



Michel Henry, lector de Meister Eckhart: Vínculo entre la mística especulativa y la fenomenología de la Vida

Mario Di Giacomo Z.*
Universidad Católica Andrés Bello
Caracas, Venezuela

Para citar este artículo: Di Giacomo Z., Mario «Michel Henry, lector de Meister Eckhart: Vínculo entre la mística especulativa y la fenomenología de la Vida». *Franciscanum* 180, Vol. 65 (2023): 1-62.

Resumen

En este artículo se revisa el lugar que ocupa Eckhart en *L'essence de la manifestation*, a fin de establecer correspondencias y afinidades entre el místico renano y la peculiar concepción que de la fenomenología sostiene Michel Henry. Se trata de analizar la estrecha cercanía entre el alma humana y Dios postulada por Meister Eckhart y su vinculación con la conocida noción de Vida presente en el autor francés. Henry es proclive a fundar una filosofía primera asociada a la pura autoafección, describiendo la Vida sea como pura

* Doctor y magister en Filosofía, magister en Ciencia Política, licenciado en Filosofía. Profesor e investigador de Filosofía Medieval y Filosofía Política en la Escuela de Filosofía, en la Maestría de Filosofía y en el Doctorado de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). Además, es profesor de Filosofía Política en el Instituto de Teología para Religiosos (ITER-Caracas). madigiac@ucab.edu.ve <https://orcid.org/0000-0001-5170-5906>

inmanencia, sea como una ipseidad algo problemática. En general, el trabajo teórico de los representantes del "giro teológico de la fenomenología francesa" (Janicaud) cuestiona al sujeto clásico de la Modernidad, sin por eso traer a colación la causa de un Dios Revelado ni el que resulta de una teología natural. Este trabajo, en suma, no es el esfuerzo de pensar a un Dios confesional ni tiene un propósito evangélico. Lejos de ello, se trata de precisar el nexo entre Henry y Eckhart, puesto en escena por aquél, y si tal nexo es coherente con lo que Henry piensa acerca de un modo de manifestación que ya no implica distancia fenomenológica alguna: la manifestación del *pathos* de la Vida.

Palabras clave

Fenomenología francesa; inmanencia de la Vida, conrstraintencionalidad, filosofía patética, Michel Henry, Meister Eckhart.

Michel Henry, reader of Meister Eckhart: Link between speculative mysticism and the phenomenology of Life

Abstract

This article reviews the place that Eckhart occupies in *L'essence de la manifestation*, in order to establish correspondences and affinities between the Rhenish mystic and the peculiar conception of phenomenology that Michel Henry holds. It seeks to analyze the close proximity between the human soul and God postulated by Meister Eckhart and its connection with the well-known notion of Life present in the French author. Henry is inclined to found a first philosophy associated with pure self-affection, describing Life either as pure immanence or as a somewhat problematic ipseity. In general, the theoretical work of the representatives of the "theological turn of

French phenomenology" (Janicaud) questions the classical subject of Modernity, without therefore bringing up the cause of a Revealed God or the one that results from a natural theology. This work, in short, is not the effort to think of a confessional God nor does it have an evangelical purpose. Far from it, it is a question of specifying the link between Henry and Eckhart, staged by the former, and whether such a link is coherent with what Henry thinks about a mode of manifestation that no longer implies any phenomenological distance: the manifestation of the *pathos* of Life.

Keywords

French Phenomenology; Immanence of Life, Idolatry of Transcendence, Counterintentionality, Pathetic Philosophy, Michel Henry, Meister Eckhart

1. Introducción

Michel Henry, especialmente en su monumental texto, *La esencia de la manifestación*, instituye unos vínculos particulares entre la mística del dominico y su fenomenología de la Vida, fenomenología de la interioridad/inmanencia o filosofía patética. En el mencionado libro advertimos que sus líneas nacen de un rechazo, el rechazo de la gran filosofía de la cual brotaron, ora del *ego cogito*, ora de la intencionalidad husserliana. La razón no es ya la facultad de lo universal (*La raison n'est pas une faculté de l'universel*¹), sino que éste enraíza en la realidad del sentimiento y en su forma peculiar de manifestarse, en el modo de su patencia: no hay posibilidad de fundar una ontología universal en la formulación extática de las cosas del mundo externo, sino en la energía estática propia de la interioridad del sujeto, semejante a la dinámica entablada entre la *defluxio* del hombre agustiniano, esparcido en el afuera del mundo, y su *continentia*, que lo recupera interiormente de dicha dispersión,

1 Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963), 12.

devolviéndolo a su sí verdadero². La razón fenomenológica no ha hecho sino devenir en una preocupación exclusivamente óptica, despegándose de esta guisa del suelo firme de la ontología, ontología que Henry retomará en la figura del patetismo de la Vida, entablando sus correspondencias con un místico especulativo del siglo XIV, Meister Eckhart. La tarea infinita de la razón, postulada por Husserl, se habría quedado corta, según Henry, al quedar acotada por el descubrimiento de verdades particulares, verdades que se hallan más acá del ser, en la dimensión entificada de la realidad. Hay que reconocer que si bien el pensamiento de Meister Eckhart ocupa un lugar privilegiado en *L'essence de la manifestation*, en las obras sucesivas de Henry la referencia al maestro renano es cada vez menor³. Sin embargo, Henry revisa la doctrina eckhartiana para pensarla desde la inmanencia de la Vida, haciendo de ella la categoría ontológica última. Es decir, la revisión doctrinaria se coloca al servicio de un discurso fenomenológico orientado a la constitución de una *prote philosophia*.

El vínculo entre Henry y Meister Eckhart se discute principalmente en *L'essence de la manifestation*, texto muy anterior al de Janicaud, pero que termina cayendo bajo su acento cuestionador en el libro *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, en el cual se descalifica a todos los autores del giro, Henry incluido. Se ha insistido en «el carácter absurdo y anacrónico del supuesto "giro"»⁴, pues lejos de ser una novedad temática, «la fenomenología mantuvo un contacto directo y fecundo con la teología, tal como se puede apreciar en las obras de Edmund Husserl

2 Ramiro Flórez, *Presencia de la verdad* (Madrid: Augustinus, 1971), 106.

3 Cf. Sébastien Laoureux, «De "L'essence de la manifestation" à "C'est moi la vérité". La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry», *Revue Philosophique de Louvain* vol. 99, n°2, (2001): 220, consultada en mayo 25, 2023, DOI:10.2143/RPL.99.2.633, https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2001_num_99_2_7355

