

Soy la Verdad. Para una filosofía del cristianismo

De una fenomenología de la vida

a una filosofía de la carne en Michel Henry

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

Palabras clave: Cristo, filosofía, fenomenología, Vida, Verdad, Carne.

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

Keywords: Christ, Philosophy, Phenomenology, Life, Truth, Flesh.

1. Hacia una fenomenología de la vida

En el prólogo-presentación del libro de Nellibe J. Bordón titulado *Hombre y Dios –Estudios sobre san Agustín y santo Tomás–*, Gaspar Risco Fernández nos refiere a lo “icónico” y a la “oralidad” que han caracterizado y caracterizan el ejercicio cotidiano de la docencia de la profesora aquí homenajeada. Icónica “ejemplaridad de la propia vida como ícono de carne y hueso, y de la oralidad, características de toda auténtica comunidad de estudio, meditación y reflexión en busca de la verdad”, dice el prologuista.

En esta ponencia intento brindar un testimonio de cordial gratitud por haber sido uno de los muchos agraciados alumnos del generoso y sapiente ejercicio de la docencia de la profesora Bordón, animada por el “eros filosófico”, Risco Fernández dixit. El corazón inquieto agustiniano de Nellibe nos supo enseñar con su vida, testimonialmente, que sólo podemos ir hacia la verdad (*in veritatem*), por la caridad (*per caritatem*). Y esto es así porque, tras las huellas del obispo de Hipona, su ejercicio de la docencia logró siempre suturar sutilmente el eros con el ágape. Así su eros pedagógico supo y sabe encarnar la sabiduría del amor que confiesa que sólo podemos encaminarnos a la verdad por el amor: “Non intratur in veritatem nisi per caritatem”¹.

Vida, Verdad y Amor se escriben con mayúsculas en la Vía, la Verdad y la Vida de Cristo; el Camino del Verbo que se hizo Carne. Michel Henry es el filósofo contemporáneo que quizá haya hecho justicia en su obra filosófica de un modo más fidedigno a las exigencias de una filosofía del cristianismo como fenomenología de la vida, cabalmente expuesta en *Yo soy la Verdad*², expresándose asimismo como una filosofía de la carne, que se cumple y consume en una Fenomenología de la Encarnación³.

*Fenomenología de la vida*⁴ es un libro de Michel Henry (1922-2002) en que se reúnen un puñado de ensayos y conferencias que ofrecen una posibilidad de acceder panorámicamente a su obra y entrever el proyecto que llevó a cabo el filósofo francés. Una nota del traductor al castellano de esta obra, el argentino

¹ S. AGUSTÍN, *Contra Fausto*, 32, 18.

² M. HENRY, *Yo soy la Verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2001.

³ M. HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001. Nota bene: El estudio que se desplegará en esta ponencia es una glosa, interpretando y comentando algunos textos fundamentales de Michel Henry. Valga esta aclaración para aligerar la lectura del texto de las referencias textuales explícitas de los mismos.

⁴ M. HENRY, *Fenomenología de la vida*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.

Mario Lipsitz⁵, nos brinda una clave para ponderar esta filosofía como el empeño del “desmontaje minucioso y la denuncia de un prejuicio ontológico capital sobre el que se habría edificado, desde su comienzo griego, la filosofía occidental”⁶.

Tal “desmontaje” intenta proceder a una radical inversión del modo del filosofar occidental, desde los griegos a Husserl y Heidegger... ya que en esta larga y prestigiada tradición prima la idea de que a nada le es dado aparecer, ser “fenómeno”, “ser” si no se ha desplegado en un “afuera” primordial.

“Desmontaje, en suma, de la idea de que todo aparecer se cumple necesariamente como advenimiento del *mundo* y todo ser como ser en el mundo. Proyecto de denuncia, decíamos también, pues si es cierto que la vida –o más bien (el) vivir–, nunca se vive ante todo en el mundo sino en la vida misma...”⁷.

Y ello, el fenomenizar en el horizonte de un aparecer en el afuera del mundo, no comporta solo un error académico –dice Lipsitz–, sino un “gravísimo despropósito ideológico y la teoría para un verdadero proyecto de muerte en vida”, que se expresa en el “objetivismo” o en una absurda e imposible “cultura” de la objetividad; ello no es sino signo de una barbarie, que consiste, según Henry, en “el olvido de la vida”⁸. A través de mi obra, expresa el fenomenólogo de la vida, “sólo quise hablar de la vida... [Y] La vida es aquello que todos sabemos y, al mismo tiempo, el misterio más grande”⁹.

El hombre de nuestro tiempo, dice Henry, tensionado por ese perplejo saber del misterio más grande que nos concierne de un modo entrañable, se encuentra filosóficamente desvalido. Y sólo la fenomenología puede hacerse cargo hoy, en el plano filosófico, de aquello que conforma la *humanitas* del hombre. Pero el hombre, sabemos, no es una cosa, sino que es el sujeto

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

⁶ M. HENRY, *Fenomenología de la vida*, p. 9.

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

⁸ M. HENRY, *Fenomenología de la vida*, p. 9.

⁹ M. HENRY, *Fenomenología de la vida*, p. 15.

donde se lleva a cabo la manifestación de todas las cosas; la instancia donde éstas se revelan.

Y lo propio de la fenomenología, acota Henry, a diferencia de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias “humanas”, es interrogar, no por los objetos, sino por el modo en que éstos se dan a nosotros, es decir, por el modo de su manifestación. Y una fenomenología de la vida, como la que acomete Henry aquí, no se propone reflexionar sobre algún campo de objetos aún inexplorados, sino reexaminar la manera en la que los “objetos” se nos presentan, y al hacerlo descubrir “un nuevo campo de investigación, el de la revelación original, interior e invisible que define nuestra realidad verdadera, nuestra vida”¹⁰.

Es así que la vida se experimenta ella misma en una suerte de abrazo patético *-auto-afección*, la llama Henry-, donde aún no hay ni objeto ni mundo, nada de lo que habitualmente llamamos “el conocimiento”. En esta experiencia muda y previa a las cosas, dice, es donde le advienen sus propiedades fundamentales, la fuerza, la potencia, la corporeidad, la acción, y también un saber, mucho más profundo y decisivo que el de la conciencia o de la ciencia.

Puesto a elucidar la relación entre la filosofía de la vida y la fenomenología, Henry se cuestiona: “¿qué es aquello que llamamos vida?”. Y nos indica que sumergirnos en el concepto de vida es tener que afrontar el desafío de una noción muy vaga y de múltiples significaciones, puesto que se refiere tanto a fenómenos elementales, como los de la nutrición o los de la reproducción, como a la actividad cotidiana de los hombres o aun a sus más elevadas experiencias espirituales. A ese desasosiego conceptual o nominal se le añaden otros equívocos o confusiones que pueden provenir tanto de los prestigios de las filosofías románticas que exaltan la expansión de lo vital, cuanto de vincular la idea de la vida a la espontaneidad que desvaloriza a la vez el mecanismo, la lógica, la pálida abstracción y la propia razón, dice Henry.

