



“El motivo último de la Encarnación que contiene la posibilidad de la salvación se descubre a nosotros: la Encarnación del Verbo es su revelación, su venida a nosotros. [...] La carne misma en cuanto tal es revelación”.

Michel Henry

“La declaración ‘Dios se hizo carne’ (Jn 1,14) es el anuncio de una abismal fenomenología de la encarnación...”.

Mario Lipsitz

Introducción

El tema de la carne ha sido recuperado en las recientes filosofías y teologías. Uno de los aportes más significativos es el del filósofo francés Michel Henry que, desde un enfoque fenomenológico, profundiza en los alcances de la carne y la encarnación como ejes centrales no solo del misterio cristiano, sino también de la filosofía. El presente trabajo consiste en una exposición de lo que Michel Henry desarrolla en su obra Encarnación, a partir de lo que denomina “una inversión fenomenológica”. Se observará cómo Henry procura encontrar en la Vida el archiprincipio que adviene a la carne como medio esencial para la realización de la salvación de la humanidad a partir de la osada afirmación joánica: “El Verbo se hizo carne”. En primer lugar, exponemos lo que Henry quiere decir con la “encarnación” como objeto de estudio y método; en segundo término, definimos en qué consiste lo que Henry denomina “inversión fenomenológica”; en tercer lugar, analizamos la fenomenología de la vida tal como la expone el filósofo francés; en cuarto lugar, seguimos el tránsito que Henry hace de la concepción helénica del cuerpo a la fenomenología de la carne, según los aportes de Tertuliano e Ireneo; en quinto término, resumimos su recapitulación de lo expuesto; en sexto lugar, analizamos la derivación de la encarnación al cuerpo místico de Cristo; y en el séptimo lugar, reflexionamos sobre las relaciones entre filosofía y teología a partir de la inversión fenomenológica realizada por Henry. Terminamos con algunas conclusiones y desafíos que Henry ofrece tanto a la filosofía como a la teología.

La encarnación: objeto de estudio y método

Michel Henry, filósofo francés nacido en Vietnam, desarrolla una serie de textos filosóficos en perspectiva fenomenológica, enfocando su reflexión sobre todo en el cuarto Evangelio. Es autor, entre otras muchas obras, de Palabras de Cristo, Yo soy la vida, Encarnación: una filosofía de la carne y Fenomenología de la vida. A los fines de nuestro tema, nos remitimos mayormente a este último libro. En la introducción, Henry advierte que el tema de la encarnación “se sitúa en el centro de una constelación de problemas que nos proponemos abordar en este ensayo”. [1] Henry distingue entre “cuerpo inerte” y nuestro cuerpo. Apelando a la observación de Heidegger, dice que la mesa no “toca” la pared. Lo propio de un cuerpo como el nuestro es sentir cada objeto próximo, percibir cualidades, colores, etcétera. A partir de ello, hay dos sentidos para “cuerpo”: uno, un cuerpo u objeto inerte del universo; y otro, el nuestro. A partir de esa distinción, resuelve designar los términos del siguiente modo:

Llamaremos carne al primero, reservando el uso de la palabra cuerpo para el segundo. Esto es así porque nuestra carne no es otra cosa que aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo y, de este modo, gozar de sí según impresiones siempre renacientes, es susceptible, por esta razón, de sentir el cuerpo exterior a sí, de tocar así como el ser tocado por él. Cosa de la que por principio es incapaz el cuerpo exterior, el cuerpo inerte del universo material. [2]

Más adelante, Henry pone de manifiesto que su propósito es elucidar sistemáticamente el tema de la carne, el cuerpo y la relación entre ambos permitiendo con ello “abordar el tema de nuestra investigación: la Encarnación en sentido cristiano. Esta tiene por fundamento la alucinante proposición de Juan: ‘Y el Verbo se hizo carne’ (Jn 1,14)” [3]. El autor destaca la importancia que ha tenido esta palabra extraordinaria, desde la reflexión de Pablo, los padres de la Iglesia, los herejes y sus críticos y los concilios. Pero señala que la secuencia decisiva entre filosofía y teología, que en sus comienzos estaban unidas, desapareció de las producciones intelectuales, víctimas de un gigantesco naufragio que acontece en el enfrentamiento entre quienes intentaban comprenderla y quienes la rechazaban de forma incondicional por ser incompatible con la filosofía griega. Para hacer más clara la importancia que el concepto tiene para el cristianismo, dice Henry:

Por otra parte, la incompatibilidad radical del concepto griego de Logos con la idea de su eventual encarnación alcanza su paroxismo tan pronto como esta última reviste la significación que le es propia en el cristianismo, la de conferir la salvación. Tal es, en efecto, la tesis que se puede afirmar como “crucial” del dogma cristiano y el principio de toda su “economía” [4].

El autor comenta el hecho de que, cuando el cristianismo sale de su matriz hebraica y se dispone a conquistar una cultura más universal, se enfrenta precisamente al desafío de los griegos. Y agrega: “... para decirlo ahora con más precisión: la realidad del cuerpo de Cristo como condición de la identificación del hombre con Dios. Se va a confiar a los conceptos griegos la comprensión de la verdad más antigriega. Tal es la contradicción en la que los Padres y los Concilios se encontrarán más de una vez” [5]. Todo el combate se suscitó desde fines del siglo I en torno al tema del cuerpo real de Cristo, carne real semejante a la nuestra, como la única posibilidad de que en ella se pudiera concretar nuestra salvación.