4 Matías Ignacio Pizzi, «Alcanzar a Dios sin Dios». La relación entre fenomenología y teología en Edmund Husserl y Jean-Luc Marion», *Areté. Revista de Filosofía* 32, no. 2 (2020): 418, consultada en mayo 30, 2022, <https://doi.org/10.18800/arete.202002.006>

y Martin Heidegger»⁵. Desde nuestro punto de vista, ciertamente hay en Husserl un camino hacia Dios, aunque sea un camino ateo surcado por una aspiración teleológica. Con todo, la afirmación de los autores franceses del *tournant* no tiene como horizonte de atribución ni el dios de la teología natural ni, mucho menos, el Dios de la teología revelada⁶. Se da, más bien, un copioso esfuerzo por intentar pensar figuras preteóricas y prelingüísticas, es decir, figuras similares a absolutos intramundanos que no derivan de la actividad voluntaria-cosificadora de un Yo desmedido (es la crítica -no del todo justa- que hacen a Husserl los filósofos del *tournant*). Si el 'giro' no es más que una criptoteología es un asunto a ponderar, y ello de una manera más adecuada que la expuesta por Janicaud, pues las acerbadas críticas de éste son a veces epiteliales o meramente lingüísticas. Es más fecundo, si se quiere ser crítico, discutir los textos desde dentro, en vez de realizar juicios descalificadores, trayendo en auxilio sea a Kant, sea a Husserl, por nombrar sólo a dos pensadores fundamentales de la historia de la filosofía. En estas nuevas fenomenologías (reconociendo así la diversidad existente), más bien, «no se intenta decir que Dios es, sino interrogar las formas en que esta pregunta puede realizarse, puede darse. Lo cual, nuevamente, puede suceder al seguir la corriente porque rebelarse

5 Matías Ignacio Pizzi, «Alcanzar a Dios sin Dios». La relación entre fenomenología y teología en Edmund Husserl y Jean-Luc Marion»: 418.

6 Abusar de los límites que caracterizan a la fenomenología significa ir hacia la prohibida dimensión de lo divino. Esta tendencia a violar el marco del *phainestai*, del aparecer, es cuestionado por varios autores contemporáneos. "El primero que puso en tela de juicio el valor fenomenológico de la nueva fenomenología francesa fue Dominique Janicaud, cuyo libro *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, se volvió una referencia obligada en el estado de cuestión de la fenomenología francesa contemporánea. Publicada en 1991, la obra de Janicaud ciertamente tiene como proyecto más inmediato realizar un diagnóstico de una época. Con esa intención, reúne bajo una misma rúbrica los trabajos del último Merleau-Ponty, de Levinas, Henry, Marion y Chrétien. Todos ellos habrían utilizado su inicial formación en fenomenología como un trampolín hacia la trascendencia divina". A nuestro juicio, no se da exactamente un salto hacia la dimensión teológica, al menos no en *L'essence de la manifestation*, sino una exploración de cierto tipo de realidades obviadas en la intencionalidad fenomenológica, aunque ello parezca conducir a la renovación de la "causa de Dios" debido a la revelación de un Absoluto, como sería la Vida en el pensamiento de Michel Henry. Micaela Szeftel, *Subjetividad y autoafección. La problemática de la temporalidad en la fenomenología de Michel Henry* (Buenos Aires: Micaela Szeftel, 2016), 33.

contra corriente es la cuestión de Dios –rebelión que a su vez hace que las obras de estos autores sean “fenomenologías rebeldes”»⁷. Respetando las diferencias entre tales fenomenologías, “se les definirá con el adjetivo *rebeldes* para indicar que estas se renuevan y se sustraen a reducciones y restricciones temáticas demasiado simplificadas. Esta renovación se da gracias a la *vitalidad* de las cuestiones que afrontan porque en ellas *se impone*. Entre estas cuestiones también está la cuestión de Dios, cuestión “rebelle” ya en el fundador de la fenomenología”⁸. Es decir, esa diversidad de autores y las maneras de abordar el aparecer no pueden ser descartadas como si fuesen un bloque unitario de doctrina, tampoco se trata del Dios de la teología sobre el que reflexiona la *metaphysica specialis*, ni el Dios de una determinada devoción. Antes bien, se busca comentar el tipo de aparición concerniente a lo que podríamos denominar un Absoluto intramundano, derivando así, especialmente en Henry, en una restauración de la metafísica, en una filosofía primera de talante inmanente y vitalista. El examen de la doctrina eckhartiana le sirve a Henry para llevar agua a su propio molino, o sea, para ponerse a pensar, dentro de un marco fenomenológico, lo que se anunciaba en el místico renano.

Si bien Marion puede ser vinculado con la tradición teológica de Dionisio y su noción de hiperpositividad (*per excessu*) aplicada a un Dios cuya Trascendencia quiere ser remarcada, en el caso de Henry nos encontramos con la tradición teológica de la mística alemana, en el sentido de la estrecha cercanía entre alma y Dios, que dará nacimiento a la noción henryana de Vida y a su autorrevelación ontológica. Ambas poseen una fuerte analogía

7 Carla Canullo, «Fenomenologías rebeldes. Reapertura de la cuestión de Dios en la fenomenología francesa», *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, Segundo Número Especial (2019): 80

8 Cf. Carla Canullo, «Fenomenologías rebeldes. Reapertura de la cuestión de Dios en la fenomenología francesa»

con la noción de esencia divina que, a la luz de la razón humana, permanecen *ut incomprehensas*. Las fuentes teológicas en las que se bebe, sin embargo, no apuntan ni al Dios de Dionisio, ni al de su seguidor, Escoto Erígena (Dios como *super-esse: esse omnium est superesse divinitas*), como tampoco a una mística que desee saborear (paladear, sentir) a Dios en la inmanencia de un encuentro desempalabrado. Uno tratará del fenómeno saturado, tras las líneas kantianas de lo sublime, mientras que el otro autor intentará colocar el *logos* justamente allí donde éste no ha aún arribado: la Vida. En nuestra opinión, empero, se trata en ambos autores de analogías teóricas, que ponen en jaque al sujeto clásico de la Modernidad, sin por eso rescatar de estraperlo a un Dios que, por otra parte, y dados los acontecimientos de nuestra cotidianidad, Occidental y no-Occidental, persevera en su ser, pese a las profecías de Hegel y Nietzsche, y no ha dejado de actuar en la esfera pública a través de las instituciones cuyos cimientos son dogmáticos, aunque bajo un cierto ateísmo metódico (*pace* Habermas). Por consiguiente, este trabajo, dicho lo dicho, no es un esfuerzo de pensar a un Dios confesional, sea su esencia, sea su vínculo con el ser finito, como tampoco pretende hacer pasar de contrabando la experiencia inefable de una noche mística y del *pathos* radicalmente religioso que la caracteriza. Lejos de ello, se trata de precisar, en punto a Henry y Eckhart, de qué va tal vínculo y si él es coherente con lo que Henry piensa acerca de un modo de manifestación que ya no implica distancia fenomenológica alguna, aunque sí aproximaciones hermenéuticas sin ultimidad, de lo contrario, ¿cómo haríamos hablar a la esencia de la Vida, a la experiencia de una autoafección inmanente? Henry, por ende, no ha hecho sino reafirmar «la necesidad de una fenomenología no-intencional capaz de captar la esencia de la manifestación que siempre se da en su autoafección patética»⁹.

9 Stefano Santasilia, *La cristología filosófica de Michel Henry* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2019, Tesis Doctoral), 99.

