de la voz media *phainesthai* (φαίνεσθαι), que proviene del verbo *phaino* (φαίνω) que significa dar a luz, alumbrar, hacer brillar, hacer visible, mostrar, manifestar; que pertenece a la raíz *phos* (φως): la luz, la claridad, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo y cuyo parentesco se encuentra en la palabra *phégos* (φεγγος), luz, resplandor y en el verbo *phégo* (φέγω), que significa brillar. Luego “fenómeno” significa: lo que se muestra viniendo a la luz, lo que se muestra en sí mismo, lo patente. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. (parágrafo 7), Trotta, Madrid, 2003, p. 51-52.

Noche, ni tampoco el Nóumeno, el Inconsciente o la Voluntad irracional e impenetrable.<sup>110</sup> El Principio es para Henry, montado en hombros de Juan, el Ser que es Aparecer, el aparecer del aparecer, el Verbo que es la Luz, la Luz verdadera que es la Vida. El mundo es sólo la oscuridad del fondo que permite ver la figura; las cosas que se muestran en el mundo lo hacen sólo en virtud de aquello que se auto-revela con anterioridad; es por ello que en el Principio no hay una Nada de la cual surgiera el Ser, lo que hay es el Verbo, la Palabra que es Verdad que se revela ella misma, luz que hace visible todo cuanto existe y Vida que es la fenomenicidad pura. Ahora, si todo ello es la manifestación captada en su pureza fenomenológica, es decir, la fenomenicidad y no el fenómeno, tenemos entonces que lo que fenomenaliza es la fenomenalidad misma. Esto es precisamente una verdad que no difiere en nada de lo que es verdadero.

La fenomenalización de la fenomenalidad misma es una materia fenomenológica pura, una sustancia cuya esencia toda es aparecer, la fenomenalidad en su efectuación y en su efectividad fenomenológica pura. Lo que se manifiesta es la manifestación misma. Lo que se revela es la revelación misma, una revelación de la revelación, una auto-revelación en su fulguración original inmediata (...) *Dios es la Revelación pura que no revela nada distinto de sí. Dios se revela. La Revelación de Dios es su auto-revelación.*<sup>111</sup>

Para Michel Henry esta fórmula puramente fenomenológica muestra la esencia del cristianismo: la auto-revelación de Dios a los hombres, auto-revelación que sólo se lleva a cabo en la Vida. El lenguaje del *Evangelio* de Juan es para Henry, en efecto, la realización más acabada de una auténtica ontología fenomenológica. Palabras que aportan la terminología que nos conduce directo a la comprensión del Fundamento.

Siempre que se produce algo como una auto-revelación, hay Vida; siempre que hay Vida se produce esta auto-revelación. Por tanto, si la Revelación de Dios es una auto-revelación que no depende de la verdad del mundo, y si nos preguntamos dónde se lleva a cabo semejante

---

<sup>110</sup> Cf. GARCÍA-BARÓ. Prólogo a la edición española de HENRY, Michel. *Genealogía del psicoanálisis*. Síntesis, Madrid, 2002, p. 12.

<sup>111</sup> HENRY, Michel. *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 35.

auto-revelación, la respuesta no ofrece ningún equívoco: en la Vida y sólo en ella. Así, estamos en presencia de 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.<sup>112</sup>

Ahora bien, es preciso anotar que la pretensión de Henry no es ofrecer una interpretación teológica del Evangelio de Juan, sino proponer un nuevo modo de hacer fenomenología partiendo de los símbolos que ofrece el lenguaje joánico. Lo que sí se puede decir es que su fenomenología es una «filosofía primera» en tanto que habla del Principio, del Fundamento de todo cuanto es, una filosofía que habla de la Vida *desde* la vida misma, desde nuestra propia vida real. Esto significa que aunque ésta sea equiparable a la Vida absoluta, la Vida tomada como el mismo Verbo joánico, no por ello permanece trascendente en la esfera sólo alcanzable por la fe; al contrario, es una vida que garantiza a cada hombre su dignidad, responsabilidad, su igualdad en tanto que Hermanos.<sup>113</sup> ¿Está Michel Henry dentro de aquello que ha sido llamado «el giro teológico de la fenomenología»?

No es la fenomenología de Henry una ontoteología ni una metafísica propiamente hablando, sino algo así como una ontología primigenia que tiene su origen en Dios, pero comprendiendo a este Dios como el fundamento de la vida misma, es decir, aquello que hace que todo ser sea un ser viviente, que lleva en sí mismo esta Vida. Es una comprensión fenomenológica de Dios. No obstante, el pensamiento de Henry es susceptible de interpretarse como cierto tipo de teología:

La teología de Henry está quizá, tan llena del Espíritu que no conoce más que al Padre y al Hijo. Este nuevo Plotino –la expresión es de Rudolf Bernet, en el apasionante coloquio de Cérisy que se ha dedicado a discutir las últimas producciones de la pluma de Henry- tiene sus dificultades a la hora de

---

<sup>112</sup> *Ibid*, p. 38.