La encarnación no solo es importante para la salvación, sino que también es el medio de revelación, luego, también, de manifestación. Explica Henry: “El motivo último de la Encarnación que contiene la posibilidad de la salvación se descubre a nosotros: la Encarnación del Verbo es su revelación, su vida a nosotros. [...] La carne

misma en cuanto tal es revelación” [6]. El filósofo francés se pregunta si existe alguna ciencia que nos permita acceder a este tema de la revelación de Dios en la carne del Logos. Y responde:

Ahora bien, esa ciencia existe: es la fenomenología. Por tanto, vamos a preguntar a la fenomenología el modo de aproximación apropiado al tema de nuestra investigación. La fenomenología inventada por Husserl a principios de este siglo ha suscitado uno de los movimientos de pensamiento más importantes de este tiempo y, quizá, de todos los tiempos. Las breves notas de esta introducción nos permiten por lo menos saber a condición de qué una filosofía podría servir de vía de acceso a la intelección de estas realidades que son, por un [sic] parte, la carne y, por otra, la venida a esta carne, la encarnación y especialmente la Encarnación en sentido cristiano. [7]

En síntesis, el autor escoge la fenomenología como el método por el cual va a interpretar la encarnación en sentido general y en sentido específico: el cristiano. Antes de terminar su introducción, aclara que el ensayo aborda tanto la filosofía como la fenomenología y la teología, disciplinas que se encargarán de explicar cada vez que las utilice en su análisis del tema. A continuación, analizamos algunos aspectos que consideramos más importantes al tema de la encarnación en sentido cristiano, dejando de lado otros que, aunque merecerían un análisis, tienen una extensión que supera con creces los límites del presente trabajo.

La inversión de la fenomenología

Henry comienza su investigación con un análisis del término de su método escogido: la fenomenología. Se trata de dos palabras de origen griego: phainomenon y logos. Luego, el primer término cualifica el objeto de esa ciencia y el segundo indica el modo de tratamiento que se aplica a ese objeto. Citando el § 7 de Ser y tiempo de Martín Heidegger, dice que fenomenología se deriva “del verbo phainesthai, que significa mostrarse, fenómeno designa “lo que se muestra, el mostrarse, lo manifiesto” [8]. Aplicado a las formas verbal y sustantiva, la condición de fenómeno significa desvelar, descubrir, aparecer, manifestar, revelar. Y, en forma sustantiva, donación, mostración, fenomenización, desvelamiento, descubrimiento, aparición, manifestación, revelación. Para entender acaso más claramente de qué trata la fenomenología, quizás sea oportuno citar al propio Heidegger: “Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. La ontología sólo es posible como fenomenología. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende como aquello que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados” [9].

Se trata del aparecer, de la fenomenicidad pura, del cómo aparece el ente a nuestra vista. Y de allí, se trata de ver de qué modo viene el Verbo al mundo. Más específicamente, pregunta Henry:

Si él es la revelación de Dios, si, por otra parte, ha tomado una carne semejante a la nuestra, ¿no llevamos, en nuestra propia carne, a Dios mismo? Revelación de Dios en su Verbo, revelación del Verbo en su carne, estas epifanías puestas en línea en la Archi-inteligibilidad joánica, ¿no se descubren solidarias o, para decirlo de manera más radical, no toman carne en nosotros de la misma manera? [10].

Henry aclara lo que los fenomenólogos llaman “fenómeno reducido”. Se trata de los fenómenos que son reducidos a su contenido fenomenológico efectivo, es decir, lo que aparece y el modo en que aparece. “Ir a las cosas mismas, tomadas en su sentido, consiste en considerar este dato inmediato en su inmediatez, eliminadas

las interpretaciones y saberes sucesivos que corren el riesgo de recubrirlo, de interponerse entre nosotros y él” [11]. Otro término clave en el planteo de la fenomenología es la “intuición.” Citando a Husserl, dice Henry que “toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento” [12]. Comenta: “‘Intuición’ es un concepto fenomenológico: no se refiere a un objeto sino a su modo de aparecer. Es por esto por lo que se dice ‘en que se da’, porque un modo de aparecer es un modo de donación” [13]. Tenemos ya una serie de términos clave en lo que hace a la fenomenología.

Fenómeno – intuición – aparecer – donación ? revelación

Sobre el último término, que por cierto tiene también una connotación teológica, dice Henry: “Dado que es esta venida afuera lo que produce la fenomenicidad, la revelación que opera la intencionalidad queda definida de forma rigurosa: se cumple en esta venida afuera y coincide con ella. Revelar es semejante venida afuera, en una puesta a distancia, es hacer ver” [14].

Ahora bien, ¿a qué denomina Henry “inversión de la fenomenología”? Define que “es el movimiento del pensamiento que comprende aquello que lo precede, a saber: la autodonación de la Vida absoluta en la que ella misma adviene a sí” [15]. Henry no se queda con el fenómeno en sí, sino que apunta a lo que precede al fenómeno, la Vida en sentido absoluto, de la cual dependen todos los seres o entes, en palabras de la teología joánica: del Logos en el cual estaba la vida y se nos manifestó.

La fenomenología de la vida

Henry parte del axioma de que ninguna impresión se trae por sí misma o se funda a sí misma. Se trata de la Vida, que no es de este mundo. Es “el aparecer de la Vida, que es la Vida en su fenomenización originaria” [16].

¿Cómo se experimenta la vida? Henry responde categóricamente: en un pathos considerando como “una Afectividad originaria y pura, una Afectividad que denominamos transcendental porque, en efecto, es la que posibilita el experimentarse a sí mismo sin distancia en el sufrir inexorable y en la pasividad insalvable de una pasión” [17]. La fenomenología de la vida conduce al tema de la fenomenología de la carne. La Vida se ofrece en forma absoluta y adviene a sí. “Es siempre la vida la que hace posible su auto-objetivación en el pensamiento, en calidad de condición interna de este pensamiento y de su objeto” [18]. Para la fenomenología de la vida, existen dos modos de aparecer: el del mundo y el de la vida. Henry comenta que generalmente atribuimos a los mismos cuerpos sus cualidades sonoras, táctiles, de colores, su rugosidad, su suavidad, etcétera. Pero todas esas cualidades solo son proyecciones en ellos de las sensaciones e impresiones. Es cierto que se experimentan así, pero las cualidades que poseen no son materia de esos cuerpos “que en realidad no sienten ni han sentido nunca nada, sino, precisamente, la materia fenomenológica pura de la vida, la carne afectiva de la que no son más que modalidades” [19]. Por otra parte, nacer significa venir a la carne, donde toda carne viene a sí en lo que Henry denomina: “la Archi-Carne de la Vida” [20]. Y agrega:

Es así como la fenomenología de la carne remite invenciblemente a una fenomenología de la Encarnación. La fenomenología de la Encarnación debería preceder lógicamente a la de la carne, puesto que eso que llamamos “carne” no puede comprenderse más que a partir de la venida a sí en la venida a sí de la Vida absoluta [...][21].

