

UN ACERCAMIENTO AL PROBLEMA RELIGIOSO EN EL PENSAMIENTO DE MICHEL HENRY

A CRITICAL ESSAY ON THE RELIGIOUS PROBLEM IN MICHEL HENRY'S THOUGHT

Miguel García-Baró
Universidad Pontificia Comillas

mgbaro@comillas.edu

[Traducción de Aurora Freijo y Ángel Hernando]

La fenomenología de la vida y el cristianismo son congruentes hasta el punto de que tanto la realidad que en ellos se trata como sus problemas son los mismos (Michel Henry en 1997)
Cada crimen es el crimen (Michel Henry en 1999)

Resumen: Michel Henry desarrolló hasta sus extremas posibilidades el programa de la fenomenología entendida como filosofía primera. El autor de este ensayo muestra que concebir la fenomenología como ontología radical de esta manera comporta una serie de aporías que en especial afectan a los conceptos de vida infinita y vida finita (que se encuentran mezclados hasta hacer imposible una descripción justa de ciertos aspectos fundamentales de la experiencia humana, tales como el mal, el bien supremo, el progreso espiritual, etc.).

Palabras clave: Fenomenología radical, filosofía de la religión, ontología, vida, finitud.

Abstract: Michel Henry has developed the program of phenomenology as prima philosophia till its final goals and possibilities. The author of this essay shows how this conception of radical ontology as phenomenology entails a whole heap of aporetic problems specially concerning the concepts of life infinite and finite (which are mixed up in a way that makes impossible a right account of fundamental aspects of human experience, such as evil, supreme good, spiritual progress, etc.).

Keywords: Radical phenomenology, philosophy of religion, ontology, life, finitude.

Debemos un reconocimiento extraordinario a Michel Henry. Ha llevado a término de manera insuperable un programa filosófico de una ambición inaudita desde la época de Fichte. Este programa ha estado plenamente inspirado por el método husserliano de la intuición. Una intuición de orden trascendental, que lleva a cabo una *reducción* del conjunto de las *epistêmatai* que obnubilan, probablemente sin saberlo, la luz de carne que es la vida subjetiva individual.

Al recorrer este camino, las obras formidables de la fenomenología críticas con Husserl, particularmente las de Heidegger y Merleau-Ponty, han ido teniendo que ceder bajo el impulso original del método tal y

como fue concebido en sus orígenes. El Logos afectivo, que permanece bajo todas las infinitas modalidades de la vida, gozando de sí y siempre también sufriendose, habla en verdad la palabra que estos otros pensadores atribuían al Mundo. El Mundo, como ha descrito el joven Levinas, jamás habla porque está muerto, o porque es la síntesis horrible de una vida sin sentido y de la muerte. Las cosas callan, muertas también, salvo cuando nacen en nuestra piel y en nuestros ojos. El tiempo se reabsorbe en la eternidad, plena de sentido y de vida. El espacio, a menos que sea el del cuerpo y su límite, la Tierra, se torna la forma general del olvido de sí, principio del mal.

Ahora bien, la alteridad más extrema, aquella que separa a Dios del hombre y a un hombre de otro hombre, se encuentra en conflicto, en última instancia, con el programa de la fenomenología radical. La mayor parte de las negaciones que lleva a cabo Henry permanecen siendo válidas; pero el amor, la libertad y el mal, todos ellos fenómenos relacionados directamente con la insoluble cuestión del *principium individuationis personae*, nos exigen tomar nuestra distancia, precavidos gracias precisamente a la mirada lanzada por Henry a las profundidades de la vida afectiva. Volvemos, pues, una vez recorrido Michel Henry, a consideraciones existenciales contenidas en el trabajo de Kierkegaard y empleamos en parte las innovaciones metodológicas aportadas por Levinas como heredero de Husserl.

§ I. La religión como especie de la cultura y los fundamentos de la fenomenología radical

Michel Henry, en su ensayo de 1985 titulado *La question de la vie et de la culture dans la perspective d'une phénoménologie radicale*, clasifica la religión entre las formas superiores de la cultura.

Esta fenomenología radical no es sino la fenomenología que se resiste a sucumbir a la aporía que puso fin al radicalismo de Husserl: no haber podido «conferir un estatuto fenomenológico»¹ a la última instancia responsable de toda fenomenalización. En efecto, si esta instancia suprema es interpretada como la archi-impresión que constituye la auto-temporalización de la subjetividad, pero simultáneamente se ve en esta *Urimpression* una función intencional que re-tiene y pro-tiene el flujo del tiempo subjetivo y que se encuentra ella misma inmersa en este flujo, entonces el *ék-stasis* del Tiempo toma el papel de esencia de la manifestación (en la estela de Bergson); y si nos remitimos a un acto, o mejor dicho, a la acción de un ego imposible de verse retenida ni reflejada, salvamos tácitamente la distancia que separa la fenomenología de la tradición reflexiva francesa y seguimos a Nabert.

Todo el esfuerzo de la fenomenología henriana se concentra entonces en conjurar este doble peligro que, como Escila y Caribdis, amenaza con acabar con la posibilidad de una ontología fenomenológica, de una filosofía primera de matriz puramente fenomenológica. Es menester entonces, evidentemente, no conferir al tiempo por sí mismo el papel del principio de fenomenalización absoluto y universal, sino exigir de consuno que este principio pre-temporal se experimente a sí mismo, se auto-revele sin resto alguno de oscuridad, es decir, de acto que no se posea a sí mismo a la vez que se realiza y, quizá, permita el fenómeno cuasi-primordial del tiempo —que a su vez actuará luego como principio fundamental de la fenomenalización del mundo—.

Este acto pre-temporal cuya existencia debe coincidir, perfecta y adecuadamente, con la auto-revelación y la apertura de la posibilidad de toda hetero-revelación, no podría describirse sino como una auto-afección: como un sentirse a sí mismo que no transcurre jamás, que no ha devenido, que no sufre alteración alguna que lo temporalice: un acto que jamás puede acabar.

Inmediatamente nos hemos de preguntar si los términos *afección* y *sentir* son verdaderamente los más apropiados para el caso. Lo que se intenta es captar en su fuente la *fuerza de la vida*, la vida viviéndose ella misma antes de entregarse a aventura alguna fuera de sí. Uno de los filósofos que vio o presintió esta posibilidad, a comienzos del siglo XI, Shlomó ben Gabirol, creyó percibir en esta fuente primordial de la vida, del ser y de la verdad, en este Uno pre-temporal, es decir, eterno, la voluntad divina, quizá identificada con Dios mismo, quizá más bien separada de una forma secreta, más allá de todo conocimiento, del Dios enigmático, inefable, absolutamente trascendente. Ni que decir tiene que las palabras *afección* y *sentir* no parecen las más

¹ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome IV: Sur l'éthique et la religion*, PUF, París, 2004, p. 17. En adelante ER.

apropiadas para tal principio pre-mundano y fenomenológico del mundo (en todos los múltiples sentidos que la filosofía neoplatónica achacaba a este término, que se ha como vulgarizado en el lenguaje técnico de la filosofía moderna).

