CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 43, 2016, 157-181, ISSN: 0210-4857

ONTOLOGÍA DEL CUERPO Y RELIGIÓN EN EL JOVEN MICHEL HENRY

ONTOLOGY OF BODY AND RELIGION IN YOUNG MICHEL HENRY

Ricardo Mejía Fernández
Doctorando en Lógica y Filosofía de la Ciencia
Máster en Lógica y Filosofía de la Ciencia
Universidad de Salamanca (España)
Universidad de Salamanca
Salamanca/España)
Université Catholique de Louvain
Louvain/Bélgica
ricardomejia@usal.es

Recibido: 24/10/2015
Revisado: 1/03/2016
Aceptado: 7/10/2016

Resumen: En el presente artículo estudiaremos el contacto fecundo entre la ontología del cuerpo y la religión en el pensamiento del joven Michel Henry entre 1946 y 1949, tiempo durante el cual escribió su *Philosophie et Phénoménologie du Corps*. La elaboración sistemática de las intuiciones biranianas le sirvió a Henry para elaborar una original ontología del cuerpo como ciencia primera de la que la religión no sería sino una producción humana simbolizadora de los caracteres esenciales de la vida subjetual corporalizada. Así pues, la religión manifiesta de modo existencial la eidética corporalizada, en especial con el concepto de pecado ("finitud" en términos ontológicos), el cual no pertenece a la esencia de la vida del cuerpo sino a su caída, apuntando a la salvación (infinitud) como su propia superación. En el joven Henry, la religión, en especial la cristiana con la doctrina del pecado, es útil porque expresa en un lenguaje simbólico que la vida del cuerpo, vivido subjetivamente, es el poder principal tanto de la condenación como de la salvación.

Palabras clave: fenomenología, filosofía del cuerpo, Michel Henry, ontología, religión.

Abstract: In this article, we will study the fruitful contact between religion and ontology of the body in the thought of the young Michel Henry between 1946 and 1949, time when he wrote his *Philosophie et Phénoménologie du Corps*. The systematic development of Biranian insights helped Henry to develop an original ontology of the body as first science by which religion would be considered as a human production that symbolizes the essential characteristics of the subjective embodied life. Thus, religion manifests in an existential manner, the embodied eidetics, especially with the concept of sin ("finite" in ontological terms),

Universidad Pontificia de Salamanca

which does not belong to the essence of the body's life but to its fall, pointing to salvation (infinity) as its own improvement. In the young Henry, religion, especially Christianity with the doctrine of sin, is useful because it expresses in symbolic language that life's body, lived subjectively, is the main power of both salvation and damnation.

Keywords: Phenomenology, philosophy of body, Michel Henry, ontology, religion.

INTRODUCCIÓN: EL ENCUENTRO CON MAINE DE BIRAN

En Michel Henry, la relación entre ontología del cuerpo y religión sería inexplicable sin la filosofía biraniana. Cuando tras cuatro años de trabajo, Henry escribió en 1949 *Philosophie et Phénoménologie du Corps* –lo que más tarde sería un anexo para su tesis doctoral que no pudo publicar hasta 1965[1]– tenía cerca de veintiséis años, una edad precoz en la que ocurrió uno de los hitos más importantes de su biografía intelectual: el encuentro con las obras de Maine de Biran (1766-1824), el original y poco divulgado filósofo de Bergerac, Francia. En un tardío prefacio a su libro, nuestro autor denunciaba "la ocultación del pensamiento de Maine de Biran por la "cultura actual"" como "consecuencia de una ocultación más antigua, ligada a la esencia misma de la vida"[2]. Aunque con algunas variaciones, se distinguen *cuatro etapas* en el pensamiento biraniano, muy vinculado a una psicología que todavía estaba en vías de granjearse un estatuto científico autónomo.

La primera etapa (1790-1800) –denominada fisiológica– se destacó por la participación de Biran en *Les idéologues*, grupo ilustrado formado por intelectuales (Cabanis, Volney, Garat, Daunou) que se dedicaban a estudiar las doctrinas de Condillac y a luchar contra el oscurantismo que –en una visión de *avant-garde*– ponía en peligro el rigor académico del Siglo de las Luces. En aquellos años ilustrados, Biran "creía en una psicología fisiológica explicada por los procesos sensoriales"[3], de la que no tardó en apostatar en 1805 con su *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. En dicha obra –inicio de su segunda etapa–, Biran fustigaba el pensamiento "de las fibras"[4] que reducía la facultad de pensar a una

1 En francés encontramos dos ediciones de esta obra en la misma editorial: una de 1965 y otra de 1988: Cfr. HENRY, M. *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. París: U.F., 1965/1988. Nosotros nos basaremos en la traducción más actual a la lengua española.

2 HENRY, M. *Filosofía y fenomenología del* cuerpo. (Trad. J. Gallo Reyzábal). Salamanca: Sígueme, 2007, 22. En adelante lo citaremos con las siglas FFC.

3 BRENNAN, J.F. *Historia y sistemas de la psicología*. (Trad. J.F. Dávila Martínez). México: Prentice Hall, 1999, 101.

4 *Ibid*.

Universidad Pontificia de Salamanca

suma de mecanismos físicos analizables por los sentidos, llegando a anteponer[5] a esta postura, la activa y espiritual voluntad del hombre. No en vano Phillip P. Hallie calificó a Biran de "reformador del empirismo"[6].

La tercera fase biraniana –de la que se ocupa Michel Henry– la inaugura en 1812 con su *Essai sur les fondements de la psychologie*, fuente ineludible para una ontología del cuerpo como aquí trataremos. En 1818, Biran había escrito sus *Fragments relatifs aux fondaments de la morale et de la religion*, en los cuales "caracteriza el sentimiento religioso por la "absorción" del alma en Dios, por la pérdida de su propia vida y de "todo lo que constituye su personalidad, su individualidad propia"" (*"caractérise le sentiment réligieux par la "l'absortion" de l'âme en Dieu, par la perte de sa propre vue et de "tout ce qui constitue sa personnalité, son individualité propre"*)[7].

Es mucha, pues, la influencia de Biran para nuestro autor, el cual se refiere a él con una gran valoración, situándole en un lugar central dentro de la filosofía. En una entrevista para *Autre sud*, Michel Henry afirmó sin rubores que Maine de Biran "es el único filósofo francés –y europeo– en haber reflexionado sobre el *cogito* de Descartes, el cual había sido abandonado por los otros grandes cartesianos como Spinoza, Malebranche o Leibniz" (*"est le seul philosophe français –et européen– à avoir réfléchi sur le cogito de Descartes que les autres grands cartésiens, que ce soit Spinoza, Malebranche ou Leibniz avait abandonné"*)[8]. Ninguno de estos autores, pues, plantean la radicalidad del *cogito*, sino que más bien atienden a sus contenidos o resultados.

De este modo, Henry no se avergüenza en reconocer que fue Biran quien percibió que el *cogito* no se identifica con sus representaciones (como en las proposiciones "el árbol es alto" o "los ojos de mi hermana son azules"), sino que el *cogito* es siempre cercano a la pasión, la cual funda la intencionalidad de dichas representaciones[9]. De esta manera y según nuestro autor, Biran no desdeñó, como los demás pensadores, el rol pre-representacional de la "pasión", recuperando al Descartes de *Las pasiones del alma*. Así y en oposición a una individuación humana a partir de una vaguedad universal o de las representaciones del mundo, Maine de Biran fue quien tuvo la gran intuición de una *subjetividad concreta* a través del *sentimiento corporal del esfuerzo*[10], intuición que será decisiva en la edificación de

5 O a *im*-ponerla, en el sentido de *situar adentro*.

6 Cfr. HALLIE, Ph. *Maine de Biran: Reformer of empiricism, 1766-1824*. Cambridge: Harvard University Press, 1959.

7 AZOUVI, F. *Maine de Biran: La science de l'homme*. París: Vrin, 1995, 434.

8 HENRY, M. *Entretiens*. Paris: Sulliver, 2005, 127.

9 *Ibid*.

10 *Ibid*., 128.

Universidad Pontificia de Salamanca

la fenomenología henryana madura. ¿Cuál será el lugar y el sentido de la religión a partir del pensamiento biraniano? Veámoslo en los siguientes puntos.