En Fenomenología de la vida, serie de ensayos y conferencias para ser publicadas en español por Mario Lipsitz, Michel Henry define lo que quiere decir con “vida”. Afirma: “Vivir significa ser. El concepto de vida es bruscamente rescatado de su aparente indeterminación cuando circunscribe al mismo tiempo el campo y la tarea de una ontología, es decir de la filosofía misma” [22]. En crítica al existencialismo, dice que implicó una tentativa de rechazar el racionalismo, pero envejeció prematuramente al no saber encontrar la vía que conduce a la vida. Y explica: “Pues la vida permanece en sí misma; carece de afuera, ninguna cara de su ser se ofrece a la aprehensión de una mirada teórica o sensible, ni se propone como objeto de cualquiera acción. Nadie ha visto nunca a la vida y tampoco la verá jamás. La vida es una dimensión de inmanencia radical” [23].

De la concepción helénica del cuerpo a la fenomenología de la carne: Tertuliano e Ireneo

El § 24 es fundamental para nuestro tema. Allí, Henry contrasta la visión griega del cuerpo con la fenomenología de la carne tomando como referente a Tertuliano de Cartago. La fenomenología de la carne, señala Henry, nos pone frente a dos tipos de correlaciones: la de la carne y la Vida, y la de la carne y el nacimiento. Esa doble correlación es difícil de pensar cuando la vida deja de ser un mero ente para transformarse en el aparecer puro. La rotunda afirmación de Juan de que “el Verbo fue hecho carne” irrumpe en el mundo antiguo de modo desafiante y establece la confrontación entre pensamiento griego y pensamiento cristiano. Explica Henry: “La violencia de la confrontación entre la concepción griega del cuerpo y la concepción cristiana de la carne va a estallar en el mundo antiguo desde la primera difusión de la nueva religión, cuyo tenor esencial es la afirmación de la venida de Dios a la condición humana bajo la forma de su encarnación” [24].

Así surge la lucha encarnizada de los padres de la Iglesia frente a la herejía que negaba la verdadera humanidad de Jesús. Henry, entonces, toma en consideración a dos de esos padres: Tertuliano de Cartago e Ireneo de Lyon. El primero afirmó que no hay nacimiento sin carne ni carne sin nacimiento. Y comenta: “Lo que reprochó [Tertuliano] a la herejía en el caso de Valentín y sus seguidores fue precisamente ‘reconocer la carne y el nacimiento pero dándoles un sentido diferente’ [25]. Henry se pregunta a partir de qué presupuesto fenomenológico y ontológico Tertuliano comprende el nacimiento y la carne de Cristo. Siguiendo las reflexiones del teólogo africano, Henry se pregunta qué tipo de carne debería ser para que Cristo, con su muerte, lograra la salvación del mundo. Y su respuesta —siguiendo las intuiciones de Tertuliano— es que debía ser una carne abocada o destinada a la muerte, una carne hecha de la materia del mundo, en otras palabras, una carne terrestre. Para decirlo de modo más rotundo, amplía Henry:

Nacido de las entrañas de una mujer, Cristo toma de ella su carne, una carne terrestre y humana, que él ha vivido como los humanos: alimentarse, fatigarse, dormir, en suma, compartir el destino de los hombres en primer lugar —para poder cumplir el suyo, que era ser crucificado, morir, ser amortajado— y después —sólo después— resucitar [26].

De ese modo, se afirma el carácter humano y mortal de la carne de Cristo rechazando la herejía que sustituía esa carne verdadera por una carne “celeste”, “astral”, “psíquica” o “espiritual”. Resulta interesante observar la ironía que marca Henry en cuanto a los términos utilizados por Tertuliano en su argumentación, que son de raigambre hebrea, pero apelan a la medicina y al saber griegos.

No dejará de observarse que las metáforas de que se sirve Tertuliano a la hora de establecer contra la herejía la realidad de la carne es [sic] de origen hebraico, que remiten al texto del Génesis más que a cualquier tratado griego. Pero ello no tiene precisamente más que un valor metafórico. La descripción mucho más precisa, casi objetiva, del parto en las invectivas dirigidas contra Marción, está apoyada sobre la medicina griega, sobre el saber griego, sobre la herencia griega. Cierta texto de Tertuliano –“los músculos semejantes a capellones de tierra”– indica por otra parte claramente la asimilación que tenía lugar en su espíritu entre la herencia griega, con sus conocimientos objetivos pre-científicos, y las metáforas bíblicas: unos y otras remiten al contenido de este mundo, contenido que remite a su aparecer, a la exterioridad primitiva de la naturaleza y de la creación en que se nos muestra, fuera de nosotros, la tierra y su limo, así como los desagradables procesos que tienen lugar en el vientre de las mujeres [27].

De este modo, Henry pone de manifiesto lo que muchos han observado en cuanto a la incoherencia de Tertuliano en su rechazo a la filosofía griega —“¿qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?”— y su utilización del pensamiento y las ciencias procedentes de Grecia. Lo que se cuestiona en todo este debate entre Tertuliano y Marción es si Dios es impasible, como decía Aristóteles, o si un Dios eterno puede sufrir y aun morir. Tertuliano se empeña en demostrar que la encarnación de Cristo es real y su pasión es real, porque la carne que asimiló era “una carne como la nuestra, regada por la sangre, montada sobre los huesos, surcada por venas” [28].

