

## FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA

JAIME RUBIO ÁNGULO\*

### RESUMEN

La fenomenología de la vida se inscribe en la gran corriente filosófica surgida en Alemania con Husserl, a fines del siglo XIX, que, contando con grandes pensadores como Heidegger y Scheler, ha continuado a través de todo el siglo XX y sigue hoy viva, sobretodo en Francia. Michel Henry supera la fenomenología de la percepción de Husserl formulando la pregunta: “¿cómo se revela a sí misma la intencionalidad que hace ver lo todo?” y responde: “La única *vida* que existe es la vida fenomenológica trascendental que define el modo originario de la fenomenalidad pura, a la cual, para claridad, reservamos el nombre de revelación”. La “revelación que es propia de la vida se opone al aparecer del mundo...” En este artículo presentamos la líneas maestras de esta Fenomenología de la Vida.

---

\* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

## PHENOMENOLOGY OF LIFE

JAIME RUBIO ANGULO\*

### ABSTRACT

Phenomenology of life sets it self in the great philosophical stream that rises with Husserl in the late XIX century wich counting in its number thinkers as important as Heidegger and Scheler, has continued all along the XX century and lives on today, specially in France. Michel Henry overcomes Husserl's phenomenology of perception stating the question « how does intentionality, wich makes us see it all, reveals it self?» and answering «the only life there is is trascendental phenomenological life which defines the originary form of pure phenomenality, wich, for the sake of clarity, we save the name of revelation». The «revelation proper of life is oposed to the appearing of the world...» In this paper the master lines of such Phenomenology of Life are presented.

---

\* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Para M. Mc. V.

## I. INTRODUCCIÓN

MICHEL HENRY nace en Haiphong, Vietnam, el 10 de enero de 1922. Profesor emérito de la Universidad Paul Valéry de Montpellier, fue discípulo de E. Fink. La filosofía de Michel Henry desde su tesis monumental *La esencia de la manifestación*, publicada en 1963, no ha cesado de constituir una problemática que verifica lo que él mismo ha visto como tarea del pensamiento: Remontar a un dominio de origen de donde todo depende pero que él mismo no depende de nada. Su problemática apunta a renovar el proyecto de una filosofía primera. Lo originario designa no un principio abstracto, un fundamento heterogéneo con lo que explica, sino la realidad misma en su efectividad fenomenal.

A lo largo de toda su obra<sup>1</sup> Henry busca abrir el acceso a lo que ha permanecido impensado y que se dice con una palabra cuya simplicidad es vertiginosa: La Vida<sup>2</sup>. Voy a referirme a la Fenomenología de la Vida en la obra de Michel Henry.

\*\*\*\*\*

LA PREGUNTA INICIAL es la siguiente: ¿qué debe ser la fenomenología para responder a su concepto? Cuando se plantea el problema de la definición de la fenomenología aparece la duda entre, por una parte, su definición como método y, por otra, su definición por su objeto. Henry descarta la definición por el método, es decir un método de elucidación intencional, practicado por la reducción fenomenológica que permite, de esta manera, obtener resultados seguros. Tal definición de la fenomenología

---

1. *L'Essence de la manifestation*, PUF, 1963;1990. *Philosophie et phénoménologie du corps* (Sobre Maine de Biran), PUF,1965;1987. Marx. *Une philosophie de la réalité (I). Une philosophie de l'économie*, Gallimard, 1976;1991. *Généalogie de la Psychanalyse*, PUF, 1985. *La Barbarie*, 1987, *Voir L'invisible* (sobre Kandinski), PUF, 1990. *Phénoménologie Matérielle*, PUF, 1990. *Du Comunisme au capitalisme. Theorie d'une catastrophe*, O. Jacob, 1990. *C'est moi la Verité*, Seuil, 1996. *Incarnation. U ne Philosophie de la chair*, Seuil, 2000.

