

Una revelación más acá de la luz: lo divino como fenómeno invisible en la filosofía de la religión de Michel Henry

A Revelation on This Side of Light: The Divine as an Invisible Phenomenon in Michel Henry's Philosophy of Religion

Jaime Llorente Cardo
Instituto de Educación «C de Calatrava», España
jakobweinendes@gmail.com

Recibido: 15/03/2017 • Aceptado: 31/08/2017

Resumen

La «fenomenología material» de Michel Henry constituye uno de los más destacados intentos de pensar lo invisible en el contexto de la filosofía contemporánea. El presente estudio pretende mostrar las implicaciones filosóficas y teológicas que se derivan de la descripción de Henry acerca del paradójico modo de aparecer de Dios. Dios solamente se muestra en lo invisible, es decir, en la Vida absoluta inmanente y esa vida trascendental constituye la auto-revelación de Dios mismo. Una revelación que acontece más allá (o «más acá») del mundo objetivo y que, por ello, torna superflua y absurda toda hipotética demostración o prueba de la existencia de Dios al modo «metafísico» tradicional.

Palabras clave: Dios; invisible; M. Henry; revelación; vida.

Abstract

Michel Henry's «material phenomenology» constitutes one of the most prominent attempts of thinking the invisible in the context of contemporary philosophy. The present work seeks to show the philosophical and theological implications derived from Henry's description concerning God's paradoxical way of appearing. God only shows in the invisible, this means, in immanent absolute life and that transcendental life constitutes the self-revelation of God himself. A revelation that takes place beyond (or «on this side of») the objective world and that, for this reason, makes superfluous and absurd any hypothetical demonstration or proof of the existence of God in the traditional «metaphysical» way.

Keywords: God; invisible; Life; M. Henry; Revelation.

Introducción

En el último periodo de su producción filosófica (1996-2002), Michel Henry, uno de los más destacados fenomenólogos del siglo XX, orienta su mirada hacia una interpretación fenomenológica del fenómeno del cristianismo y de sus implicaciones de orden ontológico y antropológico. A esta etapa conclusiva pertenecen fundamentalmente dos obras: se trata de *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, aparecida en 1996, y de *Paroles du Christ*, su última obra, publicada en 2002. A ellas cabría añadir parcialmente *Incarnation. Una philosophie de la chair* (2000), así como algunos de los ensayos agrupados en 2004 en el cuarto volumen de *Phénoménologie de la vie* —subtitulado genéricamente *Sur l'éthique et la religion*— y en el quinto (2015), que recopila textos diversos tanto en sentido cronológico como estrictamente temático. En todas estas obras, el fenomenólogo galo propone aquello que podría ser legítimamente caracterizado como una «interpretación» o «exégesis fenomenológica de la teología», esto es: una descripción relativa al modo en el cual «se dan», «aparecen» o «se muestran» los hitos capitales que configuran lo esencial del cuerpo dogmático propio del cristianismo.

Esta dimensión «exegética» del pensamiento henryano, lejos de resultar casual o contingente, se halla estrechamente imbricada con los aspectos cruciales de su «fenomenología material» o «fenomenología de la vida», singularmente con la intuición esencial que sirve de basamento a la totalidad de su propuesta filosófica.¹ Tal intuición no es otra que la relativa a la idea de la vida trascendental subjetiva

1 Según Olvani F. Sánchez, “el proyecto de construir una filosofía de la religión desde la fenomenología de la vida resulta viable cuando se apoya, no en la filosofía del cristianismo desarrollada por el autor [Henry], sino en los principios fenomenológicos que la hicieron posible y a partir de los cuales resulta comprensible: la duplicidad del aparecer y la auto-afección como esencia del aparecer originario” (Sánchez Hernández, 2013: 246).

entendida como un fenómeno que se afecta inmediatamente a sí mismo al margen de toda relación con el espacio luminoso abierto por el horizonte del mundo objetivo externo a él.²

De hecho, según confesión propia, Henry detecta y constata, durante su dedicación al examen del cristianismo, una extraordinaria coincidencia entre su propia fenomenología de la vida y la fenomenología de la subjetividad viviente contenida de forma implícita en el mensaje cristiano; un encuentro entre dos modos fenomenológicos de considerar lo vital que realmente y de forma sorprendente, indica Henry, «decían lo mismo».

Así pues, el *pathos* de la vida, en su auto-afección radicalmente inmanente, constituiría una de las dos posibles dimensiones en las cuales se «fenomenaliza» todo fenómeno posible, es decir, en las que aparece todo aquello que se da o se muestra de algún modo. La otra dimensión del aparecer de los fenómenos —considerada tradicionalmente como prioritaria y aun única— sería aquella perteneciente al modo de darse propio de los objetos que pueblan el mundo trascendente a la inmanencia subjetiva y que son aprehendidos mediante la percepción. Considerar que esta última es la única dimensión fenomenológica existente significa profesar el llamado por Henry «monismo ontológico». La fenomenología material de Henry descubre, por tanto, en paralelo a la dimensión fenomenológica de la exterioridad objetual, un ámbito «nocturno» y «acósmico» de revelación originaria: aquel representado por el fenómeno inmanente de la auto-donación de la vida en su intermediación patética, en el *pathos* de su carne. Una carne que se afecta antes que nada a sí misma, de espaldas al horizonte de lo mundano, y que constituye, en su inmediata afectividad, la forma primigenia de aparecer: la auténtica «esencia de la manifestación». Así pues, la «filosofía de la religión» de Henry tiende a aproximarse a una fenomenología del advenimiento de

2 En su obra *La barbarie*, Henry define sin ambages esta vida inmanente como un “saber que excluye de sí el ek-stasis de la objetividad, un saber que no ve nada y para el que no hay nada que ver, que consiste, al contrario, en la subjetividad inmanente de su pura experiencia de sí y en el *pathos* de esta experiencia: éste es el saber de la vida” (Henry, 2006: p. 29).

la vida invisible al ámbito de manifestación que le es propio, hasta prácticamente identificarse con ella.³

El acosmismo propio de la fenomenología de la vida henryana indica ya bien a las claras que su «objeto» prioritario de reflexión no es precisamente objeto alguno, sino la mostración y donación a sí misma de la pura subjetividad vital radicalmente inmanente. Una revelación no «objetual» sino —por emplear la terminología acuñada por Jean-Luc Marion y Claude Romano—⁴ puramente «acontecual» o «contecedera» (*événementiel*): acontecida en la esfera fenomenológica de lo invisible. Con ello, el mundo y sus contenidos intramundanos visibles resultan relegados a un plano subsidiario. Pierden pregnancia ontológica a favor de la vida que jamás se fenomenaliza en términos de objeto, de esa Vida inmanente invisible cuya auto-revelación se muestra, a ojos de Henry, como “idéntica a la revelación de Dios” (2001: 67). Veamos, pues, el modo en el que esta identidad esencial es intuida ya en la obra inaugural de la fenomenología henryana y en qué términos se elucida en ella la prioridad onto-fenomenológica de la vida invisible sobre la visibilidad mundana.