El § 25 está consagrado a Ireneo de Lyon. Vuelve a suscitarse la polémica con la gnosis, la cual no quería reconocer en Cristo una carne real como la nuestra, terrestre, material, porque tal consideración era demasiado trivial para esa perspectiva. Frente a ello, comenta Henry: “La asignación incondicional de la carne a la Vida, en la que reside su efectuación patética, encuentra en Ireneo una profundidad extraordinaria” [29]. La vida de Dios mismo, autorrevelada en el Verbo, es la que se hace carne. Henry explica la inversión que Ireneo hace del postulado gnóstico:

La inversión de la gnosis radica en dos proposiciones fundamentales que expresamos como sigue: lejos de ser la vida incapaz de tomar carne, es su condición de posibilidad. Lejos de ser incapaz de recibir la vida, la carne es su efectuación fenomenológica. En el lenguaje de Ireneo: “Dios puede vivificar la carne” –y sólo Dios, añadimos nosotros–, “La carne puede ser vivificada por Dios” –y sólo puede ser vivificada por él, añadimos–. “Si no vivificase lo que está muerto, Dios dejaría de ser poderoso.” Lo muerto es el cuerpo inerte del que Dios hace una carne en él comunicándole la vida –su Vida, la única que existe–. Y de ahí que la donación de la primera carne al primer hombre prefigure su salvación. “El que en el comienzo ha hecho [...] lo que no había, podrá, si quiere, restablecer en la vida lo que ha existido” –resucitar la carne, la cual no toma nunca su condición de carne más que de su propia vida en él–. Derivada de la primera, la segunda proposición es más que inteligible –archi-inteligible–. Precisamente porque la Vida es la condición de posibilidad de la carne, la carne es posible en ella, y no es posible más que en ella. La carne puede recibir la Vida como aquello mismo que hace de ella una carne y sin lo cual no sería en modo alguno –como aquello mismo que es–. “La carne –dice Ireneo en una proposición fundamental, será capaz de recibir y contener el poder de Dios” [30].

Para Ireneo, la carne no es excluida del arte, de la sabiduría y del poder de Dios, “sino que el poder de Dios, que procura la vida, se despliega en la debilidad de la carne”. [31] Esa debilidad significa que la carne toma vida no de sí misma, sino de la donación de la Vida absoluta. Dice Henry:

Con la inmanencia en la carne de la Vida que constituye su realidad, le es comunicada la Archi-inteligibilidad de la Vida. De donde resulta la propuesta de una de las tesis más inauditas que ha formulado el pensamiento humano: la interpretación de la carne como portadora en sí ineluctablemente de una Archi-inteligibilidad, la de la Vida en la que se da a sí misma, en la que ese hace carne [32].

También comenta que Ireneo critica a quienes pretenden que la carne es incapaz de recibir vida porque, si tal es el caso, ellos mismos, los gnósticos, no serían vivientes, ya que desarrollan acciones propias de los vivos. Henry amplía la crítica de Ireneo a otras expresiones más allá de los gnósticos, al decir: “Nos equivocáramos si pensásemos que estas secuencias de absurdos que denuncia Ireneo pertenecen a la gnosis y a sus tesis específicas. Las volveríamos a encontrar por doquier allí donde la revelación de la carne no se atribuya a la revelación de la vida misma, comprendida como su auto-revelación” [33].

Recapitulación

A modo de recapitulación de los resultados de la inversión fenomenológica, Henry reafirma el sentido final de esa inversión: “... sustituir el aparecer del mundo en el que se nos muestran los cuerpos por el de la vida, en cuya afectividad transcendental es posible toda carne” [34]. Henry vuelve a referirse al comienzo de su reflexión, a partir de dos palabras joánicas: “Al principio era el Verbo” y “el Verbo se hizo carne”. Las dos afirmaciones se refieren al Verbo, la primera, conectándola con la vida, la segunda, con la carne. Entonces, intenta determinar la implicación que está en juego en esas afirmaciones.

La cuestión de la Encarnación es una de las más graves, por cuanto que pone en tela de juicio a la vez la naturaleza de la relación del hombre con Dios, la de Cristo y, en fin, la posibilidad de la salvación. Pero también, decíamos, la posibilidad de la culpa y de la perdición. Esta ambigüedad de la carne, capaz de significar tanto la salvación como la perdición del hombre, ha sido señalada y explícitamente formulada por los primeros pensadores cristianos. Ireneo afirma esta doble potencialidad, con una claridad y una fuerza singulares: “Por lo tanto, en esos miembros en los que perecíamos por el hecho de llevar a cabo las obras de la corrupción, en esos mismos miembros somos vivificados en el momento en que llevamos a cabo las obras del Espíritu”. [35]

Luego, Henry reflexiona sobre el “yo puedo” afirmando que “Todo poder tropieza en sí mismo con aquello sobre y contra lo que no puede nada, con un no –poder absoluto” [36]. Ilustra esa realidad con el caso de Pilato que hace alarde de su poder de condenar o soltar a Jesús.

La brutal respuesta de Cristo –“No tendrías ningún poder sobre mí si no te hubiera sido dado de lo alto” (Jn 19, 10.11)— descalifica de manera radical, no sólo la idea que espontáneamente nos hacemos de un “poder”, sino todo poder real y el nuestro en particular, vaciándolo de su sustancia, de la capacidad que lo define, precisamente la de poder, independientemente de su especificidad, de su objeto y de su modo de ejercerse. “Ningún poder”... No hay ningún poder que sea tal, pues sólo es verdadero poder el que toma su poder de sí mismo, y no es poder más que por esta razón [37].

El poder concedido es simplemente una donación de lo alto. De allí que, aplicado a la salvación, ella no puede obtenerse más que por una intervención de un poder soberano y superior: el de Dios. El medio que Dios ha

escogido para realizar esa salvación es la encarnación como presupuesto para la cruz. “Encarnándose, el Verbo ha tomado por tanto sobre sí el pecado y la muerte inscritos en nuestra carne finita y los ha destruido, muriendo él mismo sobre la Cruz” [38]. Esto nos conduce al último punto que deseamos subrayar de la exposición de Henry: el cuerpo místico de Cristo.