Y es con vistas a escapar a la irrealidad de dichas producciones ideales que uno se sumerge nuevamente en la vida, sea ésta instintiva o inconsciente, sobrenatural o mística. Y aun allí, una filosofía rigurosa, estableciendo la ponderación exacta de esas diversas significaciones, encontraría en cada una de ellas una misma esencia misteriosa; la esencia connotada de que nosotros también somos *vivientes*. Y, para hacer pie en esas honduras de nuestras vivencias más radicales, buscamos ciertos asentamientos, abismáticos si se quiere, como abrir el Evangelio y leer “Yo soy la Vía, la Verdad y la Vida”, o como cuando Kierkegaard escribe que “la verdad es aquello por lo que se querría vivir o morir”,

¹⁰ M. HENRY, *Fenomenología de la vida*, p. 15.

o cuando Marx declara: “No es la conciencia de los hombres lo que determina sus vidas, sino su vida quien determina la conciencia”. Sea como fuese, aun allí, “nos sentimos [...] alcanzados en el fondo de nosotros mismos y conmovidos en nuestro propio ser. ¿Qué es, pues, aquello que llamamos la vida?”¹¹.

Vivir significa ser; y diciendo esto circunscribimos el concepto de vida al campo y la tarea de la ontología. Y si esto fuese así, que la vida designa el ser, el hecho de ser, ya no se la puede seguir confundiendo con fenómenos específicos como los que estudia la biología o la mística, que lejos de poder definirla o explicarla la presuponen. Pero el ser, añade Henry aquí, debe ser tal que signifique idénticamente la vida. Ahora bien, lo que caracteriza a la filosofía occidental –desde su origen griego hasta Heidegger, comprendido en ella– es que presupone en general un concepto de ser que, lejos de acoger el concepto de vida, contrariamente, lo excluye de un modo insuperable.

Así la filosofía occidental –clásica o moderna– se erige como una ontología que excluye la vida. Y el concepto de vida sigue cayendo bajo sospecha a los ojos de la filosofía, no porque fuera algo vago o dudoso, ella, la más cierta de las cosas, sino porque la filosofía ha sido incapaz de pensarla. Desde otros puntos de partida metafísicos, pueden quizá escucharse aquí resonancias de las críticas que Henri Bergson hace a la inteligencia y a la ciencia, que según él son aptas para captar y analizar lo inmutable y esencial, pero que como agua entre los dedos se le escapa el movimiento y la vida. Desde Zenón de Elea a nuestros días, decía el autor de *La evolución creadora*, se cerraba el paso al pensamiento de lo moviente; a pensar la vida.

¿Por qué la filosofía occidental viene hipotecando sus posibilidades en ese prejuicio ontológico? Aquí Henry propone una de sus tesis cardinales. La razón de esta incapacidad filosófica de pensar la vida estriba en que en su ser más íntimo y en su esencia más propia la vida se encuentra constituida como una interioridad tan radical que en verdad, apenas permite ser pensada. Es la tesis henryana de la *inmanencia radical* que remitirá luego a la *auto-afección*, y el experimentarse a sí misma en el abrazo patético y carnal de la vida. Por el contrario, lo que caracteriza y define al ser occidental es la exterioridad; el ék-tasis; la trascendencia; en la “objetivación”, en ese “ser en el mundo”... en el *poner fuera* de la ipseidad, del Sí mismo que cada viviente encarna, en suma. El filosofar occidental tradicional –clásico o moderno– peca metafísicamente por postularse como un pensar desencarnado; pensar en identidad esencial con el ser y con el decir, desde Parménides, obturó el pensar la vida. Aquí

¹¹ M. HENRY, *Fenomenología de la vida*, p. 19.

viene en nuestro auxilio el verbo apasionado de don Miguel de Unamuno con su hombre de carne y hueso –hermanado con Kierkegaard y su individuo existente, y confraternizando con el viviente encarnado de Henry–. El autor del *Sentimiento trágico de la vida* sabe decir, con verbo polémico e hiperbólico, que *todo lo que es vital es irracional y todo lo racional es antivital*.

En esta cuestión del ser o la vida la pregunta se redirige a cuestionarse: ¿por qué la exterioridad designa la esencia del ser? Porque ser quiere decir aparecer, mostrarse, y porque el despliegue de la exterioridad forma la sustancia de la apariencia, la fenomenalidad pura de lo que se fenomenaliza, dice Henry siguiendo el hilo de ese prejuicio ontológico griego. El cual se prolonga diciendo que el campo en que este aparecer adviene a la intuición de sí, comporta el volverse visible de la visibilidad; la luz en la efectividad de su acto de brillar. Y es la exterioridad la que es en sí el para sí.

Y esta línea argumentativa filosófica de la exteriorización del ser (contrapuesta y refractaria a la inmanencia de la auto-afección de la vida) será refrendada por el filosofar objetivador o ek-stático de Kant a Heidegger. En el primero el concepto de ser como exterioridad no obedece a una simple espacialización, sino al hecho de que el espacio mismo sólo se manifiesta en el interior de un horizonte trascendental que designa la salida original del ser fuera de sí y su primer éxtasis. Como dice el filósofo de Königsberg, *el espacio está en el tiempo*, comprendido como la condición de todos los fenómenos, es decir, como su fenomenalidad.

Pero ¿qué es el tiempo?, continúa inquiriendo Henry aquí. Démosle la palabra a Heidegger ahora: “La temporalidad es la exterioridad original en sí y para sí”, dice el autor de *Ser y Tiempo*. Y de este modo, la interpretación que guía a la filosofía occidental desde Hegel, interpretación del espíritu como tiempo, no es más que una reafirmación de las presuposiciones que, sin saberlo, la determinan desde siempre, o desde su cuna griega, sea en clave de una eternidad desencarnada o de una temporalidad desencarnada.

Esta hipoteca o prejuicio del ser como exterioridad y de ser un ser-en-el-mundo lastra irremisiblemente el acceso filosófico a la vida que es *inmanencia y auto-afección*. Y en el mundo, toda existencia está alienada, advierte Henry; está quebrada, y es indiferente, opaca, contingente, absurda. La existencia está quebrada cuando sólo existe fuera de sí bajo la forma de su propia imagen, cuando se ha vuelto una representación; y aquí llegamos al fondo del idealismo. Estamos ante la paradoja de una configuración imbécil, dice Henry, en la que el desamparo de lo que se muestra en la luz del éxtasis nos remite a que toda trascendencia es principio de una facticidad insupe-

rable; y para la vida la mayor enemiga es la objetividad. Un antecedente de esta defensa de la subjetividad vital que se experimenta a sí misma en la auto-afección, se encuentra en Kierkegaard batallando contra el sistema de la verdad objetiva hegeliana, afirmando que la verdad es la subjetividad, y la Fe es la pasión infinita que nos cura de la enfermedad mortal.