2. Michel Henry-Meister Eckhart: el oscuro fundamento y la no-alteridad

Coincide Henry con Eckhart en que existen dos modos de manifestación fenomenológica, el problema será, en ambos, establecer el pasadizo que conecta (o no conecta) el modo de afección de la interioridad con el modo de manifestación de la exterioridad, el afuera del mundo, la luz en la que se entregan los entes. «La difficulté est alors, pour la pensée d'Eckhart comme pour celle de M. Henry, de parvenir à penser le passage d'un mode de phénoménalité à l'autre»¹⁰. De allí la crítica de Henry a Fichte en el sentido de que éste se detendrá rotundamente en el más acá de la trascendencia, obviando la fenomenización de la existencia (crítica que le será imputada, como veremos, al mismo Henry). Por el contrario, Henry, fundará la fenomenización (revelación) de la existencia en la auto-revelación originaria de la inmanencia de la Vida absoluta: éste es el residuo fenomenológico henryano, carente de mediación y de alteridad¹¹. La Vida no puede ser captada según la distancia de una memoria objetivante, ni de ningún esfuerzo que interponga distancia entre ella y quien la piensa. La Vida no aparece jamás, ella se rehúsa a la exterioridad del mundo. La interioridad da paso a su epifanía. El cuerpo, a este punto, es cuerpo subjetivo (soy mi cuerpo), mientras que el cuerpo espacio-temporal no es más que cuerpo objetivo, *res extensa* de carácter subsidiario al compararlo con *el cuerpo que íntimamente soy y que no puedo no ser*. Demos la razón a Formisano, esa posibilidad de apertura del Absoluto a la vida de la existencia no inaugura por ello ningún tipo de *dualisme ontologique*¹² en el

.....

10 Laurent Lavaud, «Naître hors du monde. Deux phénoménologies de la naissance: Maître Eckhart et Michel Henry», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 93 (2009): 762, consultada en diciembre 13, 2022, DOI 10.3917/rspt.934.0757

11 Cf. Sébastien Laoureux, «De "L'essence de la manifestation" à "C'est moi la vérité". La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry»: 232

12 Roberto Formisano, «Immanence et existence: Michel Henry et le problème de l'ontologie, entre Heidegger et Fichte», *Laval théologique et philosophique* 72, n° 1 (2016): 81, consultada en noviembre 22, 2022, <https://doi.org/10.7202/1038539ar>

pensamiento de Michel Henry, pues inmanencia y trascendencia se encuentran unidas en la raíz de la inmanencia, por cuya labor se gesta la apertura del horizonte, la forma de fenomenización del mundo. El afuera del mundo está ya siempre contenido en la intimidad más íntima del adentro, en el de la esencia que se autorevela a partir de su más peculiar intrinsiqueza, sin demorarse por eso en el deleite eterno de su propio sab(e)or absoluto, de su saber sin visión ni mirada de sí mismo. Un saber desperspectivizado. El problema estará en determinar el influjo de esas dos dimensiones de la fenomenicidad de la existencia, problema porque, según Henry, la subsidiariedad de la existencia pensada representativamente no provocará en la inmanencia la gloria de un cambio, la maravilla de una mutación. La consistencia del Absoluto inmanente es tal, que la palabra del mundo externo no podrá nada en contra del rigor de la Vida y de su Palabra absoluta, emitida antes de la de la existencia¹³. Hay, en verdad, un énfasis ontológico fundante en la insistencia de Henry a propósito de la interioridad, al mejor estilo agustiniano, ya que como afirmaba Novalis, "El camino misterioso conduce hacia el interior. En nosotros se halla la eternidad"¹⁴. La teoría de las dos capas en Henry tiene tanto una dimensión fenomenológica, como una dimensión ontológica, pues inmanencia y trascendencia beben en la misma fuente que permiten la aparición de lo que aparece, esto es, toda manifestación tiene su manantía en la esencia inmanente

13 Lavaud: *Le monde se définit par l'extériorité et par la scission qu'elle instaure entre l'être et l'apparaître. Toute chose dans le monde se trouve hors d'elle-même, réduite à l'image extérieure (imago res mortua est) qui, en la manifestant, la dépouille de sa réalité concrète, substantielle, et, en définitive, l'anéantit. La phénoménalité du monde en même temps qu'elle instaure l'apparaître visible de la chose, institue sa disparition puisque dans son apparaître, la chose est absente. À rebours, la phénoménalité de la vie n'apparaît jamais, elle ne se projette jamais dans l'extériorité du monde. C'est une phénoménalité invisible dont le coeur réside dans une épreuve immédiate de soi, dans une jouissance sans aucune distance ou écart à soi. La vie «n'apparaît pas», précise Michel Henry, elle se «révèle»... (759), ella se siente, se nos da en la inmediatez de un acto desprovisto de cualquier clase de distancia cognoscitiva. Se trata, en suma, de la Vida efectivamente vivida, no la vida pensada, ni la re-presentada en el concepto, ni momificada en una definición. Pero aunque la fenomenicidad de la Vida no aparezca jamás ni se proyecte en la exterioridad del mundo, ella no puede simplemente vivirse, acotada por el acto de su propia energía. A saber, ella debe ser pensada y descrita, teorizando su modo de aparición y la noche que la caracteriza. Si no fuese así, ¿cuál sería el propósito del texto henryano *L'essence de la manifestation*?*

14 Citado en Friedrich Schleiermacher, *Sobre la religión* (Madrid: Tecnos, 1990), XXXIII.

del ser. Si esto es gracias a Henry una *radicalisation de la phénoménologie*¹⁵, bienvenida sea, ya que la *epochè du monde*¹⁶ ha dejado fuera de juego la primacía habitual de la trascendencia, a fin de acceder al dominio puro de una revelación ontológicamente anterior a la revelación mediada por el diferimiento, de la revelación ocular sellada por la distancia, en otras palabras. Lo que faltó teóricamente a Fichte no faltará, sin embargo, a otro pensador religioso, al cual acudirá Henry, tildándolo de «pensador excepcional»¹⁷.

De este maestro, de quien se afirma en la bula debida a Juan XXII, *In agro dominico* (1329), que fue seducido por el "padre de la mentira", que "ha querido saber más de lo que era necesario y sin seguir la medida de la fe" y que "ha hecho crecer en el campo de la Iglesia espinas y cizaña, esforzándose por producir cardos nocivos y espinos venenosos", se encontraron, no sin razón, veintiséis artículos heréticos, o algunos "muy temerarios y sospechosos de herejía", "aunque por medio de muchas aclaraciones y explicaciones puedan tener o recibir un sentido católico". "El llamado Eckhart, confesando al final de su vida su fe católica, revocó en cuanto a su sentido y también repudió los veintiséis artículos susodichos que reconoce haber predicado", como si abjurase de ellos, sometiéndose él y sus escritos a la decisión del papa y de la sede apostólica de Aviñón¹⁸. A pesar de la bula, en Eckhart podemos descubrir una dimensión de fenomenicidad por completo ajena a la exterioridad, que se desvanecería de inmediato si se expresara en ésta, porque su contenido fenomenológico es irreductible al mundo de la luz. Lo esencial, que se oculta, debe prescindir de imágenes, ya que cualquier aspecto

15 Roberto Formisano, «Immanence et existence: Michel Henry et le problème de l'ontologie, entre Heidegger et Fichte»: 82.