1. LA CENTRALIDAD DEL CUERPO PARA LA RELIGIÓN

De primeras debemos tener en cuenta que en *Philosophie et phénoménologie du Corps*, Henry no desarrolla un tratado fenomenológico autónomo en cuanto tal, si tenemos en cuenta que se trata de su primera obra que iba a ser incluida en la primera parte de *L'essence de la manifestation* (1963). Prima más en este trabajo de juventud el talante académico que su inconfundible y personal estilo fenomenológico: Henrý quiere dar a conocer e interpretar la ontología de Maine de Biran. Sabemos que no pudo publicar todo su trabajo por normas académicas sino décadas más tarde, concretamente hasta 1965. De todas formas –y esto es lo que nos importa–, los temas y las motivaciones de esta obra marcarán la posterior trayectoria de Henry, sobre todo en lo que concierne al *giro material* de su pensamiento. En este trabajo –como veremos– Henry adelanta muchos aspectos de su trilogía madura sobre la religión, a propósito de la encarnación, si bien todavía desde el lenguaje ontológico tradicional. La religión y la ontología se relacionan mediante la temática de la finitud.

Así pues, la cuestión religiosa se hallaba ya entre las preocupaciones de nuestro joven filósofo, a tenor de las doctrinas biranianas del cuerpo subjetivo. En la última parte de su obra *débutante*, Henry señala que el "reconocimiento de un vínculo entre nuestra corporeidad y nuestra finitud no es un privilegio de la reflexión contemporánea; más bien preside la idea general del hombre y de la naturaleza humana expresada por una tradición que predomina al menos en el pensamiento occidental"[11]. Occidente ha oscilado entre: 1. El reconocimiento de que el hombre es un "ser doble"[12] (cuerpo y alma) y 2. Las diversas reacciones a la "relación paradójica"[13] entre esos dos elementos presuntamente heterogéneos. Este ha sido un capital *leitmotiv* a lo largo y ancho del pensamiento, sin perder la etiqueta de cuestión de tremenda actualidad. ¿Ha sucedido lo mismo con la religión?

La religión ha actuado de poderoso detonante en el modo en el que se debe entender el cuerpo. Así, se han suscitado las más dispares posturas como "reacción a ciertas formas de pensamiento religioso"[14]. Para Henry, la religión no nos deja indiferentes: sus creencias son capaces de suscitar las más diversas filias y

11 FFC, 279.
12 *Ibid*.
13 *Ibid*.
14 *Ibid*.

Universidad Pontificia de Salamanca

fobias, ejerciendo en nosotros influencias antropológicas y sobre la concepción del mundo y la vida. Entre las reacciones que suscita "se dan tendencias humanistas o incluso naturalistas que se esfuerzan por rehabilitar el cuerpo"[15]. De esta forma, la religión, aún si ésta adquiriese una concreción histórica que despreciase el cuerpo, ha servido para que el hombre se esfuerce en recuperar su valor y su lugar. Mas, por desgracia, tales intentos no han sido lo suficientemente positivos, haciendo peor el remedio que la enfermedad:

> […] este cuerpo sigue siendo eso mismo que parece ser para las creencias a las que se oponen: una elemento inferior que se pretende rehabilitar, dado que en realidad nunca ha dejado de ser considerado como tal[16].

Henry quiere exonerar a la religión de las cargas de ser la única –o la principal responsable– del olvido del cuerpo. No valen, pues, las tesis de que los humanismos llegasen a una cima inalcanzable para la religión pues, contrariamente a lo comúnmente pensado, serán estos mismos los verdugos más mordaces y sofisticados, favoreciendo como nadie la *heterogeneidad* del cuerpo. Henry hace alusiones en su obra a este tipo de máximas, trayendo a colación unas palabras que no proceden de ninguna revelación religiosa sino –y esto lo resaltamos nosotros– de las *Sátiras* que escribió el poeta pagano Juvenal:

> Aquel que dice "mens sana in corpore sano", continúa pensando ambos elementos desde la heterogeneidad radical; la apreciación de orden axiológico que formula puede separarse de la apreciación religiosa correlativa, pero reposa de hecho sobre el mismo fundamento[17].

El fundamento al que se refiere Henry ha adoptado variadas transformaciones en la historia del pensamiento secular, si bien –siendo precisos– se localiza "en la idea de la dualidad de la naturaleza humana"[18]. En el olvido de la corporalidad son responsables sin ninguna duda los humanismos seculares. Esta idea se ha incrustado inquebrantablemente en el extenso elenco de filosofías secularistas. Tampoco han sido excepciones las concepciones culturales, como las filosofías hedonistas, que por entronizar tan objetivamente el cuerpo acaban por cosificarlo y devaluarlo. Nuestro autor señala, pues, que este *humus* puede ser considerado "como uno de los lugares comunes del mundo cultural al que pertenecemos"[19].

15 *Ibid*.
16 *Ibid*.
17 *Ibid*., 280.
18 *Ibid*.
19 *Ibid*.

Universidad Pontificia de Salamanca

2. LA NUEVA ONTOLOGÍA DE INSPIRACIÓN BIRANIANA

2.1. Los principios

Con todo lo expuesto, Maine de Biran constituyó una admirable excepción en una coyuntura en la que el cuerpo se asimilaba a la *res extensa*, como si se tratase de un conjunto de partes fuera de las otras (*partes extra partes*); un cuerpo cuya naturaleza, infinitamente divisible, no podía ir más allá de considerarse un instrumento de un principio espiritual rector. Escribía Descartes en la tercera de sus *Meditaciones Metafísicas*:

> […] hay una gran diferencia entre el alma y el cuerpo en el hecho de que el cuerpo sea divisible por naturaleza y el alma indivisible […] y aunque el alma parezca estar unida a todo el cuerpo, al cortar un pie o un brazo […] conozco sin embargo que nada ha sido quitado al alma […]"[20].

Este es el alto precio a pagar por querer proteger al alma de las inmundicias corporales. Descartes, como más tarde Spinoza, fue defensor del *corpuscularismo*. Según esta doctrina, la materia consta de tres elementos según su extensión: los átomos, los *corpúsculos* entre éstos y los *diminutos* que forman el relleno común, teniendo como engarce los principios físicos de conservación de la cantidad de movimiento, de inercia y de interacción. En el mundo anglosajón, encontramos a Robert Boyle, para quien la naturaleza –diseñada extrínsecamente por Dios como su causa primera– es una colosal maquinaria parecida a un reloj y compuesta por corpúsculos materiales[21]. Pero la dificultad más grande de este planteamiento surgía en torno a la relación entre el alma y el cuerpo, y, peor aún, en torno a la naturaleza misma del cuerpo humano en su relación con los otros cuerpos físicos. De ahí que Henry se pregunte que "lo que nosotros llamamos aquí nuestro cuerpo, ¿podría coincidir con ese cuerpo *partes extra partes* de la naturaleza física?"[22].

Para nuestro filósofo, la respuesta es contundentemente negativa pues nuestro cuerpo "es más bien un cuerpo *vivo*, y, como tal, pertenece a una región ontológica que, en virtud de sus características fenomenológicas (características que nos permiten precisamente considerarla como una esencia y como una región autónoma), no puede ser confundida con una extensión similar a la extensión

20 DESCARTES, R. *Meditaciones Metafísicas. Las pasiones del alma*. (Trad. M. Navarro Cordón). Madrid: Alianza, 1984, 49.

21 Cfr. HUNTER, M. y DAVIS, E. *The works of Robert Boyle*. Londres: Pickering & Chatto, 2000.

22 FFC, 26.

Universidad Pontificia de Salamanca

cartesiana"[23]. Nuestro cuerpo es, en palabras del joven Henry, "esencia", situándose en las antípodas de un pensamiento occidental que es más propenso a privar a lo fisiológico de toda presunta esencialidad. Aquí es donde Maine de Biran hizo su aportación más brillante al llevar a cabo "la sustitución de la psicología clásica y empírica por una fenomenología trascendental, y es obvio que la elaboración de tal fenomenología es paralela a la constitución de una ontología de la subjetividad"[24]. No debe sorprendernos que Henry invista al de Bergerac con el honroso manto de haber sido uno de los precursores más portentosos de la fenomenología de la carne.