La vida es una dimensión de inmanencia radical, sostiene Henry. Y tanto como podamos pensar esta inmanencia, deberá significar, pues, la exclusión de cualquier exterioridad, la ausencia del horizonte trascendental de visibilidad en que toda cosa es susceptible de tornarse visible, y que llamamos mundo. *La vida es invisible*. Sin embargo, lo invisible sólo es un concepto adecuado para pensar la vida si lo distinguimos absolutamente de ese invisible, que es un modo límite de lo visible y que pertenece, por lo tanto, aún al sistema de la conciencia como uno de sus grados. Lo que pertenece a la vida y está conformado en su ser como invisible, es por principio incapaz de transformarse en la determinación de lo visible, o en cualquiera de sus modalidades.

La tesis fuerte de la filosofía de Henry sostiene que la vida se siente; se experimenta a sí misma. No es que sea algo que además dispone de la propiedad de sentirse a sí misma, sino que es ésta su esencia: la pura experiencia de sí, el hecho de sentirse a sí misma. *La esencia de la vida reside en la auto-afección*. Y dado que el concepto de auto-afección es el concepto de la vida, requiere ser pensado de manera rigurosa. Este rigor se pierde cuando la auto-afección, con Kant y luego con Heidegger, designa el sentido interno. El sentido interno, así interpretado, impugna el ser más íntimo de la subjetividad y lo que hace de ella una vida. Así, dice Henry, es posible ver cómo la elaboración de esta cuestión termina en ambos autores en una equivocación decisiva, dado que la auto-afección que se cumple en el sentido interno es la del tiempo por el horizonte temporal tridimensional que él mismo proyecta *extáticamente*; en ese sentido es una afección del tiempo por sí mismo. Y por ello Heidegger lo expresa equívocamente en términos kantianos como auto-afección.

Ajena al tiempo y a la exterioridad, eterna –pues la eternidad no es más que el lazo indisoluble de la auto-afección, la esencia de la vida–, la vida exhibe, sin embargo, en ella una temporalidad propia, la temporalidad real cuyo concepto buscamos. La vida no deja de sentirse a sí misma y no se detiene. La temporalidad más original de la vida debe ser comprendida a partir de su *pasividad fundamental*. Y la vida no sólo es pasiva respecto de sí, sino que también es pasiva respecto de su fundamento, como veremos a continuación en *Soy la Verdad*. Y que la vida se siente, quiere decir que ella misma no dispuso el contenido de su afección –sí misma–, y que lo experi-

menta como aquello que ella misma no dispuso, sino que le fue dado y que no deja de serle dado como lo que viene en ella a partir de lo que ella no es. Pero la vida tampoco dispuso de su esencia, el hecho de venir de ese modo a sí misma y de no dejar de sentirse en ese gozar de sí.

La vida no es más que esta pasividad de esta venida a sí, y el movimiento sin fin de esta venida a sí misma de la vida es el tiempo. Lo que viene no viene a partir del futuro. Lo que viene es la venida de la vida a sí misma, tal como la vida lo siente sintiéndose a sí misma, de modo tal que, sintiéndose a sí misma, sumergiéndose a través de la transparencia de su afectividad, la vida se sumerge en la potencia que la dispone y no deja de disponerla.

Y esa potencia es la Vida, con mayúsculas, la Vida que se da a sí misma, absolutamente. Auto-donación que es Auto-revelación, y abre la posibilidad filosófica de una fenomenología absoluta, pura y radical. Punto donde la fenomenología de la vida va transmutando en una filosofía cristiana que cumple acabadamente un filosofar vital en sintonía con las intuiciones esenciales cristiana del "Soy la Verdad (la Vía y la Vida)"; filosofía que arraiga en el Verbo que se hace Carne. Filosofía de la vida que se orienta hacia una filosofía de la carne, consumada en una Fenomenología de la Encarnación.

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

En la década del 30 del siglo XX, surgió una fuerte disputa en torno de la cuestión sobre la legitimidad de una "filosofía cristiana"; resurgía la querrela entre Atenas y Jerusalén. En Francia disputaban Brehier, del lado de los griegos, frente a Gilson y Maritain, de la ribera de Jerusalén; en Alemania confrontaban las posiciones del purismo filosófico "griego", por parte de Jaspers y Heidegger, entre otros, frente a la posición filosófica judeocristiana de Romano Guardini y Edith Stein, entre otros. En la segunda mitad del siglo XX, surge una obra filosófica revolucionaria, insólita e inaudita, que resignificará radicalmente el significado de una "filosofía del cristianismo", la de Michel Henry.

Invierte la fenomenología husserliana, creando una fenomenología de la vida, articulada con una filosofía de la carne, consumada en una Fenomenología de la Encarnación, abriendo camino al cumplimiento riguroso de un filosofar cristiano. Y esta voz filosófica, clara, firme e inteligible, cuando se la empiece a escuchar, despertará las mismas rabias y furias teológicas, filosóficas y científicas como las que despertó la voz de san Pablo, proclamada en el Areópago, predicando al Dios desconocido al que rendían culto los griegos; y

este Cristo, Dios crucificado, sólo pudo ser entonces motivo de risa y escarnio, y hoy seguirá siendo piedra de tropiezo y necedad o locura para los “judíos” y “griegos” de la filosofía.

Y Henry nos introduce en esta cuestión, ahora filosófico-cristiana, del “Soy la Verdad”, preguntándose: “¿a qué llamaremos cristianismo?”. Y lo hace en el contexto en que la teología y la filosofía contemporáneas se encuentran varadas en las diversas metamorfosis del “giro histórico” y del “giro lingüístico” que han marcado los caminos y sendas, no pocas veces equivocadas o perdidas, que se vienen transitando desde el siglo XIX a nuestros días, aunque pudiera retrotraérsela al siglo de Tertuliano, de san Agustín, de santo Tomás de Aquino, de Descartes, Pascal y Spinoza o en el ya decimonónico de Hegel, Schleiermacher y Kierkegaard. Pero, en todos ellos, emerge la cuestión de dónde residirá la verdad de esa profesión del “Soy la Verdad”. ¿En los textos? ¿En la autenticidad de los manuscritos, en la lengua original en la que han sido escritos, en la fiabilidad histórica para establecer la verdad de los acontecimientos cuyo testimonio contienen? ¿Se deja reducir la verdad del cristianismo a la verdad de la historia?

De ningún modo, responde Henry. Pues la verdad del cristianismo no es que un tal Jesús haya ido de aldea en aldea, arrastrando tras de sí multitudes. La verdad del cristianismo no es tampoco que el mencionado Jesús haya pretendido ser el Mesías, el Hijo de Dios y, como tal, Dios mismo. *La verdad del cristianismo es que aquel que se decía Mesías era verdaderamente ese Mesías, Cristo, el Hijo de Dios, nacido antes de Abraham, y antes de los siglos, portador de la Vida eterna, que él comunica a quien le parece bien.*

Si Cristo es la Vida y es la Verdad Eterna, si Él es el Verbo hecho Carne, ello no sería menos verdadero a pesar del gran vacío de la historia para probarlo, a pesar de esta bruma en la que se pierde en el universo de lo visible todo lo que se supone que se ha mostrado en él, dice Henry. Prueba de ello es que muchos de los que no han visto a Cristo ni le han oído, le han creído y creen todavía en él. ¿Por qué habríamos de creer los testimonios de los textos que atestiguarían la verdad del cristianismo? Desde Baruj Spinoza al método histórico-crítico para la lectura y la exégesis de los textos sagrados se viene sembrando la metódica cuestión sobre la capacidad o incapacidad de la *verdad histórica*¹² para testimoniar a favor o en contra de la Verdad del cristianismo, en este caso testimoniar a favor de la divinidad de Cristo.

