PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD
1, 2025 (pp. 67-75)
(ISSN 3125-327X)

El "giro medieval" de la fenomenología de Michel Henry

Ricardo Diez*

RESUMEN
Recordando el título del polémico libro de Dominique Janicaud y modificando la dirección del *giro*, de la teología a la experiencia de pensamiento medieval, voy a apartarme un poco de aquellos que muestran a Michel Henry como fenomenólogo y remarcar la influencia que recibió del Medioevo. Todos sabemos que Francia ha tenido grandes investigadores de la Edad Media que, seguramente, han influido sobre muchos pensadores. En el desarrollo de este trabajo abordaré primero algunas características del pensar medieval, me limitaré luego a ciertos rasgos del texto *Yo soy la Verdad* y, por último, intentaré mostrar cuál pudo haber sido el motivo por el que Henry dio un giro desde la fenomenología al Medioevo en su afán de buscar y encontrar un nuevo camino para el pensar.

Palabras clave: Michel Henry, fenomenología de la Vida, pensamiento medieval, giro, Verdad

The "Medieval Turn" in Michel Henry's Phenomenology

ABSTRACT
By echoing the title of Dominique Janicaud's polemic book and modifying the direction of the turn from theology to the experience of medieval thought, I am going to depart a little from those who show Michel Henry as a phenomenologist and highlight the influence he received from the Middle Ages. It is well known that France has had great researchers of the Middle Ages who have certainly influenced many French thinkers. Throughout this paper I will first address some characteristics of medieval thinking, then I will limit myself to certain features of the text I am the Truth and, finally, I will try to show what could have been the reason why Henry turned from phenomenology to the Middle Ages in his eagerness to seek and find a new way of thinking.

Keywords: Michel Henry, Phenomenology of Life, Medieval Thought, Turn, Truth

Recordando el título del polémico libro de Dominique Janicaud (1991), *El giro teológico de la fenomenología francesa*, y modificando la dirección del *giro*, de la teología a la experiencia de pensamiento medieval, voy a apartarme un poco de aquellos que muestran a Michel Henry como fenomenólogo[2] y remarcar la influencia que recibió del Medioevo. Todos sabemos

* Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - CONICET, Argentina.
diezfischer2007@gmail.com

2 Véase, por ejemplo, Lipsitz (2004).

Este trabajo está bajo una Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD

que Francia ha tenido grandes investigadores de la Edad Media que, seguramente, han influido sobre muchos pensadores (véanse, entre otros, Gilson, 2021; Le Goff, 1969, 2021; Vignaux, 1954). En el desarrollo de este trabajo abordaré primero algunas características del pensar medieval, me limitaré luego a ciertos rasgos del texto *Yo soy la Verdad* y, por último, intentaré mostrar cuál pudo haber sido el motivo por el que Henry dio un giro desde la fenomenología al Medioevo en su afán de buscar y encontrar un nuevo camino para el pensar.

1. Características del pensamiento medieval

Lo primero que percibimos cuando leemos autores de la mal llamada "época oscura"[1] es que su discurso responde a la Revelación. Sus escritos son interpretaciones de los Libros Sagrados a los que el pensamiento se somete porque es la Palabra de Dios revelada a los hombres. Judíos, cristianos y musulmanes creen en las Escrituras porque en ellas radica la verdad, y sus acciones, entre ellas el pensar, son respuesta a lo revelado.

Un segundo aspecto extiende la Revelación a la vida. Lo divino se revela a cada hombre en su existencia particular. El pensador medieval percibe que la Palabra de Dios le habla en el acontecer y le muestra qué quiere, siempre y cuando la persona tenga oídos dispuestos para oír y ojos para ver.

El modo de pensar medieval necesita unificar la revelación de la vida y la de los Libros Sagrados porque es en el vivir cotidiano donde se comprende el sentido de las Escrituras. La experiencia es primera, antecede toda interpretación. Hay una distancia infranqueable entre el singular concreto con que nos topamos y el poder significante que tiene el universo de palabras con que entendemos y nos expresamos. Frente a tal inconmensurabilidad es necesario que el pensamiento conquiste la unidad y, así como la realidad se encamina al Uno, lo diferente debe ser unido. Tal unificación se opone a toda división que se indica, en esa época, con el significado de la palabra *dia-bolo*. El pensar que une es el que escucha a quien habla a través de los acontecimientos y en las Escrituras, uniendo, por un lado, la experiencia particular de la vida personal donde Dios se revela –y, en el caso del cristianismo, se encarna– y, por otro, un lenguaje con el que el hombre puede simbolizar lo real.