Así pues y guiados por su análisis crítico a Biran, estaremos en disposición de adquirir una mayor agudeza en esta imbricada cuestión, toda vez que podremos librarnos de concepciones erróneas sobre la religión. Pero, ¿cómo consigue Biran resolver la hetereogeneidad del cuerpo y del espíritu? Usando el mismo lenguaje heterogéneo, Henry se pregunta qué tiene el espíritu de cuerpo y el cuerpo de espíritu. En otras palabras, ¿cuáles son los pasos concretos que, a tenor de nuestro autor, conducen a Biran a tal ontología? La lectura atenta que nuestro filósofo hace del *Essai* biraniano, se remonta a los presupuestos filosóficos de su análisis, presupuestos que van a dar un aluvión de respuestas a la investigación sobre el cuerpo en la filosofía. En una sucinta exposición, destacamos –à vol d'oiseau– tres pasos:

a) Según Henry, uno de los puntos de partida del filósofo de Bergerac fue distinguir "dos órdenes de hecho"[25] en la naturaleza, que conllevan el requerimiento de que haya, a su vez, dos tipos, no sólo de observaciones, sino también de metodologías de estudio. Hasta entonces había predominado un monismo gnoseológico que encorsetaba el conocimiento desde un solo punto de vista: o el reino de lo subjetivo o el reino de los sentidos. Maine de Biran era consciente de este *impasse*, trazándose cada vez como más urgente una propuesta diferente. Además de los fenómenos de la experiencia común, hay "otros fenómenos" o "hechos interiores"[26] que agotan el método observacional empírico de tipo baconiano pues, a diferencia de éstos, solamente se nos dan en la "experiencia interna trascendental"[27].

   Si tuviéramos que describir sucintamente esta experiencia, diríamos que combina tres aspectos: 1. Consiste, en efecto, en una *experiencia*, es

23 *Ibid*.
24 *Ibid*., 41.
25 *Ibid*., 40.
26 *Ibid*.
27 *Ibid*.

Universidad Pontificia de Salamanca

decir, en un acto verdaderamente *del hombre total*, que no mengua en absoluto la humanidad del hombre como si se trasladase fuera de sí o tuviera que renunciar a sí mismo. 2. Es *interna,* porque es adentro del ser subjetivo del hombre desde donde se da la experiencia, si bien esto no significa que sea tildada de *privada* o *evasiva de la realidad*: se experimenta a sí misma *experimentando al mundo*. 3. Es *trascendental* debido a que el ser del hombre es morada habitual de la trascendencia, aunque esto no cierre y anule el horizonte de lo trascendente.

Como se ve, Henry sitúa a Maine de Biran como un precursor poco o nada explorado de la fenomenología –cuya paternidad es atribuida en la época contemporánea a Edmund Husserl– en tanto que aquél había aportado una filosofía primera que no fuera propensa a caer en los reduccionismos comunes. Por ello, es muy importante dejar por sentado que no se trata en absoluto de una introspección sino de una "apercepción inmediata interna"[28], fruto de una concepción de la verdad originaria en calidad de subjetividad. Es, por tanto, una intuición que se da siempre en todo acto o pensamiento, no siendo nunca ni *a priori* ni *a posteriori*, como la secuencia causal *prius et posterior*. Biran no aceptaba la distinción kantiana, en razón de su acentuada bipolaridad.

b) La subjetividad es luz tanto para los objetos del mundo como para sí misma, y es este *para-sí* su lugar, soporte y su contenido principal. No es tampoco baladí que ella no está constituida sino que es *constituyente*, así como que no tiene distancia en sí sino que es *inmanente* a sí. Así pues, en la deducción de las categorías "se toma prestado de algo más originario que es el ser mismo del ego[29]", como es el caso de la categoría de fuerza. ¿Puede ésta surgir de la simple representación? Esto no es plausible porque la facultad representativa se limita a darnos una ténue imagen externa de lo que es sino una realidad más consistente y definida (la subjetividad trascendental): la representación es más bien originada que originante. Por otro lado, tampoco puede deducirse a partir de una subjetividad pura, tal y como lo pretendió Kant[30]. Biran respondió que *la categoría de fuerza sólo puede ser extraída de la conciencia de quien*

28 *Ibid*., 39.

29 *Ibid*., 63.

30 Kant adoptó una postura con respecto a las categorías demasiado formalista y extrínseca, como leemos en su primera *Crítica*: "Las categorías son conceptos que imponen leyes *a priori* a los fenómenos (*natura materialiter spectata*). La cuestión reside ahora, teniendo en cuenta que tales leyes no derivan de la naturaleza ni se rigen por ella como modelo suyo (si fuera así sería meras leyes empíricas), en cómo debemos entender el hecho de que la naturaleza sí debe regirse por ellas, es decir, en cómo pueden esas leyes determinar *a priori* la combinación de lo diverso en la naturaleza sin

Universidad Pontificia de Salamanca

realiza un esfuerzo en su cuerpo. Esta deducción inmanente y trascendental no tiene parangón en la historia de la filosofía. Henry descubre que para el filósofo de Bergerac dicho esfuerzo es el *continuum* que da unidad al sujeto y al mundo experimentado por él. Así pues, las categorías, más que ideas, son formas de la vida subjetiva absoluta, como se comprueba en dicho sentimiento del esfuerzo, siendo así su "modo originario de presencia ante sí [su ser], lo que constituye la ipseidad del yo"[31].

c) Esta subjetividad, por tanto, es una subjetividad viviente y vivida. No hay dos substancias yuxtapuestas sino *"la identificación del ser del ego con el ser de la subjetividad"*[32]. Esto significa dos afirmaciones sorprendentes:

   1. El yo empírico no es un ente entre otros, contra el fisiologismo, sino que está dotado de los caracteres esenciales de la subjetividad en su inmanencia absoluta. Ya no es, pues, de recibo atribuir tanto los actos intelectuales como los orgánicos al denominado "juego de los órganos", transfiriendo a la materia ciega el principio inteligente[33]. Nos advierte Henry que "lo fisiológico no es entonces, cuando pretendemos hacer de ello el principio de nuestros pensamientos, sino una realización grosera de lo trascendente nocturno, su encarnación inmediata e ingenua en un universo visible"[34].
   2. Ésta subjetividad, contra el racionalismo o el monismo espiritualista, no es una "x" indeterminada y exterior sino *transcendentalmente existente* en su corporalidad, solo en cuanto corporal y no de otro modo. Esto denuncia un punto de vista metafísico como doblemente peligroso pues no sólo hace del alma una sombra al distinguirla del cuerpo sino que podría *a fortiori* acabar por objetivarla en alguna región del cuerpo. Citando a Biran, nuestro autor es rotundo al afirmar que el hombre "*no percibe o no conoce nada, propiamente hablando, sino en tanto tiene conciencia de su propia individualidad personal"*[35]. En Biran se observa una resituación viviente del mundo.

Se trata, en definitiva, del *hecho primitivo* del sentimiento del esfuerzo, confundido por Kant con las modificaciones pasivas de la sensibilidad. Henry nos hace ver que éste es una determinación del ser de la subjetividad por tres razones:

---

derivar de ésta tal combinación". KANT, I. *Crítica de la razón pura*. (Trad. Ribas). Madrid: Alfaguara, 1999, B 163, 121.

31 FFC, 68.
32 *Ibid*., 67.
33 *Ibid*., 83.
34 *Ibid*., 84.
35 *Ibid*., 72.

Universidad Pontificia de Salamanca

1°. Es conocido por sí mismo, al no necesitar de ninguna intencionalidad especial o reflexión extraordinaria salvo la experiencia interna trascendental que es inmediata y directa, 2°. Nos pertenece no como algo poseído diferente a nosotros sino como un *poder nuestro*, y 3°. No es un instrumento sino una *modalidad de la vida misma del ego*[36]. Nuestro autor, al "afimar la identidad del ser de la subjetividad y del ser del cuerpo"[37], agradece sinceramente que esta ontología, intuida por Biran, haya servido para superar con una novedad inaudita las doctrinas dualistas, tan infiltradas en la filosofía y en la mentalidad común de las gentes; no siendo la religión una excepción.