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

Y los acontecimientos y los gestos extraordinarios de Cristo, de sus compañeros, de esas mujeres misteriosas que le servían, no los conocemos más que por el texto de las escrituras. Pero estas escrituras sólo son verdaderas si esos hechos y esos gestos, a pesar de su carácter extraordinario, se han producido realmente. La notable tesis de Henry aquí es que esta "crítica del lenguaje" aquí connotada, ya se encuentra formulada en el mismo Nuevo Testamento, y ella persistentemente desacredita el universo de los vocablos y las palabras, y no por las circunstancias o peripecias de la narración, sino por razones de principio: porque el lenguaje, el texto, deja fuera de sí la realidad verdadera, hallándose, pues, totalmente impotente respecto a ella, ya se trate de construirla, de modificarla o de destruirla.

No son los textos neotestamentarios los que nos darán acceso a esta Verdad absoluta de la que habla; es la propia Verdad la que da acceso a sí misma; y al mismo tiempo nos permiten comprender el texto en que está depositada, reconocerla en él. Y esta es, dice Henry, una de las afirmaciones más esenciales del cristianismo: que sólo su Verdad puede dar testimonio de sí misma; y es lo que le responde Jesús a Pilato cuando este le pregunta ¿qué es la verdad?: "En realidad, yo nací y vine al mundo para dar testimonio de la verdad" (*Jn* 18, 37). Es Dios mismo, o Cristo con la investidura de Dios, dice Henry, quien se revela. Así, preanunciando la fenomenología absoluta, pura y radical, se nos propone que la esencia divina consiste en la Revelación misma como auto-revelación, como revelación de sí, en sí, a partir de sí. El lenguaje no revela nada, es la Vida la que se revela a sí misma.

El lenguaje pasa por ser el medio de comunicación por excelencia, precisamente el medio de comunicar y transmitir la verdad. Pero ahí, dice Henry, reside su mayor ilusión. La indigencia del lenguaje sólo revela su impotencia para lo que se acostumbra definir como su esencia, nombrar la realidad para poder comunicarla. Lo que caracteriza a una palabra es su diferencia insalvable con la cosa; el vocablo no contiene nada de la realidad de la cosa, ninguna de sus propiedades; y esta diferencia con la cosa explica su indiferencia para con la cosa. De aquí se desprende que el lenguaje es propiamente la negación de la realidad y de toda realidad concebible exceptuada esa pálida realidad que le pertenece en calidad de sistema de significaciones y que resulta ser una irrealidad de principio. Y esta irrealidad principal es precisamente la verdad del lenguaje, remata Henry.

A esa supina indigencia del lenguaje se le suma la análoga indigencia de la historia. Y ello se advierte si uno se pregunta por la condición de posibilidad, o por el horizonte de visibilidad en que se hacen visibles todos los

acontecimientos, especialmente los acontecimientos humanos, los hechos históricos de los que la historia hace su tema de investigación. Y ese horizonte es, una vez más, el horizonte extático del mundo; y a la vez, como se vio, la concepción extática del tiempo. Así el horizonte de visibilidad del mundo en calidad de horizonte del tiempo es la verdad de la historia, una verdad en la que todo lo que aparece en ella no cesa asimismo de desaparecer.

Y la verdad que aquí llamamos verdad de la historia en cuanto a su condición de posibilidad, es también la del lenguaje –los mentados giros lingüísticos e históricos que permean las filosofías modernas y posmodernas–. Pero, como se mostrará en el pensar henryano, el lenguaje no es posible más que si deja ver aquello de lo que habla y lo que de ello dice. Pero el permitir ver, en el que todo lenguaje, y especialmente el de los evangelios, muestra aquello que dice y aquello de lo que lo dice, no es posible, a su vez, más que en ese horizonte de visibilidad que es el mundo, que es el tiempo y la verdad de la historia.

La verdad de la historia y la verdad del lenguaje son idénticas, dice Henry. Por ello conviene captar ahora por qué estas dos verdades, no contentas con dejar escapar lo que debería constituir su objeto, dejan escapar igualmente la verdad del evangelio, la del lenguaje y la verdad del cristianismo. Son tres formas de verdad; pero, ¿por qué la tercera tiene el poder de arrojar a las otras dos en la insignificancia? Insignificancia histórica e insignificancia lingüística es el punto de la doble insignificancia donde debe ser oída la angustiada pregunta que Pilato dirigía a Cristo, frente al tumulto del populacho excitado por los sacerdotes: “¿Y qué es la verdad?”. Entre esta pregunta y la respuesta “En realidad, yo nací y vine al mundo para dar testimonio de la verdad” (Jn 18, 37), se abre el abismo infinito que separa la verdad del mundo de la verdad de la vida.

3. Verdad del mundo, Verdad de la Vida

3.1. Verdad del mundo

Para el mundo “es verdadero aquello que se muestra”. Y eso vale para las verdades contingentes –como “el cielo está nublado” –, para las verdades necesarias –como “dos más dos es igual a cuatro” –. Pero hay que apuntar aquí, dice Henry, que “el concepto de verdad se desdobra”, designa *a la vez lo que se muestra y el hecho de mostrarse*. La interpretación de lo que es como lo que se muestra, así del Ser como Verdad, domina el desarrollo del pensamiento occidental, con particular énfasis a partir del siglo XVII al surgir la “filosofía de la conciencia”. Y la conciencia aquí “no es nada más que el acto de mostrarse captado en sí mismo”.

Y los fenómenos de la conciencia son sus representaciones, sus objetos. Para la conciencia, a su vez, re-presentarse cualquier cosa es ponerla ante sí; en alemán representar se dice *vor-stellen* = poner (*stellen*) delante (*vor*). Y objeto designa también lo que está puesto delante; lo que lo hace manifiesto, porque el hecho de ser puesto delante es la verdad, la manifestación, la conciencia pura. La verdad del mundo, que es la que propugnan la filosofía y la ciencia modernas –de Galileo y Descartes hasta nuestros días– es una verdad objetiva. Y la vida no es objetiva; este es el primer contrapunto esencial planteado por Henry: la verdad del mundo no es la verdad de la vida; es más, la verdad del mundo se auto-instituye olvidando la vida, que es la única verdad real.

Sea en la “naturaleza” de los filósofos griegos, sea en la “conciencia” de los filósofos modernos, la “verdad del mundo” no es más que la auto-producción del “afuera” como horizonte de visibilidad en y por el cual todo puede hacerse visible. La conciencia de los modernos comprende éste en primer lugar, entendiendo que se trata de un sujeto que se relaciona con un objeto, consumándose en la dialéctica sujeto-objeto de Hegel.