<sup>113</sup> [En línea] [www.michelhenry.com](http://www.michelhenry.com). Fecha de consulta: 10 de abril 2008.

explicarnos claramente en qué se diferencia cada vida particular humana – individuación de la esencia de la Vida– de la Vida divina.<sup>114</sup>

La dificultad patente en el pensamiento de Henry para diferenciar la vida de los vivientes y la Vida absoluta que sería Dios, no debe comprenderse como la “confusión ontológica” de la que habla Heidegger y que caracteriza a la ontoteología, donde el Ser y los entes se situarían en el mismo plano. “El ataque de Henry a toda ontología que por principio no sea fenomenológica consiste, en su núcleo, en mantener que el alejamiento de tal fenomenología es en realidad entregarse a confundir el ser con un ente, *porque sólo los entes pueden estar unas veces ocultos y otras revelados (...)*”<sup>115</sup> Mientras que la relación entre la vida y la Vida, no podría darse unas veces oculta y otras revelada debido a que la Vida se encuentra siempre y de lleno, *revelada* en todos los vivientes. Por otro lado, encontramos la clave para diferenciar la vida de la Vida absoluta en el hecho de que, mi vida, la vida de todos los vivientes, aun siendo acontecimiento absolutamente inmanente, no tiene en sí el fundamento de su ser, como bien explica Agustín Serrano de Haro: “En suma, por mucho que la descripción de toda vivencia y de toda impresión, pueda y deba insistir en la estructura fenomenológica que la hace ser en sí, para sí y contra sí, lo que no puede predicarse del vivir encarnado es el ser por sí, el poder de fundarse y ponerse a sí mismo (la *aseidad* en el término tradicional). En la inmanencia de mi ser sé que no soy la fuente de mi vida y de mi ipseidad.”<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> GARCÍA-BARÓ, Miguel en el prólogo a la edición española de HENRY, Michel. *Genealogía del psicoanálisis*. Síntesis, Madrid, 2002, p. 10.

<sup>115</sup> *Ibid.* p.13.

<sup>116</sup> SERRANO DE HARO, Agustín. *¿Fenomenología como Cristianismo? A propósito del pensamiento de Michel Henry*. Apuntes para seminario sobre Michel Henry, Madrid, 2009.

### 3. Las palabras del escándalo: «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros».

#### Algunas consideraciones en torno al Prólogo del *Evangelio* de Juan

*Dios se engendra como yo mismo*

**Maestro Eckhart**

*En el fondo de su Noche, nuestra carne es Dios*

**Michel Henry**

Si el hijo de Dios, el Verbo, Dios mismo se ha hecho hombre, un hombre auténtico, ¿se concebiría lo divino como lo humano exaltado, intensificado? ¿Cómo lo divino puede ser visible, palpable? Para la tradición religiosa lo divino es tal justamente porque se opone a lo humano, de manera que las palabras de Juan constituyen una auténtica paradoja, un escándalo.

Los dos epígrafes con los que comienza este apartado condensan la tesis de Henry según la cual “el devenir hombre de Dios funda el devenir Dios del hombre.”<sup>117</sup> La posibilidad de unión entre ambas naturalezas, la divina y la humana, además de representar un escándalo, apunta al núcleo del cristianismo: la salvación del hombre. De acuerdo al cristianismo, el devenir hombre de Dios reside precisamente en la Encarnación del Verbo y es así que cuando el hombre cristiano *identifica* su carne con la carne de Cristo –el Verbo encarnado-, puede identificarse con Dios. “La salvación cristiana no consiste en la dispensación de gracias particulares y todas ellas eminentes: consiste en la *deificación* del hombre. Sólo cuando el hombre lleve en sí la vida divina que es la vida eterna, sólo cuando se identifique con esa vida, escapará a la muerte.”<sup>118</sup>

La Encarnación del Verbo en tanto su “venida al mundo” en carne humana, muestra la manera en la que Dios se revela a los hombres, es su modo de manifestarse y de habitar entre ellos, es la forma que tiene lo invisible de hacerse visible: tomando carne. La

<sup>117</sup> HENRY, Michel. *Encarnación*. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 23.

<sup>118</sup> *Idem*.

Encarnación del Verbo es la hipóstasis divina, la unión de la naturaleza humana con la divina en una sola persona. Es la vida infinita en la carne finita.