16 Roberto Formisano, «Immanence et existence: Michel Henry et le problème de l'ontologie, entre Heidegger et Fichte»: 82.

17 Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963), 385.

18 Juan XXII, «Bula In agro dominico del 27 de marzo de 1329 en la que se condenan 28 artículos del Maestro Eckhart», en Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 6ª. ed. (Madrid: Siruela, 2008), 175-179. Cfr. Ramiro Flórez, <<Prólogo>>, en Meister Eckhart, *Comentario al Prólogo del Evangelio de San Juan* (Madrid: Etnos, 1994), 11-13.

de la creación, como creación, bloquea el camino que conduce a la divinidad y al sí mismo del alma humana.

La estructura del Absoluto es pensada por Eckhart como eximida de toda alteridad¹⁹, es más, la creación sería justamente aquello de lo cual, por asombroso que parezca, se debe escapar. Dice Eckhart: «cuanto antes el hombre escape de la creación, tanto más rápido va a su encuentro el creador»²⁰. El objetivo de todas las cosas es «unirse en la descreación»²¹ en una carrera cuya recompensa es la unión con Dios: Dios la atrae a sí, anonadándola, «así como el sol atrae a la aurora para que se aniquile»²². En la medida en que lo existente (lo creado) es conocido, en esa misma medida es un intermediario, pero intermediario no que desvela la divinidad, sino que, precisamente, al contrario, la encubre. El intermediario encubre porque el conocimiento se queda en él, no pudiendo sobrepasarlo adecuadamente para alcanzar el fin del cual él es mediación: «toutes les déterminations de l'existence en tant précisément qu'elles sont connues, qu'elles ne sont «qu'un intermédiaire», Eckhart, s'inspirant de Boèce, déclare: "pendant que tu regardes ces choses et qu'elles te regardent, tu ne vois pas Dieu"»²³. Dios habita, por su misma condición, y con respecto a lo creado, en una profundísima *tenebra ignorantiae*. Si el alma quiere acceder a su oscuro fundamento no podrá hacerlo viajando a través de la creación, la cual, apenas ofreciendo los *vestigia Dei*, simboliza la muerte del viajante por esos paisajes. No, es al revés, la verdad es cosa interior, no parada en una determinación que es externa a la esencia de una verdad original demorada en sí misma, antes y más acá del todo de lo creado. Dios, ciertamente, es el origen de las criaturas, pero al mismo tiempo su ser ha de ser concebido, en la medida en que pueda ser humanamente concebido, «en donde

19 Cf. Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963), 393.

20 Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 135.

21 Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 134.

22 Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 134.

23 Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963), 535.

Dios está por encima del ser y de toda diferencia", allí donde "era yo mismo, allí me quise a mí mismo y me conocí a mí mismo en la voluntad de crear a este hombre [que soy yo]»²⁴.

3. Eckhart: La llana noche de la Deidad

Revestido del más allá del ser, algo que sólo se puede entender negativamente como ausencia de cualquier tipo de diferencia, incluso la diferencia que el ser introduce en la naturaleza divina, Dios se resiste con todas sus ganas (es decir, sin ganas, porque es parte de su esencia el estar por fuera de cualquier determinación que sólo sería introducida por la empresa antropológica de pensarlo, a medias y después de arduos empeños) al esfuerzo propiciado por una distancia fenomenológica que permite su percepción y su objetivación. Al desdeñar de esta manera la alteridad, la diferencia, el culto idolátrico, Eckhart no sólo reconoce la radical distancia entre Dios y cualquier espectáculo que la creación -y en la creación- se propicia, sino que da lugar al asombroso panorama de una búsqueda que mientras más indaga con los medios cognoscitivos familiares, tanto menos familiar le resultará aquello que le es más íntimo. Incluso el *logos* no podría desaparecer nunca del mundo porque no se ha dado verdaderamente a éste; la imposibilidad de mostrarse como tal en el mundo arraiga en su propia esencia, en su esencia como Deidad (*Gottheit*), cuya hondura es de tal magnitud que se presenta ante el entendimiento como incomprensible. La Deidad sería así una forma de expresar la fundamental desdiferenciación de Dios. Sólo la Deidad constituiría la verdadera realidad ontológica, mientras que Dios remite a la salida de sí del Absoluto, su expresión *ad extra* afirmada en la creación, en la cual el ente se fenomeniza. De allí que Dios implique «une relation a l'alterité, il est relatif à la création»²⁵. Mientras que la Deidad es simple auto-relación, «qui n'a plus rien a

24 Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 80.

25 Sébastien Laoureux, «De "L'essence de la manifestation" à "C'est moi la vérité". La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry»: 230.

voir avec un Dieu trinitaire»²⁶. Por eso Dios preserva su esencia incluso en el *logos*, en la medida en que se invita a no permanecer fijado a la naturaleza objetiva del hombre llamado Jesús. Lo original en Dios está en la preservación de su esencia, que se refleja en las palabras de Cristo cuando invita «aux disciples de ne pas s'attacher «avec dilection» à sa propre personne, plus exactement, comme le dit Eckhart, à «sa forme humaine», c'est-à-dire à son apparence objective, dans l'interdiction qui leur est faite de confondre cette apparence avec son être propre»²⁷. Lo que se fenomeniza en el conocimiento se encuentra, por consiguiente, fuera de la llana noche de la Deidad, sobre la cual ni siquiera planea el cisne apolíneo, ni el instante de una llama fugaz que lo revela. Su *topos* queda reservado a la teología negativa y únicamente a ella, así como a una palabra humanamente imposible, ya que versa sobre lo máximamente inefable²⁸. Si el alma permanece aún sobre el significado de la palabra 'Dios', ella está, en consecuencia, aún alejada de la Deidad, «parce que tant que l'âme a encore un Dieu, connaît un Dieu, a la notion d'un Dieu, elle est encore éloignée de Dieu»²⁹.

La afirmación singular de rogar a Dios para que nos libere de Él cobra aquí su significado más propio (*Darum bitte ich Gott, daß er mich Gottes quitt mache*³⁰). Permanecer en el ámbito de Dios, de sus sentidos y atributos, significa introducir diferencias allí donde justamente no las

26 Sébastien Laoureux, «De "L'essence de la manifestation" à "C'est moi la vérité". La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry»: 230.

27 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 537.

28 «Por el contrario, la Deidad es la pura y simple esencia divina, es el Uno inefable del neoplatonismo plotiniano y, por lo tanto, sólo puede ser "tema" de la teología negativa. Ella carece de dualidad y de relación y se encuentra en una claridad originaria a la que nadie accede. Ella es, como muchas veces lo expresa Eckhart, el Fondo del alma, el Fondo de Dios, el Fondo de todas las cosas». M. Szeftel, *El carácter pasivo de la manifestación en la fenomenología de Michel Henry: de la afectividad inmanente al nacimiento trascendental* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2018, Tesis Doctoral), 170. Estableciendo una lejana analogía, la Deidad (*Gottheit*) puede ser comparada con la primera división erigeniana de la naturaleza, sobre la cual la palabra humana no puede predicar absolutamente nada, ya que ella se encuentra más allá del plano del ser, aliada de la teología negativa. Ciertamente, el tránsito del Absoluto desde el no-ser al ser no debe ser entendido dentro de una dinámica temporal, sino como un acto instantáneo por el cual el amor de Dios emerge de su dimensión inefable para ingresar al plano del ser, ora en la intracreación erigeniana de los prototipos, ora en la *creatio ad extra* forjada a partir de ellos.

