

*Memento vivere et mori*¹

*Luis Ignacio Ponce de León*²

Resumen

No hay tiempo más propicio para reflexionar sobre la vida y el sufrimiento que los tiempos de conflictos y crisis que se derivan de circunstancias adversas, sean estas naturales o provocadas por el hombre. Tomando como fuente esclarecedora del misterio de la Vida a la fenomenología radical de Michel Henry, se propone una reflexión sobre el sufrimiento y la vida. En todo tiempo, más allá de las circunstancias aciagas o no que experimenta la humanidad, es preciso recordar el desafío de vivir y la necesidad de morir. Sometidos, pues, por los afanes de la vida y los temores de la muerte, los hombres pierden la visión beatífica de la verdadera Vida que sólo la Fe puede proporcionarles. Quien sufre, sufre por el olvido de la Vida que lo abraza sin saberlo.

Palabras claves:

Archi-revelación – Dios Des-enaltecido – Vida Absoluta – Vida Ordinaria – Olvido – Manifestación Derivada – Manifestación Originaria

¹ Expresión latina que se traduce como: "Recuerda vivir y morir". Se usa como título de este artículo para subrayar la indisoluble relación entre dos misterios experimentados en la cotidianeidad de cada ser humano: la vida y la muerte; en un mundo en que conscientemente se ralentiza el efímero carácter temporal de la vida como recurso engañoso para olvidar la muerte.

² Luis Ignacio Ponce de León (Sucre, 1958) estudió ingeniería química en la Universidad de Concepción, Chile, y trabajó muchos años en el mundo de la tecnología. Se graduó el año 2012 con una licenciatura en filosofía en la Universidad Católica de Bolivia. Docente de antropología filosófica, filosofía de la naturaleza e historia de la filosofía moderna en la Facultad de Teología "San Pablo" de la misma universidad. Ha publicado una decena de artículos en las revistas universitarias de su "*alma mater*". E-mail: poncedeleon777@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5833-7368>.

Abstract

There isn't a more favorable time to reflect about life and suffering than times of conflict and crisis which derive from adverse circumstances, whether natural or provoked by human agency. This article proposes a reflection about suffering and life, taking the radical phenomenology of Michel Henry as a source that clarifies the mystery of Life. In every time, beyond tragic circumstances that humanity may or may not experience, it is essential to remember the challenge to live and the need to die. Subdued by life's cares and fears of death, people lose sight of the beatific vision of true Life which only Faith can give them. Those who suffer, suffer for forgetting the Life that embraces them, without them knowing it.

Key words

Original revelation – God Un-exalted – Absolute Life – Ordinary Life – Forgetting – Derived Manifestation – Original Manifestation

Introducción

La fenomenología radical y material de Michel Henry (1922-2002)³ procura identificar la raíz misma del fenómeno, la fuente oculta de su manifestación o de aquello que lo hace patente. Además de la preocupación filosófica por la fuente radical del fenómeno, Henry intenta descubrir la “materia” de la que está compuesta la manifestación fenoménica y que es condición de posibilidad del fenómeno mismo. Su fenomenología propone un “giro teológico” y plantea directamente un cambio, o inversión clara y directa, de la fenomenología histórica de Husserl. Se concibe tal propuesta como uno de los sólidos antecedentes de la fenomenología de lo inaparente⁴. Desde esta disciplina se busca ampliar el campo de exploración de los modos de aparecer hasta los límites epistémicos y además “a señalar lo que ha quedado latente en la fenomenología misma”⁵.

Henry propone su propia relectura fenomenológica⁶. A partir de Kant, lo que aparece se describió desde su posibilidad de ser pensado. Husserl se aproxima al fenómeno en términos

³ Michel Henry fue un prolífico autor francés nacido en Vietnam, profesor de filosofía de la Universidad Paul Valéry de Montpellier. También fue profesor invitado en la *École Normal Supérieure* y la Sorbona de París, así como en otras prestigiosas universidades en Lovaina, Washington, Seattle y Tokio. Se lo conoce además como lúcido investigador y notable novelista. Cf. M. HENRY, *Encarnación: una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca 2018.

Su tesis filosófica principal consiste en pensar al sujeto como auto-afectación, cuyo modo de manifestarse es el sentimiento: esencia y ser último de toda realidad.