Michel Henry comprendió que la carne tal y como la concibe Juan es, pues, la *revelación misma* y no el mero “recipiente” del Verbo. La carne humana es el principio de revelación del Verbo; sin ella, la promesa de inmortalidad quedaría indeterminada porque entonces veríamos en nuestra carne un cuerpo mortal y no la revelación misma del Verbo, de la Vida absoluta. Hemos visto que la nueva definición del hombre como carne, implícita en las palabras del Evangelio, envuelve a su vez una comprensión de la carne que no puede concebirse más como el polo opuesto del espíritu, como sí lo sería el cuerpo en la concepción cristiana. Ahora bien, la carne no es el cuerpo, ni en el Evangelio de Juan ni en el planteamiento de Henry, y esta diferencia es esencial para nuestro autor porque quiere resaltar que el cuerpo que ha sido concebido desde Grecia hasta nuestros días, ha sido un cuerpo desvalorado, mal comprendido e incluso ajeno o extraño al pensamiento mismo. El cuerpo que quiere exponer Henry es esta carne joánica que acoge la Vida y nos hace seres vivientes, porque ser carnales significa que nuestro cuerpo no es un mero objeto inerte que el alma anima. En nuestro *cuerpo de carne* toma realidad la vida misma; en nuestra carne se manifiesta la vida pero no como un proceso biológico o químico o físico, sino *vital*, es decir, en sus afectos: en las alegrías o tristezas de la vida cotidiana, real. El estudiante de biología sabe de la vida no por los libros sino por su experiencia diaria: cuando sale de la biblioteca y abraza al amigo, cuando siente el frío del aire, cuando se angustia, cuando sufre, cuando ama, cuando goza. Y en esta experiencia vital, percibe su cuerpo no como un conglomerado de moléculas, hormonas, etcétera, sino una carne viva que se experimenta a sí misma. En realidad podríamos atrevernos a decir que la concepción denigrada del cuerpo es más bien teórica que vital.

En el plano teórico conocemos bien esta ruptura entre el cuerpo y el alma desde Platón y heredada al cristianismo a través del neoplatonismo, llegando hasta la modernidad y percibida incluso hasta el día de hoy. El desprecio al cuerpo cumple la función de contraponerlo a tal grado con el alma para elevar a ésta a una esfera que nada

tenga que ver con el devenir azaroso del mundo, con la muerte y la contingencia a la que está sujeta irremediablemente el cuerpo. Bajo dicha concepción plenamente dualista<sup>119</sup>, se entiende de manera general que el cuerpo es mundano y el alma divina, que es en el cuerpo donde reside la debilidad sensible que aprisiona al alma, sede de las imperfecciones. Ahora, si este pensamiento llegó al cristianismo, ¿cómo es que fue posible concebir y más aún aceptar la Encarnación del Verbo? “Encarnación no es evidentemente corporalización. Ni la idea del alma ni la idea de Dios vinculadas a esta corporalización responden al concepto cristiano de la encarnación.”<sup>120</sup> La carne en la que está pensando Juan no es el cuerpo material, ni el cuerpo-víctima de todos los deseos y males terrenos, cuerpo mortal y vulnerable, pues ¿cómo podría este cuerpo acoger el Verbo? Esta confusión o mala interpretación de concebir cuerpo y carne indistintamente, ha sido el motivo de considerar al Evangelio de Juan una de las grandes paradojas del cristianismo: ¿cómo confiar a este cuerpo putrescible la salvación del alma?, ¿es en verdad este cuerpo el que es semejante al cuerpo de Cristo? Preguntas que ponen al hombre cristiano en un estado de ambivalencia: ¿se debe amar o despreciar al cuerpo?

Dicha paradoja se debe en gran medida a que las concepciones de Pablo<sup>121</sup> y de Juan difieren en este punto: Pablo considera que la carne es la sede de los pecados. El hombre es para Pablo un ser carnal precisamente por su total heterogeneidad con Dios. Vivir de acuerdo a la carne es ser “esclavo del pecado” (Rom. 7-14). El pecado habita en las pasiones de la carne: “Así pues, yo mismo que con la mente sirvo a la Ley de Dios, sirvo con la carne a la ley del pecado” (Rom. 7, 25); y más claro aún: “Las obras de la carne son manifiestas, a saber: fornicación, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, envidias, homicidios, embriagueces, orgías...” (Gal. 5, 19). Pablo verá en la carne el pecado y es por ello justamente que Dios ha de

---

<sup>119</sup> De origen más bien gnóstico y neoplatónico.

<sup>120</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Sígueme, Salamanca, 1997, p. 502.

<sup>121</sup> No se pretende hacer un análisis comparativo entre Pablo de Tarso y Juan debido a la enorme complejidad del tema. Únicamente se menciona la concepción que del cuerpo y la carne tiene Pablo en algunas de sus Epístolas, para contrastarla con la de Juan y entrever los motivos que ha tenido el cristianismo para sostener un desprecio al cuerpo.

encarnarse: “Dios envió a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado y por el pecado, condenó al pecado en la carne.” (Rom. 8-3) Dios se encarna para expiar los pecados del hombre que son provocados por la carne. La carne de Dios es una «carne gloriosa» que expía la «carne miserable». Esto nos indica que la posibilidad de salvación según Pablo radica en ser lo menos carnales posible: “...que si vivís según la carne, moriréis; mas si con el espíritu mortificáis las obras del cuerpo, viviréis” (Rom. 8-13). “El cuerpo no es para la fornicación sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo, y Dios que resucitó al Señor nos resucitará también a nosotros por su poder.” (Cor. 6, 13-14). “¿No sabéis que nuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz? De ningún modo (...) porque serán dos en una carne, (...) el que fornicación peca contra su propio cuerpo. ¿O no sabéis que *vuestro cuerpo es el Templo del Espíritu Santo (...)?*” (Cor. 6, 15-19).