Autoposición perfecta, autoposición que es autoconocimiento; ser que se identifica con la verdad, con la eternidad, con el Único. Y si el ser eterno se identifica con la verdad, es preciso, en todo caso, darle el nombre de Logos divino; es menester atribuirle la *subjetividad*, y precisamente en el sentido más denso. Pero la cuestión es si el término *vida*, que Michel Henry ha preferido siempre, le es también verdaderamente apropiado.

Plantear esta cuestión lleva, ciertamente, a intentar socavar los fundamentos de la fenomenología radical. Pero tal empresa no puede por menos que ser recibida gozosamente por cuantos participan de este mismo ímpetu que nos conduce a apurar las últimas posibilidades y jugar las últimas cartas de lo que en verdad sea la radicalización extrema de la fenomenología. Convendremos además en que, solamente llegados a ese punto podría dejarse escuchar con sentido alguna palabra que pretenda nombrar a Dios en fenomenología.

La misma conferencia de Henry que nos ha servido de introducción a este entramado de problemas, nos ofrece una descripción de todo lo que justificará el empleo del término *vida* a este respecto, descripción que considero de un extraordinario interés. Es el propio Michel Henry quien acerca el Principio fenomenológico a la Voluntad de poder nietzscheana, es decir, a la divinidad (ya reciba el nombre de Dióniso o el de *Meqor Hayyim*).

Una primera serie de descripciones nos lleva directamente a la finitud, a nuestra experiencia como la de alguien que no puede verdaderamente transferir a lo divino (a ninguna clase de divinidad, ni siquiera politeísta) los fenómenos que descubre como esenciales en la autorrevelación de la vida. Son estos fenómenos que sin duda autorizan a hablar del cuerpo subjetivo en un sentido biraniano radicalizado, tal y como hizo Henry desde su primera obra. He aquí su texto, maravillosamente expresivo: «El saber que ha hecho posible el movimiento de las manos, el de los ojos, el acto de levantarse, de subir las escaleras, de beber y de comer, incluso el reposo, es el saber de la vida». ² Es preciso entender que existe una diferencia capital entre subir una escalera, beber, comer o descansar, y el saber que permite estos actos: el saber corporal, carnal, que acompaña todos sus otros actos experimentándolos de una forma que, a la vez, abre su posibilidad misma como la de tales acciones subjetivas y corporales. Subyace a ellas un mismo saber pre-temporal: la carne viviente, la vida, mi vida *sensible*, previa a los otros saberes que también me son accesibles y a los que Henry llama aquí *el saber científico* y *el saber de la conciencia* (siendo este último, según los ejemplos de Henry, el saber conceptual más próximo al saber sensible o de la vida). Pero ¿acaso el saber sensible puede ser tal cual transferido a la vida divina? No nos apresuremos al responder.

La segunda serie de descripciones nos permite seguir avanzando. Se deduce de la definición de «cultura» como *autotransformación de la vida*: «el movimiento por el que no deja de modificarse a sí misma a fin de alcanzar formas de realización y cumplimiento más elevadas, a fin de acrecentarse». ³ Evidentemente, este pensamiento supone, tal y como Henry señala, que la vida tiene sus potencialidades, incluso que estas potencialidades la definen, dado que este acrecentamiento —en principio captado por medio del concepto de *cultura*— pertenece a la esencia misma de la vida y no obedece a ningún impulso que deba recibir del exterior.

De hecho, el saber sensible o de la vida puede denominarse con el término clásico de *praxis* (*praxis* en su sentido fenomenológico radical, evidentemente), de modo que la tesis fundamental pasa ahora a sostener que *praxis* y *cultura* no son sino aspectos de la esencia misma de la vida, identificados bajo la mirada del filósofo. ⁴ La eterna venida de la vida a sí misma no se limita a una repetición monótona, desprovista de todo sentido, insoportable, de lo Mismo. Este Mismo deviene sí-mismo gracias a una suerte de auto-acrecentamiento esencial, que podemos acercarnos mucho a las descripciones bergsonianas de la duración real en cuanto subjetiva, a pesar de las declaraciones expresas de Henry —que muchos de nosotros hemos escuchado de sus labios con un énfasis que no se encuentra en los textos—.

² ER 18.

³ ER 19 s.

⁴ Es evidente que la ortodoxia henriana nos exige pensar que es la vida la que produce constantemente su propia esencia, y no que el auto-acrecentamiento de la vida deriva de una ley inmanente inscrita en una cierta esencia estable de la vida. Cf. ER 104 (1997).

Esta «embriaguez» de la vida como tal admite, según Henry, una forma inmediata de praxis o cultura (que corresponde al nivel de las *necesidades vitales*): el *trabajo*, cuya meta no es anular las necesidades sino, precisamente, acrecentarlas como tales en la medida misma en que se las satisface en el momento para que se revelen enseguida más poderosas.

El arte, la moral y la religión —y la filosofía radical— constituyen las formas «superiores» de la cultura, de la praxis⁵.

§ 2. La vida como amor, en la ambigüedad de lo Finito y lo Absoluto

Ahora bien, esta superioridad no designa, no puede designar, un salto, la superación de una barrera específica. ¿Quién podría imponer una obligación cualquiera a la vida, si todo cuanto yace fuera de ella es muerte (o cosa)? La necesidad sensible debe continuarse en una necesidad superior: el comer, en el arte de la cocina y el refinamiento del gourmet; la cabaña, en un edificio estilo Bauhaus (el ejemplo procede de Henry); el grito de la carne, en religión⁶. Pero la religión es adoración. La vida que adora, ¿puede ser la vida misma? Esta sería, sin duda, la forma más desarrollada del trabajo (*avodah, cultus*); la eclosión de la necesidad en su esencia más pura, ya insuperable, de necesidad.

En el extremo opuesto del sentimiento del ser como fatiga y náusea que hacen brotar el *deseo de evasión* como primer esbozo de la religión, esta aproximación tan nietzscheana a la naturaleza de la religión condena cualquier evasión de ese estilo, al modo de Levinas, como el principio mismo de la barbarie: el origen de la debilidad, es decir, el misterio de una auto-divergencia de la vida contra sí misma gracias a la posibilidad asombrosa y espantosa de que «la fuerza infinita de la vida se torne contra sí —en la mala conciencia, el odio, el resentimiento»⁷.