Ningún pensamiento puede superar la diferencia que hay entre las cosas y las palabras, salvo que reduzca unas a las otras, reduciendo la realidad. Algunos medievales, para esbozar el movimiento entre estos diferentes, recurrieron al quiasmo.

Para mostrarlo en un pensador medieval me voy a limitar a San Anselmo, porque en el capítulo 9 del libro *Yo soy la Verdad*, titulado "El segundo nacimiento", Michel Henry lo critica, interpretando que reduce el acceso a Dios a una concepción de nuestra inteligencia (Henry, 2001, p. 177 y ss.). Interpretación, a mi entender, equivocada, porque se limita a los dos primeros capítulos de un solo libro de veintiséis, y considero que si hubiese hecho una lectura de todo el *Proslogion* (en San Anselmo, 1952) hubiese visto, al menos, dos coincidencias: 1) el fracaso de pretender acceder a Dios por medios humanos; 2) el don de experimentar la revelación de lo divino. En el modo en que Henry comprende

1 Acerca del debate sobre la relación entre Renacimiento y Medioevo, puede consultarse Burckhardt (2004), así como las discusiones que siguieron y propusieron tesis distintas a la suya (por ejemplo: Kristeller, 1944; Huizinga, 2001; Gilson, 2021).

PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD

el argumento anselmiano se percibe lo difícil que es para todo pensador liberarse de las interpretaciones que aporta la historia de la filosofía.

La figura del quiasmo, en Anselmo, rescata, por un lado, la singularidad de los entes que ofrece al pensamiento y a la palabra el sentido de verdad y, por otro, el universo gramatical que significa verdaderamente cuando obedece al sentido recibido. Bajo esta condición, la expresión es verdadera al significar ser lo que es o no ser lo que no es, según los modos afirmativos y negativos que tiene la lengua. En el quiasmo, en forma de X, las direcciones de sentido y significación se cruzan en el nombre que reúne la gramática significante en un señalamiento deíctico, indicando aquello anterior al lenguaje que es nombrado con una denominación que lo identifica, ipseidad de una existencia única, singular e irrepetible. El pensar debe estar atento al movimiento continuo entre sentido y significación, donde la primacía radica en lo que está ahí, en lo que da sentido, y la palabra obedece cuando significa lo contemplado, tratando de decir algo del evasivo ente. El lenguaje debe someterse al acontecer que se experimenta como una Palabra anterior a la humana. Antes de lo dicho, provisorio y efímero, lo que está ahí es Vida, se mueve, es sin razón, se da porque se da, se auto-revela.[2]

El pensar une en el quiasmo lo distinto, el río que nunca se detiene y debe ser contenido por un lenguaje que pretende fijarlo. El sentido hace, desde la Suma Verdad, a las cosas verdaderas que donan la verdad recibida a las palabras y al pensamiento. Estos no causan nuevas verdades, solo la contienen y, como todo acto, significan con verdad cuando se orientan siguiendo lo recibido. Orientación que hace a las acciones buenas y justas cuando responden a su origen, a quien las hizo posibles. Solo la existencia libre puede apartarse del sentido, significando en el acto la mentira y el mal. En el bien, los movimientos, de donación y respuesta, de recepción y justicia, de sentido y significación se encuentran en la quietud de una única y misma Verdad que constituye la ipseidad de una persona.[3] En el centro del quiasmo se encuentra el nombre de alguien que al invocarlo posibilita el diálogo. Con estos signos del pensar medieval, paso al libro de Henry, *Yo soy la Verdad*, intentando mostrar la influencia recibida de la Edad Media.

2. Yo soy la Verdad

Voy a comenzar afirmando, sin fundamentar demasiado para no extenderme, que la estructura de todo el libro forma un quiasmo. Una introducción y una conclusión enmarcan trece capítulos que realzan el medio. El centro es el capítulo 7, donde se encuentra, entre otras cosas, lo que Henry llama "la tautología decisiva del cristianismo", esto es: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" (Henry, 2001, p. 146).[4]

Estos nombres que centran el quiasmo suponen la ipseidad de una persona, que unifica el libro y le da un orden que recorre, al menos, tres cuestiones: 1) el camino de la Palabra; 2) la verdad del cristianismo; 3) la relación Vida-viviente.