Si de acuerdo a Michel Henry, el Prólogo de Juan define al hombre como un ser carnal, ¿cómo queda definido en Pablo? Gnilka<sup>122</sup> argumenta que Pablo dispone de varias categorías antropológicas para definir la esencia del hombre, dentro de las cuales se halla como una de las más importantes el cuerpo (σωμα), pero que éste de ninguna manera significa una *parte* del hombre como sí lo es en la doctrina griega del hombre (dicotomía alma-cuerpo). Según esta línea de interpretación, Pablo piensa al hombre en su totalidad como una unidad indivisible tal y como lo concibe la tradición semítica, al contrario de la de cuño helénico-gnóstico, que viendo la cercanía de sentido entre σωμα, σθημα (tumba), el cuerpo es entonces “la tumba del alma”. Pero en Pablo el hombre necesita su cuerpo para la resurrección o estaría incompleto: “El Dios de la paz os santifique cumplidamente y que conserve entero vuestro espíritu, vuestra alma y vuestro cuerpo (...)” (Tes. 5, 23). En realidad el cuerpo cumple una función imprescindible: él es la presencia física necesaria del individuo, es la persona en el espacio y en el tiempo, él marca y configura la identidad de cada uno. No obstante, el cuerpo siendo la posibilidad de entrar en relación con uno mismo, podemos y más aún debemos -según Pablo- domarlo e incluso castigarlo hasta

---

<sup>122</sup> GNILKA, Joachim. *Teología del Nuevo Testamento*. Trotta, Madrid, 1998.

que borre su carnalidad por completo y alcance la espiritualidad. Pablo no niega y rechaza el cuerpo sino la carne. El hombre es por esencia un ser corporal y espiritual y no meramente carnal. Cuerpo y carne son realidades distintas: el cuerpo posee la capacidad de transformarse en cuerpo glorioso y así trascender esta vida y este mundo pero bajo la condición de evitar a toda costa caer en el pecado, es decir, en las debilidades de la carne. Nuestra condición humana acoge esta paradoja: la de salvarnos por y en el cuerpo o la de perdernos en el pecado por y en la carne.

Sin pretender ahondar en esta compleja discusión, sólo quisiera apuntar que evidentemente la concepción de *carne* que tiene Pablo y que tiene Juan, difieren radicalmente: ambos oponen *cuerpo* y *carne*. Por un lado, Juan concibe el cuerpo como la realidad mundana; como una masa inerte, como una cosa más entre las cosas. El cuerpo es aquello que nos hace estar anclados a este mundo; mundo que bajo las metáforas joánicas, es las “tinieblas”. Así, la Luz viene a alumbrarlas: “Yo he venido como luz al mundo, para que todo el que cree en mí no permanezca en las tinieblas” (Jn. 12, 46). Rudolf Bultmann expone el claro dualismo de Juan, proveniente seguramente de la tradición gnóstica<sup>123</sup>. Para Juan, el mundo es el mundo de los hombres, mundo que se caracteriza por su oposición radical a Dios, que está sumido en el mal y la oscuridad y necesita ser librado. *Luz* significa en Juan semilla de salvación, es la claridad que actúa sobre la criatura para una auténtica autocomprensión del hombre, es decir, comprenderse precisamente como criatura<sup>124</sup>. Así, la salvación consiste en liberarnos de este mundo, en salir de la oscuridad y la mentira, en abandonar este estado que nos mantiene ennegrecidos y engañados, que nos impide ver la Luz, la Verdad y la Vida. El conocimiento

---

<sup>123</sup> Tanto Bultmann como Käsemann opinaban que el Evangelio es totalmente gnóstico, incluso plantean la posibilidad de que el Evangelio mismo influyera en el gnosticismo tal como se observaba en el siglo II d. C. No obstante hay algunos puntos que claramente no concuerdan, por ejemplo el docetismo de la persona de Cristo (la idea de que el cuerpo de Cristo no era real sino aparente e ilusivo). Cf. PIÑERO, Antonio (ed). *Orígenes del cristianismo*. Universidad Complutense. Madrid, 2004.

Otra interpretación como la de Charles Dodd, habla más bien de una influencia por parte de Filón de Alejandría, de herencia judeo-helenista, ya que el uso del Logos en sentido cosmológico por parte de Juan es el mismo que en Filón, es decir como el *lugar de las ideas*. Cf. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio*. Cristiandad, Madrid, 2004.

<sup>124</sup> Cf. BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 430-436.

de la verdad que nos hace libres, no es el conocimiento racional, sino el conocimiento de la verdadera realidad, la realidad de Dios que se revela en nuestra vida. El dualismo de Juan –de acuerdo a Bultmann– consiste en la doble posibilidad humana: o vivir de Dios o de sí mismos, es un *dualismo de decisión*<sup>125</sup>, en el que el hombre puede adquirir la recta comprensión de su condición y de su realidad.