⁴ Cf. H. INVERSO, *Fenomenología de lo inaparente*, Tesis doctoral, Repositorio de la UBA/CONICET, Buenos Aires 2016, 19 y ss. También Inverso apunta a la Fenomenología del don de Marion como otro valioso antecedente por su “giro onto-teológico” y su propuesta de aplicación de un contra-método fenomenológico.

⁵ H. INVERSO, *Fenomenología de lo inaparente*, 9.

⁶ Con cierta simpleza se puede afirmarse que fenomenología sin más es pensamiento acerca de lo que aparece. Sin embargo en el fenómeno no puede disociarse el hecho de que algo aparezca, por una parte, y el contenido de esa aparición por otra.

de intencionalidad, es decir, haciendo de la conciencia una mediadora entre sujeto y fenómeno. Heidegger temporaliza esta mediación en vista a que el dato se hace posible por la mediación del tiempo. En ambos casos el dato fenoménico puede ser pensado desde la alteridad de la conciencia y del tiempo. Evidentemente, conciencia y tiempo no son las únicas mediaciones entre el fenómeno y el sujeto. También el cuerpo, el mundo e inclusive hasta la más recóndita profundidad del silencio pueden mediar.

Desde Parménides la filosofía occidental asume que el pensar y el ser son lo mismo. Pero Henry asume esto como un prejuicio filosófico y sostiene que no hay coincidencia perfecta entre pensar y ser. ¿Cómo ocurre lo que aparece? Según Henry hay dos modos de manifestación: originaria y derivada. En cuanto a la manifestación originaria, Henry supone la aparición de algo desde la impresión. El horizonte de manifestación se abre inmediatamente “como el espacio de *interioridad* en lo que se auto-afecta lo que aparece”⁷. Entonces el horizonte de manifestación no es otra cosa que el campo abierto de la realidad. La manifestación originaria es una manifestación interior y su esencia es la Vida en su mismidad pura y plena. Esta Vida es precisamente la materia inicial del fenómeno originario. La manifestación originaria precede secuencialmente a la manifestación derivada. Esta manifestación derivada se refiere a una manifestación exterior; cuya esencia “es la intencionalidad de la conciencia (Husserl) o la temporalidad originaria (Heidegger)”⁸. La esencia de la manifestación originaria es, para Henry, la Vida.

⁷ S. CAZZANELLI, “Presentación”, en M. HENRY, *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*, Encuentro, Madrid 2013, 12.

⁸ S. CAZZANELLI, “Presentación”, 12.

Si todo dato es una afección de la Vida, entonces sus atributos se revelan divinos: atemporales, permanentes, sin espacio (es decir, pura interioridad), en suma, absolutos. Atributos de amor, verdad, bondad y belleza unívocos y plenos que conducen a la ataraxia mística, a la felicidad experimentada por Job en su morada interior.

La Vida, con mayúscula, bien merece muchas reflexiones durante la vida ordinaria. En ésta intención reflexiva se procederá con la relectura de dos conferencias realizadas por Michel Henry. En primer lugar se trata de *La Teodicea en la perspectiva de una fenomenología radical* (1988) y, en segundo lugar, *El encaminamiento hacia la cuestión de Dios: prueba del ser o prueba de la vida* (1990).

1. El mal: ese algo inexplicable

Todo esfuerzo para explicar el sufrimiento es absurdo desde la reflexión sobre la justicia de Dios. ¿Por qué Dios permite el mal? Quienes han intentado responder esta pregunta se han visto en la tentación de compatibilizar el bien divino –que es el Bien en sí mismo– con el mal. Leibniz, en su *Teodicea*, coloca al bien y al mal en las antípodas del ser y del no-ser, del todo y de la nada, respectivamente. Si pensamos al mal como inevitable y necesario estaríamos legitimando paradójicamente la bondad del mal, al menos en su sentido pedagógico: como lección aprendida para la criatura sufriente o como signo –evidente en su obviedad– del plan de Dios para con su criatura⁹.

⁹ La digresión que hace Leibniz del poder de Dios sobre el mal implica el criterio de la razonable voluntad divina: En cuanto a los males, Leibniz opina que Dios “puede quitarlos, pero que no lo quiere absolutamente, y con razón; porque al mismo tiempo quitaría los bienes, y quitaría más bien que mal”. G. LEIBNIZ, *Ensayos de Teodicea: sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Sígame, Salamanca 2013, 408.