Así tomada, la religión conoce lo sagrado de la vida, pero ¿no lo confunde con lo santo? La posición de Henry implica que no puede establecerse distinción alguna entre lo sagrado y lo santo, y que Dios necesita del ser —es Su esencia misma—, y que sería blasfemo reclamar un pensamiento de Dios *sin el ser o sin serlo*.

El heroísmo de una vida que permanece fiel a su propio auto-acrecentamiento deviene —como todo heroísmo, solo que este la forma central de todos— casi insoportable, y así la vida, enloquecida, enajenada, vive en lo sucesivo encaminada a un impulso absurdo: liberarse de sí misma, «deshacerse de sí». Se afirma vigorosamente al suministrarse la ilusión que que se rechaza a sí misma.

Es evidente que entre las necesidades de la vida no figura el aumento de lucidez para consigo misma. Así es como la Atlántida que fue la ciudad de Arahova se hundió bajo la influencia de hombres hastiados del excesos de vida —que, manifiestamente, comporta toda suerte de crecimiento de las necesidades, salvo de la de verdad—.⁸

Pero el aspecto más inquietante de este primer intento por comprender lo que es la religión, reside en la más que probable indistinción entre la vida absoluta y la vida finita. Es este, a mi parecer, un conflicto permanente en el pensamiento henriano.

Como es meridianamente claro, cada descripción de la esencia de la vida que Henry nos ha proporcionado contiene la palabra clave *pathos*. Susceptible de cultura ¿lo es la vida misma o lo es solo la vida finita? Potencialidades que se actualizan, gozo de sí que se acrecienta siempre al experimentar —siempre de nuevo— lo que estaba en un principio envuelto en sí mismo y está desarrollándose y siendo disfrutado a medida

⁵ Una religión «es un conjunto de prácticas». «Siendo la religión el vínculo interior que une al hombre a Dios, las prácticas religiosas consisten en la actualización fenomenológica de este vínculo. En esta unión vivida con Dios, la vida del fiel resulta transformada» (ER 113, 1997).

⁶ El arte es la «ética de la sensibilidad: despliegue e intensificación de todos sus poderes hasta el punto en que su exaltado ejercicio se torna en embriaguez de experiencia estética» (ER 36, 1886). Más interesante y acertada me parece esta afirmación: «El arte reintroduce aquello que la ciencia galileana había puesto entre paréntesis» (ER 50, 1989).

⁷ ER 23.

⁸ Me permito remitir a mi interpretación de la novela henriana *L'amour les yeux fermés*: «The black river that feeds All. A piece of literature expanding Michel Henry's philosophy», en prensa.

que brota del fondo oscuro de la vida... Este lenguaje, diríamos, no puede referirse sino a la vida finita, si bien es cierto que la idea de la *nóesis noéseos* nos parece, en nuestra ingenuidad, exigir alguna suerte de evolución creadora, y que la eternidad nos ofrece el aspecto de una duración infinitamente concentrada y poderosa. Sin embargo, estos son ciertamente antropomorfismos.

Las afirmaciones de Henry son estrictas y tajantes: «en este experimentarse a sí misma, la vida se prueba como algo que no se ha puesto por sí mismo sino que le adviene y no deja de advenirle —como algo que ella sufre constantemente en un sufrir más fuerte que su libertad—». Nadie ha podido plantar esta riqueza desconocida y susceptible de desarrollo de suyo, salvo la vida absoluta —y en lo recóndito de la vida finita—.

Pero también es tajante esta otra declaración, en la misma página: este advenir a sí es «perpetuo» y «eterno»; este sufrir consiste en la experiencia de que «la vida no cesa de ser acosada por su propio ser y sumergida por él»; «la lanza hacia delante, la empuja a la acción»⁹. Y tales palabras solo son aplicables a la vida infinita. Si por un momento osara llamarla Dios, tendría que decir que Dios no es libre ni personal, sino que su ser oscuro, *en sí*, demanda una autoteofanía que antecede en Dios mismo a la libertad y, desde luego, a la personalidad. Algo así como la *sustancia de la divinidad (ousía)* domina sobre la personalidad (*la hipóstasis del Padre*, en palabras de la teología de los Padres griegos, magníficamente expuesta de nuevo por —entre tantos otros contemporáneos— Ioannis Zizioulas)¹⁰. Y la libertad se convertiría, tanto en Dios como en la vida finita, en un error de perspectiva: un error filosófico. La libertad quedaría reducida a un fenómeno, si es que lo hay, que pertenecería al mundo, a la subjetividad aprehendida como mundana o empírica. Nada perteneciente al campo transcendental sería libre.

Surge con ello la siguiente pregunta: ¿por qué entonces el establecimiento de una ética, la propuesta subjetiva de una moral? ¿Por qué incluso la reflexión moral? Estos fenómenos solo pueden, evidentemente, pertenecer a la vida finita considerada en la perspectiva de una sorprendente dificultad para «representarse lo que desea»¹¹.

Lo que ella desea se corresponde, desde luego, con la idea de una teleología inmanente a la vida, capaz, sin embargo, de extraviarse y olvidarse (pero en virtud, sin duda, de alguna particularidad contenida a su vez en la esencia de la vida —finita—, pues nada puede provenir de las cosas muertas).

Sin embargo, a continuación Henry repite este movimiento por el que difumina casi por completo la distancia entre Vida absoluta y vida finita —¿dos hipóstasis de la misma vida?—. El recurso para este acercamiento y esta aminoración de las diferencias radica en admitir que hay un Deseo en lo más íntimo de la vida misma, responsable de que la experiencia de sí mismo signifique en realidad y siempre, y para todo tipo de vida, un sufrimiento inmanente¹². El valor absoluto, que es la vida, encierra en su secreto, para nuestra sorpresa, una multiplicidad de potencialidades o «caracteres ontológicos», cada uno de los cuales «quiere suprema realización»¹³. Confrontado con el tiempo muerto del mundo y de las cosas, el florecer de estos poderes de la vida exige un «*historial*». Y cada fase de este historial pre-temporal pero archi-temporal se articula en dos momentos: un *sufrirse* que culmina en un *gozarse* derivado de la experiencia del impulso que deja atrás el *pathos* hacia una nueva fase de un nuevo *pathos* (a su vez superado por el auto-acreentamiento en el gozo de sí)¹⁴. Este gozo de sí recibe en los desarrollos posteriores de esta concepción esencial el calificativo de *amor*. Un amor sin alteridad: el amor de la vida a sí misma¹⁵.

Busquemos el método con el que avanzar en este campo de problemas que nos asaltan por todos los flancos.

⁹ ER 21.