La preeminencia de la vida invisible sobre el mundo visible en L'essence de la manifestation

Ya en su primera y monumental obra, *L'essence de la manifestation* (1963), Henry procede a elaborar una justificación relativa a la subsidiariedad fenomenológica del mundo sensiblemente percibido con respecto a la prioridad atribuida a la inmanencia subjetiva

3 En este sentido, resulta oportuno evocar aquí las observaciones recientemente formuladas por Carla Canullo según las cuales: “Henry, therefore, did not want to propose a «philosophy of religion», but he was interested in the instance in which life reveals itself as religion. So the question «which philosophy of religion does Henry compose?», we could answer: it is the «philosophy of religion» in which religion becomes life, namely Cristianity (...). Henry attains to Cristianity because in The essence of the manifestation he finds the possibility for life to manifest itself, which in his work has a crucial critical role” (Canullo, 2017: 175-176).

4 Así, Romano habla en general de «hermenéutica de lo contecedero» y en particular, por ejemplo, de «sentido contecedero primero del nacimiento» (Romano, 2012: 8-109).

auto-afectada de modo inmediato. Justificación parcialmente fundamentada de modo abiertamente explícito en las intuiciones aportadas por el fenómeno cristiano. La subjetividad viviente individual aparece así, contemplada desde la perspectiva abierta por el cristianismo, como instancia primera y originariamente dada, mientras que la totalidad del mundo objetivo visible se muestra como elemento derivado en relación con aquélla. Una y otra coinciden respectivamente con lo invisible por excelencia (en sentido eminente) y con lo habitualmente visible; valdría decir, con la auténtica realidad y con la mera apariencia. Lo visible y lo invisible mantienen, según Henry, una relación definida por la absoluta indiferencia recíproca. El modo de fenomenalización de lo invisible, replegado en la esfera de la pura inmanencia, y el modo de donación de lo visible a la luz del horizonte abierto por el mundo,⁵ constituyen, pues, estructuras del aparecer radicalmente heterogéneas y cuyo único punto de tangencia se halla representado por su desemejanza mutua. Por ello la relación entre los dos cercos de la manifestación puede asumir cualquier carácter excepto el de una relación dialéctica merced a la cual las dos esencias ingresasen en el común género de una hipotética esencia universal capaz de subsumirlas o incluirlas a ambas. Este decisivo carácter «antidialéctico» impide estructuralmente el tránsito de lo invisible a lo visible y a la inversa. Visible e invisible permanecen, por tanto, radicalmente escindidos, separados por una cesura ontológica y fenomenológica absolutamente irreductible: cada uno en la esfera de sus respectivos modos de efectividad y mostración.

De este modo, el antagonismo entre lo invisible y lo visible no aparece en términos de conflictividad entre opuestos vinculados entre sí por una ligazón esencial (bien sea la de la oposición misma), sino “como la oposición de lo que no tiene vínculo, como una oposición

5 Entendiendo aquí el término «mundo» en el estricto sentido fenomenológico heideggeriano al que alude Henry en un ensayo de 2002 titulado precisamente *La vérité selon le christianisme* y conforme al cual el mundo es “no la suma de las cosas que están en el mundo o que se muestran en él, sino el horizonte de visibilidad en el cual las cosas se muestran a mí. Pues esto es el mundo: esta oquedad (*creux*) de luz que se despliega sin cesar ante mí, esta primera puesta a distancia primera que él [Heidegger] llama un «*éx-stasis*» gracias a la cual puedo ver toda cosa, sea ésta sensible o inteligible” (Henry, 2015b: 130). Todas las traducciones son del autor.

en la diferencia absoluta. Tal oposición en la diferencia absoluta, es la de la indiferencia” (Henry, 2015a: 428). Lo invisible, pues, lejos de litigar con su opuesto enfrentándose a él con el fin de eliminarlo o invadir su territorio propio, permanece simplemente ajeno a la existencia misma de lo visible. Se mantiene en la morada configurada por su éter particular ignorando, al modo de los despreocupados y perezosos dioses epicúreos, cualquier referente situado allende su propio modo de fenomenalización y donación.

Si es cierto, como prescriben los cánones del pensamiento dialéctico, que se mantiene un vínculo más intenso con el archi-enemigo que con el indiferente, entonces, ciertamente, lo invisible no profesa hacia lo dado a la mirada sino una absoluta impasibilidad y una neutra indolencia. De ahí lo quimérico de toda hipotética empresa tendente a tornar susceptible de ser visto lo estructuralmente invisible. Una imposibilidad que se fundamenta en el carácter irreductiblemente heteróclito propio de las dos únicas modalidades de manifestación y que, por tanto, se impone como instancia infranqueable y concluyente. Conforme a las intuiciones tempranas de Henry, la nítida aprehensión de esta constitutiva divergencia no susceptible de ser dialécticamente superada que lo invisible mantiene con respecto a lo visiblemente dado, no surge históricamente sino a partir de la irrupción del cristianismo. A raíz de tal eclosión, tiene lugar la efectiva epifanía de una región del ser desconocida hasta ese momento y, con ella, el descubrimiento de una modalidad de revelación únicamente propia de este enclave; un modo de manifestación paradójicamente definido por la fenomenalización de lo invisible, de aquello que jamás se muestra en calidad de «fenómeno» mundano. Más bien, al contrario: todo aquello que aparece como fenómeno propiciado (iluminado) por la luz universal del mundo se sitúa ya *eo ipso* en un horizonte fenomenológico ajeno a esta dimensión constituida por lo invisible. Una dimensión de revelación ontológica ubicada, pues, no tanto «más allá» de la luminosidad del mundo, sino más bien, en cierto modo, «más acá» de ella.

La recusación que desde este «más acá» —desde este trasmundo inmanente— lanza el cristianismo sobre el mundo visible objetivamente dado, reviste, por tanto, el sentido esencial de propiciar la

efectiva preeminencia de la invisibilidad de la vida auto-afectada y de sus determinaciones propias sobre el horizonte mundano.⁶ Un confín entendido como el medio ontológico propio de la exterioridad «objetual u «objetiva». La vida se revela, pues, de modo aparentemente paradójico, en ese primer ámbito de invisibilidad refractario a la luz bajo la cual se muestran los contenidos propios del mundo visible; «luz», por lo demás, ya presente en el significado etimológico propio de la voz griega *phainómēnon* cuya raíz coincide, como es sabido, con la del verbo *phainō* («mostrarse», «aparecer») y con la del término *phōs* («luz»).

Así, al decir de Henry, el cristianismo cristaliza, en mucha mayor medida que en una descripción más o menos «fenomenológica» de esencias contrapuestas, en “la tensión íntima de una existencia que se enfrenta con el advenimiento de un reino rechazando otro” (2015a: 430). Es por ello que la divergencia y la lejanía de la vida invisible con respecto al mundo objetivo no reviste, según Henry, una significación fundamentalmente ética o axiológica, sino estrictamente ontológica: “en el cristianismo —escribe el filósofo francés— la ética siempre está subordinada al orden de las cosas” (2001: 36).⁸ Esta particular variante fenomenológica de «falacia naturalista»

6 Así, para quien se adentra en la esencia de la vida y, por ende, del cristianismo: “Todo lo que hasta entonces se le mostraba de modo evidente, ese mundo tan sólido y seguro en el que casi es imposible no creer, las cosas que lo pueblan, los asuntos de los hombres (...), los saberes que conciernen a esas cosas ya esas actividades, esa red de ciencias que avanzan hoy en día con un rigor y una rapidez impresionantes y las proezas técnicas que de ellas resultan, todo ello se vuelve repentinamente insignificante” (Henry, 2001: 65).