Henry intenta develar el misterio de la justicia de Dios desde lo que él llama su fenomenología radical. Su hipótesis principal ubica al mal, esto es, al sufrimiento, fuera del mundo. Desde la perspectiva de este filósofo el sufrimiento no está en el mundo porque su lugar de origen no es el mundo. Pensar lo contrario es desnaturalizar al sufrimiento y llegar al absurdo de pensar que el sufrimiento es parte de la estructura ontológica del mundo¹⁰.

El mundo es un escenario de representaciones objetuales para el sujeto expectante que está frente a él. Berkeley diría *percepi est*¹¹. El mundo es, porque lo percibo tanto por las sensaciones como por las ideas de sus representaciones y pareceres. La totalidad de las cosas existentes que conforman el mundo nos remite a ese conjunto de representaciones. Henry piensa al mundo como una totalidad ontológica de cosas existentes que nos remiten a sus modos de aparecer y de parecer. Henry está consciente de la contingencia de las cosas y sus representaciones en el horizonte de exterioridad llamado mundo. Y claro está que lo manifiestamente contingente es manifiestamente derivado. La lógica del mundo se ha alimentado sistemáticamente de las manifestaciones derivadas.

Henry apunta también al mundo de las manifestaciones no derivadas u originarias donde la necesidad, y no la contingencia, campea. El filósofo señala al mundo de la Vida como su horizonte de interioridad. Sin embargo se apresura a aclarar que no son

¹⁰ Cf. M. HENRY, *La fenomenología radical*, 19.

¹¹ George Berkeley, en su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, pone en duda a “la existencia absoluta de cosas no pensantes sin ninguna relación a su ser percibido –y luego agrega–, eso parece completamente ininteligible. Su *esse* es *percipi* (su ser es percibido), y no es posible que tenga existencia alguna fuera de la mente o seres pensantes que las perciban”. Cita obtenida de C. FERNÁNDEZ, *Los filósofos modernos: selección de textos* (I), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1976, 361.

dos mundos distintos –interior y exterior–, pues el mundo es de una sola pieza. La existencia de cada cosa contingente se piensa como un nudo necesario en la serie de causalidades. Sin esta racionalidad y causalidad relacional no es posible un universo ontológicamente coherente.

Las cosas del mundo son contingentes y esta contingencia es la clave maestra de su propia posibilidad. Henry intuye que más allá de este conjunto de cosas azarosamente contingentes y posibles hay un horizonte que lo desborda.

Porque en este espacio de luz que se abre sin cesar frente a nosotros como mundo, siempre hay sitio, en efecto, para otra cosa que lo que en él aparece actualmente. En el mundo, cada cosa es sin razón, no por lo que es en su particularidad y en su especificidad, sino porque está en el mundo. El principio de razón es la palabra del mundo. Este exige que se conteste a la pregunta por qué, pregunta que, desde que se formula, carece de respuesta¹².

La filosofía ha desplazado en muchas ocasiones su foco de atención desde la realidad de lo contingente a la realidad de lo causal originario. Este cambio de atención –que es también un desplazamiento del objeto de conciencia– se produce desde el mundo hacia Dios. El medio ontológico y fenomenológico de la exterioridad se sustituye por “otro dominio de ser y aparecer donde lo que es –en este caso el mal, el sufrimiento– ya no sería arrojado como un fenómeno contingente en el horizonte de la pregunta sin respuesta del porqué, sino que se develaría así mismo en esta interioridad donde no hay nada más que el

¹² M. HENRY, *La fenomenología radical*, 22.

sí”¹³. Un sí interior que hace impensable concebir un Dios de espaldas al mundo, sin ningún vínculo amoroso con él.

Una y otra vez habrá que preguntarse y preguntar, con temblor y temor, a este Dios-Vida, Dios-Ser, Dios-Fuerza que lleva en sí mismo la razón de su existencia: ¿Por qué hay mal o sufrimiento en el mundo? Henry responde que “puesto que cada mundo posible es una serie o una totalidad de cosas con-necesarias, la mejor de estas series es aquella elegida por Dios, en su bondad de elegir la mejor. Si ninguna hubiera sido la mejor, Dios no habría elegido ninguna”¹⁴. Entonces el filósofo ha de percatarse de una inadecuación del sufrimiento en el mundo. En el mundo que es el horizonte de las manifestaciones externas –o un algo que procesualmente patentiza la exterioridad– no sucede el sufrimiento.