2. Cfr. DUFOUR-KOWALSKA, Gabrielle, HENRY, Michel, *Une Philosophie de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin,1980. DUFOUR-KOWALSKA, Gabrielle, *L'Art et la sensibilité. De Kant à Michel Henry*, Paris, Vrin 1996.

por su método y especialmente por la reducción fenomenológica ya ha tomado posición del objeto de la fenomenología: ésta lo considera como objeto de pensamiento y también como lo que debe ser pensado y es susceptible de serlo. Tal concepción del objeto de la fenomenología acusa ya una desnaturalización.

## II. PRESUPUESTOS DE LA FENOMENOLOGÍA CLÁSICA

¿CUÁL ES PUES éste objeto? La fenomenología es la ciencia de los fenómenos, o mejor de su fenomenalidad pura. Con otras palabras, no considera las cosas sino la manera como ellas se nos dan, su modo de donación –no el objeto, como dice Husserl en el Suplemento VIII al parágrafo 39 de las Lecciones de 1905 sobre el Tiempo– sino los “objetos en el *cómo*”, es decir, en el “*cómo*” de su donación. Pero hay que ser más radical. La fenomenología no considera los objetos, a decir verdad, en “el *cómo* de su donación”; dejando de lado los objetos lo que examina es el “*Cómo*” como tal; la donación misma, el aparecer como tal. Porque si no apareciera, nada podría aparecer. Tal es el objeto de la fenomenología. El aparecer, por tanto, debe aparecer en tanto que aparecer. El objeto de la fenomenología no es, finalmente, la manera como las cosas se nos dan, sino la manera como se da la donación misma. La manera como se manifiesta la manifestación pura. El objeto de la fenomenología es el modo de fenomenalización según el cual se fenomenaliza la fenomenalidad.

El modo de fenomenalización de la fenomenalidad es todavía una pregunta. Si no se resuelve la fenomenología permanece plegada en una oscuridad total. En este punto Michel Henry nos invita a considerar los principios de la Fenomenología Histórica.

El primer principio, tomado por Husserl de la escuela de Marburgo se enuncia así: “*Tanta apariencia, tanto ser*”. Estamos, desde el momento presente, en condiciones de reconocer el carácter equívoco de esta proposición en virtud de la doble significación del término apariencia. Se entiende por apariencia el contenido que aparece o bien, su aparición en cuanto tal: el aparecer mismo.

Henry proponer formular el principio de la siguiente manera: “*Tanto aparecer tanto ser*”. Este principio es decisivo pues subordina toda ontología a una fenomenología previa. Por consiguiente del aparecer depende toda existencia:

“En la medida en que el aparecer aparece, y por esta razón, el ser “es”; porque el aparecer despliega su reino, despliega el ser el suyo, de suerte que parecen tener un solo y mismo reino, una sola y misma esencia. Tanto aparecer, tanto ser”<sup>3</sup>.

En este punto señala Henry el carácter inadecuado de la crítica de Heidegger a Descartes. A favor de Descartes hay que recordar en *Principios I*. 8 que el “*sum*” nunca es puesto sin ser legitimado por algo previo; lo que merece nuestra atención es que esto previo no es el ser o el sentido sino el aparecer.

El otro principio de la fenomenología dice “*A las cosas mismas*”. Se trata de un modo de acceso a las cosas, en tanto que modo inmediato. ¿Qué es lo que da acceso a las cosas? Su aparecer. Es la fenomenicidad pura en tanto que se fenomeniza lo que constituye el modo de acceso a todo fenómeno concebible. En tanto que el modo de fenomenización de la fenomenicidad no es definido, el mandato de la fenomenología permanece, también, totalmente indeterminado.