La *Encarnación del Verbo* se presenta entonces como un hecho sin parangón que anuncia no sólo la llegada de la Palabra sino la nueva realidad de la naturaleza humana, a saber *carne*, que por su parte es no-mundanal. La carne no es el cuerpo corruptible. Ella se presenta en Juan como la revelación misma del Verbo, como aquello capaz de sentir la Vida misma; la carne nos hace vivientes, *Hijos*. Es lo verdadero, la vida que puede palpase con la mano. Mientras que para Pablo pareciera ser justo a la inversa: la salvación no podría estar en manos de las concupiscencias de la carne, sino en la posibilidad del cuerpo como *Templo del Espíritu Santo*. Cuerpo que *vale* para la salvación siempre y cuando se anule su carnalidad. La carne es lo *totalmente otro* de lo divino en Pablo. Las siguientes palabras de Rudolf Otto lo expresan de manera contundente.

Hay otro elemento de la doctrina de San Pablo, que, como la idea de predestinación, tiene sus raíces en el sentimiento numinoso: es la desvaloración y menosprecio absoluto de la «carne». La «carne» no es para él otra cosa que la manera de ser toda criatura en general. Y como queda dicho, el sentimiento numinoso desprecia la criatura al compararla con lo *supracósmico*, y la desprecia tanto desde el punto de vista del *ser* como desde el punto de vista del *valor*. En efecto; en el primer aspecto, porque la criatura es «tierra y ceniza», porque es «nada», porque es lo que no vive por sí, lo débil, lo dependiente, lo mortal; en el segundo aspecto, porque es lo profano, lo impuro, lo que no es capaz de tener el valor de lo santo y de acercarse a lo santo.<sup>126</sup>

Pero en Juan observamos lo contrario: una identificación total de la carne con lo divino y que opuesto a lo que se esperaría, el hecho de ser *seres carnales* nos sublima a una dimensión donde nuestra ontología ha adquirido relieve gracias a la semejanza que nuestra carne guarda con la carne de Cristo: lugar donde se ha manifestado el Verbo.

<sup>125</sup> *Ibid.* p. 436.

<sup>126</sup> OTTO, Rudolf. *Lo santo*. Alianza, Madrid, 2005. p. 123.

Podríamos pensar que es la carne joánica el punto de toque entre las dos naturalezas, aquello que posibilita la relación teándrica. Es la carne “(...) en la que el Verbo de Vida se hace idéntico a cada uno de los vivientes que somos nosotros, los hombres.”<sup>127</sup> Para Michel Henry, es entonces a partir del Prólogo de Juan que surge otro tipo de inteligibilidad: una «Archi-inteligibilidad» porque muestra lo invisible, lo inapercibido por el pensamiento, la esencia misma de la Vida, lo más primordial y primigenio. Y en esta nueva inteligibilidad aparece la primera ley de la Vida:

No es posible vida alguna si no porta consigo un primer Sí viviente en el que se experimente a sí misma y se haga vida. Ninguna vida sin viviente pero, del mismo modo, ningún viviente fuera de este movimiento por el que la Vida viene a sí al experimentarse a sí misma en el Sí de este viviente, ningún viviente sin la vida.<sup>128</sup>

Ley que si bien define la esencia de la Vida absoluta, incumbe por completo a toda vida posible, a la vida de cada uno de nosotros. Y si es la misma ley la que rige la Vida absoluta y nuestra propia vida es justamente debido a la total inmanencia de la Vida en los vivientes o en otras palabras, del Verbo en la carne. La nueva inteligibilidad iniciada por Juan en el Evangelio exigiría, de acuerdo a Henry, que sea replanteado el papel del cuerpo en el cristianismo, a saber, que haya una sustitución radical del *cuerpo mortal* por la *carne viviente* que somos en verdad. Dicha sustitución no sería meramente complementaria para todo el *corpus* cristiano sino enteramente esencial porque solamente en la carne viviente sería posible la Encarnación de Verbo, el fundamento de la salvación cristiana. La carne joánica rechaza así toda reducción de nuestro cuerpo a un objeto, nuestro cuerpo no es meramente material ni mucho menos inerte, nuestro cuerpo no es sino una carne, una carne llena de afecciones, de impresiones, de experiencias. Todo lo que hay en la carne es materia fenomenológica pura, es decir, la sustancia del dolor o la alegría a través de la cual se vive la vida, es decir, a través de la cual se siente a sí misma la Vida absoluta. La que funda la carne joánica es, en palabras de Henry, una archi-inteligibilidad porque es el *Principio de lo inteligible*, es decir, la revelación en tanto

<sup>127</sup> HENRY, Michel. *Encarnación*. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 28.