En la exterioridad todo es ajeno y extraño a sí. En la exterioridad nada ni nadie expresa intimidad y cercanía. La exterioridad es el vacío de sentirse en sí y de sentir la vacuidad del otro y de lo otro. También cartesianamente ha de afirmarse que en el mundo la sensibilidad no es un objeto de inventario. No hay certidumbre rotunda de colores, olores, sabores, sonidos y texturas. La sensación es posible sólo en el hecho de que se prueba interiormente, casi como una vivencia solitaria en su singularidad. También todas las experiencias sentidas como, por ejemplo, el gozo y el placer, la tristeza y la alegría, son proyecciones noemáticas “de lo que ya se encuentra edificado interiormente como sensación”¹⁵.

¹³ M. HENRY, *La fenomenología radical*, 23.

¹⁴ M. HENRY, *La fenomenología radical*, 24-25.

¹⁵ M. HENRY, *La fenomenología radical*, 26.

La sensación se hace fenómeno fuera de la externalidad mundana “en y por su afectividad”¹⁶. La sensación es solamente posible en el contexto de los afectantes y de los afectados. Entonces la afectividad es esencia original y constitutiva de todo fenómeno universal, de efecto no solamente grato o ingrato para el afectado sino además de aquel fenómeno que le sea indiferente e indigno de ser tomado en cuenta, al menos en la circunstancia de su concreta parusía.

Henry piensa en la realidad, que se supone verdadera, de cada mundo posible –al modo de Leibniz– como una afección patética, como una esencia irradiante de *pathos* (asombro). También ha de afirmar, con certidumbre y convencimiento, que este *pathos* es en sí mismo la realidad última del mundo; como si *la cosa en sí* kantiana pudiera reducirse al *asombro* surgido de la desnudez del misterio que escondía la misma cosa. Así es la afectividad esencial y patética en la que está inmerso el mundo mismo. Por éste mismo estar esencial y patético, Henry dirá: “No es el sufrimiento el que está en el mundo, sino el mundo el que está en el sufrimiento”¹⁷.

2. El olvido de la Vida

Es pertinente preguntarse sobre la relación entre el sufrimiento y la vida; y si esta relación es contingente o necesaria. Henry responde esta cuestión a partir de la caracterización del sufrimiento como la fuente de deseos, autonomías y frustraciones individuales.

En el sufrimiento [se ha] observado el nacimiento de un querer, el de liberarse de sí, y al mismo tiempo la impotencia

¹⁶ M. HENRY, *La fenomenología radical*, 26.

¹⁷ M. HENRY, *La fenomenología radical*, 27.

de este querer. Semejante impotencia está inscrita en el ser mismo del sufrimiento en la medida en que, en su inmanencia radical a sí mismo, se adhiere a sí sin nunca poder tomar ninguna distancia frente a sí. El querer liberarse de sí propio del sufrimiento nos remite precisamente a esta impotencia de liberarse¹⁸.

La impotencia es el efecto natural de un sufrimiento que encadena y de un querer liberarse que fracasa. Pero, además, en la impotencia el sufrimiento se confirma como un dato verificable. La experiencia del sufrimiento conduce al propio sufrir; por lo tanto, él es su propia vía. ¿En qué consiste esta vía? La vía consiste en el “Sufrir del sufrimiento”¹⁹, en aquello por lo que todo fenómeno se concretiza. De ningún modo la vía del sufrimiento ha de confundirse con lo que aparece, es decir, con el fenómeno

Entonces desde este Sufrir originario ha de mirarse la Vida. El sufrimiento no acontece por un golpe de mala suerte sino porque el sufrimiento mismo es una posibilidad de la Vida. Las características del querer liberarse y la impotencia de no poder hacerlo no sólo son del sufrimiento sino también de la Vida.

La Vida es la subjetividad absoluta, el probarse a sí mismo inmediatamente y sin distancia, en y por el *pathos*. Hay que entender entonces la subjetividad en un sentido nuevo, el de una subjetividad que ya no está reducida a la relación con el mundo. La Vida encuentra su esencia en la inmanencia radical de la subjetividad absoluta, según el sentido nuevo que le asignamos. Es el sentirse a sí mismo en cuanto sufrirse a sí mismo, es precisamente este sufrir original el que hace la

¹⁸ M. HENRY, *La fenomenología radical*, 28.

¹⁹ M. HENRY, *La fenomenología radical*, 28.

Vida. La vida no es algo que es, sino su incansable venida a sí misma. [...] Así el sufrimiento es una vía y un camino: la vía de la venida de la vida a sí misma, el camino que conduce al Ser como el propio llegar del Ser a sí mismo, en la plenitud de sí. Según las palabras de Nietzsche, el sufrimiento es la Madre del Ser²⁰.