Relación con el otro: el cuerpo místico de Cristo

En el párrafo § 48, último del texto, Michel Henry se refiere a la relación con el otro como identificación plena y el cuerpo místico de Cristo. Hablando de la reciprocidad entre el Padre y el Hijo, recogida por Juan en el Evangelio, dice:

[...] la interioridad fenomenológica del Padre con el Hijo se encuentra constantemente planteada como interioridad del Hijo con el Padre: “Padre, lo mismo que tú estás en mí y yo en ti”; “De este modo podrías reconocer que el Padre está en mí y yo en el Padre”; “¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?” (Jn 17, 24; 17, 21; 10, 28; 14, 10, respectivamente) [39].

Lo sorprendente es que ese proceso de estructura interna de la Vida absoluta no se da solo en la relación del Padre con el Hijo y del Hijo con el Padre, sino que se amplía a los otros vivientes que entran en comunión con el Mesías. “Esta unión ha sido llamada deificación porque al repetirse la interioridad fenomenológica recíproca de la Vida y de su Verbo cuando el Verbo mismo se hace carne en Cristo, toda unión con ésta es idénticamente una unión con el Verbo y, en éste, con la Vida absoluta” [40].

De allí pasa Henry a referirse a la doctrina del cuerpo místico de Cristo que implica una cabeza y diversidad de miembros según la teología paulina expresada en 1Co 12.

El elemento que edifica, la “cabeza” de ese cuerpo, es Cristo. Sus miembros son todos aquellos que, santificados y deificados en y por él, le pertenecen en lo sucesivo hasta el punto de devenir partes de ese mismo cuerpo, precisamente sus miembros. En la medida en que él es la Encarnación real del Verbo, Cristo edifica primero cada Sí transcendental viviente en su Ipseidad originaria, que es la de la Vida absoluta, lo une a sí mismo [41].

La unidad y la identificación de la cabeza, Cristo, con el cuerpo, los creyentes, es de tal dimensión que Pablo llega a expresar: “Ahora me alegro de padecer por vosotros, pues así completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo” (Col 1,24). Eso es posible porque Cristo es uno que está unido a un cuerpo extendido: el cuerpo místico. Por tal razón, dice Henry:

[...] los miembros de su cuerpo, a cada uno de los que, dados a sí mismos en la auto-donación del Verbo, sólo vivirán de la Vida infinita que se experimenta en ese Verbo, a aquéllos que se aman en Él de tal manera que es a Él a quien aman en sí mismos, a Él y a todos aquéllos que están con Él, les será dada la Vida eterna. En esta Vida que llega a ser la suya, serán salvados [42].

De esta reflexión sobre el cuerpo místico de Cristo, Michel Henry pasa a su conclusión.

Más allá de la fenomenología y la teología

A modo de conclusión de su amplia y profunda exposición, Michel Henry dedica un espacio a las relaciones y las diferencias entre filosofía y teología. En esta conclusión, el interés del autor radica en distinguir entre ambas disciplinas que no compiten entre sí, ya que son distintas y, tal vez, se complementan [43]. Pero establece una diferencia importante. “La diferencia radica en aquello que la teología toma como punto de partida, más aún: en el objeto mismo de su reflexión, las Escrituras [...]” [44]. Al fundamentarse sobre una Palabra de Verdad, la teología tiene una ventaja decisiva sobre la filosofía. En contraste, Henry expresa: “La filosofía resulta entonces singularmente desprotegida e indigente; se encuentra en su comienzo en una situación errática, sin saber qué es la Verdad, ni cómo conducirse para llegar hasta ella” [45].

Por otra parte, según Henry, no existe diferencia en cuanto al método utilizado tanto por la filosofía como por la teología. En ambas disciplinas se trata de un movimiento del pensamiento que se desarrolla mediante evidencias y “llega a ciertos resultados que son otras tantas adquisiciones progresivas, constitutivas de una teoría siempre en devenir” [46]. Tomando distancia del planteo de Heidegger, Henry dice que no es el pensamiento de “el ser-en-el-mundo” lo que da acceso a la vida sino que la Vida misma da acceso al pensamiento. “Sólo la Vida absoluta lleva a cabo esta autorrevelación del Comienzo” [47].

Volviendo al tema central de su investigación, Henry se refiere al carácter crucial del problema que el cuerpo ha planteado, que es “la sustitución del cuerpo material por esta carne viva que realmente somos y que hoy nos compete redescubrir a pesar del objetivismo reinante [...]” [48]. Ese objetivismo se expresa en reemplazar la carne por un cuerpo reducido a objeto que se ofrece a la investigación y a la manipulación científica.

Incluyéndose dentro de los fenomenólogos poshusserlianos, Henry dice que este presupuesto cristiano adquiere una significación decisiva. La nueva inteligibilidad exige elaborar de nuevo la concepción del cuerpo “dado que nuestro cuerpo no es un cuerpo sino una carne [...] Originariamente y en sí, nuestra carne real es archi-inteligible, revelada en sí en esta revelación anterior al mundo propia del Verbo de la Vida del que habla Juan” [49].

¿Qué consecuencias se derivan de este nuevo planteo que sustituye el cuerpo como mero objeto por la carne como sustancia real e inteligible? La primera es que la aporía griega de la venida del Logos se disipa en el planteo joánico y es totalmente diferente a la concepción griega de un Logos que es Razón y posibilidad de lenguaje de los hombres porque “el Verbo de Vida es la condición fenomenológica transcendental, última y radical, de toda carne posible” [50]. En segundo lugar, la encarnación del Verbo no significa solamente que el Verbo se haya hecho carne, sino que “en el Verbo mismo se cumple el hacerse carne fuera del cual ninguna carne, ningún Sí carnal vivo, ningún hombre ha sido nunca posible” [51]. Cuando él lo crea a su imagen y semejanza, no pone fuera de sí un mero cuerpo material inerte y ciego, sino que “lo que genera en él es una carne, fuera del mundo, en el proceso de su auto-generación de su Verbo. ‘En él todo ha sido hecho y sin él nada de lo que ha sido hecho hubiera sido hecho” [52]. Estableciendo una vez más el contraste con la filosofía griega, Henry dice:

Por eso la carne no miente. No miente como lo hace el pensamiento verídico que dice lo que ve o cree ver, incluso cuando no hay nada, como en los sueños. Pensamiento que no miente, aunque podría hacerlo, voluntaria o

inadvertidamente, incluso por ignorancia. La carne no miente porque no puede mentir, porque en el fondo de sí misma, allí donde es captada por la Vida, es la Vida la que habla, el Logos de Vida, la Archi-inteligibilidad joánica [53].