<sup>128</sup> *Ibid.* p. 29.

manifestación real de la Vida, lo que en términos joánicos significa el Verbo, la Verdad, Dios. Ésta es la tesis que persiguió Michel Henry con tenacidad a lo largo de su última etapa filosófica, a saber, que toda impresión nacida en nuestra carne, porta consigo la revelación de Absoluto.

La Parusía del absoluto brilla en el fondo de la más simple de las impresiones. Por eso la carne no miente. No miente como lo hace el pensamiento verídico que dice lo que ve o cree ver, incluso cuando no hay nada, como en los sueños. (...) La carne no miente porque no puede mentir, porque en el fondo de sí misma, allí donde es captada por la Vida, es la Vida la que habla, el Logos de la Vida, la Archi-inteligibilidad joánica.<sup>129</sup>

¿Estamos aquí ante la posibilidad de una auténtica *reivindicación* del cuerpo propio? ¿Ha dejado nuestro cuerpo de ser ese cuerpo opaco que nos han hecho creer que somos para concebir nuestro cuerpo de carne como la manifestación de lo absoluto? Michel Henry rastreó dicha posibilidad en el núcleo del cristianismo, concretamente en el Evangelio de Juan, y fundó la esencia de la Vida en el cuerpo carnal. Ésta es la apuesta de su «fenomenología de la Vida», la apuesta de concebir la ontología humana como carnal, carne cuya esencia es la afectividad, afectividad que es la Vida, Vida que es lo Absoluto.

---

<sup>129</sup> *Ibid.* p. 332.

## CONCLUSIÓN

### Hacia una reivindicación del cuerpo

Al inicio de esta investigación nos preguntamos por qué el cuerpo había sido situado a un nivel de tan poca importancia en la mayor parte de las páginas de la filosofía, desde su inicio hasta el día de hoy. Sabemos que la filosofía, especialmente la racionalista ha denigrado el papel del cuerpo respecto al alma por no ser éste una fuente de conocimiento confiable o verdadero. A lo largo de la historia de la filosofía hemos observado una dicotomía en la ontología humana donde el cuerpo y sus atributos tales como la sensación y la afectividad, han quedado relegadas e incluso olvidadas para darle prioridad al pensamiento y a la razón. Si bien es cierto que el papel que desempeña el cuerpo es decisivo para el conocimiento empírico, por ejemplo, se ha considerado éste un papel meramente primario y superable por el papel que desempeña la otra parte de la dicotomía.

En la primera parte se presentó la alternativa fenomenológica cuyo análisis permite un estudio que reconoce en el cuerpo la capacidad de constitución de sentido. Es éste un cuerpo imbuido en la esfera de la subjetividad, por lo que abandona aquel estado meramente objetivo para situarse ahora del lado de lo subjetivo. Este camino fue esbozado por Husserl y su análisis de las «sensaciones dobles», cuya meta fue mostrar que el cuerpo propio, es decir, nuestro cuerpo, posee características que lo distinguen radicalmente de otros objetos del mundo tales como la capacidad de sentir y ser sentido a la vez, capacidad de la que carecen las cosas. Dicha capacidad de “sensación doble” instala al cuerpo más del lado de la conciencia que de lo constituido por ella. Así, Husserl habló por primera vez en este sentido de nuestro cuerpo como *Leib* o cuerpo vivo para distinguirlo de *Körper*, el cuerpo-objeto. El cuerpo propio se distingue de todos los objetos del mundo por ser el único al que adjudico campos de sensaciones, de afecciones, de movilidad, de perspectivas; el cuerpo es la sede de toda experiencia, el medio de la

percepción, aquello sin lo cual no habría fenómeno para la conciencia. De esta forma se logra una unidad concreta entre el cuerpo y el alma.

Fueron los fenomenólogos franceses de mitad del siglo XX y en adelante, principalmente, quienes pusieron énfasis en esta tesis esbozada por Husserl y le dieron un giro no sólo a la fenomenología sino también a la concepción de la conciencia: plantearon un pensamiento en el que fuera ahora la corporalidad el punto de anclaje de la facticidad de la conciencia. Merleau-Ponty inició este camino en el que re-sitúa la esencia dentro de la existencia y no cree que sea posible concebir al hombre en el mundo sin una corporalidad que constituye sentido. La conciencia es ahora una *conciencia encarnada* que establece una unidad con el mundo, un mundo vivido y no meramente representado. Por su parte, Levinas concibió el papel del cuerpo como el centro de la intencionalidad, pues es mediante las sensaciones del cuerpo que la intencionalidad cobra un sentido pleno, porque es en la sensación donde se encarna la relación con el objeto. Así, la intencionalidad que es acto de la conciencia también es transitividad que pone al sujeto en situaciones vitales que unen de manera cabal al *yo* con su propio cuerpo. Ambos fenomenólogos, aunque con sus claras diferencias, coinciden en que la *dirección* de la conciencia hacia el mundo es fundada por el movimiento del cuerpo como un acto constitutivo. El cuerpo propio es ahora un *cuerpo subjetivo* que se dirige al objeto de manera concreta. Ambas concepciones le otorgaron al cuerpo la fuerza ontológica que carecía en otros planteamientos filosóficos y le dieron a la corporalidad una dimensión que impide comprenderlo como un objeto, una cosa, un instrumento o una cárcel, para darle un estatuto ontológico de peso.