¹⁰ Véase el primer capítulo de su excelente libro *Being as Communion*.

¹¹ ER 33 (procedente de un texto publicado originalmente en 1986): «L'éthique et la crise de la culture contemporaine».

¹² Cf. *ibid.*

¹³ ER 35 y 34.

¹⁴ En algunos lugares, Henry no desdena hablar incluso de la «temporalidad inmanente de la Vida», que no es otra cosa que este pasar del sufrimiento al gozo y del gozo al sufrimiento que acabo de describir. Puede encontrarse un ejemplo en ER 92 (1988).

¹⁵ Cf. por ejemplo ER 63 (1996).

§ 3. La Tierra, el Sí-mismo, el Yo y el Giro

El primero de estos elementos —por cierto, muy desconcertante— consiste en admitir, retornando a posiciones de los orígenes de Henry, muy cercanas a Maine de Biran y defendidas únicamente en el ensayo que dedicó a este pensador, que el «cuerpo orgánico» no es una cosa muerta, aunque difiere del «cuerpo original», es decir, de la vida ipseizada finita, en tanto que es el conjunto de sus potencialidades. El cuerpo orgánico es el límite diríamos que exterior-interior del cuerpo original: lo que cede al esfuerzo de este. En efecto, la descripción del despliegue de nuestras potencialidades como esfuerzo exige este límite, no plenamente exterior, que cede. Pero este límite, a su vez, no podría oponer resistencia relativa al poder original de la vida si, en última instancia, no tropezara con un límite mucho más externo en sentido propio, incapaz de seguir cediendo: la «línea de resistencia absoluta de la Tierra», que, sin embargo, no obtiene su existencia sino de ser el límite práctico del cuerpo (en estos dos sentidos del término).¹⁶

De este modo, Vida-cuerpo y Tierra se co-pertenecen, o se «corpo-pertenecen». ¿Es la Vida absoluta la que exige la Tierra? Lo dudo mucho...

Una segundo elemento nos viene dado por algunas precisiones a propósito de lo que sería el tema de la religión: «comprender el vínculo interior que religa a cada viviente a la vida [...] Semejante vínculo tiene su lugar en la vida; es vivido de diversas formas, todas ellas prescritas, no obstante, por la esencia originaria de la vida y por el proceso por el que genera en sí al viviente»¹⁷. Evidentemente, si admitimos este punto de vista tenemos que reconocer que la moral y la ética dependen ambas de la religión.

Sin embargo, la ambigüedad con respecto a la finitud y lo infinito persiste debido a que hay un Viviente que es esencialmente primero: el Logos carnal en el que la Vida absoluta se auto-revela al ipseizarse. El sujeto primero y ejemplar de la religión y de la moral es este Archi-Hijo de la Vida, al que se remite la generación del resto de los vivientes, hijos en el Hijo.

La constitución del mundo depende del viviente finito, y no del Archi-Hijo¹⁸. Pero ignoramos en un principio si la Tierra pertenece, al menos por algún extremo de su realidad, al Mundo. Resulta claro que el Mundo jamás podrá entrar en la corpo-propiación al estar compuesto únicamente de cosas muertas, siendo él mismo la figura universal o formal de la Muerte; pero si la Tierra posee una diferencia con respecto al cuerpo subjetivo —y cómo no reconocerlo—, ¿de dónde puede proceder? ¿Es precisamente el Logos quien constituye a la Tierra como porción inevitable de la esencia del viviente finito que él genera?

Todo ego, salvo el Archi-Hijo, nace y, en ese sentido, debe pasar del caso nominativo, en el que lo aloja la filosofía trascendental idealista, al acusativo en que lo localiza la fenomenología radical. Pero este nacimiento es un nacimiento trascendental; lo que significa —en principio y por lo menos— que no es «ni puntual ni un acontecimiento», sino más bien una «condición que nada puede interrumpir»¹⁹. Ahora bien, si esta condición es ella misma fenomenológica, habrá que encontrarla como una base auto-dada de mi ego, por ejemplo.

Henry ha intentado expresar esta articulación mediante una fórmula que es evidente que la acerca mucho a las audacias célebres de Eckhart: el *sí-mismo* o *mí-mismo* de mi ego (el acusativo que precede a mi nominativo habitual) es la Ipseidad misma «original co-generada en la auto-generación de la vida»²⁰. Es decir, mi mí-mismo, fundamento de mi ego, coincide con el Logos de la Vida, y debe sin duda coincidir con todo «otro» Sí-mismo en cualquier otro viviente finito y, en general, en todo viviente. Habrá una pluralidad infinita de egos individuales, pero sostenida toda ella en la identidad de un Sí-mismo que no es sino el Logos carnal del Padre. Yo puedo todas las posibilidades puestas en principio en «mi» sí-mismo, en el sí-mismo²¹. El problema queda así desplazado a la entrada en posesión de sus poderes que será, hablando con rigor, el nacimiento, mi nacimiento.

¹⁶ ER 37.

¹⁷ ER 54 (1996).

¹⁸ Cf. ER 55.

¹⁹ ER 56.

²⁰ Este punto esencial se manifiesta con la claridad precisa en la contribución de Henry al *Archivo di Filosofia* (1996), vid. ER 57.

²¹ El Primer Viviente, que lleva también el nombre de Sí-mismo trascendental, constituye, en efecto, «la esencia del hombre y, de este modo, de todo Individuo en sentido humano» (ER 107, 108; 1997).

No hay más que una palabra con la que Henry haya querido describir esta transición de la que todo depende: «un giro» (*retournement*)²². Pero como tal no captamos sino el efecto del proceso oculto: cuando acaba, yo, mí-mismo, considero míos mis poderes, me tomo por su fuente absoluta y los ejerzo libremente, es decir, como dueño único suyo. La verdad es que he sido investido con ellos al recibir mi sí-mismo (mi mí-mismo —*moi*— antes de su giro a yo —*je*—), pero se me ha puesto desde el principio en la posibilidad inmediata de olvidar mi fuente, mi permanente condición de existencia, mi intimidad.

He aquí al Maestro interior traducido en términos de una inmanencia extraordinariamente audaz, pues no se trata de la Verdad iluminando sobre el ojo de mi espíritu las verdades eternas, sino del Viviente que concentra en Él todas los poderes de todos los vivientes en su fuente, todavía no explicitados en conjuntos individuales de poderes egoicos, todavía no dispersados (al modo en que el Noûs se encuentra condicionando la tercera hipóstasis plotiniana: el Alma).