7 Posteriormente, en *C'est moi la vérité* y en referencia igualmente a esta luminosidad universal en cuyo interior aparece todo “fenómeno”, Henry escribirá: “La luz a la que salen las cosas para mostrarse como fenómenos es la luz del mundo. El mundo no es el conjunto de las cosas, de los entes, sino el horizonte de luz en el que las cosas se muestran como fenómenos. Por tanto, el mundo no designa lo que es verdadero, sino la Verdad misma. Los fenómenos del mundo son las cosas en cuanto se muestran en el mundo, que es su propia «mostración», su aparición, su manifestación, su revelación” (2001: 23).

8 Sin olvidar que, como recuerda Audi, “La ética cristiana no es para nada la única que pueda corresponder a los requisitos de la fenomenología material (...). Se equivocaría gravemente quien pensase que la onto-fenomenología henryana no puede conocer más que un solo desarrollo posible en el plano ético: aquel que Henry ha querido darle”

arroja, pues, un significado coincidente con la inversión del modo de valorar el estatuto ontológico adjudicado a lo visible y a lo invisible tradicionalmente asentado por la metafísica occidental.⁹ Así, contemplados a la luz de la distinción introducida por la «fenomenología de la vida», lo tradicionalmente considerado como «efectivo» y «real» (el mundo visible) pasa a revelarse como «irreal», mientras que la secular irrealidad otorgada a aquello que se revela en el modo de la invisibilidad (la vida inmanente) se transmuta ahora en realidad efectiva:

Lo que se revela en lo invisible y bajo la forma de éste, en identidad fenomenológica y ontológica con él, es la realidad. El mundo, por el contrario, es el medio ontológico de la irrealidad. *La oposición de lo visible y lo invisible, lejos de implicar la inserción de ambos en la unidad dialéctica de un único proceso, expresa, por el contrario, como oposición de lo real y lo irreal, la heterogeneidad ontológica radical de sus esencias respectivas y encuentra en ella su fundamento* (Henry, 2015a: 430).

Lo invisible y lo visible se diferencian, pues, en términos de «lo real» y «lo irreal», respectivamente, y esa es la razón por la cual pesa sobre ellos la interdicción ontológica que proscribe radicalmente el tránsito de uno a otro.¹⁰ El hallazgo de lo invisible (aquello que se fenomenaliza en términos de auto-afección en oposición al irreal

(Audi, 2006: 232).

9 Sobre esta cuestión observa Mario Lipsitz: “la crítica de la ontología conduce en Henry al reconocimiento de una esfera invisible de fenomenalidad que sostiene y garantiza en última instancia la posibilidad de la fenomenalidad ekstática griega” (Lipsitz, 2005: 157).

10 En *Paroles du Christ*, Henry explicita por última vez de forma condensada esta distinción esencial: “*La relación entre el mundo y nuestra vida se propone bajo la forma de una oposición radical entre lo visible y lo invisible*. El mundo es el reino de lo visible; la vida, el de lo invisible. Al mundo pertenece todo lo que es susceptible de aparecer ante una mirada, de darse en espectáculo en una «luz» que es la del mundo mismo (...). La luz de este horizonte de visibilidad es denominada con frecuencia en los Evangelios «la gloria del mundo», por oposición a la revelación invisible de la vida en nosotros, designada como «el secreto» (...), o denominada incluso «la gloria de Dios»” (2004a: 30-31).

medio ontológico del «mundo») como «medio ontológico de la realidad» constituye, al decir henryano, el evento crucial del cristianismo en tanto que fenomenología de la vida. La esencia del cristianismo reside, pues, en la revelación de lo invisible como modo de fenomenalidad originario.

En efecto, desde la perspectiva puesta en franquía por el cristianismo, la esencia de la realidad y de la vida, aquello que cabe considerar como lo propiamente «real», únicamente se despliega en el seno de la invisibilidad y, por tanto, jamás se muestra ni puede manifestarse en el interior del mundo, es decir, a título de «ente intramundano» entre otros. El modo de aparición propio del mundo, la epifanía de los objetos a la luz del horizonte mundano de apertura ontológica, se revela, así, incapaz de acoger y exponer esta esencia de la realidad perpetuamente replegada en el cerco de lo invisible. Lo invisible no aparece en el mundo ni puede ser hallado en él. He aquí el rasgo decisivo a la hora de calibrar el volumen de autenticidad de todo pensamiento (religioso o no) que pretenda presentarse como deudor de las intuiciones aportadas por el cristianismo. Cuanto mayor sea la cercanía de tal pensamiento a posiciones tendentes a ubicar la presencia de lo sagrado en la exterioridad propia del mundo natural visible en su totalidad o en alguna región supuestamente privilegiada de él («lugares sagrados», «transubstanciaciones» objetivas de elementos físicos, etc.), mayor será su grado de alienación y alejamiento con respecto a las auténticas intuiciones reveladas por el discurso cristiano. Es el caso de todo pensamiento próximo a la órbita del «naturalismo», el «panteísmo», el «animismo hilozoísta» en todas sus formas (incluidas las interpretaciones más o menos «teologizantes» de la «hipótesis Gaia» de Lovelock) o la invocación de lo «sacro y eterno» como sustrato ontológico indisponible más o menos inspirada en los supuestos «teológicos» subyacentes a la metafísica presocrática. A la inversa, el volumen de alejamiento con respecto a toda pretensión de reconocer lo sagrado en el ámbito de lo visible, de lo mostrado por la luminosidad cósmica, resultaría ser directamente proporcional a la intensidad con la cual el pensamiento participa de la auténtica sacralidad: aquella que, en conformidad con el descubrimiento capital del cristianismo, solamente se da y

muestra en el ámbito de lo invisible, de lo «a-cósmico».¹¹ He aquí la razón por la cual Henry declara explícita y categóricamente al entero panteón grecorromano, a ese conjunto de dioses que comparecen como seres determinados iluminados por la luz propia de la exterioridad mundana, como «no verdadero».