La verdad del mundo es la ley de la aparición de las cosas. De allí que no haya presente en el tiempo: porque esta venida a la aparición que define el presente mismo como presente fenomenológico, en calidad de presentación de la cosa, destruye la realidad de esta cosa en la presentación misma, haciendo de ella un presente-imagen. La verdad del mundo es indiferente a lo que ilumina. Y todo lo que aparece en el mundo está sometido a un proceso de desrealización principal; ubica *a priori* todo lo que aparece de ese modo en un estado de irrealidad original. Sin detenerse en el presente, se propulsa hacia su nada en el pasado; en ningún momento había dejado de ser esa nada.

De allí que si no existiese otra verdad que la del mundo no habría realidad en ningún sitio, sino solamente, por todas partes, la muerte. Destrucción y muerte no son la obra del tiempo ejerciéndose cuando ya es tarde sobre alguna realidad preexistente a su daño; hieren *a priori* todo lo que aparece en el tiempo como la ley misma de su aparición. Y es esta conexión esencial que liga destrucción y muerte a la aparición del mundo, a lo que llama su apariencia, lo que tiene el Apóstol a la vista en escorzo fulgurante cuando dice: “Porque pasa la apariencia de este mundo” (1 Co 7, 31).

Lo que se destruye y lo que pasa es toda forma de verdad, salvo la verdad del cristianismo, remata Henry. Y es ésta la que se trata ahora de elucidar y comprender, en su extrañeza radical respecto a todo lo que el sentido común, la filosofía o la ciencia llama y continúan llamando “verdad”.

3.2. *Verdad según el cristianismo, Verdad de la Vida*

La verdad del cristianismo, ante el tiempo del mundo, aparece como precaria, como desvanecida, pues desde el horizonte del mundo toda realidad particular se eclipsa, desaparece, y porque el lenguaje deja a su vez fuera de sí esta realidad e, igual que el tiempo, no se edifica más que sobre su negación. Mas, en realidad, la Verdad del cristianismo difiere esencialmente de la verdad del mundo; pues, en sentido absoluto, la suya es una verdad fenomenológica pura y concierne, por consiguiente, no a lo que se muestra, sino al hecho de mostrarse.

La primera característica decisiva de la Verdad del cristianismo, dice Henry, es que no difiere en nada de aquello que la hace verdadera. En ella no hay separación entre el ver y lo que es visto, entre la luz y lo que ésta ilumina. Y la razón es que no hay en ella ni Ver ni visto; ninguna Luz semejante a la del mundo. De entrada, así, el concepto cristiano de verdad se presenta como irreductible al concepto de verdad que domina la historia del pensamiento occidental desde Grecia hasta la fenomenología contemporánea.

La irreductibilidad de la Verdad del cristianismo al pensamiento, a toda forma de conocimiento y de ciencia, es uno de los temas principales del cristianismo, añade Henry. Y ello no sólo confirma la oposición del cristianismo al pensamiento occidental vuelto hacia el mundo, sino que se aparta de toda forma mundana del conocimiento y de ciencia; el mismo Cristo lo formula de una forma extremadamente violenta: "Bendito seas Padre... porque, si has escondido estas cosas a los sabios entendidos, se las has revelado a la gente sencilla" (Mt 11, 25).

Aquí, dice Henry, llegamos a la primera ecuación fundamental del cristianismo: Dios es Vida, es la esencia de la Vida, o, si se quiere, la esencia de la Vida es Dios. La afirmación según la cual la Vida constituye la esencia de Dios y es idéntica a él, es constante en el Nuevo Testamento, por ejemplo: "Yo soy el alfa y la omega, y el que vive" (Ap 21, 6; 22, 13); el "Dios vivo" (1 Ti 3, 15); "el que vive" (Lc 24, 5)... Finalmente, del Verbo que es en el Principio, el célebre prólogo de Juan declara: "En Él estaba la Vida".

La tradición filosófica, en cambio, desde los clásicos a los modernos "reduce" la "vida" al "ser", y el concepto de ser se refiere a la verdad del mundo, dice Henry. La palabra "ser" pertenece al lenguaje de los hombres, que es justamente el lenguaje del mundo. Y todo lenguaje permite ver tanto la cosa de la que habla como lo que dice de ella. Por el contrario, cuando ese lenguaje está referido explícitamente a Dios hasta el punto de convertirse en

su propia Palabra, entonces esta palabra se da infaliblemente como Palabra de Vida –de ningún modo como palabra del Ser, que para el cristiano no quiere decir nada–, por eso se lee en Juan: “Las palabras que os he dicho son espíritu y vida” (6, 63).

Y la Vida, que es la fuente donde nace toda realidad, remite a la esencia misma del vivir, a un modo de revelación cuya fenomenalidad específica es la *carne de un pathos*, una materia afectiva pura. Y en ella acontece el “experimentarse” de la auto-afección, que no expresa nada más que el vivir, afirmando que lo que experimenta es lo mismo que lo experimentado. Y experimentarse, como lo hace la Vida, es gozar de sí, dice Henry. La auto-revelación de la Vida es su goce, el auto-goce primordial que define la esencia del vivir y, así, la de Dios mismo. Según el cristianismo, Dios es Amor. El Amor no es más que la auto-revelación de Dios comprendida en su esencia fenomenológica patética, a saber, el auto-goce de la Vida absoluta. Por eso, el Amor de Dios es el amor infinito con el que se ama eternamente a sí mismo, y la revelación de Dios no es nada más que ese Amor.

3.3. Esa Verdad llamada la Vida

Cristo ignoraba todos los descubrimientos sensacionales de la biología del siglo XX. El discurso que profesa sobre la vida no les presta ninguna atención. Cuando dice “Yo soy... la Vida” (*Jn 14, 6*), no pretende significar que es un compuesto de moléculas. ¿Debemos pensar que si Cristo hubiera tenido la oportunidad de cursar estudios en un instituto californiano de biología habría modificado de manera apreciable su concepción de la vida, concepción según la cual, por ejemplo, “el que quiera salvar su vida la perderá; pero el que pierda su vida por mí, ése la salvará” (*Lc 9, 24*)?, pregunta capciosamente Henry. Cristianismo y biología, definitivamente, no hablan de la misma cosa.

Desde comienzos del siglo XVII, con Galileo –y tras sus huellas, con matices diferenciales esenciales en Descartes–, se toman decisiones que asignan una nueva tarea al conocer el universo real. Desde entonces, el conocimiento que nos debe franquear el paso a esta realidad del universo no puede ser el conocimiento sensible, como sucedió en el pasado de la humanidad. En efecto, dicho conocer no es sensible, dice Henry, pues las propiedades sensibles de las cosas no dependen de la naturaleza verdadera de las cosas mismas, se contentan con expresar las estructuras empíricas y contingentes de nuestra animalidad –nuestra organización biológica fáctica.

Esta ciencia naciente galileano-cartesiana va a trastornar el mundo e iniciar la modernidad, poniendo entre paréntesis las cualidades sensibles del universo. Y esta reducción tiene una importancia metafísica, porque afecta el destino del hombre, suponiendo que el distanciamiento de las cualidades sensibles implica el distanciamiento de la sensibilidad. Sin embargo, replica aquí Henry, poner entre paréntesis la sensibilidad supone descartar la Vida fenomenológica que define la Verdad del Cristianismo, y de la que la sensibilidad no es sino una modalidad. Pues sólo es posible sentir donde reina el “auto-experimentarse a sí mismo”, la auto-revelación original cuya esencia es la Vida (con mayúsculas). A esto llamará Henry, como su tesis cardinal, *auto-afección*.