29 M. Szeftel, *El carácter pasivo de la manifestación en la fenomenología de Michel Henry: de la afectividad inmanente al nacimiento trascendental*, 170.

30 Eckhart, *Predigt 52 über Die Armut im Geiste*.

hay: Dios no le basta al alma mientras siga siendo Dios. En la comunión del alma con Dios no debe haber ni siquiera Dios, ni siquiera el vago recuerdo de las determinaciones propiciadas por esa palabra. «Por eso ruego a Dios que me vacíe de Dios –escribe Eckhart-, pues mi ser esencial está por encima de Dios»³¹, del mismo modo como el ser esencial de Dios está por encima de sí mismo, en la Deidad más allá del ser. Si el concepto de Dios deja escapar el concepto esencial de la Deidad, entonces el alma pierde su propio destino, al perder de vista su propio concepto, que no es otro que el de la Deidad, al cual está unido en la realidad de una sola esencia: «son concept laisse échapper l'essence originelle de la Dèité, laquelle constitue identiquement, toutefois, l'essence même de l'âme»³². Ni siquiera el arquetipo eterno contenido en la mente de Dios puede ser objeto de una cercana devoción, pues siendo como es el primer momento de una apertura a la alteridad, el alma no sabría relacionarse con él sino mediante el tipo de vínculo con una realidad trascendente. No obstante, la trascendencia es justamente lo que Eckhart viene a repudiar con su tesis de la identificación del alma con la Nada de la Deidad situada allende el ser. Por supuesto, hay un orden de dependencias, éste define la relación del alma con Dios debida principalísimamente a Dios, no al alma, más la obra que Dios cumple en el alma conduce a ésta a vincularse a sí misma de manera semejante a como Dios lo hace consigo mismo³³. Dios obra en el alma

31 Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 80.

32 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 537-538.

33 En el Sermón VI (*Iusti vivent in aeternum*) dice Eckhart lo siguiente: *Il Padre genera il Figlio nell'eternità, simile a se stesso. Il Verbo era presso Dio, e Dio era il Verbo: era identico a lui nella stessa natura. Dico ancora di più: lo ha generato nell'anima mia. Non solo essa è accanto a lui e, nello stesso modo, egli è accanto ad essa, che gli è simile, ma è in essa, e il Padre genera il Figlio nell'anima nello stesso modo con cui lo genera nell'eternità, non diversamente. Lo deve fare, ne abbia gioia o dolore. Il Padre genera incessantemente il Figlio, ed io dico ancora: egli mi genera come suo Figlio e lo stesso Figlio. Dico di più: mi genera non solo in quanto suo Figlio, ma in quanto lui stesso, e lui in quanto me, e me in quanto suo essere e sua natura. In questa più interna fonte, io scaturisco nello Spirito santo; è questa una sola vita, un solo essere, una sola operazione. Tutto ciò che Dio opera è uno, perciò egli mi genera in quanto suo Figlio, senza alcuna differenza. Mio padre secondo la carne non è, propriamente parlando, mio padre, ma lo è soltanto per una piccola parte della sua natura, ed io sono separato da lui; egli può essere morto ed io vivo. Perciò il Padre celeste è davvero mio padre, infatti io sono suo figlio ed ho da lui tutto quel che ho, e sono lo stesso Figlio, e non un altro. Il Padre opera una sola opera, perciò egli mi opera come suo Figlio unico, senza alcuna differenza. Scienza Sacra, consultada en diciembre 15, 2022. <https://scienzasaera.blogspot.com/2018/11/meister-eckhart-iusti-vivent-in-aeternum.html>*

de manera que ésta se relacione consigo misma según el talante del Absoluto, y no de otra forma, es decir, en la auto-revelación que solamente podría procurarse el Absoluto³⁴. ¿Y qué desea ese Absoluto? Vida. La Vida. Vivirse. Vivir la Vida sin procurar ir tras los distintos porqués de la Vida. La Vida simplemente vívese, vive porque vive, ella es su propio Fundamento Absoluto, detrás del cual nada existe, ni siquiera el vacío. Sólo se da, en consecuencia, la Vida en su plenitud, que no se interroga y que, por ello, tampoco se responde:

Why life? If there were an answer, it could be no more than this: 'I live only to live!' And that is because life is its own reason for being, springs from its own source, and goes on and on, without ever asking why; just because it is life³⁵. Existir como sin causas, sin explicación, sin antecedentes. Sencillamente es *living without Why*³⁶.

Siguiendo a Formisano, podríamos aseverar que la unión del alma y Dios se apoya sobre una originariedad que *non dipende dall'anima ma che riposa unicamente in Deo, nel suo operare che è dare vita*³⁷; de allí que «L'opera che Dio compie nei confronti dell'anima, costituendola come tale per il fatto che la pone in rapporto a se medesima, è esattamente la stessa che Dio compie nei confronti

34 Dice Henry en *Encarnación* (Salamanca: Sígueme, 2001), 292: «Pues sólo una justificación absoluta, una auto-justificación fenomenológica en calidad de auto-revelación contra la que nada puede y que obra así en toda modalidad de la vida, tanto en la más horrible como en la más noble, autoriza la aserción límite de Eckhart: «Incluso los que están en el infierno, en la pena eterna, no querrían perder su vida, ni tan siquiera el demonio y las almas, pues su vida es tan noble [...]». ¿No es, pues, la rosa la esencia de la Vida, la rosa que es sin un porqué, que es porque es, que florece porque florece, desentendida de para qué es y florece y de para quién es y florece? Así es *the mysterious origin of our being* que nace de un profundo silencio y a él se dirige. (Michel Henry, «The Paradox of Consciousness in Augustine's Confessions: A Voegelinian Reading», *Voegelin View*, consultada en diciembre 07, 2022. <https://voegelinview.com/paradox-consciousness-augustines-confessions-voegelinian-reading-part/>).

35 La vida es su propia razón de ser y brota de sí misma, porque ella misma es su fuente. La pregunta por el porqué de la vida es descartada de una vida que llanamente es y que hace lo que hace desde la profundidad de su corazón. Simon Parke, *Conversation with Meister Eckhart* (USA-UK: White Crow Books, 2009), 11/82.

36 Cf. Peter Ashworth, *Facelessness: An Eckhartian critique of Michel Henry's radical interiority* (Nottingham: University of Nottingham, 2013, Tesis de Maestría), *passim*.