La verdad propia del cristianismo, en oposición a la *alétheia* ontológica del mundo, reside, pues, en la ausencia de distinción que en ella se aprecia entre el acto de ver y aquello que es efectivamente visto mediante tal acto. La verdad no difiere aquí de lo verdadero. Al contrario de lo que sucede en referencia a la luz del mundo, aquí no se da la característica fractura o escisión entre la luz en sí misma y los elementos que son iluminados por ella o que ella hace aparecer. La luz propia de la verdad cristiana no se asemeja en absoluto a la luz del mundo objetivo, a la luminosidad del Ser en cuyo seno aparecen los entes concretos, dado que, propiamente hablando, no hay en ella «ver» alguno y, por tanto, tampoco nada susceptible de ser «visto». En la absoluta identidad entre la verdad y lo verdadero postulada por Henry, aquello que se muestra desplegando su potencia de aparición es la aparición misma. Este es el sentido subyacente a la declaración de Henry en *C'est moi la vérité* según la cual: “Si la verdad es la manifestación captada en su pureza fenomenológica, la fenomenalidad y no el fenómeno, entonces lo que se fenomenaliza es la fenomenalidad misma” (2001: 35). Ello significa esencialmente que aquí acontece una revelación de la propia revelación. Que lo que se manifiesta en la verdad del cristianismo es la propia mostración: una auto-revelación instantáneamente dada e inmediatamente captada en virtud de un mismo acto de donación. Esta revelación inmanente

11 De ahí la tan peculiar como coherente caracterización henryana del ateísmo, postura cuya «verdad» residiría, desde esta perspectiva, “*en el rechazo a buscar en ellas [en las “determinaciones objetivas” del mundo “que se pueden ver y tocar”] y en el medio en que se manifiestan algo distinto de lo que son en efecto: las determinaciones del mundo.* Que en tal rechazo y por él la esencia original del ser y de la vida no resulte en absoluto negada sino, al contrario, preservada, al mantener ese rechazo fuera del mundo la dimensión ontológica en que la esencia se cumple, lo indican claramente el término de este ateísmo que ha llegado a la conciencia de sí mismo y aquello a lo que nos invita. *El rechazo del concepto de Dios es el de un absoluto trascendente exterior a la vida; es el rechazo de la exterioridad como incapaz de encerrar en ella la esencia de la vida*” (2015a: 390).

y autorreferente ajena a todo aquello que difiere de su propio circuito de donación-afección, no es sino la absoluta revelación propia de Dios mismo, de la vida absoluta de Dios en nuestra vida interna invisible, dado que:

Dios es la Revelación pura que no revela nada distinto de sí. Dios se revela. La revelación de Dios es su auto-revelación (...) El cristianismo no es, en verdad, más que la teoría sorprendente y rigurosa de esta donación de la auto-revelación de Dios heredada por los hombres (Henry, 2001: 35).

Y, no obstante, como señala reiteradamente Henry, en ninguna parte del mundo objetivo nos es dado captar algo semejante a la «fenomenalización» efectiva o la auto-revelación inmediata y originaria de Dios. La donación de lo divino no se da a ver en el mundo, pero solamente en el interior de la luz irradiada por el darse del mundo es posible «ver» en general. Además, «ver» algo *simpliciter* implica la presencia del pliegue ya aludido entre el acto de la visión y lo visto en ella y, por tanto, la previa apertura del horizonte mundano de exterioridad en cuyo interior todo lo que se da y muestra ante la visión ha de hacerlo —por emplear nuevamente la terminología de Marion— bajo la modalidad del «fenómeno del tipo objeto».¹² Todo lo anterior apunta palmariamente al hecho de que la fenomenalización de Dios —su revelación— rechaza la fenomenalidad del mundo como ajena a ella, puesto que la «visión» susceptible de ver aquélla carece de toda relación con el «ver» sensible orientado a los objetos intramundanos. Esto nos conduce directamente a la decisiva cuestión del posible acceso a la auto-revelación de Dios en la medida en que ésta aparece como invisible y, por ende, a la última etapa del pensamiento fenomenológico henryano.

¹² Es decir, el tipo de «fenómeno corriente» opuesto al llamado por Marion «fenómeno saturado»: «si no hay una experiencia del tipo objeto en el caso del fenómeno saturado, queda aún por considerar que haya una contra-experiencia a título de no-objeto» (Marion, 2008: 351).

En *C'est moi la vérité*, Henry interpreta las célebres declaraciones neotestamentarias en las cuales Jesús declara «no ser de este mundo» o pertenecer a un «reino que no es de este mundo», como una revelación fenomenológica en la cual la auto-revelación absoluta de Dios (en Cristo) es tajantemente deslindada con respecto al modo de manifestación propio de los objetos del mundo. Ahora bien, si efectivamente se da tal cesura ontológica entre la fenomenalización propia de lo divino y el tipo de donación que caracteriza a lo que se muestra en el horizonte de luz abierto por el mundo, de tal modo que la primera es ajena al segundo e independiente de él, entonces la revelación de Dios jamás puede aparecer en el contexto de lo mundano. De hecho, como apunta el propio Henry en *Paroles du Christ*, “La extraordinaria profundidad del cristianismo ha consistido en hacernos comprender que el mundo no es más que la apariencia externa de esa doble red de relaciones [de los sujetos entre sí y con el mundo], cuya realidad se mantiene en lo invisible de nuestra vida” (2004a: 39). Esta imposibilidad fenomenológica por la cual la invisible revelación de Dios se halla excluida de la «irrealidad del mundo», redundante en una paralela dificultad perceptiva y noética que nos sale al paso a la hora de intentar el acceso efectivo a tal manifestación.

En efecto, ¿cómo pensar de algún modo una instancia cuya mostración no acontece en el interior del mundo y que, por tanto, no se da en el dominio de ningún tipo de percepción sensible o captación intelectual, cuando el acto de «pensar» en general implica necesariamente «pensar algo», es decir, la referencia intencional a un correlato mundano al que tal pensar apunta perceptivamente? ¿En qué términos cabe concebir, pues, una revelación que, en cuanto evento, se hurta por principio a toda inicial tentativa de aprehensión mediante una simple *Meinung* o «mención» fenomenológica, dado que “la fenomenalidad de esta Revelación nunca se fenomenaliza en cuanto afuera de un mundo” (Henry, 2001: 37)? La respuesta de Henry a esta aporética cuestión ilustra el núcleo de su teoría fenomenológica relativa a la posible epifanía de lo invisible. Puesto que ni el pensamiento discursivo ni la apertura luminosa del horizonte

del mundo que éste siempre ha de presuponer son capaces de aportar un cauce viable de acceso a la revelación de Dios, este acceso únicamente puede tener lugar de forma efectiva en el ámbito del modo de fenomenalidad propio de Dios, y no en una dimensión del aparecer a la cual el darse de lo divino es refractario por esencia. Dicho de otro modo, es preceptivo en este caso trasladarse al propio *tópos* ontológico y fenomenológico en cuyo interior Dios despliega efectivamente su singular modo de manifestación:

No es posible acceder a Dios, comprendido como su auto-revelación según una fenomenalidad que le es propia, más que allí donde se produce esta auto-revelación y del modo en que ella lo hace. Allí donde Dios viene originalmente a sí, en la fenomenalización de su fenomenalidad y así, como la auto-fenomenalización de esta fenomenalidad propia, ahí y sólo ahí está el acceso a Dios (Henry, 2001: 37).