2.2. La subordinación de la religión a la nueva ontología

La religión ha hecho influyentes afirmaciones sobre el cuerpo, desde aquellas que lo valoran a las que lo subsumen en otros intereses. Mas, para el joven Henry, la prioridad cronológica de la religión en cuanto fenómeno no ha de sustituir a la prioridad ontológica del cuerpo. Es insuficiente quedarse "entre representaciones vagas e inciertas"[38]. Y esto se consigue con más hincapié cuando se contrasta a la religión con los hallazgos revolucionarios de la nueva ontología y en el momento en que se comprueba hasta qué punto están o no en sintonía con ella, "cualquiera que sea el número o la profundidad de las concepciones morales o religiosas que nos proponen un conocimiento del hombre y de su destino con arreglo al papel y estatuto que asignan a su cuerpo"[39]. La ontología del cuerpo –usando una metáfora nuestra– es como el termómetro que permite medir si la religión tiene síntomas febriles o más bien hipotérmicos, esto es, si delira atrapada en el propio organismo o si se refugia en las gélidas alturas de sus credos.

No cabe la menor duda de que con la recién descubierta –o al menos, reiniciada críticamente– ontología hay un antes y un después bien definidos en la comprensión del cuerpo, y más aún, en su vinculación intrínseca con la práctica religiosa. Alguien podría pensar que este giro ontológico acarrearía perjuicios irreversibles a la religión. Antes bien, Henry espeta que la religión es una "guía para su vida práctica, e igualmente [una] contribución positiva al esfuerzo inalcanzable con el que trata de comprenderse a sí misma y adquirir de su "naturaleza" una imagen cada vez más precisa"[40]. La filosofía de juventud de nuestro autor

36 *Ibid*., p 95-103.
37 *Ibid*., 255.
38 *Ibid*., 253.
39 *Ibid*.
40 *Ibid*., 254.

Universidad Pontificia de Salamanca

difiere mucho de la que elaborará en su madurez[41]: Henry pide que la religión, al igual que la moral y la cultura en general, estén sometidas a una "discriminación objetiva"[42], *quasi* subordinándolas a la nueva ciencia primera del cuerpo. Lo cierto es que el Henry maduro –como veremos más adelante– desistirá de esa subordinación pues reconocerá que la filosofía siempre es *in via*, si se compara con las archi-verdades de la religión. Pero, en su lozanía, nuestro autor insta que la religión esté dispuesta a someterse al nuevo modo de racionalidad, como condición indispensable para que pueda estar provista de ella y, así, tener algo que ver con el hombre real.

La causa de tal petición es que nuestro autor no titubea en bautizar a esta nueva ontología como "una ciencia positiva"[43] ya que su campo de análisis es tan real y directo como el cuerpo que no sólo tenemos sino que somos. Aquí se nota el rechazo al positivismo: el cuerpo no es un *alter* a desguazar sino el *ego* de cada uno en su vida. Se trata, entonces, de una verdadera ciencia *absoluta* porque este cuerpo está henchido de caracteres esenciales y permanentes. Pero, ¿de qué manera es absoluta esta ciencia? Más bien en lo que le corresponde de *irrebasable* y de *totalizante*. Es irrebasable porque nadie puede poner entre paréntesis su cuerpo y es totalizante porque sin él no concebimos nada. Así pues, esta ciencia absoluta no dimana de ninguna instancia ajena que hallase su morada fuera de este mundo, sino que "se eleva sobre un fundamento apodíctico y cuyo cuerpo está constituido por el conjunto de proposiciones que manifiestan una necesidad eidética"[44]. Se tiene que confrontar la religión con esta ciencia apodíctica en aras de que la primera adquiera consistencia y sea de este modo posible "dar un sentido al contenido de su dogmática"[45].

Por ello, Henry lanza una clara advertencia: la religión no podrá subsistir si se edifica sobre el terreno movedizo de la fantasía o en lo subjetivo de la *res cogitans*. Este terreno sólo se caracteriza por efectuar un armazón conceptual vacío de sentido para el hombre, siéndole finalmente poco o nada significativo. En 1912, Émile Durkheim había advertido que si "la fe religiosa no ha nacido para poner al hombre en armonía con el mundo material, los errores que le ha podido hacer cometer en su lucha con el mundo no le afecta en sus raíces, porque se alimenta

41 El Michel Henry de *Paroles du Christ* defenderá en 2002 que la religión, principalmente la cristiana, es la que mejor formula las verdades más hondas sobre el cuerpo y la esencia de la vida. No será tanto, como ocurre en su juventud, tener una ontología previa que evalúe su correspondencia con las religiones, como que la religión cristiana alberga *in principio* las intuiciones más grandes de esta ontología.

42 *Ibid*.

43 *Ibid*.

44 *Ibid*.

45 *Ibid*.

Universidad Pontificia de Salamanca

en raíces diferentes"[46]. Y es que, también para nuestro joven filósofo, sin unas raíces vitales, la religión está abocada a desaparecer en cuanto "elemento muerto, carente de relación con la vida de unos seres concretos"[47]. Si, pues, en su seno no palpita el corazón inquieto de la vida, la religión corre el riesgo de morir. Por este motivo, la tradición religiosa debe ser, ante todo, una *tradición viva*; debe tener verdadero cuerpo a partir de esta emergente ciencia absoluta:

> El análisis ontológico del cuerpo debe constituir la elucidación primera que nos permita tanto juzgar la tradición –determinar dentro de ella qué parte está muerta y qué parte está viva– así como hacernos […] una noción exacta de la esencia del cuerpo y, por tanto, de la jerarquía de problemas de todo orden que se siguen de ella[48].

Esta "elucidación primera" tiene el poder de juzgar incluso a la tradición. El pensamiento juvenil de Henry se caracteriza por la pasión y el rigor de quien ha dado con un gran hallazgo, por lo cual es bien normal que, de primeras, este descubrimiento le sea más apremiante que cualquier otra cosa. Hemos de recordar que estamos tratando al Henry en vías de ingeniar una de las filosofías más insólitas de la historia y esa es su primera tarea. La religión aparece como algo programático, por lo que nuestro autor se cuestionará qué quedará de la misma ante el nuevo panorama filosófico. De todas formas, a nosotros nos sería lícito preguntarnos: ¿pretenderá poner al día la religión tal y como lo hicieron los modernistas de principios del siglo XX al interior del catolicismo?

Tal y como vamos a observar a continuación no parece que Henry tenga tanta arrogancia: hemos tenido ocasión de notar que no quiere *modernizar* ni *recortar* nada de la dogmática sino *juzgar su sentido*. Si más adelante querrá recibir de ella mayor inteligibilidad a su pensamiento, su ontología en ciernes no propone contenidos dogmáticos que remplacen a los antiguos, ni mucho menos añadir o cercenar tales doctrinas. Henry, pues, está muy lejos de la pretensión hegeliana de convertir a la religión –digamos a *toda* religión– en aquello que "no entra todavía tal como es *en sí y para sí*"[49], es decir, como mera antesala de la filosofía. Nuestro autor se planteó, por el contrario, manifestar la verificación antropológica de la religión e, *in extremis*, poner en evidencia la falta de la misma.

46 DURKHEIM, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. (Trad. R. Ramos). Madrid: Akal, 2007, 76.

47 FFC, 254.

48 *Ibid*., p 254-255.

49 HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. (Trad. A. Gómez Ramos). Madrid: Abada Editores, 2010, 623.

Universidad Pontificia de Salamanca

3. LA RELIGIÓN COMO SIMBOLIZADORA DE LA VIDA FINITA E INFINITA

En la tarea de juzgar el sentido de la religión, Michel Henry analiza su relevancia a próposito de temas habitualmente polémicos, como el dualismo y la dialéctica finito e infinito. Esta es una de las grandes ventajas que la religión aporta al contar con la espontaneidad de la vida misma: la de ofrecernos sus estructuras ontológicas más complejas a través del entramado de sus símbolos, metáforas, narraciones y rituales. La religión, en la pluralidad de sus prácticas y doctrinas, no nos ofrece únicamente una orientación moral o una purificación que nos liberaría del castigo divino, sino que nos habla del ser más pleno e intenso de nuestra vida, sin necesariamente hacer un reflexión explícita.