37 Roberto Formisano, *Dalla "critica della trascendenza" alla "fenomenologia della vita". Alle radici del percorso teoretico di Michel Henry* (Bologna: D.U. Press, 2013), 243-244.

di sé»³⁸. Pero, además, la esencia en su ser original consiste más bien en la nihilización incluso de su arquetipo nacido en la divinidad, porque en ello se pone en juego la supresión de una alteridad que viola la necesaria ausencia de toda diferencia. La desaparición de Dios en la nada de su Deidad constituye la realización de su esencia, incluida la supresión del conocimiento y la nadificación de su arquetipo. Para su propio cumplimiento, la nada de Dios no debe tener consigo sino la nada de Dios, la Deidad; para su propia compleción, el alma humana debe estar coincidiendo perfectamente con el autocumplimiento de la nada de Dios. El cumplimiento ontológico y fenomenológico va entonces dentro de la dinámica de supresión de toda trascendencia, incluso de la que brota del mismísimo Dios en la forma de un arquetipo, del arquetipo de cuyo fondo surge la razón dentro de la creación, entendida ésta como la alienación del ser absoluto de Dios. Eckhart se remonta mediante la negación de la diferencia y de la alteridad a la plenitud entendida como un océano infinito de sustancia (Damasceno), un océano sin orillas, donde no existen límites, ni agregaciones, ni, tampoco, autocreación divina. Es ese más allá de su propia noche donde Dios habita y se sabe a sí mismo de una manera que no podríamos sino calificar de oscura. Curiosamente, el cumplimiento de la esencia sólo se produce en esa anterioridad absoluta, en ese antes del mundo que el alma misma encuentra para así ser una con la noche de la Deidad, procurando «l'abolition de toute séparation»³⁹. La unidad (la verdadera unidad de Dios consigo mismo, del alma consigo misma) se ubica en esa geografía remota donde ninguna diferencia se ha engendrado, permaneciendo allí Dios en la pura simplicidad de su esencia. Preservar a Dios en la Deidad significa extraerlo de la órbita del ser, evitando su contaminación con todo aquello a lo que, paradójicamente, también da nacimiento, pues es su fuente creadora: como dice Eckhart

.....

38 Roberto Formisano, *Dalla "critica della trascendenza" alla "fenomenologia della vita"*. *Alle radici del percorso teoretico di Michel Henry*, 244.

39 Laurent Lavaud, «Naître hors du monde. Deux phénoménologies de la naissance: Maître Eckhart et Michel Henry», 761.

en una aserción tomada de Dionisio, «*le plus grand plaisir de l'esprit réside dans le néant de son archétype*». Dans le néant de son archétype, quand cesse toute transcendance, l'essence retrouve son unité, s'accomplit»⁴⁰. Por eso, al desaparecer Dios eidéticamente de nuestro pensamiento, nuestro pensamiento está más allá del arquetipo, más allá de la diferencia que nos permite pensar a un Dios "alejado" de su esencia original. Y es que a las determinaciones arquetípicas van a corresponder las determinaciones eidéticas. Pero la resistencia de Dios a las determinaciones constituye su condición original, su especificidad en la indiferencia de su noche que equivale a su nada.

En la predicación de Meister Eckhart, Dios jamás será una realidad separada, Él se encuentra tan cerca del ser humano, Él se aleja tan poco -y nada- que «*Il reste toujours dans le voisinage*»⁴¹, se instala en un vecindario inmanente, desde luego, puesto que ni siquiera la trascendencia que se le ha atribuido puede ser incorporada en la relación del alma con Él. Si el alma se relaciona con Dios mediando la trascendencia, es decir, en el ejercicio de una distancia, el Dios lejano no sabrá sino irse bastante lejos de ella gracias a la representación que el hombre hace de su realidad. Apesga al alma relacionarse con Dios por medio de la distancia, incluso el estar disponible para Él, toda vez que estar disponible cobra el sentido de guardar un lugar en el alma para su realidad, suponiendo *a fortiori* todavía una diferencia entre quien guarda el espacio y quien lo ocupa. Por lo tanto, ni siquiera un espacio para Él el alma debe conservar en sí misma, pues las relaciones extrínsecas, o al menos diferenciales entre el alma y Dios, son lesivas a la comunión original entre la esencia de Dios y la realidad del alma,

Ainsi s'explique enfin la critique dirigée par Eckhart contre la croyance et la foi considérées comme des modes de la connaissance

40 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 539.

41 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 540.

comme la représentation, dans le milieu de celle-ci et par la médiation de la distance qui le constitue, d'un Dieu lointain. «*Car c'est un grave inconvénient pour l'homme de croire Dieu loin de lui.*»⁴².

La realidad del alma es idéntica a la vida del Absoluto: venir a la Verdad significa ser una con ella, ser una con el ser de Dios que está más allá del ser, jamás venir a la Verdad requerirá la mediación de una imagen, de una representación o de una exterioridad ajena al modo como la esencia de Dios se manifiesta en sí misma para sí misma y para el alma, idéntica a ella. Usar de imágenes carece de sentido, ya que el alma sólo podrá conocer a Dios del mismo modo como Éste se conoce a sí mismo, allí donde a sí mismo Él se conoce, en Dios el alma conoce *simpliciter*, en sentido absoluto, según la luz divina. La manifestación del ser de Dios en el alma no ocurre sino en la realidad de Dios, en la realidad «de l'être absolu lui-même, c'est là le contenu de cette proposition essentielle empruntée à l'Écriture et comprise ici dans sa signification rigoureuse: «Seigneur, dans ta lumière on connaîtra la lumière». D'une manière tout aussi explicite Eckhart dit: «Jamais je ne pourrai voir Dieu, si ce n'est là où Dieu se voit lui-même.»⁴³.

4. El imperio de la Nada

Sin embargo, para que ello sea posible hay que morar en la renuncia, en la renuncia del alma a todas las cosas para ser auténticamente una con Dios, comprendiéndose perfectamente desde Él. Aquí se incluye la nesciencia, el no-saber, apto para recusar imágenes y mediaciones entre alma y Dios. Renuncia y pobreza son en este pensamiento sinónimos de repudio de la alteridad, hasta el punto de que pobreza y renuncia signifiquen que ya no se sepa que se conoce y se vive en Dios y desde Dios, que ya no se sepa ni sienta que Dios

42 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 540.

43 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 540.

vive en el alma. Por eso la pobreza expone la identidad entre el alma y la Deidad. Esas son, además del amor, las condiciones para unirse a Dios. Son condiciones ontológicas, la interioridad henryana siempre lo es, mientras que lo óptico se desenvuelve en la dimensión de la exterioridad del mundo. No se trata, pues, de que en el desasimiento y el abandono el ser humano deje espacio a Dios. Dejar espacio es todavía mantener una condición diferencial entre alma y Dios. Si el ser humano conserva *un «<<lieu>> capable d'accueillir Dieu»*⁴⁴, se hace imposible la identificación del alma con la Deidad.