Henry reflexiona también sobre la extraña temporalidad de la vida ordinaria, como un pasar irremediable de “la presencia muerta al no-presente”²¹. Pero se enfoca, además, en la temporalidad inmanente de la Vida que es subjetividad absoluta. Y así la vida ordinaria adviene y viene a sí en esta temporalidad de la Vida absoluta para discurrir desde el Sufrimiento a la alegría, para fundirse con la Vida que es la “alegría de vivir y así el Bien supremo”²².

Años más tarde, Henry se refiere al olvido de esta subjetividad absoluta que es la Vida, cuya fenomenología está también sumida en el olvido²³. El olvido de la Vida se entiende de dos maneras:

(1). Olvido que no se piensa y que, en definitiva, no es otra cosa que un modo de pensar. No pensar en el olvido es un ejercicio laxo del pensamiento. Este no pensar es subsanable, es decir, efímero o pasajero. “No es el pensamiento quien nos da acceso a la vida, es la vida quien permite al pensamiento acceder a sí, experimentarse a sí mismo y en suma, ser en cada caso lo que es”²⁴.

²⁰ M. HENRY, *La fenomenología radical*, 29-31.

²¹ M. HENRY, *La fenomenología radical*, 31.

²² M. HENRY, *La fenomenología radical*, 31.

²³ Cf. M. HENRY, *Yo soy la verdad*, Sígueme, Salamanca 2001.

²⁴ M. HENRY, *Encarnación*, 120.

(2). Olvido en el que la Vida permanece frente a sí, cara a cara consigo mismo. La Vida olvidada no se difumina en el olvido, su permanencia es perfecta y eterna. El olvido de la Vida es definitivo.

3. Ser pensado o vida revelada

La segunda conferencia de Henry –*Encaminamiento hacia la cuestión de Dios: prueba del ser o prueba de la vida*– es una reflexión crítica sobre la distinción entre el pensar y el sentir a Dios. Con este propósito, Henry acude al *Proslogion* de san Anselmo y a los sermones del maestro Eckhart.

La obsesión de san Anselmo consiste en su preguntarse por el modo de acceder a Dios; a este mismo Dios a quién el santo le dice: “Ciertamente habitas en la luz inaccesible”²⁵. A partir de esta certidumbre se presenta el grave obstáculo de la inaccesibilidad de lo que quiere conocerse. San Anselmo reconoce la incapacidad de la mente para concebir algo mayor que Dios, cuya plena existencia no es un simple y limitado contenido de la conciencia humana sino una realidad que excede a toda comprensión.

Por su parte Henry considera absurdo el esfuerzo de intentar la validación de un Existente del que no puede concebirse nada mayor.

Ya que se trata de la existencia de Dios que fundamenta toda existencia, que es la irrupción y la emanación primera, el Comienzo absoluto, lo que mora en sí desde el principio –ya que no hay ninguna otra morada, ninguno otro ser y ninguna

²⁵ ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion: sobre la verdad*, Folio, Barcelona 2002, 53. Texto registrado en el capítulo I de la cita: “Exhortación de la mente a la contemplación de Dios”.

otra existencia, de forma que todo lo que existe mora en él y sólo en él posee el ser—²⁶.

Existir es ser-visto en la luz del intelecto, pero ¿hasta qué punto la existencia del ser-visto es una existencia real? Pareciera, en muchísimos casos, que la existencia real se esconde de la luz de la inteligencia. Henry dirá que la existencia tanto divina como humana se esconde “de la fenomenalidad que encuentra en la exterioridad su efectividad fenomenológica”²⁷. Desde esta perspectiva, la exterioridad oscurece la verdadera existencia. La luz de la inteligencia, precedida por las sensaciones, es entonces la vía más expedita para alcanzar la exterioridad fenoménica. Pero esta luz intelectual muestra en la exterioridad, antípoda del mundo interior, todo lo que al observador se presenta como vacuidad ontológica, como vacío de ipseidad. Pero, por lo pronto, ciertamente, sólo la luz intelectual, que muestra, es vacía de contenido interior. Su función consiste en mostrar lo otro, en hacer que las cosas sean vistas. Su función no es mostrarse a sí misma porque nada tiene para exponer de sí. La inteligencia es un instrumento al servicio del misterio.