Yo=Camino=Verdad=Vida (Henry, 2001, p. 146) impone una ordenación que no es azarosa y debe ser respetada en un *ipse* que va de lo más amplio a lo central, de lo más

2 Cf. principalmente los tres últimos capítulos del *De Grammatico*, en San Anselmo (1952).

3 Cf. capítulo XIII del *De Veritate*, en San Anselmo (1952).

4 La sentencia se encuentra originariamente en Juan 14,6.

PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD

extenso a lo medular, de lo más bajo al punto de mayor elevación. La Verdad media dando título al libro de un itinerario que busca edificar lo que dice el subtítulo: *Para una filosofía del cristianismo*.

En el capítulo central los artículos de la cita original de Juan también indican la unidad de una persona que los afirma de sí mismo. *El* Camino es único y mediado por *la* unicidad de la Verdad, orienta hacia *la* unidad de la Vida. Tres nombres que significan un *Yo* singular que le impone al texto hacerse cargo de: 1) la existencia histórica de Cristo; 2) sus declaraciones extraordinarias; 3) alguien que, a partir de lo que dice de sí mismo, parece ser un exaltado o un loco.

Fuera de tal itinerario se encuentra el mundo que dirige su derrotero en la mentira que acaba simulando la vida, es decir, afirmando la muerte. El libro opone dos modos de pensar, de vivir, de enfrentar la existencia particular, y entre ellos cada persona debe edificar su itinerario histórico.

Desde la introducción se sostiene la oposición entre el camino, la verdad y la vida con el itinerario de mentira y muerte propuesto por el mundo. Diferencia que se inicia en el ámbito de la palabra y la comprensión histórica oponiendo al hecho particular y al lenguaje universal: "[...] *la verdad del cristianismo no tiene precisamente nada que ver con la verdad que depende del análisis de los textos o de su estudio histórico*" (Henry, 2001, p. 11; énfasis de Henry). Para aclarar esta diferencia radical comienza mostrando que la historia solo se hace cargo de algunos acontecimientos en la objetividad del haber aparecido en el mundo. Escapan a esta verdad histórica lo que concierne a un individuo particular o a un grupo de individuos (cf. Henry, 2001, p. 12), pero como la realidad está constituida por seres individuales, se le escapa a la historia lo real. Por no poder captar lo singular el historiador se vuelca al documento, y en él al análisis de los textos. Analizar un escrito es, por un lado, considerar su estructura interna y, por otro, referir a un acontecimiento. Referencia que en la historia supone la objetividad de un hecho documentado, que son los menos y reducidos a palabras. Tal reducción hace que el individuo se encuentre cada vez más distante del documento. Y en los signos que lo edifican la realidad desaparece.

La verdad del cristianismo no depende de la verdad de la historia, supone la singularidad de

> [...] que aquel que se decía el Mesías era verdaderamente ese Mesías, Cristo, el Hijo de Dios nacido antes de Abraham y antes de los siglos, portador de la Vida eterna, que él comunica a quien le parece bien, haciendo que lo que es ya no sea, o que lo que ha muerto viva. (Henry, 2001, p. 15)

Textos que muestran que Henry, al igual que el quiasmo medieval, busca diferenciar las palabras de la realidad, esto es, del singular que las excede y anticipa. En la página siguiente continúa esta separación, anunciando que lo real a lo que se refiere el texto nunca es mentado por él, y lo ejemplifica diciendo:

> Si alguien dice: "Tengo una moneda de 10 francos en mi bolsillo", no por eso la tiene. E igualmente si alguien dice: "Yo soy el Mesías", no es el Hijo de Dios por efecto de su palabra puesto que se trata de una palabra humana compuesta de vocablos y de significaciones, como el texto de las Escrituras. (Henry, 2001, p. 16)

PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD

Estos acontecimientos son verdad porque los hechos se han producido realmente pero no como objetividad histórica, sino en esa singularidad que la palabra no puede crear. Se suma acá la crítica de Henry al lenguaje porque deja fuera la realidad verdadera, siendo impotente frente a ella y sin poder construirla, modificarla o destruirla. Por eso afirma:

> El lenguaje se ha convertido en el mal universal y hay que ver muy bien por qué. La característica de todo vocablo es su diferencia con la cosa, el hecho de que, tomado como tal, en su realidad propia, no contiene nada de la realidad de la cosa, ninguna de sus propiedades. (Henry, 2001, pp. 17-18)

El Nuevo Testamento no es un texto para acceder a la Verdad absoluta de la que habla. La realidad de la existencia concreta de Cristo excede todo lenguaje, y al ser Palabra Viva puede dar testimonio de sí mismo. Esta es la tesis que Henry quiere mostrar y constituye "el contenido esencial del cristianismo" (Henry, 2001, p. 19).

