
YO SOY LA VERDAD. LA INTERPRETACIÓN DE MICHEL HENRY

I am the Truth. Michel Henry's interpretation

Stefano Santasilia

Universidad Autónoma de San Luis Potosí

santasilia@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0001-7482-8917>

Recibido: 11 de diciembre de 2024

Aceptado: 11 de enero de 2025

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol288.i1465.y2024.006>

RESUMEN: La cuestión de la verdad resulta algo sencillo sólo en apariencia y, sobre todo, sólo en el momento en que se asume que el único criterio de verdad pueda consistir en el criterio de la *adaequatio*. Sin embargo, la afirmación de Cristo en los evangelios, mediante la cual él mismo se presenta como la verdad, genera una problemática puesta en cuestión del mismo criterio de reconocimiento de la verdad imponiendo la necesidad de pensar en "otra posibilidad". En este sentido, la propuesta de Michel Henry se presenta como una interesante posibilidad de detectar otra modalidad, más originaria de la verdad, capaz de estar en sintonía con la presentación que el Cristo hace de sí mismo. En este ensayo se tratará precisamente de mostrar en qué manera se desarrolla esta propuesta tratando de indicar sintéticamente sus puntos problemáticos y sus posibles ventajas.

PALABRAS CLAVE: Verdad, Cristo, Michel Henry, Cristología, Fenómeno.

ABSTRACT: The question of truth is something that is simple only in appearance and, above all, only when it is assumed that the only criterion of truth can consist of the criterion of *adaequatio*. However, Christ's affirmation in the Gospels, through which he presents himself as the truth, generates a problematic questioning of the authentic criterion of recognition of truth, imposing the need to think of "another possibility". In this sense, Michel Henry's proposal is presented as an interesting possibility of detecting another, more original modality of truth, capable of being in tune with the presentation that Christ makes of himself. This essay will try to show precisely how this proposal is developed, trying to synthetically indicate its problematic points and its possible advantages.

KEYWORDS: Truth, Christ, Michel Henry, Christology, Phenomenon.

1. EL "PROBLEMA" DE LA VERDAD

Enfrentarse con la cuestión de la verdad significa enfrentarse con un problema o, mejor dicho, con una situación problemática, porque cuando se habla de verdad, generalmente pensamos conocer bien lo que estamos tratando y, sin embargo, se podría decir que "hay verdades y verdades". Si, como en los albores de la modernidad, se pudo pensar que el criterio de la verdad tuviera que descansar en una postura de carácter matemático (Rabouin, 2009), es cierto que la atención que los siglos siguientes han concedido al valor del conocimiento histórico (Tessitore, 1971) y de la dimensión afectiva (Xolocotzi & Orejarena, 2022) ya nos impiden volver a una concepción reduccionista de la verdad, si no imponen un análisis más detallado y atento.

Lo que pone de relieve que la verdad tenga un precio no sólo con relación a sus consecuencias, sino también con respecto al camino necesario para aproximarse a ella o, en el mejor de los casos, alcanzarla (Henaff, 2002). La verdad parece pretender una mirada capaz de aguantar la paciencia y el peso de una búsqueda lenta y atenta, que no teme las frustraciones de los posibles fracasos. Y, sobre todo, que es capaz de aguantar y resistir a la tentación de la solución más fácil, es decir, la relativización de la verdad. El camino que conduce a la posibilidad de indicar lo verdadero pasa obligatoriamente por la elaboración de una idea de verdad, de una posible respuesta a la pregunta exquisitamente filosófica "¿Qué es la verdad?". Pero es cierto que esta pregunta no pertenece solo a este tipo de narración sino, en un contexto vinculado con la misma propuesta de salvación presentada en los evangelios, se manifiesta en momento crucial de la historia y queda dirigida hacia Jesús precisamente por la persona que, en aquel momento, puede disponer de su vida, es decir, Poncio Pilato.