Desde esta perspectiva, que exige aún profundizaciones ontológicas muy estrictas, ética y religión son captadas en sus esencias de forma más completa que en nuestra anterior aproximación, y de un modo próximo al agustinismo: la meta de la ética es el segundo nacimiento, o sea, «la restauración del vínculo religioso» explícito²³. Se trata de invertir la inversión, de girar el giro: de abandonar la apropiación inicial representada por la palabra «yo»; se trata de la *conversio* respecto de una *perversio* original. Es en mí-mismo, y no ya en la *acies mentis*, donde se despliega este drama *historial*: la vida divina ipseizada queda bajo mi carne, que peca al nacer y se salva al renacer²⁴. Es dentro de mí mismo donde el Logos es rechazado por la carne finita (más bien diríamos el Espíritu, pero la teología henriana, salvo en pasajes muy forzados, contiene más bien una Dualidad que una Trinidad)²⁵.

§ 4. El sufrimiento y el mal moral

Uno de los misterios generales vinculados a la interpretación global de la fenomenología de Michel Henry es el de la comprensión del Mundo de las Cosas, del Mundo de la Muerte. ¿Se trata de un segundo principio (o de las consecuencias de un segundo principio) que se opone a la Vida, o sea, a la fuente de toda existencia real (o, simplemente, a la existencia real misma)? Parece imposible un principio propio, independiente de la Vida, para el Mundo de la Muerte, ya que debería vivir de algún modo, si debe derivarse de él el Mundo. Y si se insiste en la unicidad de la Vida como realidad y fuente de realidad, rápidamente se cae en la idea de tomar la Muerte como, precisamente, Vida alienada, acabada, agotada gracias a un dispositivo —él mismo vivo— para vaciar de vida alguna zona de la vida.

Entiendo que esta es la única manera coherente de comprender la intención decisiva de los textos de Henry, por difícil que sea aclarar esta coherencia sin violentar las reglas del pensamiento (vivo).

Un testimonio positivo, tajante y que apoya este monismo último de la Vida se encuentra en la contribución de Henry al coloquio sobre el argumento ontológico celebrado en Roma en 1990.

En él se toma como tesis inicial que toda existencia real posee su realidad de la interioridad radical que es la auto-afección o la Vida; pero que, partiendo de esta presentación primera, de esta revelación inmanente, existe también la posibilidad de una re-presentación «en el pensamiento» por la que «la existencia real deviene su contrario: una irrealidad noemática». Y si tal es el caso en la mayoría de las intuiciones (en el sentido de Husserl en las *Investigaciones Lógicas*, por ejemplo), el proceso de vaciar el ser de vida y de su ser se completa luego con la mención lingüística o «simbólica»²⁶. La intencionalidad llamada intuitiva des-realiza lo que en principio era real.

²² ER 58.

²³ ER 60.

²⁴ La ética misma «no es sino la manera en que el viviente vive su nacimiento transcendental de tal modo que pueda revivirlo» (ER 109). Y en III: «El movimiento de esta auto-transformación es la ética, su lugar es la religión».

²⁵ En todo caso, si *ipse* y *persona* son equivalentes, no será el Padre (la Vida absoluta) quien pueda ser comprendido como hipóstasis o persona, sino solo el Hijo. La Vida engendra el Ipse con la pura necesidad de su proceso eterno.

²⁶ «En la carne de la vida no hay lugar para ninguna irrealidad noemática» (ER 79).

El propósito de este recuerdo esencial es poner en entredicho de manera radical la posibilidad de todo valor en el argumento anselmiano que sostiene la existencia de Dios (claro que en ese estilo de entenderlo que ciertos lógicos americanos —Kalish y Montagne— califican muy bien de «blasfemamente breve»). Lejos de ello, la teología no ha de ser posible más que como fenomenología (radical), lo cual implica suponer que el lenguaje teológico se articula sobre el fundamento de una experiencia inmanente de Dios mismo. Dios se ha de revelar no en la fe de otro ni en la significatividad de un relato, sino en la carne subjetiva de la vida, de mi vida, y como formando parte de lo que, en general, merezca en primer término el nombre de *auto-afección*. Evidentemente, hay aquí materia para espeluznar a teólogos ortodoxos...

Pero antes de adentrarnos, si es que hay camino transitable, en esta experiencia carnal de Dios²⁷, haremos bien en subrayar que habitualmente la palabra *ser* se aplica precisamente al Mundo, a los correlatos noemáticos de la intuición; y que es al guiarnos por la super-objetividad de algunos de ellos —las ideas, las esencias— como captamos corrientemente la eternidad: la falta de Tiempo Mundano se interpreta como el núcleo real de la eternidad, cuando debiéramos decir que «la vida no es: adviene a sí en sí»²⁸ como un don que ella misma se hace a sí misma bajo la especie de suprema Bondad. Haríamos mejor distinguiendo lo Dimensional y lo Historial, y comprendiendo a Dios *ad intra* de esto segundo. Lo Dimensional, que comienza con la proyección intencional del Tiempo Cósmico, es la forma misma de la Muerte²⁹.

Ahora bien, no solo Dios habita lo Historial. Hay también allí el Mal, el mal real y no ya el mal imaginado que nadie experimenta. ¿Tendrá que ver el Mal con ese elemento oculto en la vida al que se debe la Muerte? ¿Es posible que ese elemento no contenga nada más que el pensamiento (intencional) y el lenguaje? Parecen factores más bien inocentes y no, en principio, tan diametralmente opuestos a Dios como el Mal...

Es preciso también reconocer que todo Mundo es esencialmente contingente, mientras que la Vida es eterna y, por consiguiente, lo Necesario mismo. Esta contingencia se atribuye en principio a la re-presentación de este Mundo particular entre tantos otros posibles. En cuanto a la función objetivante, vaciadora, del pensamiento intencional, sospechamos que es tan necesaria como la vida misma. Quizá esté ligada inevitablemente a la presencia del Mal, tal y como hemos sugerido antes³⁰, y entonces el problema ético y religioso se formulará como el de la contingencia o la necesidad del Mal. ¿Sería acaso posible pensar siempre sin intencionalidad, como Henry concibe que es en realidad el modo del pensamiento en la ética, el arte o la religión?

Sabemos ya que sufrimos, fundamentalmente, cuando nace en nosotros el querer impotente de deshacerse de sí, de que la vida no continúe ya su movimiento historial de auto-acrecentamiento. Si sostenemos que sufrir el Mal es también propiamente este aspecto de todo *pathos* que, como se ha visto antes, consiste en recibir o verse afectado en conflicto con la fuerza del impulso inmanente de la vida, estaremos confundiendo absolutamente el mal verdadero, es decir, el mal moral, con una parte de la tonalidad afectiva de todos nuestros presentes, ni siquiera con el mal físico. Es preciso negarse a conceder a Nietzsche que el sufrimiento, en su sentido pleno, sea en verdad la Madre del Ser.