Esta caracterización henryana de la única vía posible que permitiría un hipotético acceso a la revelación divina circunscribe claramente la captación de Dios a un dominio del aparecer replegado a la interioridad de la vida, esto es: a la mismidad subjetiva propia de cada viviente individual y a la más íntima ipseidad trascendental que la constituye afectivamente. Dios vive y se manifiesta no en el mundo, ni tan siquiera en el «cielo», sino tan sólo en ese «corazón» (la vida inmanente) tan frecuentemente mencionado en la Escritura y que ésta identifica con «lo secreto» y «lo escondido» en lo cual únicamente el Padre «ve». De este rasgo capital se sigue una consecuencia investida de crucial relevancia, a saber: que el acceso a la revelación de Dios no solamente no precisa en absoluto del pensamiento —racional, discursivo o conceptual—, sino que solamente acontece a condición de que tal pensamiento sea previamente neutralizado (y con él, el «monismo ontológico»: la modalidad de aparición mundana que lo acompaña necesariamente como su correlato «natural»).¹³ Sólo en el marco de un horizonte de fenomenalidad

13 Henry aclara al respecto: "Lo que hace absurdo el proyecto mismo de reclamar una prueba de la existencia de Dios es que el acceso a Dios no puede llevarse a cabo en y

ajeno al instituido por la luz del mundo le es dada a la revelación de Dios la posibilidad «real» de desplegarse y consumir su efectiva epifanía, su *pháinesthai*.

La retirada y anulación de todo pensamiento conceptual en el mismo instante de traspasar el umbral de la auto-revelación divina, implica —repárese bien en este crucial aspecto no suficientemente elucidado por Henry— la inmediata inconsistencia y superfluidad de toda posible «prueba» o «demostración» de la existencia de Dios, al modo clásicamente asentado por la tradición metafísica occidental. No se trataría verdaderamente tanto de «demostrar» la existencia de Dios como de «mostrar» el modo y la dimensión fenomenológica en la cual Dios debería «mostrarse» en caso de existir. En fenomenología interesa, pues, en mayor medida «localizar» (casi «topológicamente») el «lugar» en el que Dios podría mostrarse o la dirección hacia la cual sería necesario orientar la mirada a la hora de asistir a su virtual aparición, que establecer —más o menos discursivamente— si procede contarlos o no entre los «fenómenos» efectivamente dados y existentes. En efecto, el fundamento sobre el cual se asienta la práctica totalidad de tales «demostraciones» (incluido el «argumento ontológico» de San Anselmo) no es sino conducir a la razón hasta la evidencia de que el «fenómeno Dios» participa del ser, forma parte de algún modo del horizonte de luz abierto por éste, a un título semejante al que lo hacen los existentes mundanos (*mutatis mutandis* y con todas las reservas y matizaciones que se desee). Esto equivale, como acabamos de constatar, a incurrir en el contrasentido de adscribir a Dios —tratando precisamente de conferirle algún tipo de «fenomenalidad»— un modo de fenomenalización que por esencia no le conviene y al cual, de hecho, es radicalmente opuesto:

por el pensamiento, y en el pensamiento racional menos que en ningún otro. Se descubre aquí una de las grandes debilidades de la filosofía religiosa tradicional, la ruinosa confusión que suscita entre la posibilidad interna concreta de un acceso efectivo a Dios por un lado y, por otro, el establecimiento previo de su existencia en una marcha racional. La confusión entre la relación patética del viviente con la Vida absoluta, relación que se lleva a cabo en la vida, y una relación con Dios reducida a una prueba de su existencia, opera un desplazamiento decisivo en la cuestión de Dios. Ésta se encuentra enclavada y formulada en un terreno en el que ya ha perdido cualquier sentido posible” (2001: 178-179).

Reclamar una prueba de la existencia de Dios supone emplazar a Dios ante el tribunal del mundo, obligarle a aparecer según ese modo de aparecer que es la luz de este mundo, el *ek-stasis* de la exterioridad: allí donde se muestran cosas e ideas. Se le aplica un criterio de verdad preexistente a Dios, criterio al que debe conformarse si pretende al menos la existencia o la verdad (Henry, 2001: 181).

En esta mixtura ilegítima radica la esencial indigencia propia de toda prueba «metafísico-racional» de la existencia divina. Así, de la desatinada pretensión tendente a injertar a Dios en el terreno de una fenomenicidad que en absoluto le corresponde (mediante la «demostración»), se derivan inmediatamente dos contrasentidos fundamentales. Por un lado, ello implica la asunción tácita del hecho de que Dios es ajeno a toda revelación o, al menos, de que tal revelación se encuentra aquejada de una insuficiencia radical. Esa indigencia por parte de la revelación es el acicate que provoca la demanda y necesidad de un tipo de «revelación» exterior a Dios mismo (la «prueba»); una revelación inevitablemente radicada ya en el terreno de la evidencia intelectual exigida por el pensamiento racional-discursivo y, por tanto, en el inapropiado ámbito del aparecer del mundo. «Inapropiado», puesto que la fenomenicidad divina nunca se presta al contrasentido de plegarse a las exigencias de la evidencia racional ni resulta permeable a ser «tematizada» en general, esto es, a ser considerada en términos de «objeto» (como tal, determinado) de reflexión.¹⁴ Por otro, la segunda incoherencia tiene que ver precisamente con este modo de imponer ilegítimamente a Dios, es decir, a la vida absoluta que jamás se fenomenaliza fuera de sí misma, el horizonte de mostración marcado por la visibilidad propia de la exterioridad del mundo, rechazándola además en caso de rehusar amoldarse a este esquema predeterminado. Pero la subordinación de Dios a ese modo de donación extraño a su esencial modo de manifestarse

14 En este sentido, interroga Henry en su ensayo *Acheminement vers la question de Dieu*: “comportarse respecto a él como respecto a algo cuya existencia presuntiva debe ser establecida por medio de una prueba, ¿no es poner a Dios bajo una ley que no es la suya, bajo un poder ajeno?” (2013: 37).

pretendida incluso por aquellas filosofías supuestamente alejadas del clásico racionalismo reductivo y pacato, actúa, al decir de Henry, “como si Dios no se revelase por sí mismo, como si su esencia no consistiese en una auto-revelación original y absoluta, precisamente la de la Vida”, y simultáneamente con total “ignorancia de ese modo original de fenomenalización que es la auto-revelación de la Vida y que constituye la esencia de Dios” (2001: 182). Este desconocimiento conduce a secundar irreflexivamente las directrices marcadas por el razonable *sensus communis* a la hora de encarar la específica (nada «común») fenomenicidad de lo divino y, por ende, al acto de someter a Dios “al único modo de manifestación que se conoce y que es la verdad del mundo” (2001: 182).

Ahora bien, si realmente, como se apuntó con anterioridad, Dios se revela solamente «allí donde se produce esta auto-revelación y del modo en que ella lo hace», y ese «allí» no es, como acabamos de constatar, el horizonte fenoménico del mundo, ¿dónde acaece propiamente una auto-revelación de este tipo? La respuesta de Henry nos es ya conocida: “*En la vida, como su esencia*” (2001: 38), dado que la esencia de la vida no consiste sino en auto-revelarse. No se trata de que la vida trascendental cuente con una «esencia» propia previa que en un segundo momento «posterior» se revelase de modo accidental, fortuito o «voluntario», sino que el propio acto de su auto-revelación *qua tale* constituye ya la genuina y única esencia de la vida. Dios se fenomenaliza y auto-revela, pues, exclusivamente en esa paradójica oscuridad nocturna donde habita la vida inmanente replegada sobre sí, es decir, en la más profunda invisibilidad.¹⁵ A esta invisibilidad de lo viviente se le opone como su némesis la noción de «Ser»: un concepto propio de la filosofía griega al cual resulta absurdo —a la luz de lo dicho hasta el momento— remitir o retrotraer la esencia de Dios. Ello porque el concepto de «Ser», tal como fue teorizado por la ontología antigua, remite en su fundamento