Como se puede recordar, la narración de la confrontación entre Pilato y Jesús nos indica que es precisamente este último quien introduce en la "confrontación" la dimensión de la verdad: frente a la pregunta, puesta por Pilato, alrededor de la propia condición, Jesús mismo responde "Sí, como dices, soy Rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz" (Jn 18, 37). Pero no se trata simplemente de dar testimonio de algo diferente de sí mismo, porque precedentemente él mismo había afirmado su misma identidad con la verdad: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí" (Jn 14, 6). Se trata, entonces, de dar testimonio de una verdad a la cual se puede acceder sólo a través de la misma persona que la atestigüa, lo que abre a la posibilidad de una verdad cuya manifestación esté

vinculada de una manera específica con una subjetividad particular (Greisch, 2017) que, en realidad, pretende presentarse como la raíz de subjetividad. ¿De qué tipo de verdad está, entonces, hablando Jesús? y ¿en qué relación se encuentra esta verdad con la que generalmente llamamos “verdad” con relación a los hechos y/o acontecimientos? Las afirmaciones contenidas en el evangelio no permiten que un riguroso análisis de corte filosófico logre escapar frente a estas cuestiones e invoca una profunda reconsideración de la modalidad de manifestación de lo que llamamos verdad. Es precisamente en este sentido que adquiere valor la referencia a la reflexión elaborada por Michel Henry en su *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (Henry, 1996), enfocada precisamente en desentrañar el sentido de la verdad que coincide con el Cristo y que, de alguna manera, remite a la posibilidad de una cristología filosófica.

2. LA VERDAD SEGÚN LA IDEA DE UNA CRISTOLOGÍA FILOSÓFICA

En el año 2004, Xavier Tilliette publica en Italia un texto intitulado *Che cos'è la cristologia filosofica?* (Tilliette, 2004) en el cual, el que podríamos definir como el “creador” de este “género” —“suspendido” entre filosofía y teología— trata de trazar unas indicaciones básicas para describir qué hay que entender con investigación filosófica sobre la figura de Cristo. Según Tilliette, está vigente un “prejuicio”: la convicción de que Cristo y el cristianismo no tengan nada en común con la filosofía *tout court*, algo que, según el autor, elude el problema mismo que Cristo pone a la filosofía, es decir que, en cambio, la problemática puesta por la misma predicación de Cristo no puede ser eludida por la reflexión filosófica. Tilliette expresa todo esto mediante una pregunta fundamental: ¿se da una *prise*, un acceso, del Cristo hacia la filosofía? (Tilliette, 2004).

Queda claro que una posible cristología filosófica, si quiere ser realmente digna de su posibilidad, antes que todo tiene que cuidarse de la continua tentación de “reducirse” a piedad, devoción o, en el mejor de los casos, a reflexión de carácter apologético: como el mismo Tilliette afirma, “Si en el centro del cristianismo se hallan el Cristo y su anuncio único, entonces la cristología filosófica tiene que representar el centro de la filosofía cristiana. Sin embargo, no es posible considerarlas como si constituyeran un binomio” (Tilliette, 2004, p. 25).

La cristología filosófica concierne a una persona, a pesar de que esta persona desempeñe un papel particular; se trata de un “encuentro” que generalmente ha sido considerado dominio de la espiritualidad o, en otros, casos de los estudios de historia. Es precisamente el encuentro entre esta persona y el filósofo, fascinado por su dimensión conceptual, que permite a la misma filosofía de desempeñar una audacia que, dentro de los límites de la creencia, no podría desarrollar. Un atento y tranquilo examen de la historia de la filosofía podría mostrar cómo, en realidad, la cristología filosófica ya está “en acto” desde hace mucho tiempo: empezando por la definición de “filósofo supremo” que Spinoza le reservó a Cristo, hasta las reflexiones más contemporáneas. Y empezar desde Spinoza ya constituye una elección arbitraria si se considera que a partir de los Padres de la Iglesia se pone el problema de una interpretación de una posible inteligibilidad de la figura y del mensaje de Cristo precisamente con relación a la dimensión de la verdad. Tilliette concede una atención particular a la corriente fenomenológica reconociéndole el mérito de haber producido, a partir de la segunda mitad del siglo XX, unos trabajos profundamente interesantes. Mientras que con Heidegger se había establecido un “veto secreto” con respecto a la posibilidad de un acercamiento entre el mensaje cristiano y la filosofía en general, una siguiente generación de fenomenólogos parece haber logrado “liberarse del yugo” y dirigir nuevamente su atención hacia la figura de Cristo: “así que, la ‘Fenomenología que conduce a Cristo’, después de haber sido eclipsada por un momento, ha vuelto a manifestarse” (Tilliette, 2004, p. 110). Y no en punta de pies, sino a través de una entera generación de autores capaces de proponer, como todo lo que esto conlleva, una renovación profunda del método fenomenológico.