Ahora bien, si consideramos el mundo antes de la reducción galileana, dice Henry, el mundo sensible en el que viven los hombres, ese mundo en el que hay colores, olores y sonidos, cualidades táctiles como lo duro o lo blando, lo suave y lo rugoso, donde las cosas nunca se nos dan más que revestidas de cualidades axiológicas como lo dañino o lo ventajoso, lo favorable o lo peligroso, lo amable o lo hostil, es forzoso entonces reconocer que, a pesar de esas determinaciones sensibles o afectivas que remiten a la vida hasta el punto de que la fenomenología contemporánea ha denominado a ese mundo de la experiencia concreta, a ese mundo previo a la ciencia, el mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*), sin embargo, la vida nunca se muestra en él.

3.4. Verdad del Verbo hecho Carne

Todo ello nos remite a la tesis decisiva del cristianismo, a saber, que la Verdad de la Vida es irreductible a la verdad del mundo, de manera que nunca se muestra en él. Lo que hay que analizar más de cerca es esa exclusión recíproca de la Verdad de la Vida y la verdad del mundo, dice Henry. A modo de antítesis formidable e intemporal, el cristianismo opone a estos pensamientos denigrantes de la vida su intuición decisiva de la Vida como Verdad, replica Henry. Y aquí la palabra de Cristo resuena como un son de trompeta que prefigura el de los ángeles del Apocalipsis: “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (*Jn* 14, 6). Cristo no sólo dice, contra el cientificismo y positivismo de todos los tiempos, contra la fenomenología griega, contra Schopenhauer y contra Freud que, lejos de ser absurda, ciega o inconsciente, ajena a la fenomenalidad, *la Vida es la Verdad*; lo afirmado es aún más radical; lo que dice es que *la Verdad es la Vida*.

Esta Revelación primordial, que lo arranca todo de la nada permitiéndole aparecer, se revela en primer lugar ella misma en un abrazo anterior a las cosas, anterior al mundo, y que no le debe nada al mundo, es el auto-goce absoluto

que no tiene otro nombre que Vida. Y a esta fenomenología radical para la que la Vida es constitutiva de la Revelación primordial de la esencia de Dios, se une una concepción completamente nueva del hombre; su definición a partir de la Vida y como constituido él también por ella. El hombre es un viviente; porque es hijo de Dios, que es la Vida absoluta; por lo tanto el hombre es hijo de la Vida.

La significación religiosa del cristianismo, la de la Vida con los vivientes, se expresa en una fenomenología de Cristo, que viene a este mundo para hacer patente a los hombres (los vivientes) el Padre verdadero, el que está en los cielos (la Vida), y así salvarlos; porque “he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia”, dice Cristo (*Jn* 10, 10). La salvación del viviente, de cada viviente, es el sentido último de la Vida.

La venida de Cristo al mundo para salvar a los hombres revelándoles a su Padre que es también el de ellos, dice Henry, es la tesis del cristianismo formulada por Juan en su evangelio: “Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y hemos visto su gloria” (*Jn* 1, 14). La Revelación de Dios, condición de la salvación de los hombres sería Cristo encarnado, hecho carne. Aquí se nos recuerda otro texto de una carta de Juan: “Lo que existía desde el principio... lo que hemos visto con nuestros ojos... y han tocado nuestras manos acerca del *Verbo de Vida*, pues la Vida se manifestó” (1 *Jn* 1, 1-2).

Tanto para el pensamiento filosófico clásico, como para el sentido común o para la ciencia, la idoneidad de los conceptos que tienen que ver con el conocimiento se funda de modo exclusivo sobre la fenomenalidad del mundo y sobre el ver al que da lugar. Situando, por el contrario, la Verdad original en una forma original de revelación que no pertenece más que a la vida y que consiste en su auto-revelación, el cristianismo –dice Henry– realiza la inversión de los conceptos fenomenológicos que se encuentran en el fundamento de todo pensamiento y, primordialmente, de la experiencia sobre la que este pensamiento se modela. Y el concepto tradicional para decir la verdad es la de la luz. Ahora bien, la verdad no se comprende como luz sino porque se sobreentiende que la verdad de la que se trata es la del mundo. Lo que es verdadero en sentido inmediato –dice Henry– es lo que se ve, lo que se puede ver. Pero lo que se ve sólo se ve en la luz del mundo, puesto que sólo se ve lo que está ante la mirada, “afuera”, y el mundo es ese “afuera” como tal. En el prólogo de Juan se rompe esa equivalencia entre luz, mundo y verdad.

La equivalencia luz/verdad/mundo tambalea cuando, en el versículo 9 del prólogo, Juan dice: “La luz verdadera... venida al mundo”. Y esta luz verdadera al mismo tiempo rechaza las tinieblas y reduce a éstas la luz de este mundo. Ésta no es tiniebla en sí misma, pues a su modo hace patente y

muestras las piedras, el agua, los árboles e incluso los hombres, que aparecen iluminados como entes en este mundo. Pero dado que la luz del mundo es incapaz de iluminar con su luz, de mostrar y, por tanto, de recibir en ella la verdadera Luz cuya esencia es la Vida en su auto-revelación, su poder de hacer patente se transforma en impotencia radical para hacerlo en lo que concierne a lo Esencial: la auto-revelación de la Vida que es el Verbo, el Verbo de la Vida.

El hombre, tal como lo entiende el cristianismo, es Hijo de esta Vida única y absoluta, y así Hijo de Dios, ésta es una proposición tautológica, dice Henry, porque sólo hay hijo en la Vida, y así, en Dios. Y, en este sentido, cobra un significado esencial la afirmación de Cristo pronunciada sobre sí mismo: “Yo no soy del mundo” (Juan 17,14). Exactamente igual que Cristo, yo –dice Henry–, no soy del mundo en ese sentido fenomenológico radical en que el aparecer del que está hecha mi carne fenomenológica, la que constituye mi esencia verdadera no es el aparecer del mundo. Y ello no por efecto de algún credo presupuesto, filosófico o teológico, sino porque el mundo no tiene carne, porque en el “fuera de sí” del mundo no son posibles ninguna carne ni ningún vivir –los cuales, por otra parte, sólo se edifican en el abrazo patético y acósmico de la Vida.

La Vida se auto-engendra como yo mismo, es la tesis de Henry. Y en este punto sigue al Maestro Eckhart –y con él al cristianismo– llamando Dios a la Vida, y así decir “Dios se engendra como yo mismo”¹³. Mi nacimiento trascendental, el que hace de mí el hombre verdadero, el hombre trascendental cristiano, es la generación de ese Sí singular que soy yo mismo, Yo trascendental viviente en la auto-generación de la Vida absoluta. Y si la Vida me engendra como ella misma, y llamamos cristianamente Dios a la Vida, diremos entonces, asumiendo otra tesis de Eckhart: “Dios me engendra como él mismo”¹⁴.