¿Es suficiente con la aclaración que al respecto hace Henry? Su tesis, siempre apoyada del mismo modo, afirma que el sufrimiento, en principio y de entrada inocente, se vuelve mal moral cuando «en lugar de abandonarse a la obra de la vida en él y a su lenta conversión en gozo, no pudiendo ya soportarse a sí mismo, comienza a volverse contra sí, a deshacerse de sí»³¹. El Yo, en su cuidado egoico (¿o ya egoísta?) de sí y en su profunda ignorancia del fondo riquísimo de su divino Sí-mismo, pierde la paciencia y decide disponer de un poder que en verdad sobrepasa con mucho los poderes cuya posesión ya ha conquistado. El Archi-Hijo, en cambio, obedece siempre, nunca pierde la paciencia, jamás permite que lo domine ese mínimo cuidado de sí que va incluido en el simple uso de la palabra «Yo».

²⁷ Cf. esta tremenda expresión: ... «La pro-yección noemática de lo que se halla ya de entrada *edificado interiormente como sensación*» (la cursiva es mía: ER 88).

²⁸ ER 76. «La vida entendida en su sentido original no es ni un ente, ni un ser, ni el Ser, sino un proceso» (ER 120). En ER 161 Henry habla de un «devenir (lo contrario a una «sustancia» o una «cosa»); Además, «la vida es todo menos una tautología» (ER 148).

²⁹ «Nunca he empleado la palabra *tiempo* a propósito del proceso interno de la vida» (ER 218).

³⁰ Cf. «El sufrimiento no está en el mundo pero el mundo está en el sufrimiento» (ER 88 s.).

³¹ ER 93.

§ 5. La fenomenología radical como gnosticismo

Pero entonces ¿qué es en definitiva el Sí-mismo, este Sí-mismo singular que se llama también el Primer Viviente o el Hijo único de la Vida, y que es el Sí-mismo de cada Yo, finito o infinito?

Este *Ipse* que la Vida no puede dejar de engendrar constantemente no es otra cosa que la identidad entre el que experimenta y lo experimentado³², es decir, el hecho de que la autofenomenalización de la fenomenalización no es a-subjetiva sino el saber de un Mí-mismo (Yo) archi-primordial.

Inmediatamente se plantea este problema: en mi experiencia inmanente de mí mismo, si mi Mí-mismo tiene la estructura de un Yo, hay dos sujetos; y no solo mi Mí-mismo y Yo, dado que mi Mí-mismo es forzosa-mente un Yo más Yo que Yo mismo³³.

Por otra parte, parece razonable que deba reservarse un lugar para una zona de la experiencia de sí en la subjetividad finita que a menudo ha sido destacada por las descripciones contemporáneas, e incluso por el mismo Henry: que uno está «clavado a sí, [...] aplastado contra sí, cargado de sí y soportándose a sí mismo en su corporeidad patética y en su carne no desgarrable»³⁴. Esto equivale a exigir, para cada uno de estos sujetos finitos sufrientes, un sí-mismo él mismo finito, del todo diferente al Espíritu o al Logos. Más bien un sí-mismo que uno ha constituido a medida que ha vivido, y no tanto ese Sí-mismo que, al modo de la *memoria dei* de Agustín, salta secretamente en nosotros hacia la vida eterna (o es él mismo la vida eterna, según dice Henry). Nadie está clavado al Cielo...

La posibilidad más próxima consiste en pensar que nuestro sí-mismo se compone en verdad de dos capas, si así puede decirse: la una debida a la Vida absoluta y la otra debida a la existencia finita y pecadora; y que la confusión surge precisamente por efecto del pecado. No soporto apenas continuar siendo yo mismo precisamente porque soy del todo incapaz de descubrir, en el Fondo de mí mismo, la presencia o la iluminación o la imagen del Espíritu (evidentemente cualquiera de estas tres cosas bastaría para darme de nuevo fuerzas que ningún acontecimiento podría ya convertir en puro desamparo y desesperación). Una carne iluminada por el icono ardiente de la Trinidad salta la barrera de la muerte, en lugar de someterse a ella gustosa buscando en ella liberarse de sí-misma. El amor que me redime fortifica mi carne hasta lo infinito: hasta el sacrificio absoluto de mí mismo, acogido ya en las Moradas de la Trinidad.

Como sucede a menudo en los lugares extremos de las afirmaciones henrianas, encontramos aquí expresiones propiamente vertiginosas seguidas de muy cerca por otras que ralentizan este vértigo. A la primera clase pertenecen sin duda estas: «Mi Carne no es mi carne sino la de Cristo... Imposible tocar una carne sin tocar la carne de Cristo»³⁵. Sin embargo, esta identidad profunda se muestra aminorada en el sentido de que se reconoce a cada uno su Sí-mismo transcendental individual, «que es para siempre el suyo». La verdad parece que queda más adecuadamente expresada en la teoría de las dos capas que he esbozado, ya que «ser un Sí-mismo solo es posible en Cristo», de modo que nuestra condición consiste en que Él «sea en nosotros antes de que nosotros seamos en nosotros mismos», entendido esto en un sentido completamente literal³⁶. Así, cuando el fenomenólogo radical se entrega a su verbo fulgurante podrá decir que esta carne mía no es

³² Cf. ER 105 (1997).

³³ Esta fórmula, que tiene un origen relativamente independiente de Henry y que, como resulta evidente, desarrolla algunas intuiciones agustinianas, ha sido ya empleada por mí en mis ensayos sobre filosofía da la mística (*De estética y mística*, Salamanca 2007). Señala el hecho, inadvertido por la filosofía transcendental clásica e incluso por la fenomenología clásica, de que la subjetividad radical se vive a sí misma como contemplada al menos por la mirada divina, más interior a mi inmanencia que mi «yo». La distancia con Henry radica en que, desde mi punto de vista, no es necesario decir que mi mí-mismo es Cristo o el Espíritu: es, en cambio y en verdad, una *imagen* o, mejor, una *huella* de la Trinidad, pues la verdadera *imago et similitudo trinitatis* es la relación de amor —*dilectio et benevolentia*— intersubjetiva).

³⁴ ER 106.

³⁵ ER 127.

³⁶ Todas estas citas están extraídas de las páginas 126-128 de ER. El ensayo del que proceden fue publicado originalmente en la revista *Communio*, razón por la cual podemos pensar que Henry no haya querido especialmente llegar a audacias expresivas últimas, que tanto le acercan a Eckhart. En otro lugar habla de la «interioridad fenomenológica recíproca» (ER 142; ER 154 corregirá: «no recíproca») entre el hombre y el Logos, lo cual no es sino la forma, en fenomenología radical, de expresar mi propuesta de dos niveles o capas en el Sí-mismo «individual por siempre».

en rigor la mía, ya que «he sido traído a ella en la venida a sí de la vida revelada a sí en la Ipseidad del Primer Sí-mismo. Es en la carne de este Primer Sí-mismo donde he tomado carne, donde he venido a la condición de hombre»³⁷.