Entre estos protagonistas se eleva, según el autor, la figura de Michel Henry, cuya última producción, que Tilliette define “última y magnífica”, se presenta como un “tríptico” dedicado a la figura de Cristo (Henry, 1996; Henry, 2000 y Henry, 2002). Es que la intención del filósofo de Montpellier, es decir Michel Henry, se corresponde de manera plena —como si hubiera una perfecta adecuación entre intuición y objeto— a la descripción que Tilliette hace de la cristología filosófica. Si, por un lado, Tilliette le reconoce a Henry la paternidad de una magnífica reflexión filosófica sobre el cristianismo (Tilliette, 1998), por otro lado, el mismo fenomenólogo declara una directa intención de elaborar una “filosofía del cristianismo”, claramente de corte fenomenológico. Habría que preguntarse si realmente es posible alcanzar este objetivo sin desnaturalizar la misma fenomenología: si dedicarse a una filosofía del cristianismo ya mete en “peligro” la credencial de filósofo, la propuesta de

“inversión de la fenomenología”¹ desata una reacción desde la voz de quien quiere mantener bien firme el límite entre la filosofía y la reflexión de corte teológico (es el caso, conocido y peculiar, de la crítica de Dominique Janicaud dirigida hacia Henry, y no sólo hacia él; Janicaud, 1990).

La postura henryana se transforma en el blanco de una crítica que considera profundamente peligroso, para la fenomenología y la filosofía en general, asumir como tema fundamental de la reflexión fenomenológica la posibilidad de alcanzar la manifestación de lo originario (Janicaud, 1998). Pero, para Henry, llegar a elaborar una filosofía (precisamente una fenomenología del cristianismo) —y, de tal manera, asumir plenamente el reto puesto por las afirmaciones de Cristo con relación a la verdad— no significa doblegar la filosofía frente a las exigencias del anuncio cristiano sino mostrar cómo la intuición filosófica puede alcanzar algo que quedaba anunciado ya desde el evangelio, y lo puede hacer en nombre de la verdad. Así que, según Henry, aceptar el desafío puesto por las afirmaciones relativas a la verdad, contenidas en el evangelio, significa sobre todo asumirse la responsabilidad de hacer filosofía correctamente porque implica el no eludir ninguna reflexión concerniente las posibles, y diferentes, manifestaciones de la verdad. En este sentido, es posible comprender por qué, para Tilliette, la reflexión de Henry representa una de las cumbres de una posible cristología filosófica, y es auténtica filosofía del cristianismo precisamente a partir de su interés para la verdad.

3. LA VERDAD DEL CRISTO SEGÚN MICHEL HENRY

No es por casualidad que el texto con el cual Henry da comienzo a su reflexión sobre el Cristo lleve precisamente el título de *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo)² y asuma como reflexión inicial precisamente el intento de esclarecer el sentido de este tipo de verdad. Henry no quiere proponer una interpretación teológica sino rastrear el planteamiento filosófico que opera dentro de la escritura en la cual se describe la figura de Cristo, en particular

¹ Michel Henry usa esta definición de manera directa y definitiva en su obra *Incarnation* (Henry, 2000) intitulando la primera parte de la obra precisamente *Le renversement de la phénoménologie*.

² Con respecto a las citas textuales haremos referencia a la traducción española (Henry, 2001).

en el evangelio de Juan (Marini, 2005, pp. 176-177). No se trata de defender la verdad de la narración evangélica ni de buscar correspondencias en aras de realizar demostraciones. El problema yace, según el fenomenólogo, en la misma concepción de la verdad:

Nuestro propósito no es preguntarnos si el cristianismo es “verdadero” o “falso”, ni establecer, por ejemplo, la primera de estas hipótesis. Lo que aquí se cuestionará es más bien lo que el cristianismo considera como la verdad, el género de verdad que propone a los hombres, que se esfuerza por comunicarles, no como una verdad teórica e indiferente, sino como esa verdad esencial que les conviene en virtud de alguna afinidad misteriosa, hasta el punto de que es la única capaz de asegurar la salvación. Esta forma de verdad que circunscribe el dominio del cristianismo, el medio en el que se mueve, si osamos decirlo, el aire que respira (Henry, 2001, p. 9).