Aquí la tesis de Henry va a recibir una radicalización esencial, cuando se pregunta si Yo, ese Sí trascendental viviente que soy, ¿soy Cristo? Para responder a ello, el fenomenólogo de la vida introduce un concepto decisivo, “y que, a decir verdad, hubiera debido serlo antes, puesto que gobierna la intelección filosófica de la esencia de la vida, el concepto de *auto-afección*”. En efecto, “lo propio de la vida es que se auto-afecta”. Y esa auto-afección define su vivir, el “experimentarse a sí mismo” en que consiste. Afección quiere decir manifestación, revelación y aquí se podría prolongar la auto-afección como auto-revelación de la Vida, y del viviente engendrado por la Vida absoluta, en su auto-donación. Una consecuencia de esta fenomenología de la vida, radica-

¹³ Citado por M. HENRY, *Fenomenología de la vida*, p. 122.

¹⁴ Citado por M. HENRY, *Fenomenología de la vida*, p. 123.

lizándose en una Fenomenología de la Encarnación es que los vivientes somos Hijos de la Vida en el Primogénito de Dios, el Archi-Hijo, tal como nombra filosóficamente Henry a Cristo, el Verbo hecho Carne.

Aquí cabe introducir un nuevo giro en el planteo de la fenomenología de la vida: el de la individualidad del viviente. Y la originalidad del cristianismo, dice el filósofo francés, es hacer percibido al individuo, al singular, en la Verdad de la Vida, mientras que el pensamiento tradicional –clásico o moderno– busca la razón de la individualidad en el mundo. Y ello se percibe, por ejemplo, en la filosofía de Schopenhauer, y antes de él en Kant. El autor de la obra *El mundo como voluntad y representación*, otorga un papel central y decisivo a la cuestión de la individualidad porque, al pensar la vida como una vida anónima e inconsciente, inconsciente por anónima, por estar privada de individualidad y de individuo, necesita proponer una teoría precisa de ésta. El filósofo alemán no apela a una concepción de la Ipseidad trascendental (el Sí mismo trascendental), tal como se lleva a cabo en la auto-donación de la vida.

Somos vivientes de la Vida, porque “Yo he venido para que tengan vida, y la tengan en abundancia”, decía Juan (10, 10). Pero, se pregunta aquí Henry, ¿cómo da Cristo la Vida? El nacimiento trascendental del viviente recibe aquí de modo completamente explícito su determinación precisa: ser un viviente en la Vida y sólo por ella. “En la casa de mi Padre hay muchas moradas” (Jn 14, 2); y la Vida dotada de Ipseidad en la Archi-Ipseidad del Archi-Hijo prepara el lugar de tal modo que hay una plaza lista para cada viviente concebible en calidad de yo viviente, por cuanto llega a sí mismo en la Ipseidad de ese yo; y ello porque es viviente de una Vida que llega a sí en la Ipseidad original del Primer Viviente.

Sólo hay lugar para el viviente en la vida si ésta se ha edificado previamente en sí como una Ipseidad en la que, en lo sucesivo, sólo el viviente que vive de esta vida dotada de Ipseidad es posible como un yo viviente. Esta parábola conduce aquí –dice Henry– más allá de ella misma. Permite entender la palabra que habla sin parábola, antes de toda parábola, la que tiene y reúne en ella las tautologías decisivas del cristianismo: “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14, 6).

La identidad de la Verdad y la Vida, dice Henry, es la tesis fundamental de una fenomenología de la vida. En esta fenomenología la fenomenalidad se fenomeniza originariamente en una auto-afección patética que define la única auto-revelación concebible, auto-revelación en la que consiste la esencia de la vida.

**Conclusión: Verbo hecho Carne,
Palabra de la Vida, Palabra de Amor**

Yo, que soy engendrado por la Vida, escucho siempre el rumor de mi nacimiento, dice Henry. La Palabra de la Vida no cesa de hablarme mi propia vida, en la que mi propia vida, si escucho la palabra que habla en ella, no cesa de hablarme la Palabra de Dios. La posibilidad de escuchar la Palabra de la Vida es consustancial a mi condición de Hijo. Pertenezco a la Palabra de la Vida por cuanto soy engendrado en su auto-engendramiento, auto-afectado en lo que adviene entonces como mi propia vida, en su auto-afección a sí, auto-revelado a mí mismo en su auto-revelación a sí –en su Palabra–. Y ahí es donde la Palabra de la Vida y la palabra del mundo están separadas por un abismo, dice Henry.

Y la Palabra de la Vida no deja de abrazar en sí a aquel a quien habla. En ningún momento le deja ir fuera de ella, sino que reteniéndole en ella misma, en su inmanencia radical, en calidad de ese Sí viviente que es, no cesa de hablarle mientras él se habla a sí mismo. Su palabra no está hecha de palabras perdidas en el mundo y privadas de poder. Su palabra es su abrazo, el abrazo patético en el que reteniéndose en sí retiene en ella a aquel a quien habla dándole la vida –dándole el abrazarse en ese abrazo en el que la Vida absoluta se abraza ella misma.

El abrazo en el que la Vida absoluta se retiene a sí misma es su Amor, el amor infinito con que se ama a sí misma. Su palabra es la del amor, la única a fin de cuentas que los hombres angustiados de nuestro tiempo, en el disgusto del mundo, todavía tienen ganas de escuchar. Palabra de Vida, Palabra de Amor, lo único que quiere escuchar el viviente.

En el cristianismo –dice Henry– el conocimiento primitivo, especialmente el que nos permite reconocer la verdad de las Escrituras es no olvidar nuestra condición de Hijos de Dios. Por ello, señala el autor, no soy yo, el ego, quien sería capaz en cuanto ego, mediante mi pensamiento o mi propia voluntad, de reconocer que las Escrituras son veraces. No soy yo el que decidiría que esa voz es la voz del ángel o la de Cristo: sólo en mí está la Palabra de la Vida. Y la Palabra de la Vida puede decirme en efecto que soy ese Hijo. Por ello la naturaleza del conocimiento primitivo tal como la concibe el cristianismo escapa por tanto a todo equívoco: es la auto-revelación de la vida. Precisamente porque es la auto-revelación de la vida en la que soy auto-revelado, la llevo en mí como ese conocimiento primitivo que me permite reconocer todo lo que conocería a partir de él.

No se trata de un Ver primitivo en el que contemplo esas Ideas por primera vez –no es un Ver, en absoluto–, no es la verdad del mundo. La Vida me ha dado el experimentar que soy el Hijo, dándome a mí patéticamente en el abrazo en que se da a sí misma; y sólo esa experiencia patética, por cuanto se lleva a cabo en mí, me permite re-conocer la verdad que dicen las Escrituras en la palabra que dirigen a los hombres: que soy el Hijo de Dios, el Hijo de la Vida.

La vida es lo que se sabe sin saberlo. Y el saber de la vida misma es un trastorno patético en el que la vida experimenta su auto-afección como la auto-afección de la Vida absoluta. Esta posibilidad siempre abierta en la Vida, mediante la que experimenta de repente su auto-afección como la de la Vida absoluta, hace de ella un Devenir. La apertura emocional del viviente a su propia esencia, concluye Henry aquí, sólo puede nacer del querer de la vida misma, como ese renacimiento que de repente le da a experimentar su nacimiento eterno. El Espíritu sopla donde quiere.