Esta tesis figura en el marco de una discusión sobre el valor filosófico de la gnosis, pero no está forzada por el contexto. Aclara perfectamente el carácter de no-acontecimiento de nuestro nacimiento individual (se debería poner entre comillas *individual*, dado que en verdad se sigue de ahí que el «Sí-mismo viviente de algún modo no es nada»...) ³⁸. Pero el nacimiento de Cristo, e incluso su Encarnación, pierden también su carácter de acontecimientos, y la Carne de Cristo lo acompaña desde su eterno ser engendrado. La *kénosis* sería el auto-vaciarse del Padre, como en los tiempos de las disputas patripasianas y sabelianas en la Iglesia de los primeros siglos³⁹, aunque Henry atribuya su tesis más bien a Ireneo, ya que no sería sino el *cogito de los cristianos*: otra forma —la contemporánea— de expresar fenomenológicamente cómo la hipóstasis de Cristo unifica sus dos naturalezas⁴⁰.

Henry ha podido identificar la fenomenología radical con el cristianismo cortando de este todo lo que llama metafórico y del orden del «como si». Pero el hiperrealismo cristiano no comporta la supresión de la analogía y del sentido profundo de la trascendencia. Sobre todo, habría hecho falta no tomar siempre *la imagen como tal* en el sentido del Fuera y el Mundo⁴¹.

Es muy distinto afirmar que el Espíritu de Dios inhabita en el hombre que afirmar del Cristo esta inhabitación⁴².

§ 6. Intersubjetividad y alteridad

Sostengo que, del mismo modo que el verdadero icono de Dios no se halla en la soledad de un Yo (ni siquiera en su diálogo íntimo o soliloquio con su Sí-mismo), sino en el amor (*dilectio vel benevolentia*) dado y recibido y en su fecundidad inmediata (*tókos en kalôî*, según la expresión perfecta de *Simposio*), la fenomenología (absolutamente) radical encuentra su problema central en lo personal que posee carácter de acontecimiento: en la relación inter-subjetiva.

El mérito indiscutible de Henry, con el que ha obtenido para siempre un lugar de honor en la filosofía del siglo XX, ha sido culminar sin concesiones el programa estricto de una fenomenología (absolutamente) radical. Una vez que esta empresa filosófica ha sido llevada a su término, a nosotros, sus alumnos, nos queda constatar, con la misma radicalidad que tuvo nuestro inspirador, en qué situación nos encontramos en lo que atañe a la ontología fenomenológica, que aquí ha sido proseguida, de forma muy coherente, más allá de Heidegger, Sartre o Merleau-Ponty.

Subrayo el término central de mi posición: *lo personal que posee carácter de acontecimiento, toto coelo* diferente de cualquier poder cósmico, mundano, de lo real al que nuestra subjetividad esté *religada*, como otros han defendido (pero precisamente antes de tener ante ellos la plena realización del programa imposible de la fenomenología absolutamente radical). La reducción del Uno a la única Vida que existe, a la Vida absoluta, entendida como auto-revelación eterna historial, que auto-engendra eternamente en ella la Archi-Ipseidad de la Carne divina, significa hacer ir un paso más allá al programa del neoplatonismo y, como decía san Juan de la Cruz, «dar caza» a lo que toda esta antigua tradición había considerado siempre que solo es alcanzable en el *excessus* místico y, tal vez, tras la muerte de una existencia radicalmente purificada, en el sentido gnóstico de la

³⁷ ER 138 (2000). Es preciso añadir que no es admisible diferencia alguna entre el alma y el cuerpo.

³⁸ *Ibid.* No siendo ya *Communio* el marco editorial de su ensayo, Henry osa terminarlo con estas palabras: «El cristianismo no tiene que sustraerse a la sospecha de gnosticismo» (ER 143).

³⁹ «Para mí, Dios es patético», declara Henry en el teatro del Odeón en 1999. La frase siguiente recuerda que «Dióniso es el sufrimiento y el gozo» (ER 214).

⁴⁰ Cf. ER 151-153.

⁴¹ Cf. ER 180. Inútil restringirse, pues, a no hablar sino de «cuasi-identidad entre la esencia del hombre y la de Dios» (ER 186). O identidad o imagen (y semejanza).

⁴² Cf. ER 169.

kátharsis. Pero aquí es alcanzarla como la auto-luz que me ilumina desde dentro e ilumina todo el resto de lo real en la misma inmanencia (a veces impotentemente rechazada e interpretada como puro Mundo muerto).

Ya no se trata del *intellectus - Vernunft* del Cardenal Cusano, ni tampoco de la *docta ignorantia* ni de la *philosophia*, sino más bien de la *sophia*, la *theosophia*, la *Wissenschaft* más bien que la *Wissenschaftslehre* fichteana. Aquí el Saber no es aún la Imagen del Amor sino el Amor mismo, aunque cogido en primera instancia en la bruma de una carne que no reconoce la divinidad profunda de su Sí-misma. La reducción fenomenológica conseguirá luego disipar esa niebla, y la vigilia definitiva mostrará la nulidad, la nada de todo Mundo, de todo Tiempo, de todo Individuo aislado. La Carne divina nos reúne a todos, nos sostiene a todos en nuestra experiencia absoluto-finita de la Vida (finita porque, en última instancia, es incapaz del Saber perfecto —*parinirvâna*—). Hay ya aquí más que el *attingere inattingibilis quod est inattingibile*, según las palabras del Idiota de *sapientia*.

La única posibilidad para una fenomenología cuasi-radical, o para una filosofía primera cuasi-fenomenológica, es la *teo-logía*, no la *teo-sophia*. Es la estructura del amor personal y de la libertad ejercida intersubjetivamente lo que decide la suerte final de la filosofía primera. El Uno no está oculto ni es poseído, sino que es Tri-Uno tal vez, e *iconizable* sin duda. Solo una ontología pluralista sin diseminación, fenomenológica pero, en su última profundidad, ético-religiosa, puede satisfacer todo el rango historial y verdaderamente con carácter de *acontecimiento* que poseen los fenómenos (que no son solo experiencias de auto-acrecentamiento y de *pathos* auto-afectivo, sino también saltos de libertad y, sobre todo, acontecimientos que traumatizan y dramatizan la vida finita —hasta llegar a la tragedia del mal, de la desesperación, del pecado, del nihilismo; pero también al cielo de las formas inauditas de comunidad y de amor y de experiencia mística en una pluralidad de sujetos).