A estas conclusiones, Henry agrega dos notas más: la archignosis y el archigozo. Lo primero, tiene que ver con que Juan, oponiéndose a la gnosis que negaba la verdadera encarnación del Logos, plantea una gnosis superadora. A modo de pregunta retórica, dice Henry: “¿No es la Archi-inteligibilidad joánica una forma superior de conocimiento, un conocimiento de tercer género, dado solamente a aquellos que en virtud de un esfuerzo inaudito del intelecto, o gracias a ciertos dones excepcionales, se han elevado hasta ella? El cristianismo, es preciso reconocer esto, es una Archi-gnosis” [54].

La carne que somos se manifiesta de modo patente cuando estamos despojados de todo y especialmente en medio de los sufrimientos. Pero cuando ese sufrimiento llega a la situación límite de la esperanza es cuando la mirada de Dios nos socorre. Haciendo referencia a Dios, Michel expresa en términos poéticos: “Nos sumerge la embriaguez sin límites de la vida, el Archi-gozo de su amor eterno en su Verbo, su Espíritu. Todo lo que ha sido rebajado será levantado. Dichosos los que sufren, los que quizás no tienen nada más que su carne. La Archi-gnosis es la gnosis de los simples” [55].

Conclusiones

El planteo de Henry se inscribe dentro de la fenomenología. Pero es una fenomenología poshusserliana que propone tomar la “carne” como el núcleo central de esa fenomenología y que es común tanto a la teología como a la filosofía. Para Henry, hay una radical incompatibilidad entre el concepto griego de Logos y lo que postula y afirma, escandalosamente para los griegos: un Logos hecho carne. Esa afirmación es crucial del dogma cristiano y el principio de su oikonomía de la salvación [56].

La inversión de la fenomenología consiste en el movimiento del pensamiento que comprende una realidad que precede a lo que se manifiesta: la autodonación de la Vida absoluta que viene a la carne. De la Vida dependen todos los seres porque la Vida misma estaba en el Logos y todo fue hecho en él. Henry sostiene que, según la fenomenología, hay dos modos de aparecer: el del mundo y el de la carne. Es esta última, la fenomenología de la carne, la que nos remite a una fenomenología de la encarnación. La encarnación del Logos es, para Henry, esencial no solo para la salvación de la humanidad, sino también como centro de revelación. Dice Henry: “La Revelación de Dios, condición de la salvación de los hombres, sería Cristo encarnado, hecho carne. Y eso supondría también la venida a ese mundo de Cristo, quien sería la revelación de Dios y la salvación de los hombres” [57].

Henry distingue entre “cuerpo” y “carne”. Ambos conceptos son ambiguos, ya que “cuerpo” puede referirse tanto a un objeto inerte del universo como a nuestro propio cuerpo. Insiste en evitar la objetivación del cuerpo para centrar el análisis en la carne que somos, la que siente, sufre y padece. Pero la carne también es un término ambiguo, aun en el Nuevo Testamento, donde puede ser residencia del mal, pero también residencia de la Vida de Dios en un hombre: Jesús. Como bien interpreta Philippe Capelle, Henry invierte la relación entre carne y cuerpo ya que no es el análisis de este lo que nos permite el análisis de la carne y en el principio de su explicación, sino

que “lo que es verdadero es lo contrario: sólo nuestra carne nos permite conocer (...) algo como un cuerpo” [58].

Uno de los aportes más significativos de la investigación de Michel Henry consiste en el análisis de los padres de la Iglesia frente al desafío del gnosticismo y su negación de la realidad del cuerpo de carne de Jesucristo. La encarnizada lucha —¡justamente por la carne!— que entablan tanto Tertuliano como Ireneo para refutar esa herejía muestra de modo palmario la importancia que tenía la afirmación de que el Logos fue hecho carne, y carne real. La fuerza del lenguaje utilizado por Tertuliano, que afirma que la carne de Cristo era igual que la nuestra, por estar regada por la sangre, montada sobre los huesos y surcada por las venas, pone de manifiesto la importancia decisiva que tenía afirmar la realidad de la carne del Verbo y de la cual dependía la salvación de la humanidad. En el caso de Ireneo de Lyon, se destaca la asignación de la carne a la Vida, ya que en el Verbo se autorrevela y se manifiesta la Vida misma de Dios y, de ese modo, la carne, en su fragilidad y debilidad intrínsecas, puede recibir y contener el poder de Dios.

La inversión fenomenológica referida al Verbo de Vida, el Cristo, implica también superar la gnosis griega por una archignosis. No es una gnosis solo para iniciados, sino una dación de Dios para todo aquel que cree en el Verbo y experimenta así el nacimiento “de arriba”. Ya que “la carne no miente”, mientras sí puede mentir la filosofía con sus argumentos, en el Logos es la Vida misma la que habla en toda su radicalidad y su pasión.

Esto conduce al tema del sufrimiento como experiencia de la carne que, llegado a su paroxismo, conduce a los creyentes al archigozo que se produce en la donación que Dios hace de su Vida en el Verbo encarnado. De ese modo, la encarnación así entendida se constituye en el tema común tanto para la filosofía —en su acepción fenomenológica— como para la teología cristiana. Para esta última, la carne del Verbo es el locus tanto de la revelación (phainomenon) como de la redención.