Por esta razón, Henry reconoce que la religión, cuando por ejemplo nos habla del pecado, está confirmando una experiencia ciertamente antropológica: la experiencia de la finitud, esto es, "la experiencia irrefutable y única a partir de la cual la condición humana puede ser interpretada de forma correcta y recibir un estatuto que sea verdaderamente el suyo"[50]. En esta tesitura, la religión puede iluminar a la reflexión filosófica. En lo que atañe a la corporalidad, la religión tiene una prioridad pues pide que la filosofía acepte la investidura de ser una ontología cuya misión es encontrar el fundamento de la finitud religiosamente vivida y superar así toda ingenuidad respecto a ésta, así como todo dualismo.

Desde otra perspectiva, la cual no es una contraria a la vida sino uno de los aspectos de las infinitas concreciones de la misma, la religión simboliza, incluso en la experiencia subjetiva del pecado, que la naturaleza humana no es determinista. El destino, tanto de la beatitud como de la condenación, no se nos impone de forma innata. En el seno mismo del pecado, por ejemplo, habita su contrario puesto que ni el pecado ni la virtud son el corazón de la vida, sino las maneras en la que éste puede palpitar. La finitud y la infinitud comparecen en el mismo momento en que la vida subjetiva se acepta y decide el reto de vivir. La religión, como veremos a continuación, simboliza la vida subjetiva en su polivalencia, mostrando que, siendo poder fundante, le es real y cercano el reto de vivir.

3.1. El problema del dualismo desde la óptica del pecado

Michel Henry –como hemos tenido ocasión de ver– estuvo persuadido de haber encontrado en la ontología de inspiración biraniana una puerta abierta en vistas a vencer la pesada herencia del dualismo. Sin embargo, nuestro autor se

50 FFC, 255.

Universidad Pontificia de Salamanca

percata de otro detalle no menos asombroso: la religión, con esa influencia que apuntábamos más arriba, ya había ofrecido, desde la aurora de los tiempos y desde la sencillez de sus enunciados creyentes, una salida al pecado; albergando, *in nuce*, una de las más importantes consecuencias de la nueva ontología. Por ello, la religión ha de atravesar por la pedregosa senda que debe dejar atrás:

> En cuanto a las concepciones religiosas que aparecen en este mundo cultural y a cuya elaboración han contribuido poderosamente, estas parecen dar a la idea de la dualidad una significación prácticamente infinita[51].

La *dualidad*, al oscilar entre un cuerpo y un alma que unas veces luchan y otras hacen las paces, es una concepción que algunas tradiciones religiosas se han encargado de difundir, haciendo mella en la deformación *dualista* de nuestra cultura contemporánea. No obstante, esta dualidad se da en el análisis habitual que llevamos a cabo *quoad nos*, razón por la que no es del todo despreciable. Mas –y esto es lo que nos interesa– a veces esas ideas, por muy sofisticadas u originales que se nos hayan propuesto, no nos impiden que ahora descubramos el ocultamiento que históricamente han perseguido del ser del ego. Es posible, pues, que, al escudriñar estas tradiciones, podamos dar con la razón misma de su abuso de la dualidad cuerpo-alma. Aquí se nota la originalidad henryniana que busca no rechazar de plano la religión, sino encontrar en ella elementos de verdad. La finitud es la clave de bóveda que vertebra la vinculación de la religión con la filosofía.

Ha sido muy recurrente en el cristianismo la doctrina del pecado. Durante muchos siglos, el pecado se asociaba principalmente a la maldad no solamente de la intención moral sino, en una postura francamente heterónoma, del cuerpo en cuanto tal. Es tremendamente paradójico que, al considerar el alma racional como el principio rector de la moralidad y de la virtud religiosa, se operase un desdoblamiento que concedía a la carne los más variados caracteres de maldad y pecaminosidad; no tanto –y en este punto está el *quid* de la cuestión– en su constitución física como en el campo de lo intencional. ¿Dónde queda la doctrina de la finitud, la cual salvaguarda y destaca la importancia de la encarnación que es configuradora de todo hombre y mujer? Sobre esto, escribe Henry:

> La concepción de una relación entre la finitud humana y el fenómeno de la encarnación, que es a primera vista su fundamento, ¿no se expresa en el cristianismo de una forma general mediante la idea de que el pecado es esencialmente el pecado de la carne?[52].

51 *Ibid*., 280.
52 *Ibid*.

Universidad Pontificia de Salamanca

El cristianismo más puritano ha hecho de la carne el origen de lo pecaminoso y la maldad puesto que, al estar en sí misma separada del alma espiritual, tiende a lo más bajo del hombre y lo obstaculiza para las más altas metas tanto humanas como divinas. El pecado se convierte, debido a un desmesurado extrinsecismo religioso, en algo *de la carne,* en el sentido más fuerte de la expresión. Este tipo de cristianismo de la *fuga mundi* y con cierta genética platonizante tiende a liberar el alma de los obstáculos materiales de los que está plagado el mundo a fin de que, una vez confiada a sí, pueda consagrarse a lo más sublime, es decir, a aquello que jamás puede ser intramundano:

> En muchos sentidos, el combate espiritual parece reducirse, a los ojos de la tradición cristiana, a una lucha entre la carne y el espíritu. El cuerpo se concibe como "lastre del alma", como un peso del que debe deshacerse si quiere romper con la finitud y el pecado, a fin de participar de la vida divina que es una vida del espíritu[53].

Sigue siendo de una sorpresa espantosa que estas religiones históricas –entres las que nuestro autor abandera a un cristianismo *en general*– hayan acumulado, contra el cuerpo, toda suerte de "ejercicios espirituales [que] tienen por objetivo dominarlo"[54] tanto de un modo directo, con la ascesis o con una actitud de permanente, e indirecto mediante un menosprecio a la vida. El motivo de esto es que la finitud debía ser expulsada de la ipseidad del hombre. Si el cuerpo es, por esencia, tan diferente y extraño al principio espiritual que es rector del actuar moral y religioso, ¿por qué supone un peligro tan grande? ¿Por qué tantas cavilaciones y multitud de prácticas ascéticas para combatirlo? ¿Qué potencias misteriosas se esconden entre las –a simple vista– vísceras humanas que nuestra alma deba de temer y poner todo su empeño en declararles la guerra?

Esta batalla es "uno de los temas dominantes de la tradición helénico-cristiana y es uno de los elementos permanentes de su *Weltanschauung*"[55], pero, curiosamente, tanta afrenta hacia la carne misma deja entrever que sus poderes son demasiado grandes. Y es que si sus poderes son demasiado temidos es porque son demasiado *sufridos*. El fenómeno de la encarnación –convertido ahora en problema– no puede zanjarse hipostasiándolo y volviéndolo ante nosotros. La carne seguirá *tan adentro* que no habremos conseguido nada. La diferencia clave entre el cristianismo y el denominado por Henry "cartesianismo" –el cual representa peyorativamente el dualismo filosófico– es que el primero no hace afirmaciones de orden ontológico sino, más bien, existencial. Es, entonces, más nocivo el cartesianismo.

53 *Ibid*.
54 *Ibid*.
55 *Ibid*., 281.