Obras son amores y no buenas razones, como bien dice el refrán. Filosóficamente, esto se encarna en la imputación al cristianismo que se aliena en el más allá “celestial” y no cumple con las exigencias éticas del más acá “terrenal”. Ya lo vio Marx en la novena tesis sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferente manera, lo que importa es transformarlo”. Eso se convirtió en uno de los lugares comunes de la ideología moderna –dice Henry–. Aquí ya no se trata de asegurar la salvación en el “Cielo”, sino de transformar el mundo.

Si en la Francia del siglo XX, dice Henry, un gran número de cristianos han perdido la fe, ello se debe a que esa fe era una fe en el “más allá”. Los ideales éticos del cristianismo –el amor a los otros, la solidaridad, la generosidad, la justicia, etc. – podían considerarse perfectamente, y a decir verdad lo eran: se trataba precisamente de realizarlos. Lo que se le reprochaba al cristianismo a fin de cuentas no era su moral, sino su moralismo. No era su idealismo, sino proyectarlos en un cielo vacío.

Hay que retomar esas crítica, advierte Henry, pero poniéndolas en sintonía con las intuiciones fundadoras del cristianismo. En esta línea, es una incompreensión absoluta del “espíritu del cristianismo”, lo que defendía el joven Hegel al sostener que el cristianismo escindía la realidad entre los reinos de lo visible y lo invisible y, al mismo tiempo, sumía a la existencia humana en el desgarramiento. De aquí se prende Marx para su tesis de la teórica interpretación filosófica versus la práctica transformación del mundo. La tesis cristiana esencial, defiende Henry, es que solo existe una realidad, la de la Vida. Y la realidad es invisible precisamente porque la vida es invisible.

La vida es invisible, continúa Henry, no en el sentido de ese lugar imaginario y vacío llamado Cielo. Invisible en el sentido de lo que –como el hambre, el frío, el sufrimiento, el placer, la angustia, el enojo, el dolor, la ebriedad– se experimenta a sí mismo invenciblemente, fuera del mundo, independientemente de todo ver. Y que experimentándose a sí mismo –en la auto-afección– en su abrazo invencible, es incontestable. Es viviente y, así, “real”, aun cuando no haya ningún mundo. Por tanto no se trata de una oposición entre lo visible y lo invisible, entre dos formas de realidad. En el cristianismo nada se opone a la realidad. No hay nada más que vida.

La otra crítica dirigida al cristianismo, que se abroquelaría en las vaporosas buenas intenciones del “alma bella” y no transformaría la realidad, y no atendería al caído al margen del camino, son desmentidas palmariamente por la actitud de Cristo, que no ha dejado de denunciar encarnizadamente eso mismo. Acaso el buen samaritano ¿se queda impávido, en sus ensoñaciones idealistas cuando se está inclinando sobre el hombre cubierto de sangre para socorrerlo y cuidarlo, cuando lo lleva al albergue, cuando vuelve para pagar la cuenta y cerciorarse de su curación? ¿Nos conducen fuera de este mundo las siete obras de misericordia temporales? ¿Quién construía los primeros hospitales en los tiempos de barbarie, por ejemplo, en la Edad Media? ¿Quién impartía la enseñanza en todos los dominios? ¿Acaso no lleva a cabo la ética cristiana toda ella por entero el desplazamiento del orden de las palabras y las declaraciones piadosas al orden del actuar?

Antes de tachar al cristianismo de moralista y de dirigirle el reproche de apartar al hombre de la acción y de la realidad –advierte Henry– conviene más bien preguntarse por las condiciones que han permitido la aparición de ese reproche y esforzarse por una doctrina que no reconozca como verdadero sino lo real, y como lo real el actuar. Y el hombre es capaz de actuar, real y efectivamente, en virtud de que es un ego trascendental, ese Yo Puedo fundamental, que no es un actuar mundano ni un proceso objetivo. Sólo puedo obrar, realmente, si estoy investido de ese “Yo puedo” que proviene de la donación a sí de cada uno de nuestros poderes, que residen en la donación a sí del ego, que reside en la donación a sí de la Vida absoluta, y no se lleva a cabo en ninguna otra parte. Toda acción va unida a un individuo que es su agente.

Al desdoblamiento del actuar entre el actuar verdadero o real y el falaz o ilusorio, corresponde el desdoblamiento del cuerpo; por una parte, el cuerpo en la verdad del mundo, que es el cuerpo que se puede ver efectivamente en el mundo; es el cuerpo visible, el cuerpo-objeto asimilable a todos los objetos del universo y que comparte la esencia de éste último, la de una

cosa extensa: la *res extensa*. Por otra, el cuerpo en la Verdad de la Vida, el cuerpo invisible, el cuerpo viviente. Desde aquí se comprende que, según la definición fenomenológica de la verdad como vida y como idéntica a la realidad, el cuerpo invisible es real, mientras que el cuerpo visible sólo es la representación exterior de éste.

Esto se ve encarnado en la relación con los otros. Es imposible entrar en relación con un yo cualquiera si no entramos al mismo tiempo en relación con el poder que le ha unido a sí mismo, dice Henry. Es imposible entrar en relación con cualquier otro –griego, judío, amo, esclavo, hombre, mujer– si no entramos antes en relación con Aquel que ha dado ese Sí a sí mismo en la Ipseidad original en la que la vida se da a sí, dándose potencialmente de este modo a todo viviente concebible. Lo que da cada Sí a sí mismo haciendo de él un Sí, decíamos, es su carne, su carne patética y viviente. Pero esa carne suya tiene una Carne que no es la suya, la Carne de la donación a sí de la Vida fenomenológica absoluta en el Archi-Hijo –la Carne de Cristo–. Decíamos que es imposible tocar cualquier carne sin tocar antes Aquélla.

De este primer rasgo de la relación con el otro resultan cierto número de consecuencias para la ética, que constituyen los principios mismos de la ética cristiana. Y ello porque esa ética no es más que la formulación de las intuiciones constitutivas de la Revelación de la Vida. Si la relación que une cada Sí a sí mismo haciendo de él lo que es, es la relación de la Vida consigo misma, su auto-revelación, es decir, Dios, es imposible amar a Dios y al mismo tiempo no amar a cada Sí que Dios genera al darle a sí mismo en su auto-donación a sí. “Si alguno dice: ‘amo a Dios’, pero aborrece a su hermano, miente” (1 Jn 4, 20).

Así, los dos famosos mandamientos de los evangelios, los dos mandamientos del Amor, se hallan situados en la inteligibilidad radical de su identidad, que expresa la condición del Hijo generado en la auto-generación de la Vida absoluta: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente”. Es el primer mandamiento y el más grande. Pero el segundo es semejante: “Amarás al prójimo como a ti mismo” (Mt 22, 37. 38 y también Mc 12, 28-31).

Ramón Eduardo RUIZ PESCE

Recibido: 15/01/2015 - Aceptado: 20/02/2016