Alberto F. Roldán, en dialnet.unirioja.es/

Notas:

1. Michel Henry, *Encarnación: una filosofía de la carne*, trad. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz (Salamanca, ES: Sígueme, 2001), 9.
2. Henry, *Encarnación*, 10. Cursivas originales.
3. *Ibíd.*, 12. Hay varias formas de traducir la expresión joánica *καὶ ὁ λόγος ἐγένετο σὰρξ*: “Y aquel Verbo fue hecho carne” (Reina Valera 1960); “Y la Palabra se hizo carne” (Biblia de Jerusalén); “Y la Palabra se hizo hombre” (Nueva Biblia Española); “Y la Palabra se hizo carne” (La Biblia Latinoamérica); “Y el Verbo se hizo hombre” (Nueva Versión Internacional); “Y el Logos se hizo carne” (Biblia Textual). Para Mario Lipsitz, esta declaración es el anuncio de una abismal fenomenología de la encarnación y constituye la revelación de una verdad fundamental que estaba oculta en el Génesis. Mario Lipsitz, *Eros y el nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry* (Buenos Aires, AR: Prometeo Libros, 2004), 63.
4. *Ibíd.*, 13.
5. *Ibíd.*, 16-17. Cursivas originales. También es antigriego el concepto joánico del Verbo. Mario Lipsitz explica: “El hijo es también Verbo (Logos), palabra de Dios, pues en él, el Padre se expresa y se experimenta. Logos cristiano, pathos, y no logos estático griego” (Lipsitz, *Eros y el nacimiento*, 64. Cursivas originales).

6. Henry, Encarnación, 24. *Cursivas originales.*
7. Henry, Encarnación, 30. Efectivamente, Edmund Husserl, filósofo nacido en lo que hoy se llama República Checa, fue el iniciador de la fenomenología, profesor del propio Martín Heidegger. Algunas de sus obras son La idea de la fenomenología, Investigaciones lógicas, Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, Meditaciones cartesianas y Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una excelente introducción a la fenomenología de Husserl en comparación con la filosofía de Heidegger es el libro de Emmanuel Levinas, Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger, trad. Manuel E. Vázquez (Madrid, ES: Síntesis, 2005).
8. Henry, Encarnación, 35. *Cursivas originales.*
9. Martín Heidegger, Ser y tiempo, trad. Jorge Eduardo Rivera (Madrid, ES: Biblioteca Nacional, 2002), 50. *Cursivas originales.*
10. Henry, Encarnación, 40. *Cursivas originales.* En otro texto, Henry define la revelación de Dios como autorrevelación. Dice: "Dios es la revelación pura que no revela nada distinto de sí. Dios se revela. La revelación de Dios es su auto-revelación. Si por ventura la 'Revelación de Dios' se dirigiese a los hombres, no consistiría en el desvelamiento de un contenido ajeno a su esencia y transmitido, no se sabe cómo, a algunos iniciados. Revelarse a los hombres no podría significar para Dios más que darles como herencia su auto-revelación eterna. 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". Michel Henry, Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo, trad. Javier Teira Lafuente (Salamanca, ES: Sígueme, 2001), 35. *Cursivas originales.*
11. Henry, Encarnación., 43.
12. E. Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, tomo I, trad. Paul Ricoeur (París: Galimard, 1950), 78, cit. en *ibíd.*, 47.
13. *Ibíd.*
14. *Ibíd.*, 49.
15. *Ibíd.*, 125.
16. *Ibíd.*, 79.
17. *Ibíd.*, 84. Interpretando estos conceptos de Henry, dice Ricardo Óscar Díez: "La Vida se auto-dona, se auto-revela instaurando una nueva palabra. Verbo que no tiene distancia con el acontecer, que no es indiferente y que es esencialmente creativo. Para escuchar la Palabra de la Vida no hay que 'mirar atrás', sino sentir lo que acontece en la carne que nos fue dada y por la que somos". Ricardo Óscar Díez, "Michel Henry, fundador de la fenomenología de la vida", en Acta fenomenológica latinoamericana, vol. 3 (Lima, PE/Morelia, MX: Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009), 242.
18. Henry, Encarnación, 126.
19. *Ibíd.*, 134.
20. Sobre el prefijo "archi" aplicado a carne, pathos, hijo y gozo, explica Lipsitz: "El prefijo archi refiere en Henry en un sentido amplio a lo comenzante, a lo no mundano y a lo eterno. El Hijo es Archi-Hijo porque 'es tan antiguo como el Padre (y) como él se halla en el comienzo'" (Eros y nacimiento, 65). *Cursivas originales.*
21. Henry, Encarnación, 164