Universidad Pontificia de Salamanca

Para Henry, la experiencia del pecado se retrotrae hasta el momento en que logra establecer, a partir del *Essai* biraniano, una *triple distinción* en el seno de la corporalidad:

1. *El ser originario del cuerpo subjetivo.* Aquí nos topamos con el *analogatum princeps* de la reinstaurada ciencia apodíctica: Henry lo denomina "cuerpo absoluto revelado en la experiencia interna trascendental del movimiento"[56], siguiendo las huellas de Maine de Biran. Este es el terreno seguro en el que podemos edificar cualquier pensamiento, acción o deseo. Sin él, el mundo no tendría ser, carecería de consistencia y no pasaría de consistir en una simple quimera. Así, la vida absoluta de la subjetividad "es el alfa y omega de nuestra experiencia del mundo"[57]. Como hemos explicitado más arriba, es un cuerpo henchido de *eidos*[58].
2. *El cuerpo orgánico.* Contra Descartes, no se trata de un objeto controlado por una inteligencia diferente a él. Es el medio orgánico mismo en que la vida absoluta de la subjetividad se desenvuelve y es afectada. Es nuestro cuerpo en sus sensaciones y movimientos, es decir, en cuanto insertados plenamente en nuestro ego. Henry nos confiesa que es "el término inmediato y móvil del movimiento absoluto del cuerpo subjetivo"[59]. Este cuerpo es capaz de ser representado pero antes de todo acto como éste *ya* estaba, como perteneciente a ella, en la matriz de la subjetividad absoluta. El cuerpo orgánico es el medio viviente en el que, a partir de la tematización de sus partes, la subjetividad viene a sí y el mundo viene a ella. Si éste es absolutizado o, por el contrario, instrumentalzado se debe a que es separado de su originaria constitución eidética.
3. *El cuerpo objetivo*. Es el que estudia la ciencia empírica y, desgraciadamente, el grueso de la tradición intelectual, con exclusión de Maine de Biran y otros autores afines. Tenemos noticia de él por la percepción externa, pudiendo ser analizado o descompuesto en sus partes visibles. Si antes hablábamos de inmediatez, aquí hablamos de distancia: es la creencia dada por científica de que a mayor distancia, mayor objetividad y, con ella, mayor verdad. Para quienes son incapaces de superar el umbral del conocimiento más mostrenco, el cuerpo a la vez trascendente, orgánico u objetivo, es el único que ha existido y que cuenta.

56 *Ibid*., 186.

57 *Ibid*.

58 Sobre la naturaleza de este *eidos*, Henry dedicará su obra *L'essence de la manifestation* al fundamento ontológico de las manifestaciones conscientes como afectividad pura. Cfr. HENRY, M. *L'essence de la manifestation*. París: U.F., 1963. También recientemente disponible en lengua española: Cfr. HENRY, M. *La esencia de la manifestación*. (Trad. M. García-Baró y M. Huarte). Salamanca: Sígueme, 2015.

59 FFC, 186.

Universidad Pontificia de Salamanca

Esta actitud ingenua permanece atascada en las "cualidades secundarias o primarias"[60] comunes al resto de objetos del mundo, dejando indeterminado su ser más profundo, cierto y verdadero: la subjetividad absoluta que se vive corporalmente. Esta postura –puesto que difumina el cuerpo absoluto e intransferible del hombre en la masa anónima, no de otros hombres, sino incluso de objetos inertes que comparten apariencias semejantes– comporta terribles consecuencias éticas: si el hombre se vuelve una cosa más al estar desprovista de fundamento ontológico, nada nos prohibiría desistir de analizarlo o descomponerlo como una *res* cualquiera.

También acarrea consecuencias no menos perniciosas para el hombre religioso: el hombre vive religiosamente como si estuviera *contrapuesto* a un cuerpo que es impedimento de salvación, experimenta la fractura y la quiebra en añicos de su ser. El mismo odio y temor que siente al cuerpo *del que* se sirve, podría convertirse en un camuflado odio y temor a sí mismo y, por ende, a todo los cuerpos de los demás. Esto quiere decir, según la ontología que nos propone Henry, que todo cuerpo es, de primeras, cuerpo subjetivo.

Por todo lo dicho, hay que aclarar que estos *tres cuerpos* son distintos pero no contrapuestos. Lo distinto no tiene necesariamente que tener una substancia ya que no se identifica con una *res*. Lo distinto, si nos atenemos a la ya famosa y elaborada etimología del verbo *distingere*, denota la distinción que no tiene cabida en la multiplicación de los entes sino en la distinción intencional que operamos *en y a partir de* la misma región ontológica. Es, pues, "*una diferencia no en la individualidad sino en la manera de ser*"[61]. Así pues, es de suma importancia que nos percatemos de lo siguiente: en Michel Henry se da un vencimiento radical de la heterogeneidad en el momento en que afirma la unidad de los *tres cuerpos* distinguibles *en la misma* corporalidad. Dicho vencimiento es patente en la unidad de la experiencia:

> […] la experiencia es siempre una unidad. La unidad de la experiencia, que es unidad de la vida y el ser trascendente, tiene su fundamento en la existencia de una subjetividad absoluta que se trasciende hacia el mundo en la medida en que ella misma es el medio donde acontece, de un modo originario, la revelación a sí de ese acto de trascendencia[62].

Sin embargo, ¿el pecado de la antropología religiosa, en especial de la cristiana, a cuál de los cuerpos se refiere? Desde luego no hemos de confundir el dualismo con la antropología cristiana de siempre. Henry dejar notar que el dualismo

60 *Ibid*., 190.
61 *Ibid*., 169.
62 *Ibid*., 170-171.

Universidad Pontificia de Salamanca

es una de las posibles deformaciones no sólo de la filosofía sino también de las religiones, entre las que podría caer un cristianismo *en general*. La deformación dualista adviene en la religión –a diferencia de la filosofía que se dedica a una fundamentación primera– cuando sus ataques mordaces contra el cuerpo se dirigen en contra del cuerpo orgánico, "denominado también la carne, [el cual] se le presenta al creyente como símbolo mismo de su posible perdición"[63]. En el lado opuesto de los filósofos, el pecado no es hipostasiado sino que es un símbolo que condensa en sí "la angustia ante semejante posibilidad de perdición"[64]. La religión no hace ontologías sino que elabora un tipo de discurso existencial mediante símbolos. El pecado, pues es el símbolo existencialmente dramático de su finitud pero también de su infinitud.

3.2. La ambivalencia del pecado como símbolo: entre la finitud y la infinitud

Ahora bien y para el joven filósofo, la doctrina del pecado, adecuadamente entendida, es una extraordinaria afirmación de la unidad ontológica que se experimenta en la subjetividad absoluta. Al afirmar que el cuerpo es pecaminoso se le está encubiertamente atribuyendo los atributos de dicha subjetividad, dándose un mecanismo de transferencia de la culpa interna a la región externa, al reino de la objetividad. La angustia que sentimos en la culpa –y en este aspecto Henry es, a la vez, heredero y radicalizador de Kierkeegard– es arrojada a las vísceras que nos repugnan a fin de inmolarla con ellas. Como el danés, esto no es señal de claudicación, mostrando con fuerza que la carne es agente mismo tanto de la salvación como de la condenación puesto que porta en sí un papel activo imposible de disociar de la región ontológica de la subjetividad absoluta que existe como carne: "En cuanto referido a la posibilidad de la perdición y caída, *el cuerpo no designa otra cosa que un modo determinado de la existencia humana*"[65].

El pecado es, según Michel Henry, una determinación *sui generis* de nuestra vida subjetiva primera. A mayor experiencia interna de nuestra *responsabilidad* en el mal que genera la angustia, mayor es, simbólicamente, su unidad con nuestro ego. Esta experiencia denota que no es fruto de las influencias orgánicas sino que se halla en un ámbito previo, es decir, en el de la subjetividad corporal. Pero no hemos de olvidar que el pecado no pertenece a nuestro ser como una característica esencial suya, ya que si así fuera daríamos razón a las antropologías que

63 *Ibid*., 282.
64 *Ibid*.
65 *Ibid*., 283.

Universidad Pontificia de Salamanca

conciben la naturaleza humana en cuanto intrínsecamente mala. Nuestro filósofo recuerda que una de ellas fue la de Hegel: la naturaleza humana es pecaminosa porque está herida por el estigma de la finitud, el cual no cicatriza hasta que el espíritu, al negarla y elevarla a lo universal, la hace santa e infinita[66]. Para Henry, el pecado es un símbolo: no se identifica con nuestro ser absoluto y necesario sino que es consecuencia, por el contrario, de sus determinaciones contingentes en la pugna existencial. Se trata de una forma particular, a todas luces malograda, de la existencia, la cual está plenamente anclada en la subjetividad absoluta en cuanto "medio ontológico originario"[67]. El pecado es una desgracia, no una necesidad de nuestro ser. En él, en nuestro cuerpo vivido subjetivamente, no hay ninguna coacción que nos lanzase a la perdición:

> Esta ausencia de cualquier prescripción de orden eidético que haría del pecado algo necesario, se expresa en la teología cristiana diciendo que el pecado es un accidente histórico y que el vínculo que lo une a la "naturaleza" humana no puede ser interpretado a la luz de una necesidad comparable a la del orden de las esencias[68].