Desde la introducción del libro vemos que, al igual que el pensamiento medieval, se integran y se separan las palabras y las cosas. Henry retoma la figura del quiasmo manteniendo lo que es bajo el nombre de Vida. Pero para decir algo sobre ella no tiene otro instrumento que la precaria palabra y el viviente singular con que nos enfrentamos. Más aún, afirma el autor francés que en el pensar contemporáneo lo particular está dejado, abandonado, perdido en su propia existencia. Recuperar esa realidad verdadera es su preocupación y lo que llamamos Vida es el fin de un itinerario mediado por la verdad y unificado por una persona.

Siguiendo esta perspectiva, después del camino de la palabra acontece la verdad. En los capítulos I y II distingue la verdad del mundo de la del cristianismo. La primera, colocando a la cosa fuera de sí, y la segunda, donde no hay separación entre el ver y lo visto, la luz y lo que ilumina. Es en esta unidad donde la Revelación de Dios a los hombres es la esencia del cristianismo. Lo revelado es un quién y es, por eso, una auto-revelación, porque solo Dios puede revelarse a sí mismo. La Verdad revelada señala hacia la Vida que Henry expresa con un nuevo quiasmo diciendo: "Dios es Vida, es la esencia de la Vida o, si se quiere [si se prefiere, dice el texto francés], la esencia de la Vida es Dios" (Henry, 2001, p. 38).

Esta afirmación del capítulo II aplicada al hombre lleva a la pregunta que se hace en el siguiente capítulo, donde la distingue del viviente que estudia la biología:

> ¿O diremos por el contrario que *no hay más que una Vida, la de Cristo, que también es la de Dios y la de los hombres*, y que de ésta única Vida, que es auto-revelación, más aún, la auto-revelación de Dios mismo, sólo testimonia la palabra de Cristo? (Henry 2001, p. 46; énfasis de Henry).

Afirmar una única Vida no es otra cosa que repetir lo que dice el Sermón VI de Eckhart (1993): "El ser de Dios es mi vida. Entonces, si mi vida es el ser de Dios, el ser de Dios ha de ser mío y la esencia primigenia de Dios mi esencia primigenia, ni más ni menos".

Este Sermón debe haber sido leído muchas veces por Henry, ya que lo podemos escuchar desde sus primeras obras. Resuena en los párrafos 39 y 40 de *La Esencia de la Manifestación*, dedicados a Meister Eckhart, donde afirma que "*Dios engendra al hombre 'sin ninguna distinción': porque* [...] *todo lo que Dios obra es unidad*" (Henry, 2015, p. 311; énfasis de

PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD

Henry). Esta cercanía con este autor medieval nos permite sospechar cierta influencia que puede haber modificado un camino estrictamente fenomenológico, haciéndolo girar hacia la experiencia medieval. De ser así, el fenomenólogo habría encontrado en el Medioevo un nuevo comienzo para su pensamiento, que ha sido mantenido y profundizado hasta sus últimas obras.

La Vida una y la misma cumple en el Sermón VI el engendramiento eterno del Padre a su Hijo, y a cada hombre concreto como hijo en el Hijo. Para afirmar la singularidad de cada uno, el Maestro medieval se señala a sí mismo diciendo:

> *El Padre engendra a su Hijo sin cesar, y yo digo más: Me engendra a mí como su hijo y como el mismo Hijo. Digo más todavía: Me engendra no sólo como su hijo; me engendra a mí como (si yo fuera) Él, y a sí como (si fuera) yo, y a mí como su ser y naturaleza.* (Eckhart, 1993)

Henry intenta explicitar estas afirmaciones que a Eckhart le valieron algunas incomodidades. Para eso cambia, en *Yo soy la verdad*, el engendrar por un término semejante: generar. La generación de la Paternidad divina que es auto-generación del Primer Viviente, del Archi-Hijo y, después de presentar una fenomenología de Cristo, asume la generación de todos los vivientes en calidad de "Hijos de Dios".

Llegamos así, saltando muchas señales del camino, al capítulo central, que se titula: "El hombre en calidad de 'Hijo en el Hijo'". El modo de exponer la realidad de la Vida sigue diversos textos evangélicos porque Henry ve en ellos el mejor modo de dirigirse a la individualidad de cada persona. Al final de este capítulo asume los cuatro términos de la identidad "*Yo=Camino=Verdad=Vida*". Esta tautología del Yo soy que refiere al Hijo, al Archi-Hijo, a Cristo tiene un orden que se inicia en el espacio por donde se puede avanzar, a través de lo verdadero, hacia la Vida, primer y último contenido de los vivientes que en ella habitan.