Por una vía distinta a la de Husserl y sus seguidores, aunque también de tradición fenomenológica, Michel Henry, elaboró en su primera etapa en su primera etapa una *ontología del cuerpo* cuya tesis se resume en la idea de que la corporalidad se *identifica*, en el sentido de *identidad*, con la subjetividad: un cuerpo que es el ego y el ego que es un cuerpo. Tal identificación total del cuerpo y el ego fue una tarea que se planteó en principio el filósofo francés Maine de Biran a principios del siglo XIX. Michel Henry

recupera con mucho éxito esta tesis prácticamente desconocida del *cuerpo subjetivo* y la reformula en términos fenomenológicos. Maine de Biran como crítico del cartesianismo, puso al *cogito* en movimiento: el ego de todo *ego cogito* se identifica con el movimiento de su propio cuerpo: todo movimiento del cuerpo es inmanente a la subjetividad, hay una inmediatez entre el movimiento que realiza mi mano por ejemplo y mi conciencia de estarla moviendo. El movimiento es entonces un claro ejemplo de la unión entre corporalidad y subjetividad. Para Michel Henry esta tesis es decisiva en la conformación de la ontología del cuerpo subjetivo porque denota lo que él llama una “experiencia interna trascendental”, es decir, la condición de posibilidad del aparecer siendo el aparecer una experiencia de absoluta inmanencia y de ahí que ésta sea interna. Es la fusión del aparecer y lo que aparece o en otros términos, la *no-intencionalidad* de la conciencia. Tesis esta última que ha sido el motivo de duras críticas e incomprensiones de la filosofía de Henry: ¿cómo es posible una fenomenología sin intencionalidad? Para Henry, el objeto de la fenomenología no debiera ser el fenómeno en cuanto tal sino más bien la fenomenicidad pura, es decir, aquello que hace que los fenómenos aparezcan: el Aparecer mismo. Henry se opone a una fenomenología intencional por tener como contenido los fenómenos en lugar del *fundamento*, del *principio* de tales fenómenos. ¿Cuál es el Principio de todo cuanto aparece?, ¿qué fenomenología nos habla de la fenomenicidad pura?

Para Michel Henry la respuesta se halla en lo que él denominó una «fenomenología de la vida» por ser la vida aquello único capaz de contener en sí el estatuto ontológico-fenomenológico de ser el Fundamento y Principio de todo. No es una vida como la entiende la biología, como un conjunto de procesos químicos y físicos, sino una vida *vital*, una vida propia, aquella que portamos cada uno de nosotros, una vida que es Afectividad, que es dolor y alegría, que es experiencia que se experimenta a sí misma, una vida que se extiende en nuestra carne por todos sus poros, sus dolencias y sus placeres. La fenomenología de la vida es una «fenomenología material» como la llama el autor, por ser la afectividad la sustancia o *materia* de la vida, es decir, su esencia. La

esencia de la vida es la afectividad y nuestra carne es su modo de revelación. La vida se revela en las afecciones de nuestra carne, en el *pathos* de la carne; una carne sufriente y también gozosa ciertamente, pero es en el dolor donde se muestra con mayor claridad la auto-afectividad que la vida es, ya que no podría tener un dolor sin saber que lo estoy teniendo: el dolor es absolutamente inmanente, lo cual muestra a su vez, que la vida es pura auto-afectividad: es la Vida absoluta que nos lanza a la Encarnación en sentido cristiano. Es ésta la Vida de la que habla Juan en el Prólogo al *Evangelio*: sin duda una de las frases más paradójicas de la literatura cristiana son las expresadas por el evangelista y especialmente el v. 1-14: “Y el Verbo se hizo carne”. Palabras que traen consigo una de las afirmaciones más abisales de Juan que de acuerdo a Henry es la definición del hombre como *carne*, pues la Palabra no dijo que Él se hizo hombre y que así se manifestó en el mundo, la Palabra dice que Él « (...) *se hizo carne y habitó entre nosotros*» y que por ello, se hizo hombre. Así el devenir hombre de Dios significa el devenir Dios del hombre. “Nuestra carne es Dios” dice Henry con osadía. La carne es la que salva en el Evangelio de Juan, nos salva de permanecer en el mundo de las apariencias y no del aparecer mismo, de la Vida, la Verdad y la Luz.

Michel Henry, que al final de su vida dio un “giro teológico” como lo señala Dominique Janicaud, cree que es en el Evangelio de Juan donde se encuentra una total congruencia con la fenomenología, pues en él se muestra la absoluta inmanencia de la vida con los vivientes, tal y como lo propone su fenomenología de la Vida. Henry argumenta que en Juan se funda una nueva inteligibilidad, una archi-inteligibilidad que nos habla del Principio, del Fundamento, de la Vida que se encarna en nosotros y que se expresa en todo momento en nuestra carne.