La interrogación relativa al género de verdad implica la posibilidad de que el mismo concepto de verdad no sea unívoco y que, por lo tanto, se puedan admitir más formas de verdad. Claramente, si hay más formas de verdad habrá más formas de expresión de la verdad. Ya se puede notar cómo el tema de una verdad del cristianismo, entendida como condición de una inteligibilidad otra, surja en el mismo momento en que se quiere reflexionar sobre el valor del anuncio cristiano (Doré, 2004, pp. 33-43)³. La relación entre cristianismo y verdad se da como relación fundamental, por la cual se impone la necesidad de examinar qué tipo de verdad corresponde al anuncio evangélico y qué tipo de verdad se constituye, en cambio, en contraposición con este. El “tipo” de verdad que generalmente consideramos queda descrita por Henry como la verdad de la razón, elaborada a partir de la etimología del mismo término “fenómeno”:

En Grecia las cosas se llaman “fenómenos”. “Fenómeno”, *phainòmenon*, viene del verbo *phainestai*, que lleva en sí la raíz *pha-*, *phôs*, que significa la luz. *Phainestai* quiere decir mostrarse viniendo a la luz. Luego “fenómeno” quiere decir: lo que se muestra viniendo a la luz, saliendo a la luz del día. La luz a la que salen las cosas para mostrarse como fenómenos es la luz del mundo. El mundo no es el conjunto de las cosas, de los entes, sino el horizonte de luz en el que las cosas se muestran como fenómenos. Por tanto, el mundo no designa lo que es verdadero sino la Verdad misma (Henry, 2001, p. 23).

³ En esta entrevista se subraya como un rasgo fundamental del cristianismo que sea “portador” de un pensamiento.

El mundo puede designar la verdad misma sólo a partir de aquel horizonte de visibilidad que es él mismo, produciendo aquella forma que se denomina objetiva y que corresponde a la condición del hacer-ver: "la 'verdad del mundo' no es más que eso: la auto-producción del 'afuera' como horizonte de visibilidad en y por el cual todo puede hacerse visible y, por tanto, 'fenómeno' para nosotros" (Henry, 2001, p. 26). Pero, este "afuera", subraya Henry, está subordinado a un poder temporal que aniquila todo lo que existe: es precisamente la venida al afuera que arrancando las cosas de sí mismas las condena a la nada:

El tiempo aniquila todo lo que exhibe porque su poder de hacer patente reside en el "fuera de sí". Pero el modo de hacer patente del tiempo es el del mundo. Es el modo de permitir ver del mundo, es la verdad del mundo que destruye (Henry, 2001, p. 28).

El afán de ver de manera objetiva nos enjaula en esta condición y constituye la que el mismo Henry define como la "verdad del mundo":

La verdad del mundo es la ley de aparición de las cosas. Según esta ley, las cosas, dándose fuera de sí mismas, en su aparición misma, no dan nunca su realidad propia sino solamente la imagen de esta realidad que se aniquila en el momento en que se dan (Henry, 2001, p. 28).

Lo que Henry quiere subrayar es que una verdad fundada sólo en el aparecer del mundo estaría destinada a la "inconsistencia ontológica", lo que lleva a una cuestión paradójica: una verdad de este tipo no se constituye como una auténtica verdad porque carece de fundamento. En este caso se trataría de una verdad caduca incapaz de asumir su "configuración supra-temporal" (García-Baró, 2008, pp. 138-139). Si la verdad se reduce simplemente a "verdad del mundo", es decir verdad que pertenece y depende del aparecer en la exterioridad, entonces su permanencia queda vinculada con la estabilidad de un aparecer que, en cambio, está connotado por la cifra de la contingencia. Todo lo que aparece en el mundo está sometido a lo que Henry llama "proceso de desrealización principal" por el cual todo acaba acomodándose en un estado de irrealidad original: todo lo que aparece en el mundo se mueve desde un futuro directamente hacia un pasado en el cual desaparece, sin nunca "dejar de ser una falta de ser". Si no existiese otra forma de verdad no existiría alguna realidad: "Es esta conexión esencial que liga destrucción y muerte a la aparición misma del mundo, a lo que llama su apariencia, lo que tiene el Apóstol a la vista es ese escorzo fulgurante: 'Porque pasa la apariencia de este mundo' (1 Corintios 7, 31)" (Henry, 2001, p.

30). Para que haya verdad, se necesita que esta radique en una dimensión que no se encuentra sometida a la contingencia del mundo.

Esta verdad “otra” no se puede dar en la exterioridad de la visibilidad sino tiene que asumir la forma de una revelación en la cual lo que aparece y lo que es coinciden perfectamente, y es en este punto que Henry introduce su propuesta de carácter fenomenológico⁴: si la verdad, en su forma originaria y no contingente, tiene que corresponder a una manifestación (porque si no se manifiesta no puede ser reconocida como verdad) entonces este tipo de manifestación tendrá que estar caracterizada por una evidente “pureza fenomenológica”, es decir no podrá ser manifestación de un fenómeno cualquiera sino de la misma fenomenalidad, o sea la condición de manifestación de todo lo que se manifiesta. Considerada desde este punto de vista, la auténtica verdad difiere completamente de la verdad del mundo, porque corresponderá al hacerse fenómeno —es decir al manifestarse— de la misma fenomenalidad, “materia fenomenológica pura, una sustancia cuya esencia toda es aparecer, la fenomenalidad en su efectuación y en su efectividad fenomenológica pura” (Henry, 2001, p. 35). Se trata de lo que constituye la esencia originaria del aparecer: no de lo que permite el aparecer de algo distinto de él, sino del aparecer del aparecer.