Luego Henry sugiere una existencia distinta a la que se da *in intellectu*, por la develación de la luz intelectual: Es la existencia de Dios, la existencia de la ipseidad absoluta, la única existencia que es verdaderamente verdadera²⁸. De tanto pensar la existencia real, el ser humano ha convertido su propia vida en una “irrealidad noemática”²⁹.

²⁶ M. HENRY, *Encarnación*, 37.

²⁷ M. HENRY, *Encarnación*, 39.

²⁸ Para defender el pleonismo “verdaderamente verdadero” me remito a la noción de verdad real de Zubiri: “La realidad funda la verdad. [...] La realidad, pues, es lo que da verdad, y a este ‘dar verdad’ es a lo que ha llamado ‘verdadar’ (sic)”. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid 2006, 231.

²⁹ M. HENRY, *Encarnación*, 40.

En el sermón XIII donde Eckhart reflexiona a partir de la visión apocalíptica de un corderito de pie, pueden encontrarse intuiciones filosófica-teológicas de este Dios que permanece y se asienta en su ipseidad:

Él se halla por encima de todas las cosas y nada lo toca en ninguna parte. Cualquier criatura está buscando siempre fuera de sí, en las otras, aquello que ella no tiene: Dios no procede así. Dios no busca nada fuera de Él. Todo aquello que tienen todas las criaturas, lo tiene Él dentro de sí. Él es suelo [y] el anillo [=vínculo] de todas las criaturas. Bien es cierto que una es anterior a otra o por lo menos que una nace de la otra. Sin embargo, ésta no le entrega su [propio] ser: retiene algo de lo suyo. [Mas] Dios es una simple “permanencia”, un “asentamiento” en sí mismo³⁰.

No es posible una existencia *in intellectu* de Dios porque ésta se limita a una simple representación que necesariamente tiene que derivarse de una presentación originaria. Y esta presentación originaria de Dios no tiene nada que ver con el entendimiento o la percepción. Henry apunta así al paralogismo de san Anselmo. La existencia *in intellectu* de Dios o del ego sólo es posible bajo una donación distinta a la donación intelectual. Dios es mucho más que un contenido del intelecto, es una ipseidad a la que se puede acceder humanamente cuando Él se muestra en y por su revelación³¹. Con estas intuiciones, Henry pone en cuestión el deísmo filosófico de muchos siglos.

Cuando la teología se pregunta por el cómo de la revelación de Dios, por el cómo de su donación, utiliza como principal recurso reflexivo a la fenomenología. Henry reconoce que san Anselmo

³⁰ J. ECKHART, *Tratados y sermones*, Las Cuarenta, Buenos Aires 2013, 374.

³¹ Cf. M. HENRY, *Encarnación*, 41.

utiliza a la luz como la “materialidad fenomenológica”³², instrumento del acceso a Dios. Materialidad que se constituye en el aparecer del aparecer divino, a diferencia de la “subjetividad fenomenológica”³³ que es el acceso mismo. Entonces la luz de Anselmo es la fenomenalidad que devela el fenómeno de Dios.

En el sermón XIV, Eckhart nos habla del Dios des-enaltecido como la clave del acceso humano a Él. Este des-enaltecimiento no tiene que interpretarse como un rebajar o disminuir a Dios; al contrario, es un reducir la distancia que la humanidad tiene respecto a Él. El des-enaltecimiento de Dios en el interior de cada hombre es un gesto de exquisita cercanía. El Dios des-enaltecido es el mismo Dios victorioso de la cruz. Dios se des-enaltece en el interior del hombre, se hace llaga abierta en el alma humana, para que quien lo reconozca se enaltezca. No hay mayor alegría porque quien está enaltecido desde dentro de sí ha sido redimido. Eckhart se refiere a esta cercanía interior que acontece en el tú de cada prójimo y que es posible para quien busca refugio adentro de sí:

Lo que estaba arriba, se convirtió en interno. Tú has de interiorizarte [y eso] por ti mismo en ti mismo para que Él more dentro de ti. No [ha de ser] que tomemos algo de aquello que está por encima de nosotros, debemos tomarlo en nuestro fuero íntimo y debemos tomarlo de nosotros en nosotros³⁴.

Henry se siente más afín a Eckhart que a San Anselmo. Hay que poner al alma en busca de Dios y no al intelecto, porque Dios es la esencia de todas las vidas. Pues la esencia del alma,

³² M. HENRY, *Encarnación*, 42.

³³ M. HENRY, *Encarnación*, 42.