El objeto de la fenomenología, los principios que le pertenecen, constituyen la presuposición de la fenomenología. Esta presuposición es fenomenológica ya que está constituida por la fenomenalidad y la mismo tiempo permanece, fenomenológicamente, totalmente indeterminada en la medida en que la fenomenalidad permanece indeterminada. Si examinamos con más cuidado, nos damos cuenta que existe un “fraude” en cierta concepción de la fenomenicidad: Este “fraude” no es otro que la concepción de la fenomenicidad atribuida a la percepción ordinaria de los objetos del mundo, como aparecer del mundo mismo. Esta ruinosa confusión entre el aparecer del mundo, con la esencia del aparecer posible, corrompe el desarrollo de la fenomenología en su conjunto. Para Michel Henry el principio más

---

3. HENRY, Michel, *Encarnación. Una filosofía de la Carne*, traducción de Javier Teira, Gorka Fernández, y Roberto Ranz, Editorial Sígueme, Salamanca, 2001. p. 41

famoso de la fenomenología de Husserl, lejos de atender la fenomenología misma, expone esta confusión en su esplendor<sup>4</sup>.

En el párrafo 24 de *Ideas I*, Husserl plantea que “toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento”. Ahora bien lo que se da en la intuición, y hace de ella una intuición donante de sentido, es la estructura de la consciencia tal como la comprende Husserl, en tanto que intencional. Ciertamente, es la intencionalidad cumplida (plenificada) la que califica “*stricto sensu*” el concepto de intuición y este cumplimiento se constituye en objeto de una problemática específica. Para decirlo simplemente: Lo que se da en la intuición y hace de ella una intuición no es otra cosa que la intencionalidad. La intuición debe a la intencionalidad su poder fenomenológico, es decir, el de instituir la condición de fenómeno y por ella hacer surgir la fenomenicidad. Michel Henry puntualiza:

“Este poner en fenomenicidad consiste en el movimiento por el que la intencionalidad se dirige fuera de sí al desbordarse hacia lo que desde ese momento se encuentra puesto ante su mirada, lo que Husserl, llama su correlato intencional”<sup>5</sup>.

No es otra cosa lo que dice Heidegger cuando afirma que el “fenómeno más originario de la verdad consiste en este “afuera”, en el “fuera de sí” del movimiento mismo por el que la intencionalidad se desborda fuera de sí. Este desbordar fuera de sí no es otra cosa que la Revelación. Revelar, en semejante venida afuera, en una puesta a distancia, es “hacer ver”. La posibilidad de la visión reside en esta puesta a distancia; es hacer ver.

Ahora la pregunta que debemos hacer es la siguiente: ¿Cuál es el modo de aparecer y de relacionarse consigo mismo de la intencionalidad? En la fenomenología de Husserl no hay ninguna respuesta; tampoco la hay en la filosofía que procede de ella. Ésta es la razón por la cual la tarea de revelar el hacer ver que revela el objeto sin revelarse a sí mismo es confiado de manera aporética al “hacer ver” mismo. No es otra cosa lo que testimonia la reflexión fenomenológica implicada en la reducción o la retención implicada en toda reflexión.

---

4. Cfr. *Ibidem.*, p. 47

5. *Ibidem.*, p.48

Cuando la pregunta por la autorevelación de la intencionalidad, es decir de la consciencia, se convierte en la pregunta por la autorevelación del flujo, es a la autoconstitución de este flujo (temporal), a la relación intencional del flujo mismo, a quien se pide la respuesta. Así se forma en la fenomenología una crisis mayor, que no es otra cosa que la crisis de la fenomenicidad misma.