Lo que aparece, en “el aparecer del aparecer”, es una auto-revelación en su “fulguración” original inmediata, que se da mediante una manifestación que escapa a todo tipo de visibilidad. De hecho, lo que se expone en la visibilidad se encuentra, por su misma exposición, en la exterioridad del mundo, y por esto en su contingencia. Lo que, en cambio, se manifiesta como condición de este mismo aparecer se escapa a la exterioridad presentándose bajo la dimensión de la invisibilidad. Lo que puede parecer contradictorio, es para Henry algo profundamente evidente una vez que se haya comprendido la necesidad de una configuración no contingente de la verdad.

Se trata, entonces, de un manifestarse en el plan de la invisibilidad, un manifestarse que no se da bajo la mirada, sino que se hace presente en la forma del sentir patético (es decir del *pathos* originario de la existencia): esta definición de la verdad, según Henry corresponde a la esencia misma del cristianismo. De hecho, como el filósofo recuerda, Dios es la revelación pura que no revela nada fuera de sí mismo: por lo tanto, una revelación de Dios a los hombres no puede darse a la manera de la verdad del mundo. Dios no pue-

⁴ Se trata de la perspectiva presentada anteriormente en sus obras explícitamente dedicadas a la cuestión de la manifestación, es decir *L'essence de la manifestation* (Henry, 1963) y *Phénoménologie matérielle* (Henry, 1990).

de revelar algo diferente de sí: revelarse a los hombres solo podría significar “darles como herencia su auto-revelación eterna” y, confirma Henry, “el cristianismo no es, en verdad, más que la teoría sorprendente y rigurosa de esta donación de la auto-revelación de Dios heredada por los hombres” (Henry, 2001, p. 35). Una herencia que no se presta a la captura de los sentidos y de la inteligencia sino del sentimiento (entendido como acción del sentir): el fenómeno —visible en la verdad del mundo— se presenta en un “fuera” que permite su dominio no solo material sino también inteligible. La verdad del mundo es producción de un fuera —*au-dehors*— en el cual todo se entrega, al ver sensible como al inteligible, en la manera de “ob-jeto” (Henry, 2001, p. 36)⁵. Pero la verdad afirmada por el cristianismo, coincidente con la persona misma de Cristo, no apunta hacia la posibilidad de “manejar” algo, sino se preocupa de una relación vital. De hecho, subraya Henry, Cristo afirma claramente que su reino no es de “este mundo” (es decir de la exterioridad), lo que implica que también la ética cristiana se vaya desplegando a partir de una “origen otra”:

En el cristianismo, la ética siempre está subordinada al orden de las cosas. Reino no significa tampoco un cierto dominio sobre el que [Cristo] extendería el poder divino, un campo reservado a su acción. La esencia propia de Cristo, en cuanto identificada con la “Revelación de Dios”, con su auto-revelación absoluta, es designada como ajena al mundo: “Yo no soy de este mundo” (Juan 17, 14) (Henry, 2001, p. 36)⁶.

El origen de todo se encuentra en esta otra forma de manifestación de la verdad: una dimensión irreductible al dominio del pensamiento, y que queda escondida a los que quieren dominarla —los sabios del mundo humano— mientras se revela a la gente sencilla (Mt 11, 25). El acceso a esta verdad se da solo en la fenomenalización de su fenomenalidad, o sea en su auto-revelación (su única forma de revelarse):

⁵ Cfr. también García-Baró, 2008, p. 153: “Si distinguimos vida, verdad y cosas, admitimos implícitamente que hay una verdad de la vida que, en el caso de ser pre-verdad objetiva o proto-verdad o, simplemente una verdad otra que la objetiva, que ni la precede ni desemboca jamás en ella, ni la funda ni se funda en ella. Tendremos un día que pensar más despacio este punto”. La verdad que se auto-revela en la invisibilidad no precede simplemente el proceso de objetivación —como si fuera esta última su dimensión más completa— sino lo “sustenta” como posibilidad siempre abierta pero nunca independiente.