15 Así: “Dios es Vida, es la esencia de la Vida o, si se quiere, la esencia de la Vida es Dios. Al decir esto ya sabemos lo que es Dios. No lo sabemos en virtud de un saber o un conocimiento cualquiera, no lo sabemos gracias al pensamiento, sobre el fondo de la verdad del mundo; lo sabemos y sólo lo podemos saber en y por la Vida misma. Sólo lo podemos saber en Dios” (Henry, 2001: 38).

fenomenológico más profundo al modo de aparecer de los entes (intra)mundanos, a la luz que ilumina la totalidad de los elementos presentes en el mundo —rasgo que invalida de raíz su posible carácter precedente a la hora de elucidar la verdad propia del cristianismo y la fenomenicidad propia de Dios mismo—. ¹⁶ De esta forma, a la hora de aproximarse fenomenológicamente a la Vida absoluta —es decir, a Dios— resulta preceptivo abandonar el concepto de «Ser» en el mismo umbral de la indagación conducente a elucidarla. Todo intento de mantenerlo o, incluso, de hacer girar el acercamiento a lo divino en torno a él, supone incurrir en una impostura filosófica a la vez que en la idolatría religiosa implicada por la reificación de Dios, ¹⁷ convertido aquí en un «ente»: *summum ens, sed ens*. ¹⁸

No obstante, dicho sea de paso, esta improcedencia es justamente la que ha sido sistemática y secularmente preterida por la metafísica, la teología y la «onto-teo-logía» occidentales, las cuales han conculcado sin cautela alguna el crucial veto que prohíbe la construcción de un híbrido bastardo resultante de la mezcla entre

16 Así lo reconoce y explicita Paul Audi cuando, en su estudio monográfico sobre el pensamiento de Henry escribe clarificadoramente: “Aquello que guía la separación con respecto al concepto de Ser, es la negativa (*refus*) a vincular el destino de la vida (la vida que adviene a sí en el corazón de la inmanencia) a la *trascendencia* del mundo. La absurda subordinación de Dios al Ser es la subordinación de la Verdad de la Vida a la del mundo. Mas aún, es el desconocimiento de la primera en provecho de la segunda y de su reino exclusivo (...). Y esto es afirmado aun cuando, como se verá, Henry entiende apropiarse de la forma en la cual el cristianismo vincula la suerte del Individuo trascendental a la «*trascendencia*» de la Vida fenomenológica absoluta” (Audi, 2006: 197).

17 Teniendo en cuenta que, como apunta Michael O’Sullivan: “*Henry’s work on religion does not wish to promote an exclusive religious message. In reappraising the language of one religious practice he endeavours to radically open up the essence of all religions to philosophical investigation*” (O’Sullivan, 2006: 96).

18 En este punto, Henry secunda plenamente la pretensión sostenida por Jean-Luc Marion en referencia a la separación entre la noción de «Dios» y el concepto ontológico de «Ser» en orden a abrir el horizonte que permita pensar efectivamente un «Dios sin el Ser». En su obra así titulada —*Dieu sans l’être*—, Marion postula explícitamente que “sería necesario pensar a Dios fuera de la metafísica, por cuanto ésta conduce ineludiblemente, por la blasfemia (la prueba), al crepúsculo de los ídolos (ateísmo conceptual)”, lo cual implicaría “Pensar a Dios sin ninguna condición, incluso sin la del Ser, así pues, pensar a Dios sin pretender inscribirlo o describirlo como un ente” (Marion, 2010: 65-77). También Emmanuel Levinas habla, a este respecto, de “*entender a un Dios no contaminado por el ser*” (Levinas, 1987: 42).

el Ser que fenomenaliza los elementos del mundo y la vida invisible absoluta a la que llamamos «Dios». «Vida» ajena al horizonte mundano. El resultado arrojado por esta mixtura impropia es conocido, en el marco de la historia del pensamiento occidental, como *theologia naturalis* (o *rationalis*). En este sentido, la «fenomenología del cristianismo» de Henry cuenta entre sus más relevantes méritos el actuar como antídoto efectivo contra toda pretendida revivificación de la «teología natural» en cualquiera de sus posibles formas. Y ello porque, oigámoslo una vez más: “No hay ningún acceso a Dios en el mundo (toda «prueba» de la existencia de Dios, toda teología racional, queda aquí puesta entre paréntesis), sino sólo en la vida” (2001: 191).¹⁹

Palabra del Ser versus Palabra de la Vida

Evocando, llegados a este punto, la distinción henryana entre «palabra del Ser» (o «del mundo») y «palabra de la Vida» (o «de Dios»), puede afirmarse que toda tentativa de prueba o demostración lógico-racional de la esencia divina supone realmente una confusión ilegítima y errónea entre la fenomenalidad del mundo —o del Ser— y el modo de ser y manifestarse propio de Dios: un modo de aparecer refractario por esencia a esa luz del «Ser» que ilumina la práctica totalidad de los intentos de demostrar su existencia. «Ser» y «luz» se muestran en este contexto como términos equivalentes, del mismo modo en que lo hacen «Dios» y «Vida». Así, de forma análoga a como el Ser heideggeriano «no es», sino que «se da» (*es gibt*) o «acontece» (*ereignet*) como «evento» (*Ereignis*), la vida, apunta Henry, tampoco «es», sino que “adviene y no cesa de advenir” (2001: 68).

19 El cristianismo se distingue así radicalmente, al decir de Henry, del resto de las religiones monoteístas y de todas las teologías naturales o racionales en las que éstas se apoyan, en que en él “ese Dios único no es pensado por el espíritu”, con lo cual: “toda representación racional, y con mayor razón toda prueba de su existencia, es absurda por principio. Y ello porque probar es «hacer ver», hacer ver a la luz de una evidencia ineluctable, en ese horizonte de visibilidad que es el mundo y en el que la vida nunca se muestra” (Henry, 2001: 66).

Solamente es concebible decir que «la Vida es» —o que «Dios es»— cuando se habla en el registro de la desatinada «palabra del mundo», esto es, en el «lenguaje del Ser» que es asimismo «el lenguaje de los hombres», no aquel que permite mentar la Vida invisible en la cual Dios «adviene». Es por ello que:

La palabra «ser» pertenece al lenguaje de los hombres, que es justamente el lenguaje del mundo. Y ello porque (...) todo lenguaje permite ver tanto la cosa de la que habla como lo que dice de ella. Tal permitir ver depende del mundo y de su Verdad propia (...). 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 la Vida y como Palabra de Vida —de ninguna manera como «palabra del Ser»— (Henry, 2001: 39).²⁰

Estos dos tipos de lenguaje se corresponden con otros tantos modos de revelación: el del mundo, que hace manifiestas las cosas en la exterioridad del «afuera» iluminado por el Ser, y el de la vida, la cual efectúa la revelación en la que lo que se revela es ella misma al margen de este «afuera» mundano. Este último modo de revelación arroja la paradójica consecuencia de que, desde una perspectiva fenomenológica, no resulta posible vivir en el mundo, puesto que ello implicaría que la vida invisible se manifestase en un ámbito de fenomenicidad ajeno y extraño absolutamente a ella: el de la exterioridad que el Ser torna visible. Es de este, *prima facie*, sorprendente modo como, según Henry, “Vivir sólo es posible fuera del mundo, allí donde reina otra Verdad, otro modo de revelar. Este modo de revelar es el de la Vida” (2001:40).