³⁴ J. ECKHART, *Tratados y sermones*, 381.

que es también la esencia de la vida, es la esencia de Dios. El maestro Eckhart entiende la identidad entre alma y Dios como resultado de la acción operante de Él. Dios está escondido “en el fondo del alma, allí donde el fondo de Dios y el fondo del alma son un solo fondo”³⁵.

La vida ha de entenderse como el lugar preciado donde se encuentran el alma y Dios. La vida se da en la intimidad de este encuentro, donde no hay margen para la exterioridad. El sí de cada uno y el Sí de Dios son y tienen solamente morada interior. Su estar en el Afuera es un absurdo. La vida no se prueba en los juicios que la relacionan con algo exterior. La vida se prueba en la impresión, en el sentimiento, en el espanto, en la angustia, en el deseo. Este probarse de la vida no es contenido de experiencia; la vida se prueba en la afectividad trascendental, en “el Cómo originario de toda manifestación, la materialidad fenomenológica de su fenomenalidad pura. La esencia de la Vida es probarse a sí misma de esta forma, en una inmediatez patética, que es la única que hace posible algo como una prueba de sí en este sentido originario.”³⁶ Esta es la clave del planteamiento de Henry: la vida se prueba en sentido originario de la afectividad trascendental.

Eckhart se pregunta en el sermón VI: “¿Qué es la vida? El ser de Dios es mi vida. Entonces, si mi vida es el ser de Dios, el ser de Dios ha de ser mío y la esencia primigenia de Dios mi esencia primigenia, ni más ni menos.”³⁷ Este fuertísimo vínculo ontológico entre el ser de Dios y el ser del hombre supera la relación filial para alcanzar, en Cristo, una identidad que sólo

³⁵ J. ECKHART, *Tratados y sermones*, 389.

³⁶ M. HENRY, *Encarnación*, 46.

³⁷ J. ECKHART, *Tratados y sermones*, 315.

es posible concebir a partir de la acción donante de Dios, quien engendra a su Hijo como Él mismo. Eckhart describe así la propia relación filial del hombre que es él con Dios:

El Padre engendra a su Hijo en la eternidad como igual a sí mismo. [...] Me engendra a mí como su hijo y como el mismo Hijo. Digo más todavía: Me engendra no sólo como su hijo; me engendra a mí como [si yo fuera] Él, y así como [si fuera] yo, y a mí como su ser y su naturaleza. En el manantial más íntimo broto yo del Espíritu Santo; allí hay una sola vida y un solo ser y una sola obra. Todo cuanto obra Dios es uno; por eso me engendra como hijo suyo sin ninguna diferencia³⁸.

Dios se dona a sí mismo, y al donarse se dona todo entero sin retaceos de ninguna naturaleza porque el “don total de sí de aquel que es todo, es la Bondad suprema”³⁹. La relación filial de Dios con todos los hombres es la misma porque el origen es Uno y el Mismo.

Eckhart sugiere identidades de origen en la relación filial de los hombres con Dios y Henry se adhiere a esta identidad filial como una revelación de lo primigenio. Éste último descarta la tesis de identidad entre la luz de la esencia de Dios –metáfora óptica de San Anselmo– y el entendimiento humano, porque tal tesis conduce a una aporía: no se puede pensar lo que ontológicamente supera al hombre. Dios se visibiliza, según Henry, por la Archi-revelación, y no por el entendimiento. La Vida de Dios y la vida del hombre conforman los dos elementos principales de esta Archi-revelación a la que se accede desde

³⁸ J. ECKHART, *Tratados y sermones*, 316.

³⁹ M. HENRY, *Encarnación*, 47.

el interior del alma. Y finalmente el fenomenólogo de la Vida concluye:

Toda filosofía que desconozca el Cómo y la materialidad fenomenológica de esta Archi-revelación, es decir casi toda la filosofía occidental, está condenada al ateísmo o, en el mejor de los casos, a especular indefinidamente, acerca de la idea de Dios, de la que, sin embargo, no comprende ni la procedencia, ni la verdadera naturaleza, ni la simple posibilidad⁴⁰.

La revelación es la ventana de Dios porque a través de ella Él se patentiza hasta la accesibilidad. Esto es la revelación: manifestación y apertura misericordiosa de Dios. Por la revelación, Dios devela el misterio de su Rostro. Levinas llamó al rostro en general: “visitación y trascendencia”⁴¹; lugar de encuentro que es andadura del caminante y certidumbre del ser de Dios. Henry toma partido por este mismo Dios que es Camino, Verdad y Vida para superar la aporía de Aquel que no puede pensarse⁴².