Es la reivindicación de la carne.

## BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

HENRY, Michel. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Sígueme, Salamanca, 2001. Trad. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz.

\_\_\_\_\_. *Fenomenología material*. Encuentro, Madrid, 2009. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz.

\_\_\_\_\_. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Síntesis, Salamanca, 2007. Trad. Juan Gallo.

\_\_\_\_\_. *Genealogía del psicoanálisis*. Síntesis, Madrid, 2002. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz.

\_\_\_\_\_. *La barbarie*. Caparrós, Madrid, 2006.

\_\_\_\_\_. *L'essence de la manifestation*. Épiméthée, Paris, 2003.

\_\_\_\_\_. *Pensar la vida*. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, 2003. Trad. Miguel García-Baró.

\_\_\_\_\_. *Palabras de Cristo*. Sígueme, Salamanca, 2004. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz.

\_\_\_\_\_. *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Sígueme, Salamanca, 2001. Trad. Javier Teira.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica II*, UNAM, México, 1997. Trad. Antonio Ziri6n.

\_\_\_\_\_. *Ideas I*, FCE, Madrid, 1993. Trad. Jos6 Gaos.

\_\_\_\_\_. *Investigaciones lógicas 2*. Alianza, Madrid, 2002. Trad. Manuel García Morente y José Gaos.

\_\_\_\_\_. *La idea de la fenomenología*. FCE, México, 1982. Trad. Miguel García-Baró.

LEVINAS, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Síntesis, Madrid, 2005. Trad. Manuel E. Vázquez.

MAINE DE BIRAN, Pierre. *Sobre la causalidad*. Encuentro, Madrid, 2006. Trad. Sara Sánchez.

\_\_\_\_\_. *De l'aperception immédiate*. Librairie générale française, París, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Península, Barcelona, 2000. Trad. Jem Cabanes

## **BILIOGRAFÍA SECUNDARIA**

AUDI, Paul. *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*. Les belles lettres, Paris, 2006.

BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca, 2001.

DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas*. KRK ediciones, Madrid, 2005. Trad. Vidal Peña.

DODD, Charles. *Interpretación del cuarto Evangelio*. Cristiandad, Madrid, 2004.

GARCÍA-BARÓ, Miguel. *Vida y mundo*. Trotta, Madrid, 1999.

\_\_\_\_\_. *Del dolor, la verdad y el bien*. Sígueme, Salamanca, 2006.

\_\_\_\_\_. *The black river that feeds All. A piece of literature expanding Michel Henry's philosophy.*

GNILKA, Joachim. *Teología del Nuevo Testamento.* Trotta, Madrid, 1998.

JANICAUD, Dominique. *Phenomenology and the "Theological Turn".* Fordham University Press, New York, 2000.

MARION, Jean-Luc. *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica.* UNSAM, Buenos Aires, 2005.

\_\_\_\_\_. *El fenómeno erótico.* Cuenco de plata, Buenos Aires, 2005.

MORENO, César. *Fenomenología y filosofía existencial I.* Síntesis, Madrid, 2000.

NANCY, Jean-Luc. *Corpus.* Arena, Madrid, 2003.

\_\_\_\_\_. *58 indicios sobre el cuerpo y Extensión del alma.* La Cebra, Buenos Aires, 2007.

\_\_\_\_\_. *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo.* Trotta, Madrid, 2006.

\_\_\_\_\_. *La deconstrucción del Cristianismo.* La Cebra, Buenos Aires, 1998.

PANNENBERG, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios.* Sígueme, Salamanca, 2001.

PIÑERO, Antonio (Ed). *Orígenes del Cristianismo.* Universidad Complutense, Madrid, 2004.

ROBBERECHTS. *El pensamiento de Husserl.* FCE, México, 1968.

RANZ, Roberto y TEIRA, Javier. "La tarea de la fenomenología. Una introducción a la fenomenología de la vida de Michel Henry como filosofía primera". En GARCÍA-BARÓ, Miguel y PINILLA, Ricardo. *Pensar la Vida.* Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2003.

SERRANO DE HARO, Agustín. *Defensa de la perspectiva fenomenológica en el análisis del dolor*. En GARCÍA-BARÓ, Miguel y VILLAR, Alicia (coordinadores). *Pensar la compasión*. Comillas, Madrid, 2008.

\_\_\_\_\_ *¿Fenomenología como Cristianismo? A propósito del pensamiento de Michel Henry*. Apuntes para seminario sobre Michel Henry, Madrid, 2009.

\_\_\_\_\_ *¿Forma el dolor parte del mundo de la vida? Pro y contra Michel Henry*. CSIC, Madrid.

WALDENFELS, Benhard. *De Husserl a Derrida*. Paidós, Barcelona, 1997.

ZIRIÓN, Antonio. "Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología". *Revista Dianoia*, 1987, vol. 33. Pp. 283-299.