Que vivir «fuera» del mundo signifique, no evadirse de la realidad, sino precisamente morar en la auténtica realidad representada por la Vida, invalida de raíz la habitual reconvencción dirigida al

²⁰ Como indica García Jarama: “La palabra de la vida no debe nada a la exterioridad del mundo: su poder de revelación le viene de sí misma, de su *pathos* interior” (García Jarama, 2007: 322).

cristianismo según la cual la esencia de éste residiría en la voluntad de huir de la realidad, de abandonar el mundo «real» en dirección a un evanescente «más allá» ajeno a la vida humana concreta y efectiva.

Muy al contrario, apunta Henry, “Si la realidad reside en la Vida y sólo en ella, ese reproche se disuelve hasta convertirse finalmente en un sinsentido” (2001: 41). En efecto, al decir del fenomenólogo galo, no es pertinente afirmar que el cristianismo ha trazado una cesura ontológica entre dos reinos (el de lo visible y el de lo invisible) desgarrando así —como postulaba el joven Hegel— la vida humana de forma dramática e inapropiada.²¹ En realidad, la tesis capital del cristianismo estriba en reconocer una única realidad: aquella encarnada en la vida invisible. Una invisibilidad que, lejos de remitir a «más allá» o reino ultramundano alguno, refiere en verdad al «más acá» subjetivo e inmanente localizado en nuestra pura afectividad vital auto-afectada en su carne sentiente y patética. No se trata, pues, de una confrontación entre dos modos de mostración de lo real, entre lo visible y lo invisible, dado que el cristianismo únicamente reconoce como verdaderamente «real» a la vida invisible. Nada, por tanto, se contrapone a ella antagónicamente: ella ejemplifica la única realidad. Toda vida es, pues:

Invisible, 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 su abrazo invencible, es incontestable. Es

21 Ya en *L'essence de la manifestation*, Henry escribía al respecto: “Puesto que el descubrimiento de lo invisible como constituyendo la esencia original de la revelación y su efectividad es el descubrimiento de la realidad, la crítica dirigida por el joven Hegel contra el cristianismo y retomada tan a menudo después de él —la idea de que, ya que el reino de Dios tal como lo comprendía él no tenía sitio en la tierra, Jesús (...) lo transfirió al cielo y, buscando en éste un refugio contra el mundo, constituyó así en la idealidad una vida frustrada—, es sencillamente absurda. Pues lo que rechaza Jesús es precisamente la idealidad del mundo, no como lo que es nulo o malo en sí, sino como lo inesencial, mientras que, por el contrario, indica el lugar donde reside y se realiza, en lo invisible, la esencia de la realidad y de la vida” (2015a: 430-431).

viviente y, así, «real», aun cuando no haya nada más, *aun cuando no haya ningún mundo* (Henry, 2001: 274).

De esta forma, lo invisible “lejos de designar el lugar vacío de un cielo ilusorio, es el punto sobre el que se edifica todo poder concebible y, así, toda efectividad tributaria de un poder (...) Las objeciones que reprochan al cristianismo su huida de la realidad no pueden sino ignorar la esencia de ésta” (Henry, 2001: 278). Henry circunscribe la autoría de ese conocido reproche al ámbito del pensamiento de Hegel (al Abraham de *El espíritu del cristianismo y su destino* y al «alma bella» de la *Fenomenología del espíritu*) y a «sus sub-productos como el marxismo», así como a «buena parte de los lugares comunes del pensamiento moderno», pero a nuestro juicio su respuesta a él resulta aplicable con aún más justificación y pertinencia a los términos en los cuales cristaliza la célebre crítica de Nietzsche hacia el cristianismo. En efecto, desde la óptica nietzscheana la desvalorización del ente mundano en devenir (es decir, de «la verdad del mundo» visible), su consideración como «irreal», delata un éthos decadente y reactivo: hostil a la vida en la medida en que a esa «irrealidad» del mundo opone la «verdadera realidad» de algún trasmundo ajeno a la existencia concreta del individuo. Ahora bien, cuando los fenómenos visibles del mundo son considerados como «inesenciales», no en virtud de la invocación de un trasmundo «esencial» situado allende la realidad y la vida concretas, sino merced a la apelación a un particular trasmundo inmanente identificado con la Vida misma en su más acendrada expresión, entonces la idea conforme a la cual toda desestimación del mundo sensible a favor de alguna realidad no-visible supone un síntoma de vida descendente o de «resentimiento contra la vida» deviene absurda. Es justamente la Vida la que se contrapone aquí al conjunto de los fenómenos sensibles mundanos: ella constituye ese peculiar trasmundo del «más acá» que Nietzsche quisiera identificar con el asidero buscado por los *décadents* a la hora de calumniar y denigrar esa misma vida. Así pues, contemplado bajo esta luz, Dios (la vida invisible absoluta) no aparece en absoluto como una «objeción contra la vida», sino, muy al contrario, como «Palabra de Vida» y en modo alguno como «palabra del Ser». Es a esta última

palabra —la palabra de la «verdad del mundo»— a la que, en última instancia, parece atender exclusivamente el pensar de Nietzsche, como ya se derivaba de la interpretación heideggeriana al respecto.

De este modo, tanto Nietzsche como, sobre todo, el propio Heidegger soslayan o directamente ignoran todo modo de revelación diferente al propio de la «verdad del mundo» gracias a la cual éste accede a la claridad de su manifestación, a su luz ontológica original. Con ello, resulta preterida asimismo la dimensión fenomenológica constitutivamente propia de la Vida dada a sí misma en su auto-revelación; una auto-revelación idéntica a la revelación de Dios mismo.

Nos encontramos, llegados a este punto, en disposición de explicitar ya con claridad en qué consiste la esencia de Dios (qué o quién es Dios) y cómo se lleva a cabo su efectiva revelación. Dios no es sino la vida fenomenológica absoluta. La vida es siempre más que el viviente que la porta o en quien se manifiesta y esto es válido incluso para el viviente *par excellence*, dado que “la esencia de la vida y la de Dios no son más que una sola y misma esencia” (Henry, 2001: 63). Así pues, Dios se identifica cumplidamente con la propia vida absoluta cuya nota distintiva radica en la capacidad para engendrarse a sí misma en su propio y específico modo de manifestación, lo cual implica, a su vez, que toda relación del viviente particular con la Vida universal acontece y se despliega en el interior del propio Dios. Además, puesto que el desarrollo merced al cual la Vida se genera a sí misma coincide absolutamente con el proceso de su auto-revelación, el modo en el que tal revelación se muestra y aparece (se «fenomenaliza» en la ipseidad viviente individual) constituye ya realmente la revelación de Dios mismo. La auto-donación de la vida en el *ego* trascendental únicamente es posible, pues, gracias a la previa donación a sí misma de la Vida absoluta. De ahí el hecho de que Dios «vea en lo secreto» y cuente con la facultad de poder escrutar los más remotos y ocultos pliegues del espíritu humano:

Si la auto-donación de la Vida absoluta es la auto-revelación de Dios mismo, entonces está implicada en la vida del yo trascendental que sólo se auto-revela en la auto-revelación de esa Vida absoluta —de Dios mismo—. Toda vida se cumple desde entonces

«ante Dios». Dios es como un Ojo omni-vidente que ve lo que pasa en cada vida singular y ello, una vez más, porque la auto-revelación de ésta lleva en sí la auto-revelación de Dios (Henry, 2001: 202).