⁶ Este punto resultará desarrollado de manera directa en el tercer libro de la trilogía dedicada, por el pensador francés, al cristianismo —es decir *Paroles du Christ*— a través de la crítica del “sistema de lo humano” (Henry, 2002).

No nos hace falta el pensamiento para acceder a la Revelación de Dios. Muy al contrario, sólo cuando el pensamiento se ausenta, pues la verdad del mundo está ausente, puede llevarse a cabo aquello de lo que se trata: la auto-revelación de Dios; a saber, la auto-fenomenalización de la fenomenalidad pura sobre el fondo de una fenomenalidad que no es la del mundo. ¿Dónde se lleva a cabo una auto-revelación de este tipo? *En la Vida, como su esencia. Pues la Vida no es nada más que lo que se auto-revela* no algo que tendría además la propiedad de auto-revelarse, sino *el hecho mismo de auto-revelarse, la auto-revelación en cuanto tal* (Henry, 2001, pp. 37-38).

Entonces, Henry está claramente afirmando la coincidencia de Dios con la esencia de la Vida (es decir que Dios representa la Vida en general en la cual se enraizan las vidas singulares de los vivientes), pero se trata de algo que no sabemos a partir de un ver que se da en el “fuera”: aquí tenemos el discrimen entre el “Dios de los filósofos” y el del cristianismo; el segundo se revela, o sea se da, en una manifestación en la cual lo que aparece nunca se separa del aparecer y, por esto, se sustrae completamente a la vista sensible y a la captura conceptual. Que Dios y Vida —la Vida en la cual se dan todas las vidas— coincidan es algo que, observa Henry, queda continuamente afirmado en los *Evangelios* (Ap 21, 6 y 22, 13; Lc 24, 5; Jn 5, 26 etc.). Tal identificación implica que, en el ámbito del cristianismo, tenga que ser rechazada la tan celebrada identificación de Dios con el Ser, por lo menos en un sentido preciso:

Para descartar de entrada el absoluto contrasentido que trae la esencia del Dios cristiano al Ser y por consiguiente a un concepto del pensamiento griego —abriendo la vía a las grandes teologías occidentales que reducen el Dios de Abraham al de los filósofos y sabios, por ejemplo, al de Aristóteles—, conviene afirmar que, remitido a su último fundamento fenomenológico, el concepto de Ser se refiere a la verdad del mundo, no designado nada más que en su aparición, su iluminación, lo que basta para privarlo de toda pertinencia respecto a la Verdad del cristianismo, es decir, Dios mismo (Henry, 2001, p. 39).

En este sentido, Henry agudamente remite a una diferencia fundamental: cuando Dios habla de sí nunca se describe como el ser sino como la fuente de la Vida, y su palabra como Palabra de Vida. Se podría objetar que en el famoso versículo del Éxodo Dios se presenta afirmando “Yo soy el que soy” (Ex 3, 14), dando vida precisamente a las grandes teologías occidentales indicadas por Henry. Pero, para comprender correctamente el texto bíblico, no hay que olvidar la distinción entre las descripciones que Dios da de sí

mismo en el lenguaje de los hombres y las que da en el su propio lenguaje —aunque en la forma del lenguaje de los hombres. La afirmación, que se encuentra en el libro del Éxodo, no solo está escrita en el lenguaje de los hombres sino hace referencia a la escucha de un hombre específico: mientras en el evangelio se deja hablar a Cristo —o sea él que declara ser Hijo de Dios— como protagonista; en el cuento del Éxodo la referencia fundamental es Moisés el cual comunica la palabra de Dios de la misma manera que un profeta⁷. Mientras en el caso de Cristo, Dios habla desde sí mismo en el lenguaje de los hombres, pero comunicando una verdad que no pertenece al “sistema de lo humano”, en el otro caso, según Henry, es el lenguaje de los hombres que hace que, en la comunicación, Dios se represente a través del concepto de ser (Henry, 2001, p. 39). Lo que el cristianismo quiere anunciar es la dinámica de auto-revelación de la Vida —en la cual se engendra cada vida individual— que desde siempre preside a la existencia —la cual ha buscado su fundamento erróneamente en la dimensión del “fuera”—. Lo propio de la Vida es revelarse a sí misma sin separarse de sí, en una auto-revelación patética, o sea afectiva: la vida no reside en el mundo sino goza de sí en un continuo abrazo mediante el cual se experimenta. No hay referencia a alguna forma de objetividad:

El goce no presupone ninguna diferencia semejante a aquella en la que nace un mundo: es una materia fenomenológica homogénea, una carne afectiva monolítica cuya fenomenalidad es la afectividad como tal. [...] La auto-revelación de la Vida su goce, el auto-goce primordial que define la esencia del vivir y, así, la de Dios mismo. Según el cristianismo, Dios es amor. El Amor no es más que la auto-revelación de Dios comprendida en su esencia fenomenológica patética, a saber, el auto-goce de la Vida absoluta (Henry, 2001, p. 42)⁸.