4. Los ecos de un maestro místico

En su crítica radical del mundo sensible, a tiempo de desarrollar su fenomenología de la carne, Henry escribió que la vida ordinaria ya no se pertenece, habiendo perdido su autonomía, no tiene “en sí su fundamento, sus razones, sus leyes. Sus leyes son la de una realidad ajena, ciega, que no siente nada y no se siente a sí misma”⁴³

⁴⁰ M. HENRY, *Encarnación*, 48-49.

⁴¹ E. LEVINAS, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México 2009, 82

⁴² M. HENRY, *Encarnación*, 51.

⁴³ M. HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca 2018, 127

Henry recuerda los siguientes versos de Angelus Silesius: “la rosa es sin porqué, /florece porque florece, /no se preocupa de ella misma, ni desea ser vista”. Versos que parecen tener su inspiración en el instinto místico de Eckhart, porque finalmente la vida es sin “por-qué” y, en consecuencia, es buena⁴⁴.

La vida es sin “por-qué” significa que no pide a nada ni a nadie, a ningún saber *ek-stático* (ajeno y extraño), a ningún pensamiento intencional en busca de un sentido cualquiera y a ninguna ciencia. La vida es cuando se experimenta a sí misma, no es sólo *lo que* experimenta, sino el *hecho* de experimentarse a sí misma. La felicidad de esta experiencia, que es el goce de sí, le dice a la vida que es buena⁴⁵.

La tradición popular hizo del *memento vivere* (acuérdate de vivir) su mensaje vital transmitido de generación en generación. Frente a la certidumbre de una vida más allá de la muerte, los cristianos –y también los platónicos– hacen énfasis en el *memento mori* (acuérdate de morir)⁴⁶. No se observan dos antípodas en los dos “*mementos*”, pues la prudencia en el arte de vivir privilegia el *memento mori et vivere* (acuérdate de vivir y de morir).

Conclusiones

En todo tiempo: ¿Acaso la Vida no es el Dios que se abaja? ¿Acaso la Vida no es el Dios que se des-enaltece? Eckhart descubre que el ser de Dios es la Vida y su vida, y esto es sólo posible con un Dios des-enaltecido por voluntad propia.

⁴⁴ Cf. M. HENRY, *Encarnación*, 282.

⁴⁵ M. HENRY, *Encarnación*, 281.

⁴⁶ Cf. F. JULLIEN, *Filosofía del vivir*, Octaedro, Barcelona 2012, 153-154.

La Jerusalén Celeste no se conquista a fuerza de violencia física o espiritual inmedatista y obsesiva, hay que dejar que la Vida haga su trabajo. Tampoco la conquista de la Jerusalén Celeste es fruto de la indiferencia, la desidia y el olvido, hay que recordar a la Vida y entablar un diálogo de amor con Dios.

Si la vida ordinaria no se pertenece a sí misma, tampoco es pertenencia de quien la vive. La incapacidad de percibir la infinita donación del Dios des-enaltecido impide descubrir la verdadera pertenencia humana al Ser y, también, la amenaza de perderse. El infierno no es otra cosa que vivir en el vacío y morir en el absurdo absoluto de no-ser para siempre, teniendo además conciencia de ésta tragedia. Nada se puede perder cuando se vive con el alma llena de estas certidumbres y en sintonía armoniosa con ellas.

Precisamente el “sin-porqué” de la vida se sostiene en la Vida.

Bibliografía

ECKHART Johannes, *Tratados y sermones*, Las Cuarenta, Buenos Aires 2013.

FERNÁNDEZ Clemente, *Los filósofos modernos: selección de textos (I)*, BAC, Madrid 1976.

HENRY Michel, *Yo soy la verdad*, Sígueme, Salamanca 2001.

HENRY Michel, *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*, Encuentro, Madrid 2013.

HENRY Michel, *Encarnación: una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca 2018.

INVERSO Hernán, *Fenomenología de lo inaparente*, Tesis doctoral, Repositorio de la UBA/CONICET, Buenos Aires 2016.

JULLIEN François, *Filosofía del vivir*, Octaedro, Barcelona 2012.

LEIBNIZ Gottfried, *Ensayos de Teodicea: sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen animal*, Sígueme, Salamanca 2013.

LEVINAS Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México 2009.

ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion: sobre la verdad*, Folio, Barcelona 2002.

ZUBIRI Xavier, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid 2006.