Comparando los cuatro términos, el autor francés dice haber desarrollado ampliamente en los capítulos anteriores la relación entre Verdad y Vida, afirmando que: "Es la tesis fundamental de una fenomenología de la vida" (2001, pp. 146-147). Introduce entonces el segundo término y los relaciona con el 3 (Verdad), el 4 (Vida) y el 1 (Yo). Empieza la relación con la Verdad viéndola como una tesis general de la fenomenología: "[...] que la vía de acceso a una cosa cualquiera consiste en la manifestación de esa cosa" (*Idem*). La llama siguiendo el hilo conductor, *fenomenalidad* que consiste en *el modo en que se fenomenaliza*. Al respecto, habla del fracaso de la fenomenología en esta tarea primera y esencial. A continuación, Henry rescata la relación con el Camino y, viendo que conduce a la Vida, pero también que ambos son lo mismo, concluye que el primero no es otra cosa que su lugar de arribo y, por eso, "se auto-revela en esta auto-afección que constituye su propia fenomenalidad, su substancia fenomenológica, su carne, la carne de todo lo que está vivo" (Henry, 2001, p. 147).

Relaciona posteriormente el *Yo=Camino* y después de presentar dos condiciones: 1) que el Camino esté constituido por la Verdad; 2) que la Verdad esté constituida por la Vida; y concluye que por ser el Camino la misma Vida solo puede auto-revelarse a sí misma y el Yo que es Camino solo puede ser el Archi-Hijo. Cristo es nombrado como el que conduce a los vivientes a la Vida y antes, en sentido más original, ha conducido la Vida a los vivientes.

PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD

> Del cruce de los dos caminos bajo el Arco en el que fulgura la Vida –el camino que conduce de la Vida al viviente, el que conduce del viviente a la Vida– no resulta ninguna reciprocidad entre estos términos entre la Vida y el viviente. (Henry, 2001, p. 149)

Solo en el Archi-Hijo hay reciprocidad, "por cuanto la Ipseidad en la que Dios se abraza eternamente es la del Archi-Hijo que resulta generado de este modo" (Henry, 2001, p. 149). La distancia infinita que separa a Cristo de los hombres se muestra en todos los evangelios, pero la generación del Archi-Hijo "se reproduce en cierto modo en cada nacimiento trascendental [...] y hace nacer por ella a tantos yo irreductiblemente diferentes y nuevos" (Henry, 2001, p. 151). Esta Ipseidad

> [...] no proviene de ningún mundo, no siendo posible en ninguna parte excepto en la Vida y en la esencia de ésta. Así la Vida produce en su Ipseidad la infinidad de todos los vivientes de tal modo que cada uno es él mismo definitivamente a partir del momento de estar vivo, en su nacimiento mismo. (Henry, 2001, p. 152)

El capítulo termina con esta pregunta:

> Si los hombres son esos Hijos de Dios en Cristo ¿Cómo se explica que un número tan pequeño de ellos lo sepan y lo recuerden? Si llevan en ellos esta Vida divina y su inmensidad pues no hay más Vida que esta, y los vivientes sólo tienen que doblegarse a su profusión, ¿cómo se comprende que sean tan desdichados? (Henry, 2001, p. 153)

Concluye, finalmente, que el hombre ha olvidado su condición de Hijo, de "Hijo en el Hijo", y el resto del libro se dedica a tratar de comprender este olvido. Por no ser mi intención una hermenéutica del texto, paso a unas breves conclusiones.

3. Motivo del giro de la fenomenología de Henry al pensamiento medieval

Como ya dije, no fue poca la influencia que tuvo Michel Henry del pensamiento medieval, en especial de Meister Eckhart. El Sermón VI y otros textos eckhartianos son citados desde sus primeras obras y se mantienen hasta las últimas. En las del final adquieren aun mayor relevancia. Que la Vida de Dios es nuestra vida, que somos engendrados por Él y que somos "Hijos en el Hijo" son aportes que el pensamiento henriano transcribe casi literalmente. El lenguaje fenomenológico en el que se formó modifica las expresiones del autor medieval, pero mantiene su contenido. Entre diversos autores contemporáneos que citan algunos textos de Eckhart, me animo a afirmar que la interpretación de Henry es una de las más fieles al pensamiento original.