Por eso, el amor de Dios es infinito y toda manifestación de Dios es amor: el amor precede, y sustenta, cualquier otra definición de Dios —lo que con-

⁷ En este caso podría surgir otra objeción con relación al hecho de que se trata siempre de cuentos transmitidos por alguien más que funge de mediador. Con respeto a esta cuestión no hay que olvidar cual es el intento que mueve la reflexión de Henry con relación a la verdad del cristianismo: no se trata de demostrar una verdad histórica o filológica —que además se colocarían en el plan de la “luz del mundo”— sino de dejar salir a la luz el planteamiento filosófico que sustenta el anuncio cristiano y la diferente tipología de verdad que queda a la base de todo su desarrollo.

⁸ Con respecto a la revelación de Dios, el mismo Henry admite que la cuestión fenomenológica se identifica con la dimensión fundamental de la teología, declarando que una auténtica teología puede ser sólo fenomenológica (Henry, 2004, pp. 67-80).

firma la imposibilidad de la identificación de Dios con el ser de la tradición griega y moderna. El goce de la Vida es la Vida misma, cuya específica manera de fenomenalización es patética, materia afectiva pura. A esta Vida le pertenece el poder de los poderes: el autogenerarse, y en esto muestra su identificación con Dios. No se trata de una concepción “anónima” e irracional de la vida, en la cual al sujeto le toca el papel de espectador inconsciente de sus mismas pulsiones: la vida se manifiesta siempre en su forma subjetiva, o sea mediante una ipseidad (es decir una subjetividad) que experimenta a sí misma dentro de la auto-revelación de la vida misma. Las concepciones que consideran la vida como una “fuerza irracional” responden, según Henry, todavía a la verdad del mundo, del “fuera”.

A partir de estas consideraciones Henry puede desarrollar la idea de una verdad constitutiva en la cual el Cristo representa precisamente la máxima expresión de la auto-revelación de la Vida, es decir, la máxima manifestación de Dios, lo que coincide con la manifestación directa de la verdad y justifica la misma afirmación del Cristo de autoidentificación con esta: él es el único camino que conduce a la Verdad porque él mismo, siendo “conocimiento de Dios” es la Verdad de la Vida; es la Verdad en cuando por él pasa todo lo que es expresión de la verdad, y por esto es generado en la auto-revelación de la Vida que se experimenta a sí misma y, en este experimentarse se conoce como Ipseidad (subjetividad); es Vida porque nunca está separado del proceso de auto-revelación de la Vida absoluta que es Dios. Pero esto muestra que la verdad anunciada por el cristianismo corresponde a una verdad vital, es decir vinculada completamente con la expresión de la vida en su forma más íntima, o sea patética.

4. POSIBLES CONCLUSIONES

A la luz de lo indicado, hay algunas cuestiones que saltan a la vista y que quedan como fundamentales desde el punto de vista de una concepción general de la verdad que trate de considerar la crítica elaborada de Michel Henry y de conjugarla, en el mismo tiempo, con una concepción más general en aras de difuminar la que en Henry puede aparecer —aunque no de manera justificada— como una insoluble oposición entre la verdad del cristianismo y la verdad del mundo. Nos parece posible resumir estas cuestiones en tres puntos específicos.

1) La cuestión de la verdad del cristianismo pone en jaque una definición de verdad meramente lógico (y/o epistemológica) por lo menos a partir de la afirmación evangélica en la cual el Cristo afirma su identificación con la verdad: a pesar de la posibilidad, siempre activa, de eludir el análisis de la respuesta que Cristo dirige a Pilato, el problema que Henry lleva a la luz es la necesidad de considerar una modalidad de la manifestación que presenta rasgos de verdad comprensibles. En este sentido, no se trata simplemente de una opción de fe sino de comprender si de la verdad del Cristo (que corresponde a su misma identificación con la verdad) se pueda tener una "experiencia" (porque con esta misma posibilidad está en juego la validez misma del anuncio cristiano).