La ontología que se sitúa en los extremos del esfuerzo fenomenológico sigue mucho más los caminos de Levinas, de Nabert y, sobre todo, de Kierkegaard que los de Nietzsche o Heidegger. Procede de Sócrates más que de Epicuro o de Zenón. Los acontecimientos que tiene que reconocer como absolutamente significativos al hilo de los días de la vida finita son la muerte, la compasión y el perdón; y la fenomenología radical ha abierto el camino cumpliendo la tarea de mostrar que no es posible captar fenomenológicamente hasta el final el sentido de estos acontecimientos. Por ello sigo siendo devoto discípulo de Michel Henry al tiempo que me alejo del contenido fáctico de su enseñanza, con el convencimiento de que es el espíritu de un mismo radicalismo el que me empuja en mi propia dirección.

Sigamos un momento más ahondando en el sentido de mis discrepancias:

«Cada uno se ama en un “otro” que... jamás le es exterior sino interior y consustancial a él»⁴³. Esta aserción permanece en el marco de nuestra comprensión de la compleja relación entre el Logos-Carne, el Sí-mismo y el Yo. Los dos primeros miembros de esta serie se identifican; mi «sí-mismo» singular se compone de una capa esencial, fundamental, divina, y de otra que me pertenece propiamente, producto de mi auto-constitución (inevitable desde el momento en que yo me apropio de mí mismo, es decir, del Sí-mismo que da vida a todo hombre)⁴⁴. Mi existencia deja sedimentar una memoria y unos hábitos trascendentales que dependen de mis experiencias, de mis acontecimientos y de mis saltos de libertad, tanto como de este otro elemento innegable —quizá no explicado en la teoría fenomenológica radical— que es el carácter absolutamente individual de mi cuerpo subjetivo (masculino o femenino, ágil o torpe, sano y joven o ajado por la edad, el desgaste o la enfermedad).

Ahora bien, lo primordial tanto para la ética como para la religión misma no es solamente mi amor dirigido hacia mí-mismo y vehiculado de modo más o menos secreto por el Logos, sino el amor al otro y el amor del otro.

Es una verdad importante afirmar que toda comunidad, dado que es comunidad en la vida, es invisible; pero lo es también recordar que, como dicen los versos de San Juan de la Cruz, *mira que la dolencia/de amor, que no se cura/sino con la presencia y la figura*⁴⁵. El espacio afectivo (siempre espacio de la distancia y la

⁴³ ER 157 (2000) En el bello ensayo «El Pastor y sus ovejas», Henry exclama: «Yo no soy mi propia carne. Mi carne, mi carne viviente, es la de Cristo» (ER 168; 1995). El problema evidente es que mi carne peca, que el mal moral se integra en la carne de mi vida y en mi «mí-mismo»...

⁴⁴ ER 159 sostiene que «el Sí-mismo primordial... contiene la multiplicidad potencial e indefinida de todos los yoes posibles», mientras que «la relación de cada Sí-mismo transcendental con la vida absoluta [es] el vínculo religioso (*religio*)» (subrayado por Henry).

⁴⁵ Canción II del *Cántico Espiritual*.

separación), condicionado por la Tierra, es de una relevancia ética y religiosa invaluable. Es cierto que el amor se colma también en la distancia, pero su verdadera plenitud exige el viaje junto a la carne sufriente, la carne amante, el lugar del compromiso.

La tesis capital que ve en la Vida «el ser-con como tal» tiene absoluta necesidad de la prueba que nos cerciore acerca del fundamento de la comunidad humana. ¿Por qué la multiplicación de la Carne en tantas carnes? ¿Por qué la multiplicación del Viviente en tantos vivientes? Mi pregunta se refiere al *principium individuationis personarum*, dado que no se ve en principio ni la necesidad ni, aún peor, la posibilidad de tantos individuos finitos diferentes.

No comprender la necesidad de la creación de una persona finita (o de un gran número de ellas) se debe seguramente a querer preservar para la Vida la cualidad fundamental del Amor. Pero es problemático comprender (¡al menos entender!) cómo el Viviente puede engendrar vivientes cuando así lo quiere⁴⁶. La tentativa de hacerlo sirviéndose de la idea de que a mi cuerpo le es dado, por ejemplo, «acabar lo que no está acabado en Cristo», resulta insuficiente si no se toma a Cristo como acontecimiento. Pero es precisamente esto lo que defiende la interpretación «gnóstica» del evangelio explícitamente afirmada por Henry, como se ha observado.

La finitud del individuo puede expresarse en términos muy próximos a los de Kierkegaard: mi relación conmigo mismo la he recibido, ha sido puesta por otro (Otro que permanece como capa fundamental del Mí-mismo finito)⁴⁷; pero la pregunta es cómo concebir, tanto del lado de Cristo como del lado del hombre, esta posición o nacimiento.

La única descripción posible de la finitud individual es en Henry el *olvido*: «solo en el Olvido de su Cuerpo es como el yo se encuentra en posesión de todos sus poderes», en el Olvido de lo Inmemorial, en el Olvido del Pasado de lo Historial. En cada presente se observa este mismo y extraordinario fenómeno: que la vida «se sabe sin saberse» y que la fenomenología radical, anticipada incluso de hecho por el cristianismo de la teología joánica, se rezaga en la escena de la filosofía hasta finales del siglo XX.

Ahora bien, el Olvido, este doble olvido del Pasado y del Presente vivo, necesita un fundamento: un pecado original o una creación a imagen y semejanza de Dios (y tras ella tal vez también un pecado original). El hecho es el Olvido; la teoría es... la fenomenología radical. Michel Henry reconoce que «no es potestad de la fenomenología explicar» el proceso de venida a la vida de un viviente finito⁴⁸. Sin embargo, la fenomenología radical podría antes renunciar a la aprehensión del primer principio absoluto que a la de un momento ya tan derivado del proceso eterno de la Vida. La filosofía primera debe, pues, replegarse a una *docta ignorantia* muy teológica pero nada gnóstica.

⁴⁶ «La vida hace sitio a todo viviente concebible. Contiene *a priori* en su esencia la multiplicidad indefinida de todos cuantos puede llamar a la vida» (ER 174). ¡Pero la cuestión que sea ello concebible! La unicidad de la vida exige —y consigue— un viviente único. ¿Cómo comprender a un individuo finito? ¿Cómo comprender a una multitud indefinida de individuos finitos?

⁴⁷ Todavía una cita más entre gran cantidad de otras parecidas: «El sí-mismo de la vida es la posibilidad interior permanente de mi mí-mismo» (ER 224).

⁴⁸ *Ibid.*