Como se aprecia, la naturaleza humana se presupone abierta, toda vez que ésta no va al pecado en su esencia sino en un estado particular en el que la contingencia tiene una preponderancia enorme. No debemos sacrificar la libertad en nombre de la naturaleza. Henry se niega a dar por válido cualquier clase de predeterminismo en la naturaleza. Si el pecado es propio de la existencia que deviene, la libertad no se ve anulada por condicionantes incontrolables, sean físicos o metafísicos. No han sido pocos los sistemas filosóficos o religiosos que absuelven la culpabilidad del hombre en la naturaleza de un más acá o de un más allá que se le impone con desconocidos impulsos: tanto los que privilegian a las superestructuras como los que acaban por abandonar al hombre a sus instintos. Para nuestro autor hay que ir al quicio mismo que todos estos sistemas presuponen: si no acometemos este trabajo no sabremos nunca el porqué más hondo de las diferentes cosmovisiones e interpretaciones de la existencia.

En nuestro autor, empero, la carne no da el pecado –en su tematización, entiéndase– sino *la posibilidad, entre muchas, de pecar o de salvarse*. El pecado es de la carne pero la carne no es pecado. Pero aún habríamos de matizar esto: en vez de ser alicatadamente fuente de posibilidad, la carne es un *poder*, esto

66 Henry subraya que la vida, "en la filosofía hegeliana, es entendida, pues, como un objeto que la conciencia niega y supera para conquistarse como conciencia y como yo auténtico", *Ibid.* 271. Es una carne pecaminosa que no tiene nada que ofrecer a excepción del pecado. Henry no está de acuerdo con que Hegel ponga como condición al hombre que, para vencer el pecado, tenga que dejar de ser particular.

67 FFC, 283.

68 *Ibid.*, 284.

Universidad Pontificia de Salamanca

es, el poder más real y directo no sólo para pecar –en cuanto imagen del fracaso que genera la angustia– sino para hacer el bien, no sólo para ser condenada sino para ser salvada. Henry nos recuerda al Rimbaud de *Une saison en enfer* cuando poetizaba que nuestros cuerpos serán juzgados, como reos ante un tribunal que investiga las imputaciones originariamente subjetivas. De su lado, el cristianismo afirmaba, como Pablo en el Areópago provocando la indignación de los griegos, la resurrección de la carne. Henry sienta en el banquillo de los acusados al helenismo y a sus esbirros filosóficos, imputándoles los cargos de haber desterrado la carne del ámbito de lo esencial e imperecedero.

A tenor de la doctrina del pecado –que es el aspecto dramático y, en ocasiones, el desdoblamiento de la encarnación que pierde su cualidad de fenómeno unitario–, la ontología henryana describe las diferentes modalidades de la existencia caída. De este modo, la finitud tiene "un sentido cuádruple"[69]:

1. *El sometimiento a la determinación espacio-temporal del ser-ahí*. El primer asomo que nos recuerda que somos finitos es este ser-ahí del cual no nos es permitido librarnos. Pero esto es más que un simple recuerdo, es una confirmación. El *ahí*, en lo que le incumbe de espacial y temporal, impone análogas determinaciones a nuestro ser. El pecado tiene este sentido inicial cuando el acto se siente preso de la red finita de pecados que envuelve el mundo. Este primer sentido entronca con la filosofía heideggeriana para la que el hombre está sometido y caído en el tiempo, en virtud de su temporeidad constitutiva. Además, no le es concedido sustraerse al mundo que temporiza[70], en cuanto que el hombre es un ser-en-el-mundo, y esto marca la temporización incluso del tiempo vulgar. Los mismos existencialismos han extraído las consecuencias más trágicas de este análisis existenciario resaltando la angustia, la náusea o la peste como la única forma de vivir. El peso del mundo, que no entra en el terreno de lo potestativo, es la vivencia inicial que nos hace probar nuestra finitud. La finitud comparece como la exposición del ser del hombre en lo trascendente: el problema sobreviene cuando se identifica a la poderosa subjetividad humana absoluta con el *ahí* de la existencia caída. Se operaría, de este modo, una mundanización del cuerpo subjetivo, de manera que su centro no sería él sino una naturaleza inhóspita a la que es arrojado. El tiempo no sería un tiempo suyo sino un tiempo por el que tiene que regirse según

69 FFC, 288.

70 Escribía el alemán que "a la temporeidad misma le pertenece algo así como un tiempo del mundo, en el sentido estricto del concepto tempóreo existencial de mundo", en: HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 4ª Edición. (Trad. Jorge Eduardo Rivera). Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2005, 420.

Universidad Pontificia de Salamanca

la vulgaridad del *chrónos*. En cuanto al espacio, habrá de acoplarse a él como a un *locus* extraño y limitador. Para Michel Henry, este es el sentido más primario de la finitud convertida en pecado, en el que, además de estar sometido el hombre a la extrañeza de otros cuerpos orgánicos, también éstos no están insertados en una subjetividad absoluta.

2. *Es de manera derivada que se da la determinación finita.* Aquí Michel Henry nos quiere prevenir de hacer del *ahí* la esencia de nuestro yo, como también del craso error de pensar que la intencionalidad acontece fuera y sin la inmanencia absoluta de la subjetividad. Y es que, en el existencialismo, los hastíos o protestas contra las coordenadas coaccionadoras del mundo son símbolo de que, si bien no tenemos constancia de una alternativa, sí que tenemos la sospecha de que *no todo es mundo*. La intencionalidad no es una estructura que se desprenda de la facticidad del primer sentido de la finitud: nos es por nuestro ser-en-el-mundo –contra Heidegger– que podemos dirigirnos a él intencionalmente. Es a la inversa. La intencionalidad nos abre el horizonte de lo trascendente pero no es lo trascendente lo que edifica dicha apertura trascendental. Henry señala que esta determinación "es una posibilidad permanente de orden eidético"[71]. Si nuestra determinación finita fuera por libre, estando privada de una subjetividad conductora, nada impediría que nosotros pasásemos a ser un accidente del mundo y de la historia. La intencionalidad no es ontológicamente una estructura finita ya que, si fuera el caso, la finitud sería constreñidora de nuestro ser. Henry nos aclara que esto no pertenece al ser sino *a una manera finita de representarlo.* Aquí sólo nos percatamos de la finitud de nuestra representación, la cual, aún siendo de la clase que sea, adolece en la forma de un elemento mortecino que no goza de la fuerza de la vida, como el beso de los amantes que es representado cuando el ardor del amor ha pasado. Así las cosas, esto no excluye que dicha intencionalidad pueda representarse "en cuanto modificación radical que afecta a la estructura ontológica originaria"[72]. La posibilidad de la representación es señal de que también cabrían otras representaciones en las que lo definitivo del hombre no fuera el ser-ahí.
3. *La intencionalidad es finita al referirse al mundo*. Si hacemos de su dirigirse al mundo la esencia de la intencionalidad olvidamos que el dirigirse mismo, en calidad de poder eidético, excede esencialmente los objetos finitos que están al final del proceso. Así pues, que la intencionalidad se vuelque a lo finito no ha de hacerla presa o, en el peor de los casos, parte

71 FFC, 289.
72 *Ibid.*, 288.

Universidad Pontificia de Salamanca

de lo finito. No somos un producto del mundo, ni su objeto, ni su creación ciega, ni tampoco uno de sus tentáculos. La intencionalidad es la cualidad del acto en el que nosotros, es decir, cada cual *se dirige hacia el mundo*. El objeto finito no puede explicar *per se* el poder infinito que funda la intencionalidad y de la que ésta no difiere sino en su tonalidad propia. De este modo, el pecado, a la par con diversos presupuestos de la filosofía helénica, se ha convertido ocasionalmente en integrante único e identificativo de la naturaleza humana, obviando la posibilidad de ser reconducida a lo más sublime de la que ella misma es apta. La religión, apostando por la carne, lucha contra los profetas tanto religiosos como seculares de la inaptitud de la naturaleza humana para ser salvada. La religión ha preconizado, en diversas formas históricas, la posibilidad de salvación del hombre, aún si vive la frustración y las barreras que el mundo le impone, o si no puede cambiar su estar-volcado-en-el-mundo. La religión, pues, ya había anticipado simbólicamente este sentido filosófico: el hombre es finito en su mundaneidad pero, sin dejar de serlo, es capaz de preguntarse por el origen absoluto de sus particularidades existenciales y tornarse hacia él. La religión, en definitiva, ha ayudado a distinguir entre en lo que es condicionado y lo que es incondicionado, al no otorgar "categoría ontológica a una finitud que acaso no pertenezca esencialmente sino a un modo concreto de nuestra vida"[73].