22. Michel Henry, *Fenomenología de la vida*, trad. Mario Lipsitz (Buenos Aires, AR: Prometeo libros, 2010), 19.
23. *Ibíd.*, 26.
24. Henry, *Encarnación*, 165-166. *Cursivas originales.*
25. *Ibíd.*, 166. La frase entre comillas corresponde a Tertuliano, *La Chair du Christ* (París, FR: Éditions du Cerf, 1975), 213. *Cursivas de Henry.*
26. *Ibíd.*, 167.
27. *Ibíd.*, 169-170. La frase entre comillas corresponde a Tertuliano, *La Chair du Christ*, 253.
28. Tertuliano, *Op. Cit.*, 229, cit. en *ibíd.*, 172. Sobre la impasibilidad de Dios, véase la refutación de Jürgen Moltmann en *Trinidad y Reino de Dios* [trad. Manuel Olasagasti (Salamanca, ES: Sígueme, 1983), 35-74], donde el teólogo reformado destaca a Orígenes de Alejandría como el único de los padres griegos y latinos que se atrevió a reflexionar teológicamente sobre “el sufrimiento de Dios”. *Ibíd.*, 48.
29. Henry, *Encarnación*, 174.
30. *Ibíd.*, 175-176. *Cursivas originales.* La cita entre comillas corresponde a Ireneo de Lyon, *Contre les hérésies*, 383-384; 576-577. A esta descripción de la carne elaborada por Henry, se debe agregar la aguda aclaración de Mario Lipsitz: “La carne es más verbal que substantiva, es el obrar silencioso que instala interiormente nuestros poderes en ellos mismos para que entonces, pudiéndose, apoderándose de sí, puedan poder efectivamente” (*Eros y nacimiento*, 73). *Cursivas originales.* Por supuesto, que la carne sea más verbal que substantiva no se fundamenta en el modo en que algunas versiones bíblicas vierten Logos por Verbo, porque tales versiones remiten al latín *verbum*, es decir, palabra.
31. Henry, *Encarnación*, 176. Para un análisis del enfoque de la carne en la teología de Ireneo de Lyon en relación con la encarnación y la imago Dei, véase José Granados, *Teología de la carne: el cuerpo en la historia de su salvación* (Burgos, ES: Monte Carmelo-Disdaskalos, 2012), 124-128.
32. Henry, *Encarnación*, 177. *Cursivas originales.* La inteligibilidad y la manifestación del Verbo están declaradas en el lenguaje joánico cuando, respecto al Verbo que es vida, afirma: “Esta vida se manifestó (kai h zwh ejanerwqh)”.
33. Henry, *Encarnación.*, 178.
34. *Ibíd.*, 221.
35. *Ibíd.*, 225. La cita entre comillas corresponde a la obra de Ireneo ya citada, 550, subrayado de Henry. Para un estudio de la ambigüedad del término *sárx* en el Nuevo Testamento, véase Alberto F. Roldán, “El carácter ambivalente de los conceptos carne y carnalidad en la teología cristiana”, *Enfoques* 22, n.º 1 (otoño 2010): 53-69.
36. Henry, *Encarnación.*, 227. *Cursivas originales.*
37. *Ibíd.*, 228. *Cursivas originales.*
38. *Ibíd.*, 304.

39. Henry, Encarnación, 318.
40. *Ibíd.*, 319. *Cursivas originales.*
41. *Ibíd.*, 324. *Cursivas originales.*
42. *Ibíd.*, 326. *Cursivas originales.*
43. Para un planteo de las relaciones entre filosofía y teología en los sistemas de Paul Tillich y Wolfhart Pannenberg, véase Alberto F. Roldán, *Atenas y Jerusalén en diálogo. Filosofía y teología en la mediación hermenéutica* (Lima, PE: Puma, 2015), 13-39.
44. *Ibíd.*, 327.
45. *Ibíd.*
46. *Ibíd.*, 328.
47. *Ibíd.*, 329. Para un análisis comparativo entre Heidegger y Henry, véase Mario Lipsitz, "Ontología y fenomenología en Michel Henry", *Enfoques* 57, n.º 2 (primavera 2005): 149-158.
48. Henry, Encarnación, 330.
49. *Ibíd.*, 330-331. *Cursivas originales.*
50. *Ibíd.*, 331.
51. *Ibíd.*
52. Henry, Encarnación, 332.
53. *Ibíd.*, 332-333.
54. *Ibíd.*, 337. La idea de una "archignosis" puede encontrar su paralelo en la expresión del griego del Nuevo Testamento que aparece en pasajes como 2P 1, 3; Rm 3, 20 y Col 2, 2.
55. *Ibíd.*, 339. Sobre los receptores de esta archignosis, sintetiza Lipsitz: "El cristianismo es una archignosis, afirma Henry. Gnosis por el logos cristiano, que no requiere ni dones excepcionales del intelecto ni esfuerzo particular. Gnosis de la carne, 'gnosis de los simples', escribe el filósofo. Y la fenomenología de Henry parece, sobre el filo de Incarnation, tomar el paso nuevamente sobre la metafísica en este pasable notable cuyo sentido no admite ambigüedad: 'Sólo aquel que escucha en él el ruido de su nacimiento –que se experimenta como dado a sí en la auto-generación de la vida absoluta en su Verbo-, aquel que, dado a sí en esta autodonación del comienzo, no se experimenta más, en rigor él mismo, sino que experimenta en sí sólo el Sí que lo dona a sí, sólo aquel puede decir a este Sí del Verbo: 'tengo la certeza de la verdad que hay en Ti'" (Eros y nacimiento, 68). *Cursivas originales.*
56. Sobre la oikonomía de la salvación y su influencia en la teoría política moderna véase Alberto F. Roldán, *Hermenéutica y signos de los tiempos* (Buenos Aires, AR: Teología y Cultura Ediciones, 2016), 27-48.

57. Henry, Yo soy la verdad, 96.

58. Philippe Capelle, Fenomenología francesa actual, trad. de Gerardo Losada (Buenos Aires, AR: UNSAM-Jorge Baudino Ediciones, 2009), 55. Jean-Luc Marion amplía la visión de la carne de Cristo en el Nuevo Testamento: "el Verbo no vino a la humanidad sino simplemente a la carne. Literalmente ha tomado 'carne': 'El Verbo se hizo carne' (Juan 1,14), '...vino a la carne' (1 Juan 4,2), al punto que el Padre 'envió a su propio hijo para asimilarse a carne de pecado' (Romanos 8,3)". Jean-Luc Marion, Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica, trad. Gerardo Losada (Buenos Aires, AR: UNSAM-Jorge Baudino Ediciones, 2005), 74. *Cursivas originales*. En otro texto, Marion reflexiona sobre la carne como receptáculo del sentir: "La carne no puede sentir nada sin sentirse ella misma y sentirse que siente (que es tocada e incluso herida por lo que toca); también puede ocurrir que sienta no sólo sintiéndose sentir, sino además sintiéndose sentida (por ejemplo, si un órgano de mi carne toca otro órgano de mi propia carne). [...] Nunca puedo entonces ponerme a distancia de mi carne, distinguirme de ella, alejarme de ella, mucho menos ausentarme de ella". Jean-Luc Marion, El fenómeno erótico. Seis meditaciones, trad. Silvio Mattoni (Buenos Aires, AR: Ediciones Literales-El Cuenco de Plata, 2003), 50.