Ahora bien, esta crisis de la fenomenicidad no es propia de la fenomenología si es verdad que el concepto de fenómeno sobre el cual reposa domina la historia de la filosofía desde Grecia. Se trata de la fenomenicidad del fenómeno a partir de la raíz griega *Phos*, la Luz. Aparecer quiere decir, entonces, venir en esta luz del mundo. Más profundamente aparecer designa la venida del mundo mismo. El surgimiento del “afuera” de tal manera, que esta venida afuera del “afuera” es lo que constituye la fenomenalización de la fenomenicidad. Es significativo que la elucidación de esta fenomenicidad ex-tática comprendida, al fin de cuentas, como temporalidad designe esta temporalidad como la exterioridad misma. La afirmación de Heidegger resulta inequívoca:

“La temporalidad es el fuera de sí originario en y para sí mismo y lo que se aclara de esta manera en la temporalización de la temporalidad es precisamente la del mundo. El mundo se temporaliza en la temporalidad. Es con el “fuera de sí” de los ek-stasis como “es ahí”<sup>6</sup>.

Dejemos a Heidegger pues no podemos, por ahora, detenernos en la elucidación de las pre-suposiciones fenomenológicas aquí evocadas que se han constituido en nuestra tradición.

Frente a la fenomenología histórica tal como la ha realizado Husserl, Michel Henry propone una fenomenología ideal y busca en Descartes los fundamentos de la misma. Podemos constatar que si bien Husserl descarta todo lo que no es evidente o susceptible de llegar a la evidencia, Descartes descalifica la evidencia misma. ¿“Qué permanece si todo lo que puedo ver con los sentidos o con el espíritu es reputado dudoso? Al menos –dice Descartes– me parece que veo”<sup>7</sup> (Segunda meditación). Esta proposición sólo es posible si el aparecer en el cual el ver es dado

6. *Ibidem*, p. 55

7. Cfr. *Ibidem*, p. 88- ss.

a sí mismo es diferente del aparecer en el cual el ver ve todo lo que ve. Este brusco desdoblamiento del aparecer; desdoblamiento de la donación en la cual el ver es dado a sí mismo y la donación en la cual es dado todo lo que se ve, se reproduce en el artículo 24 de las *Pasiones del Alma*<sup>8</sup>. Allí Descartes, en el momento mismo en que se descalifica la fenomenicidad del mundo con la hipótesis del sueño pone la existencia absoluta del temor que experimento durante el mismo sueño. En efecto, si el temor es absolutamente cierto, mientras que aparecer del mundo es falaz, es que la fenomenicidad en la cual el temor se da a sí mismo no debe nada a la fenomenicidad dudosa del mundo.

### III. POR UNA FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA

REENCONTRAMOS AQUÍ la problemática de la fenomenología ideal, a saber, que la donación de los fenómenos sólo es posible bajo la condición de una donación de la donación misma, de una autodonación. Esta autodonación es la vida. La vida no es más que esto: Lo que se da a sí, o lo que es donado a sí, lo que se experimenta a sí mismo. Es porque la vida es lo que se experimenta a sí mismo en le vivir –autodonación y autorevelación– que cada una de aquellos en quienes la vida se cumple sabe que está en la vida, pero no lo sabe a la manera como conocemos las cosas del mundo. Cada uno sabe lo que es la vida porque la experimenta y por eso podemos hablar de ella. En este punto la afirmación de Michel Henry es radical. La vida no es objeto de la biología. Siguiendo a François Jacob, hoy no se interroga la vida en los laboratorios. La desaparición de la vida del campo de la biología contemporánea resulta de la fundación de la ciencia en la reducción galileana que ha eliminado las cualidades residuales de la naturaleza y por eso mismo la sensibilidad y la vida implicada en toda sensación. Más generalmente, la desaparición de la vida del campo temático de la ciencia resulta de la heterogeneidad del aparecer de la vida y del aparecer del mundo. Donde hay mundo nunca se muestra la vida. Allí donde la vida se revela no hay mundo.