4. *La finitud lo es de una intencionalidad determinada.* Cuando la religión nos dice que el pecado no es el pecado de la naturaleza humana *stricto sensu* sino un accidente que la hiere, y, por lo tanto, algo que podría superarse e incluso cambiar sublimadamente, nos vinculamos al cuarto sentido de la finitud. Ahora ésta "recibe una significación específicamente existencial en cuanto designa un modo netamente definido de la existencia"[74]. El pecado es tanto una forma de ser como el empleo de las potencias humanas hacia la consecución de un ser trascendente al que se le confiere un carácter absoluto. Como sentencia nuestro filósofo, "el culto rendido a lo finito es propiamente el pecado". El hombre no sólo se descubre finito en cuanto a una presentación de su ser –pues la finitud es una tonalidad de su subjetividad inmanente– sino en cuanto a la intencionalidad errónea que, en un principio, le animaba. No es que él sea pecado en su naturaleza total sino que el pecado es fruto del error de tomar un objeto por lo que no es y rendirse a sus pies. Esta doctrina religiosa expresa simbólicamente que la finitud corresponde al sentido específico que

73 *Ibid*., 290.
74 *Ibid*, 295.

Universidad Pontificia de Salamanca

> el pecador atribuía a su objeto: como el fin absoluto en el que descansaría su determinación. La frustración no tarda en llegar al pecador a causa de la abismal desemejanza entre sus expectativas y el resultado final. Pero en esta última constatación se puede notar sin dilación que dicha desemejanza apunta hacia la peripecia opuesta: que la frustración quizá pudiese no invadir nuestra naturaleza hasta hacernos creer que es necesaria. En el pecado, ahora no como doctrina sino como experiencia antropológica, vemos que es un símbolo ambivalente pues, tanto en los hechos como en el dolor que causa, señala hacia su contrario y nos arrastra a la región primera donde las circunstancias, tan dramáticas como se presentan, podrían ser no sólo diferentes sino definitivamente nuevas y redimidas.

CONCLUSIÓN

Para Michel Henry, hay una infinitud latente en la misma finitud de la subjetividad vivida pecaminosamente. En el plano religioso, sostendríamos que hay un bien latente en la misma maldad existencial del pecado, el cual no es el bien de la simple puesta exterior –y ni siquiera del cuerpo orgánico– sino de aquel poder ontológico supremo que hace factible que incluso la maldad acontezca como un accidente indeseable. El bien es la valoración positiva, tanto moral como religiosa, de este poder puro.

Este es el sentido cristiano de la finitud en cuanto *"poder infinito de la determinación"*[75], como imagen de la rica corporalidad humana que alimenta la constitución orgánica humana y su apertura a la trascendencia. En el cristianismo, el cuerpo "al que le es prometida la resurrección, puede ser el soporte de modos de existencia radicalmente diferentes"[76]. Hay casos en los que la existencia no se postra de hinojos ante lo particular hasta rendirle culto ya que también nos encontramos con el caso del mérito y de la virtud. Sin embargo ¿qué alcance filosófico tiene que este cuerpo sea soporte de modalidades existenciales diferentes? ¿Podemos hallar el principio unificador de dichas determinaciones tan altas o tan bajas? Nuestro autor nos saca de dudas: "*el modo de existencia que se llama finito es en realidad un modo de la vida absoluta de la subjetividad y, en cuanto tal, pertenece por esencia a una esfera de existencia infinita*"[77].

75 FFC, 296.
76 *Ibid*.
77 *Ibid*.

Universidad Pontificia de Salamanca

Esta vida absoluta, en cuanto vivida subjetivamente en nuestro cuerpo, unifica todas las tonalidades. Es más, está presente en cada acto de la vida religiosa, incluso en aquellos que sean malos o pecaminosos. Y no sólo en la dimensión personal –y, por lo tanto, moral– sino en las diversas formas de ser. Ella está presente en el estado finito, el cual podría salir a luz sólo en la infinitud que le sostiene. Nuestro autor va más lejos de la dialéctica hegeliana puesto que rehúsa la confrontación del espíritu de cada hombre con un espíritu absoluto que trasciende el aquí humano para ser negado en su universalidad. Por el contrario, la finitud es la forma sensible, visible y mundana de una infinitud que la habita desde siempre y que no la abandonará jamás. Nuestro cuerpo, a través de sus movimientos y mecanismos psico-biológicos, no está *anexionado* a la infinitud sino que, antes bien, es capaz de *vivir dicha infinitud subjetivamente, sin abdicar de su condición de cuerpo.*

La finitud tiene que ver con fragilidad misma del hombre en cuanto *ser-ahí*, expuesto a las fallas de su cuerpo orgánico –sobre todo al dolor, a la enfermedad y a la muerte–, así como a las amenazas externas del mundo. Empero, Henry afirma que, pese a la imperfección inherente a la finitud, "la vida sigue siendo lo que es, una vida infinita"[78]. Si nos distanciamos del primer sentido de la finitud, nada, salvo su modo existencial, queda desvirtuado en ella y sus poderes no le son despojados. Cuando, mediante el pecado, el hombre religioso sucumbe a la finitud lo hace *eventualmente* como un rebajamiento de la infinitud subjetiva que late en su carne, casi como un trastocamiento epidérmico de una profundidad mayor. Es apreciable, pues, la coyunturalidad que abarca este proceso de mostrarse el hombre caído en el *ahí* mundanal, la cual no acarrea perjuicios al venir a sí interno de la vida absoluta:

> Con todo, la vida que se trasciende es una vida absoluta y, en ese acto de trascenderse, jamás sale de sí misma. Más originario que el fenómeno de la trascendencia y anterior a él en cierto modo es el fenómeno de la inmanencia, en el cual la trascendencia, desde el punto de vista ontológico, encuentra de hecho su condición de posibilidad última[79].

La vida absoluta mantiene, aún en el pecado, su trascendencia sin estar urgida a aniquilar la corporalidad que es *suya inmanentemente*. Y más sorprendente aún es distinguir cómo es la misma corporalidad su estado predilecto para dotar al mundo con el sentido de su vida infinita. Ella es el *ser originario*, como hemos visto que lo nombra Henry. Para él, no es una recóndita meta a conquistar sino que *ya está permitiendo la conquista*. Es un fenómeno accesible a cada sujeto, *hic et nunc*, en su vida inmanente. Henry no se cansa en decir que este fenómeno

78 *Ibid*., 297.
79 *Ibid*., 298.

Universidad Pontificia de Salamanca

ha caído en un olvido en la tradición de religiosa y filosófica puesto que se trata del "fenómeno más originario de todos"[80], el que concede ser y necesidad a todos los fenómenos, incluido los pecaminosos. No existe una necesidad ciega –y, por tanto, neutra y asubjetiva– en la materia, sino que "tiene el peso, la gravedad de la existencia infinita que la soporta y, al mismo tiempo, la simplicidad y la transparencia de la vida absoluta en cuyo seno se revela"[81].

Finalmente, la religión expresa simbólica y existencialmente las diferentes modalidades del ser originario de la vida subjetiva. La religión, como es el caso de la cristiana, es polivalente en sus símbolos sobre este ser originario. En nuestro artículo –como hemos mostrado– la religión empieza a ser cada vez más relevante para un Henry volcado en dar con una ontología, en este caso, del cuerpo y de la afectividad. Su mayor éxito, si parafraseamos a Lavigne, fue haber revelado, especialmente en la religión, "*una dimensión ontológica originaria* hasta entonces insospechada: la vida transcendental de la subjetividad concreta" ("*une dimension ontologique originaire* jusqu'alors insoupçonnée: la vie transcendantale de la subjectivité concrète")[82].

80 *Ibid.*, 299.

81 *Ibid.*, 300.

82 LAVIGNE, J.F. *Michel Henry, pensée de la vie et culture contemporaine.* París: Beauchesne, 2006, 21.

Universidad Pontificia de Salamanca