Actualmente, observa Henry, ya sólo las antiguas creencias religiosas, no la ciencia ni la filosofía, están en disposición de mostrar al hombre aquello que él mismo es: un Yo singular viviente.

Conclusión

La filosofía henryana de la religión se deja condensar en un reducido número de tesis fundamentales que contienen su contribución a fijar correctamente las coordenadas en las cuales es necesario incardinar el fenómeno de lo divino o, lo que es lo mismo, de la Vida absoluta invisible.²² Tales tesis serían las siguientes:

1. No resulta posible de ningún modo situar la esencia divina en parte alguna de la región ontológica perteneciente al horizonte del mundo objetivo. Así pues, toda tentativa de situar teofanía o hierofanía alguna en el marco de los fenómenos del tipo «objeto» ha de ser no solamente rechazada, sino señalada meridiana-mente como un obstáculo propiciador del extravío con respecto a la auténtica vía de acceso a lo divino.
2. Como derivado de lo anterior, toda pretensión de suministrar prueba alguna con respecto a la «existencia de Dios», así como toda demanda de «demostración» al respecto, incurren

22 Rolf Kühn caracteriza, de hecho, lo esencial de la fenomenología henryana de la religión en los siguientes términos: "Henry define la religión como este «lugar» inmemorial en el cual se juega la auto-transformación de la Vida absoluta y de nuestras vidas subjetivas en su inseparable reciprocidad. Este *lugar*, que es el no-lugar mundano por excelencia, no puede ser correctamente comprendido más que a partir de una Pasibilidad (*Passibilité*) sin nombre ni rostro; más que a partir de este Modo en virtud del cual toda vida afectiva y carnal se sume en la Absolutidad de la Vida pura" (Kühn, 2012: 212-213).

en el contrasentido de intentar mezclar ilegítimamente los heteróclitos modos de fenomenicidad propios de lo invisible y lo visible, sometiendo, además, al primero a las leyes fenoménicas propias del segundo. Desde esta perspectiva —añadimos— el ateísmo, (la simple negación del darse mismo de lo invisible) se muestra como una postura mucho más consecuente que la adoptada por el agnosticismo, es decir, por una suspensión del juicio acerca del ser de lo divino que tiene como raíz y presupuesto último la imposibilidad de disponer de un procedimiento epistemológicamente fiable a la hora de colocar a Dios entre los entes «objetivamente» dados en el marco del aparecer de lo visible. En la dimensión fenomenológica y ontológica, por tanto, que por esencia no le corresponde.

3. Toda concepción del fenómeno humano que reduzca a éste a su dimensión puramente fáctico-material o biológica, soslayando así su esencia como ser perteneciente a la Vida fenomenológica trascendental (la fenomenalización de vida absoluta de Dios), se halla condenada a desconocer el núcleo verdaderamente específico del hombre, lo propiamente «antropológico»: “Tal es la tesis del cristianismo sobre el hombre: éste no es un hombre sino en cuanto es un yo (*moi*), y no es un yo (*moi*) sino en cuanto es un Hijo, un Hijo de la Vida, es decir, de Dios” (Henry, 2001: 157).²³ Un rasgo, por lo demás, en absoluto ignoto o lejano, sino presente inmediatamente a todo individuo humano en el *pathos* afectivo cotidiano mediante el cual le son dados su miedo y su esperanza, su placer o su dolor, su aburrimiento o su dicha.

«Cercano, pero difícil de captar es el dios», poetiza Hölderlin. Tal vez la identidad postulada por Henry entre la auto-revelación de

23 A esta luz, en el ensayo *Le christianisme: une approche phénoménologique*, Henry reinterpreta fenomenológicamente el sentido del dogma trinitario del siguiente modo: “El cristianismo, pues, llama a la vida *Dios*. En la medida en la cual la vida es un proceso de auto-generación, el cristianismo la llama *el Padre*. Al primer Viviente generado en el proceso de auto-generación de la vida como la Ipseidad fenomenológica singular en la cual este proceso se cumple, le llama *el Hijo único primer-nacido*” (Henry, 2004b: 105).

Dios y la revelación de la vida trascendental individual represente un paso decisivo a la hora de aproximarnos fenomenológicamente a aquello donde ya nos hallamos desde siempre. A lo que nos constituye en cuanto vivientes y que solamente perdemos de vista extraviando nuestra mirada en el espacio del mundo objetivo porque se encuentra demasiado próximo a nosotros como para ser contemplado con suficiente nitidez.

Referencias bibliográficas

- Audi, P. (2006). *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Canullo, C. (2017). "Michel Henry: from the Essence of Manifestation to the Essence of Religion". *Open Theology*, (3)1, pp. 174-183.
- García Jarama, J.C. (2008). *Finitud, carne e intersubjetividad: la estructura del sujeto humano en la fenomenología material de Michel Henry*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso. Servicio de Publicaciones.
- Henry, M. (2001). *Yo soy la verdad*. trad. de J. Teira Lafuente, Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (2004a). *Palabras de Cristo*. trad. de J. Teira y R. Ranz, Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (2004b). *Phénoménologie de la vie IV. Sur l'éthique et la religion*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (2006). *La barbarie*. trad. de T. Domingo Moratalla, Madrid: Caparrós.
- Henry, M. (2013). *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*. trad. de S. Cazzanelli, Madrid: Encuentro.
- Henry, M. (2015a). *La esencia de la manifestación*. trad. de M. Huarte Luxán; M. García Baró, Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (2015b). *Phénoménologie de la vie V*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Kühn, R. (2012). "La phénoménologie de la religion selon Michel Henry". En *Revue des sciences religieuses*, 86(2), pp. 195-215.
- Levinas, E. (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. trad. de A. Pintor Ramos, Salamanca: Sígueme.
- Lipsitz, M. (2005). "Ontología y fenomenología en Michel Henry". *Enfoques: revista de la Universidad Adventista del Plata*, 2, pp. 149-158.
- Marion, J.-L. (2008). *Siendo dado*. J. Bassas Vila. Madrid: Síntesis.

- Marion, J.-L. (2010). *Dios sin el ser*. trad. de D. Barreto González; J. Bassas Vila; C. Enrique Restrepo, Pontevedra: Ellago.
- O' Sullivan, M. (2006). *Michel Henry: Incarnation, Barbarism and Belief. An Introduction to the Work of Michel Henry*. Bern: Peter Lang.
- Romano, C. (2012). *El acontecimiento y el mundo*. trad. de F. Rampérez. Salamanca: Sígueme.
- Sánchez Hernández, O.F. (2013). "Auto-afección y espiritualidad. Una filosofía de la religión en Michel Henry". *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 18, pp. 239-247.