La cuestión es la siguiente. ¿Cuál aparecer “da” de tal manera que esta donación se cumpla como autodonación y como vida? Cualquier

---

8. *Ibidem*, p. 95

aparición es incapaz de instituir una donación de este estilo. Ya hemos visto que la intencionalidad fenomenológica no nos podrá dar la vida y nuestra pregunta, en tanto que pregunta filosófica, permanece necesariamente sin respuesta. Si la donación que se realiza como autodonación y como vida escapa al método fenomenológico en tanto método intencional, que se nos escape ahora cuando intentamos pensarla, sólo nos deja abierta una posibilidad, a saber, que independientemente del esfuerzo de nuestro pensamiento, que fuera de nuestra mirada, fuera del mundo, la vida se da ella misma en su aparecer; se fenomenaliza desde ella misma según la fenomenicidad que le es propia y le permite precisamente cumplirse como este puro sentirse a sí misma, sin mirada, en lo que consiste vivir la vida.

La situación que venimos describiendo apunta a la relación de la fenomenología con la vida. Si el verdadero objeto de la fenomenología es la vida, el problema que se plantea es cómo acceder a ella, pues el método, su método se nos muestra incapaz. El método fenomenológico ha desnaturalizado el verdadero objeto de la fenomenología haciendo de él un objeto de pensamiento. El verdadero objeto de la fenomenología descalifica el método porque se sustrae a todo pensamiento:

No es el pensamiento quien nos da acceso a la vida, es la vida quien permite al pensamiento acceder a sí, experimentarse a sí mismo y en suma, ser en cada caso lo que es<sup>9</sup>

Es la vida la que viene en primer lugar, como autodonación presupuesta por todas las formas de donación; es la vida, que viene al comienzo como autorevelación, la que constituye el comienzo mismo. Todo lo que es dado, nos es dado, en cierto modo, dos veces. La primera donación es misterioso *Empfindung*, aquí es el modo de la donación lo que nos es dado; la afectividad es idénticamente el modo de la donación de la impresión y su contenido impresional-trascendental en un sentido radical y autónomo. Y después, este primer dato, siempre ya dado y presupuesto, es dado una segunda vez en la intencionalidad y por ella como una cosa trascendental e irreal, como su cara a cara<sup>10</sup>. La fenomenología trascendental se agota en la descripción de esta segunda donación, en el análisis de sus modos esenciales, de los diversos tipos

9. *Ibidem*, p. 120

10. Cfr. HENRY, Michel, *Phenomenologie Materielle*, PUF, Paris 1990. p. 26

de noesis-noema que le corresponden, pero ha dejado de lado, lo que presupone constantemente, la primera donación, la donación sensible de la vida subjetiva a sí misma en la auto-afección.<sup>11</sup>

Sucede como con el Dios cristiano que no es otra cosa que vida, autodonación. Al comienzo y como este comienzo mismo, Dios se revela. Fenomenología de la vida y cristianismo son congruentes al punto que la realidad de la que se trata en ambos casos es la misma. Sus problemas son los mismos.

Estos problemas están unidos y aparecen a la luz de una constelación, aún desapercibida por la mirada filosófica. Desde el punto de vista de la fenomenología clásica se hablará en primer lugar, del problema del estatuto fenomenológico de la vida. ¿Cómo no observar que este problema se confunde con el problema mismo de la fenomenología ideal ya que se trata del modo original de la fenomenalización de la fenomenicidad? Sólo que lo que aquí se pone en cuestión no es una pregunta, ni siquiera un “problema”. Es una respuesta. Una respuesta que no sucede a la pregunta sino que la precede siempre. No una respuesta teórica, por consiguiente, que nos sería dada al término de un proceso de pensamiento y en un ver que sería una teoría. Al contrario, nunca será dada en un ver, sino que, dada a sí misma en la autodonación de la vida, se prueba como tal: en el *pathos* que constituye la fenomenicidad de esta prueba, su substancia fenomenológica pura, su *carne*. Es de esta carne patética e inextática –que precede siempre– de donde surge la cuestión, novedosa en muchos aspectos, donde se atestigua la congruencia de la fenomenología de la vida y del cristianismo. Esta cuestión no es solamente la de la vida y su fenomenalización propia, es, en su originalidad impensada, la relación de la vida con el viviente.