Además de las características que hasta aquí di del pensar medieval, puedo ofrecer otras influencias de esa época en el pensamiento de Henry. Estas son un modo de concebir la realidad. Señalaré solo cuatro:

> 1) El interés por el individual concreto. Anselmo hace culpables a los seguidores de Aristóteles por creer que las categorías están en las cosas. Dice que esas palabras son solo construcciones nuestras para tratar de explicar el singular que está ahí, que se da

PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD

en presencia. Por otro lado, la relación Vida-viviente en Henry hace recordar a la de Creador-creatura que centra la metafísica medieval. Siguiendo esta relación, la propuesta henriana permitiría rescatar el segundo relato de la creación, donde el propio Dios sopla sobre la forma humana hecha de barro haciéndola vivir. La Vida no es otra cosa que ese soplo divino que inicia el vivir del viviente. Cristo, para Henry, como dije antes, conduce en las dos direcciones, de la Vida al viviente y de este a la Vida. Este ser camino es sin ninguna reciprocidad entre los dos términos.

2) La figura del quiasmo no es exclusiva del Medioevo, pero no siempre se usa para unificar las palabras y las cosas. Esta unificación no es superación (*Aufhebung*) ni elevación (*Erhebung*), porque ambos términos mantienen la diferencia y la distancia. El quiasmo los une en una forma y un movimiento que el pensamiento debe mirar constantemente para aprender de lo real y del significado de las palabras. La Realidad tiene prioridad sobre el texto y, de ese modo, en ella, la obediencia a lo divino que se revela en la vida personal prioriza al individual concreto que busca rescatar Henry.

3) La unidad de la Vida que se dona a todos los vivientes requiere que sea cuidada y conservada. Ese cuidado se realiza en la existencia cuando se vive según la misma y única Vida, es decir, cuando se abandona la apetencia de hacer nuestra propia existencia y se vive dejándose guiar por lo que el vivir depara. Cuando se vive como dice María Zambrano al comienzo de *El hombre y lo divino*: "Hace muy poco tiempo que el hombre cuenta su historia, examina su presente y proyecta su futuro sin contar con los dioses, con Dios, con alguna forma de manifestación de lo divino" (Zambrano, 1955, p. 7), se simula vivir, y al primar el capricho personal acontece la muerte. Esta opción es primera, anterior a todo acto, al querer, y está presente en todo el pensamiento medieval. Es la elección que busca rescatar el autor francés y poner como alternativa al pensamiento contemporáneo. Con ella se distingue la Verdad del mundo de la del cristianismo, y sus consecuencias son morir o vivir, creer en que se puede vivir por propia iniciativa o solamente en Cristo, en la Vida que desde el inicio nos hace vivientes. El mal originario tiene detrás esta opción que cada hombre debe hacer.

4) El último signo que señalaré es la obediencia a la Revelación vivida y escrita. Vemos en este y otros textos henrianos que cita constantemente las Escrituras queriendo indicar en ello la novedad que ha olvidado el pensar contemporáneo. Tales citas exceden a las de muchos monjes, por lo que Henry parece, en este sentido, más medieval que muchos medievales.

Bibliografía

Burckhardt, J. (2004). *La cultura del Renacimiento en Italia*. Madrid, Akal.

Eckhart, M. (1993). *Traités et Sermons*. París, Flammarion.

Gilson, É. (1965). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid, Gredos.

Gilson, É. (2021). *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid, Rialp.

Henry, M. (2001). *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Salamanca, Sígueme.

Henry, M. (2015). *La esencia de la manifestación*. Salamanca, Sígueme.

Huizinga, J. (2001). *El otoño de la Edad Media: estudios sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos 14 y 15 en Francia y en los Países Bajos.* Madrid, Alianza.

Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. París, L'Éclat.

Kristeller, P. O. (1944). Humanism and scholasticism in the Italian Renaissance. *Byzantion*, 17, pp. 346-374.

Le Goff, J. (1969). *La civilización del occidente medieval*. Barcelona, Paidós.

Le Goff, J. (2021). *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona, Gedisa.

Lipsitz, M. (2004). *Eros y Nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry.* Los Polvorines/Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento/Prometeo.

San Anselmo de Canterbury (1952). *Obras completas.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Vignaux, P. (1954). *El pensamiento en la Edad Media*. México, Fondo de Cultura Económica.

Zambrano, M. (1955). *El hombre y lo divino*. México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.