2) La condición de jaque puesta en acto por la verdad del cristianismo no establece la falta de validez de la verdad lógica (por Henry definida como "verdad del mundo") sino más bien su condición de "verdad segunda", válida pero no fundamental (en el sentido de no poderse constituir como verdad del fundamento). En este sentido adquiere plena claridad el sentido que el pensador francés reconoce a la "inversión fenomenológica" que intentar meter en marcha. La relación entre la verdad del mundo y la verdad del Cristo (asumida como verdad originaria de la vida y, por esto, fundamental) no puede ser pensada como una oposición excluyente sino como una paradójica relación de complementariedad (Canullo, 2022). Paradójica porque se trata de una relación que, a la luz de la configuración de las dos modalidades de la verdad consideradas, no detectable de manera directa, y menos sencilla. El "vacío fundamental" que caracteriza la verdad del mundo no tiene que ver con su íntima constitución sino con su ser considerada autosuficiente: el problema que Henry ve en la verdad del mundo es precisamente lo de su necesario radicarse en la verdad de la vida (según el pensador francés expresada por la verdad del cristianismo).

3) La posibilidad de investigar fenomenológicamente el manifestarse de una verdad más fundamental, que se revela en la inmanencia de la condición patética (de *pathos*) de la existencia, impone una necesaria ampliación del concepto de verdad. En este sentido hay que considerar con atención el riesgo de caer en una relativización de la verdad vinculada con la dimensión subjetiva. No hay que olvidar que el intento de Henry es lo de mostrar otra dimensión de la verdad que se articule como originaria y básica pero cuyos contenidos individuales no pueden ser universalizados: la verdad patética (del sentir) quiere indicar el necesario reconocimiento de una dimensión de *pathos* en la cual se funda toda posible verdad (también la verdad del mundo) y sin la cual no habría ninguna posibilidad de verdad. No hay que olvidar que siempre es la vida la base de toda posible captura conceptual lo

que permite a Henry el intento de mostrar como la verdad del cristianismo corresponda a la de la vida misma.

Para concluir, lo que desde el punto de vista de una mirada filosófica nos permitimos repetir que lo que parece realmente importante, es la necesidad de asumir el reto de la afirmación evangélica presente en Juan 14, 6 como expresión de una verdad que no se presenta como una posibilidad, sino como el fundamento de todo, en el cual verdad y vida coinciden en perfecta adhesión. Eludir esta provocación significaría dejar de lado una forma de manifestación que sigue provocando el pensamiento y, por esto, implicaría la pérdida de sus más profundas posibilidades.

Referencias

- *Biblia de Jerusalén*. (1999). Desclée de Brouwer.
- Canullo, C. (2022). *Padecer la inmanencia. Diálogos con Michel Henry*, UASLP.
- Doré, J. (2004). C'est moi la vérité. Dialogue avec Michel Henry. En P. Capelle (Ed.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry* (pp. 33-43). Cerf.
- García-Baró, M. (2008). *Teoría fenomenológica de la verdad*. Universidad Pontificia Comillas.
- Greisch, J. (2017). *Rendez-vous avec la vérité*. Hermann.
- Hénaff, M. (2002). *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Seuil.
- Henry, M. (1963). *L'essence de la manifestation*. Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (1990). *Phénoménologie matérielle*. Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (1996). *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Seuil.
- Henry, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chaire*. Seuil.
- Henry, M. (2001). *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Sigüeme.
- Henry, M. (2002). *Paroles du Christ*. Seuil.
- Henry, M. (2004). *Sur l'éthique et la religion. Phénoménologie de la Vie. IV*. Presses Universitaires de France.
- Janicaud, D. (1990). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. L'Éclat.
- Janicaud, D. (1998). *La Phénoménologie éclatée*. L'Éclat.
- Marini, E. (2005). *Vita, corpo e affettività nella fenomenologia di Michel Henry*. Cittadella.

- Rabouin, D. (2009). *Mathesis universalis. L'idée de «mathématique universelle» d'Aristote à Descartes*. Presses Universitaires de France.
- Tessitore, F. (1971). *Dimensioni dello storicismo*. Morano.
- Tilliette, X. (1998). La christologie philosophique de Michel Henry. *Gregorianum*, 79, 369-379.
- Tilliette, X. (2004). *Che cos'è cristologia filosofica?* Morcelliana.
- Xolocotzi Yáñez, Á., Orejarena, J. (2022). La afectividad situada y encarnada. Una invitación a la fenomenología. *Tópicos Del Seminario*, 2(48), 1-11.