En el cristianismo, ciertamente, la relación de la vida con el viviente hace cuerpo con una dogmática que parece imponerse al pensamiento como limitación extraña. Pero esta pasividad del pensamiento en relación

---

11. Comentando la carta de 3 de octubre 1637 de Descartes a Pemplius considera Henry que la afirmación de Descartes “Sentimus nos videre” más profunda pero menos famosa que “Cogito sum”, es la expresión de un experimentar inmediatamente de sí mismo que es constitutivo de todo sentir; auto-afección original del sentir.

con un contenido dogmático reenvía a una pasividad mucho más fundamental: a la pasividad del viviente con respecto a la vida. Aparece así en toda su magnitud el problema común al cristianismo y a una fenomenología de la vida: el problema de la relación de la vida con el viviente comprendida como interior al proceso de la fenomenalización de la vida y, al fin de cuentas, como idéntico con él.

Frente a esta cuestión, Michel Henry considera posible subrayar un rasgo propiamente fenomenológico y otro propiamente dogmático. Este doble aspecto se nos descubre cuando reflexionamos sobre la relación de la vida con el viviente. O al contrario, del viviente con la vida. Es posible recorrer en pensamiento los dos sentidos: de la vida al viviente y, al contrario, del viviente a la vida. Si se trata de comprender esta relación a partir de la vida, sin duda, es la dogmática la que sabe más en la medida en que será la Palabra de Vida. Si partimos del viviente, de decir de nosotros mismos, la fenomenología nos puede ayudar.

Sólo diré algo sobre la relación de la vida con el viviente, esforzándome en hacer inteligible, en la medida de lo posible, esta relación que se plenifica en el proceso de fenomenalización de la vida.

La vida no “es”. Adviene y no cesa de advenir. Esta venida incesante de la vida es su eterno llegar a sí, que es un proceso sin fin, un movimiento. En el cumplimiento eterno de ese proceso, la vida se arroja en sí, se aplasta contra sí, se experimenta a sí misma, goza de sí, produciendo constantemente su propia esencia puesto que consiste en este gozo de sí y se agota en él. Así, la vida se engendra continuamente a sí misma. En esta autogeneración que no tiene fin se lleva a cabo la efectuación fenomenológica activa del venir a sí de la vida, como venir al experimentarse a sí misma en el que reside todo vivir concebible. Llevada por el venir a sí de la vida y realizándolo en el “experimentarse a sí misma” es a su vez un proceso en el que lo que se experimenta adviene como siempre experimentado de nuevo, mientras que el vivir permanece en él como aquello que lo experimenta siempre de nuevo. La vida es un auto-movimiento que nunca cesa, que nunca se separa de sí sino que permanece eternamente en sí<sup>12</sup>. Por cuanto la venida a sí de la vida es su venida en el “experimentarse a sí misma” donde,

12. HENRY, Michel, *Yo soy la Verdad. Para una filosofía del cristianismo*, traducción de Javier Teira, Editorial Sígueme, Salamanca, 2001. p. 68

experimentándose a sí misma, goza de sí, se sigue que este goce de sí, este “sentirse a sí misma”, es la forma primordial de toda fenomenalidad concebible, pero no es sólo el nacimiento originario de la fenomenalidad, es también su revelación.

En la vida se revela indiscutiblemente el modo en el que esta fenomenalidad se fenomenaliza, en el que esta revelación se revela: como pathos y en la carne efectiva de éste. Esto es lo que quiere decir “experimentarse a sí mismo”. Esta identidad de lo que se experimenta y lo experimentado es la esencia original de la *Iipseidad*. No se nos puede escapar que en el proceso de auto-generación de la vida como proceso por el que la vida viene a sí, se experimenta a sí misma y goza de sí, está implicada una *Iipseidad* esencial como condición sin la cual y fuera de la cual nunca se produciría ningún proceso de éste tipo. La *Iipseidad* es interior al proceso de autogeneración de la vida como el modo mismo en el que este proceso se realiza. Es así como se edifica la *Iipseidad* original y esencial de donde obtiene su posibilidad, y según la cual, se lleva a cabo todo experimentarse a sí mismo. Dado que el proceso de auto-generación de la vida requiere una *Iipseidad* original y esencial, ésta pertenece también al de su auto-revelación, como aquello que la hace posible.