Cualquier mediación, saber, conocer, sentir introducen una alteridad y, por consecuencia, un alejamiento de aquello con lo cual no se quiere sino ser uno en perfecta unidad⁴⁵. Sentir, conocer, saber agrietan la unidad que ni siquiera debe ser buscada, porque el acto de voluntad supone una nueva grieta en la unidad con lo divino fundada en la afirmación de la alteridad humana. Es como si un despojamiento absoluto, para dar cabida al Absoluto, debiera producirse más allá de la voluntad. Si la misma voluntad no tiene conocimiento de su propio extrañamiento se accede finalmente al reino de Dios⁴⁶. El verdadero creyente actuaría como el ateo más genuino: ni siquiera debe enterarse de que da gracias. Es como si la nada se procurase al interior del alma, y eso como si nada la procurase, sólo perdiéndose sin querer perderse, sólo ausentándose de sí mismo sin volición mediadora, sólo desconociendo a Dios sin desear desconocerlo, o dando gracias en la más absoluta

44 Sébastien Laoureux, «De "L'essence de la manifestation" à "C'est moi la vérité". La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry»: 234.

45 Cf. Laurent Lavaud, «Naître hors du monde. Deux phénoménologies de la naissance: Maître Eckhart et Michel Henry»: 769-770.

46 Cf. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 546. Aduce Steinbock que Humility and poverty serve to dispose oneself to the essence because they are the processes by which one detaches oneself from everything that is not the essence; humility and poverty cooperate with God by renouncing all activity, i.e., all transcendence. Anthony Steinbock, «The problem of forgetfulness in Michel Henry», *Continental Philosophy Review* 32 (1999): 282-283. En este orden de ideas, escribe Vega: «La intención del abandono, propiamente una ausencia total de intención y de cualquier tipo de propiedad o atributo, es permitir la entrada, concepción y Nacimiento del Verbo divino». Amador Vega, «<<Introducción>>», en Meister Eckhart, *Fruto de la nada*, 15.

auto-desposesión. Es como si el creyente no afirmase nada en las gracias ofrecidas: de espaldas siempre a sí mismo incluso en los actos morales más elevados, cuya elevación desconoce, y de cuyo *telos* hace caso omiso por completo, la vida felicitaria-escatológica que algunos textos privilegian. El verdadero creyente actúa como si Dios no existiese, menos aún sus recompensas y castigos, menos aún una vida que es más que vida. En breve, actúa *etsi Deus non daretur*. En suma, cualquier diferencia, cualquier autodeterminación, cualquier mediación nos pone fuera del camino hacia la noche de la Deidad. Existe, sí, allá en el fondo de la noche, una beatitud, dice Eckhart, pero una beatitud que nada tiene en común con el saber y el conocimiento, es una beatitud connatural a la beatitud de Dios, pero por completo extraña a la felicidad que el hombre cree encontrar en la creación. Pareja beatitud y parejo saber de Dios en el fondo mismo de Dios son heterogéneos a las felicidades y a los saberes a los que estamos acostumbrados. Aquí somos ignorantes en el sentido de conocer de un modo radicalmente distinto a como conocemos en el mundo: conocer desde Dios y en Dios es conocerse desde Él, en la inmediatez de un acto que se cumple sin distancia alguna; cualquier agregación a esta inmediatez constituye su supresión, una puesta de distancia entre dos realidades que no hacen sino una. Desde esta ceguera que ve más que la visión, desde este desconocimiento que sabe más que otro tipo de conocimiento, desde esta sinrazón que es más razón que la razón es que se puede ver a Dios. La adición de realidad, la suma de diferencias, la intervención de una distancia, no añaden nada a ese conocimiento, sino que son por el contrario la negación de él: «Qu'une telle addition soit en réalité une soustraction, que l'extériorité du concept supprime la réalité, c'est ce qui est immédiatement affirmé: "se savoir blanc est bien inférieur et beaucoup plus extrinsèque qu'être blanc"»⁴⁷. Ver desde el ser de Dios es ver infinitamente más que ver desde el ser de las cosas, así como la nada de su beatitud y la nada de su saber,

47 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 548.

que son la beatitud y el saber del alma íntimamente unida a Él, son la beatitud y el saber vividos más allá del ser, en la noche de la Deidad que es infinitamente más que ser. Son saber y beatitud impensables, cuyo lenguaje tampoco existe.

El tema eckhartiano por excelencia no es tanto la creación, la alteridad, por decirlo de otra manera, sino el vínculo del hombre con el Absoluto, es decir, con el mismo Dios. La re-unión entre el alma y Dios no puede darse en un ámbito de exterioridad, sino en el seno mismo del Absoluto, o de un alma cuyo sitio sea un no-sitio reservado al Absoluto. El rechazo de la alteridad supone, asimismo, «le rejet de toute création»⁴⁸. Ello involucra, a su vez, que existe algo en el fondo del alma no asociado a la creación y que coincide con el Absoluto de la Deidad. Si ello es así, podría engendrarse la asombrosa inferencia según la cual lo expuesto en *La esencia de la manifestación* no es sino, de extremo a extremo, una descripción de la autoafección divina «L'essence de la manifestation n'est, de bout en bout, qu'une description de l'auto-affection divin»⁴⁹; comprender la inmanencia del viviente finito derivaría en una comprensión *a simultaneo* de la esencia de la *Deitas* o *Gottheit*, porque la fusión/cercanía entre el alma y Dios conduce al conocimiento de éste mediante la descripción de la interioridad de la esencia humana). En su camino espiritual, y de nuevo en contra de la exterioridad, el maestro Eckhart dispone que el hombre no debe someterse jamás a la criatura, porque ello impide su uniformidad con Dios. La verdadera uniformidad entre el hombre y Dios radica en que aquél se somete a Éste. Nadie puede sentir verdaderamente el influjo divino si no es uniforme con Dios, y cuanto más es uniforme el hombre con Dios, tanto mayor será el influjo de Dios sobre aquél⁵⁰.

48 Sébastien Laoureux, «De "L'essence de la manifestation" à "C'est moi la vérité". La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry»: 240.

49 Sébastien Laoureux, «De "L'essence de la manifestation" à "C'est moi la vérité". La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry»: 226.

50 Cf. Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 134.

Según Henry, hay una coesencialidad entre la esencia del alma humana y la esencia de Dios, pero para que esa coesencialidad surja de verdad en el hombre, éste debe liberarse de toda exterioridad para no vivir sino según el fondo íntimo de Dios, porque «allí donde la criatura termina, empieza Dios a ser»⁵¹. El lenguaje de la nihilidad debe dejar de lado espacio y tiempo, exterioridad y trascendencia, para hallar el verdadero fundamento en la Nada, que se encuentra allende modos y atributos, adverbios y cualificaciones⁵². El modo desdiferenciado del acercamiento místico a la Divinidad ("modo sin modo"⁵³) se apoyará en un lenguaje negativo, residencia de una Vida espiritual deseosa de borrar de sí diferencias, atributos, modos, voluntad y exterioridad, todos ellos "traiciones" cometidas contra la semejanza con la Vida Divina. En una Unidad indiferenciada se fundirá la totalidad de lo existente. De modo que el fondo divino, que es el fondo de la criatura, no le pide a ésta (sin nunca pedirlo) sino que deje de lado su condición creatural, para que efectivamente Dios brote en ella. En el mundo interior, jamás en el exterior, el fondo de Dios es el fondo de la criatura, y viceversa, el fondo de la criatura es el fondo de Dios⁵⁴.