Dado que el proceso de autorevelación es efectivamente uno, la *Iipseidad* que engendra es también efectivamente una y, así, singular: es un Sí singular que se abraza a sí mismo, que se afecta a sí mismo, que se experimenta a sí mismo y goza de sí, de tal modo que ese abrazo de sí en el que se experimenta a sí mismo, no es otra cosa que el modo en el cual la vida se capta y se apodera de sí misma. Este Sí singular en el cual vida se abraza a sí misma es el Primer Viviente<sup>13</sup>.

Debemos deternernos ante este umbral que Michel Henry llama la *Archi-inteligibilidad* joánica,

en la que se experimenta todo Sí en el Hijo único primogénito en el que la vida absoluta se experimenta a sí misma y goza de sí- esta inteligibilidad que precede al “fuera de sí” del mundo, a toda inteligibilidad que ve en él, a toda forma de saber y de ciencia, a todo

---

13. *Ibidem.*, p. 70

aquello que llamamos “conocimiento”, “gnosis” –¿No es la Archi-inteligibilidad joánica una forma superior de conocimiento, un conocimiento de tercer género, dado solamente a aquellos que en virtud de un esfuerzo inaudito del intelecto o gracias a ciertos dones excepcionales, se han elevado hasta ella?<sup>14</sup>

Se abre así ante nosotros un dominio de realidad que puede asumir una formulación metodológica. Se trata de buscar una metodología que a pesar de la evanescencia de la vida frente al pensamiento, sería sin embargo, susceptible de permitirnos acceder a ella. A decir verdad, tales metodologías no pertenecen sólo al futuro. Podemos ofrecer por lo menos dos ejemplos de su realización espontánea o explícita. El primer ejemplo es la metodología fenomenológica de Husserl, pero retomada en su posibilidad radical y no la practicada en esa especie de ceguera al margen de una clara consciencia de esta posibilidad. El segundo ejemplo es la extraordinaria “crítica de la economía” practicada por Marx. No ciertamente la crítica sino su intuición genial de la fundación de toda “economía concebible” en la vida. M. Henry muestra en el segundo tomo de su obra sobre Marx<sup>15</sup> como “sobre el fondo de una fenomenología de la vida individual y de su práctica cotidiana, la economía, la teoría de la economía y su práctica son posibles”. Una reflexión sobre estas metodologías arrojaría luz sobre su extraordinaria afinidad.

Sólo podemos tener una relación efectiva con la vida en la vida. En lo que concierne a nosotros “los hombres” es esta relación la que define nuestra propia condición. Este sí mismo irreductiblemente singular que soy sólo es dado a sí mismo en la autodonación de la vida.

En una entrevista, que sólo apareció después de su muerte, Heidegger respondió a la pregunta de cómo se imaginaba que podría salirse del encasillamiento en el pensar técnico con la afirmación anfibológica de que “sólo un Dios podrá salvarnos”. Hoy día, cuando por doquier crece y se extiende sobre el mundo la sombra de la muerte no puede salvarnos un dios cualquiera, sino aquel que es Viviente.

---

14. HENRY, Michel, Encarnación. Una filosofía de la Carne, traducción de Javier Teira, Gorka Fernández, y Roberto Ranz, Editorial Sígueme, Salamanca, 2001. p. 337

15. HENRY, Michel, Marx Une philosophie de l'économie, Gallimard, Paris, 1976.