Desde el punto de vista de la interioridad, hay una comunicación íntima entre el hombre y Dios (la «filiación divina del hombre»⁵⁵), tanta que «l'union existentielle de l'homme avec Dieu n'est possible que sur le fond de leur unité ontologique»⁵⁶. La

51 Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 49.

52 Comenta Vega: «No es de extrañar que una doctrina que evitaba los modos y, en última instancia, los órdenes, no fuese tolerada por la jerarquía eclesiástica» Amador Vega, <<Introducción>>, en Meister Eckhart, *Fruto de la nada*, 21. Es cuesta arriba para la jerarquía admitir en su seno doctrinas comprometidas con una clase de Unidad que ha dejado atrás cualquier elemento que produzca divisiones en Ella, esto, es, diferencias en la Noche de la *Deitas*. Todo se ha vuelto interior, la exterioridad (incluso ética: virtudes, rectitud de la voluntad, obras) se muestra como un obstáculo que ha de ser aniquilado para alcanzar la plenitud de un alma vaciada, así como una suerte de comunicación directa con Dios. Este tipo de comunicación propia de los místicos supone la erradicación de la mediación institucional, de sus ritos sacramentales y de la comunidad de exégesis sedimentada durante centurias. Con ello, la santa y vigilante presencia de la Iglesia en la vida de cada ser humano se ve notablemente amenazada.

53 Amador Vega, «Introducción», en Meister Eckhart, *Fruto de la nada*, 24.

54 Cf. Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 49.

55 Amador Vega, «Introducción», en Meister Eckhart, *Fruto de la nada*, 19.

56 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 386.

creatio ad extra de Dios permanece en un segundo plano si se la compara con la noción de engendramiento, la cual incluye tanto al Hijo como al alma humana: el engendramiento del Hijo en el Padre es semejante al engendramiento del espíritu. Si el espíritu o el alma humana se hacen una imagen de Dios, se impide que Dios surja en la criatura, porque esa imagen es tan grande en su violación de Dios que impide la manifestación de su verdadera grandeza. Hasta la más pequeña imagen formada de Dios impide la revelación completa del Dios verdadero. Esta comunidad de hondura entre Dios y el alma se fractura en la *parousía* visible de la *Incarnatio*, en la santificación del mundo por parte de un Dios humano, obrando en la exterioridad de su creación. Hay un desplazamiento de la interioridad en la Encarnación, a menos que Cristo represente en el afuera del mundo un ejemplo de unidad con el Padre. Sin embargo, la plenitud mística se fisura en el reino de las imágenes, allí donde el ser obra en el juego de las presencias. La Vida Divina transfigura no sólo desde dentro, sino también desde fuera, en ese símbolo, más que símbolo, que vino a habitar en su obra. La teología de la cruz es el camino místico de la exterioridad que la interioridad habría cumplido en la pobreza y el silencio, en la humildad y el vaciamiento. Tanto en la *kenosis* del alma como en la *kenosis* de Dios se cruzan Eternidad y tiempo, alma y Dios. De allí que «La frontière entre l'intériorité de la vie et la visibilité du monde se trouve ici transgressée: dans **l'Incarnation**, l'extériorité du monde se trouve elle-même habitée et comme transfigurée par la donation de la Vie divine»⁵⁷. Más que de una transgresión, preferimos hablar de complementariedad entre la interioridad eckhartiana y la autodonación de la Vida Divina. En la ejemplaridad de ambas dimensiones se produce un matrimonio eterno entre Dios y el hombre, una trasfiguración del hombre en Dios, una conversión de Éste al mundo del hombre.

57 Laurent Lavaud, «Naître hors du monde. Deux phénoménologies de la naissance: Maître Eckhart et Michel Henry»: 776.

5. Henry: Exiliados del mundo

La coesencialidad entre alma y Dios es de tal naturaleza que la permisión de cualquier elemento extraño al fondo común que los mantiene unidos significa dejar escapar a Dios del hondón anímico⁵⁸. Por eso dice que si alguna imagen entra en el hombre, todo Dios y toda Deidad "deben retirarse"⁵⁹, mientras que si la imagen se marcha del hombre, allí mismo Dios ingresa en él, conjurando el peligro de idolatría. De allí que «briser toutes les images equivale a le rejet de toute représentation»⁶⁰. Dios ama de tal manera al hombre que desea la liberación de su condición creatural, en ello consiste su bienaventuranza. El turismo exterior -del que descreía san Agustín- es por completo sustituido por uno interior que guarda en común la visita a los parajes íntimos de Dios y del alma. Pero ambos parajes se identifican en esencia, de modo que la incursión propia a través de la intimidad es en realidad una visita al fondo de Dios y, al mismo tiempo, al fondo del hombre, el alma entendida como «le Royaume de Dieu»⁶¹. El ser de Dios se ha constituido en el ser del alma, sin embargo, también el ser de Dios debe ser considerado desde otra perspectiva, desde la de la Vida: el ser de Dios es la Vida del hombre, por lo tanto, el ser de Dios es el ser del hombre y el ser esencial de Dios el ser esencial del hombre⁶². En esta acercanza esencial de ser y Vida hay que entender que el alma no es cosa creada, al menos no a la manera en que se ha entendido tradicionalmente la *creatio ex nihilo*, que es poner las cosas en el medio de la exterioridad, esto es, fuera de la esencia divina. Si ella ha sido engendrada interiormente

58 Habría un "nombre innombrable <nomen innominabile>" que expresaría ese ser eterno o esencial de Dios: el "ser escondido <esse absconditum>". Un ser que late en el interior de nosotros mismos: "en el fondo del alma, allí donde el fondo de Dios y el fondo del alma son un solo fondo «im grunde der Seele, wo Gottes Grund und der Seele Grund ein Grund sind»". Ildfonso Murillo, «Lenguaje positivo y lenguaje negativo sobre Dios en el Maestro Eckhart», Cuadernos Salmantinos de Filosofía 33 (2006): 85.

59 Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 50.

60 Sébastien Laoureux, «De "L'essence de la manifestation" à "C'est moi la vérité". La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry»: 224.

61 Eckhart citado por Henry en *L'essence...*, 386.

62 Cf. Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 53.

en la esencia de Dios, de manera análoga a como ha engendrado al Hijo, entonces el alma no ha sido creada fuera de Él, «elle n'a pas été créé»⁶³. Semejante nacimiento (nacimiento fuera del mundo) no tiene nada que ver con la aparición extática en el mundo (nacimiento dentro del mundo), como si la única procreación fuese la visible. Por el contrario, la Vida se marra a sí misma en el mundo, engendrando en el sujeto extraviado una condición nómada que lo lleva cada vez más lejos de sí mismo⁶⁴.

Al exilio del pecado se suma el exilio del olvido de lo más propio, la Vida alejada de su genuina patria (*a seipso fusus*⁶⁵, escribe san Agustín en *De ordine*). Eclipsada en el mundo, la Vida, si quiere redimirse, tendrá que volver, en el viviente, a la prueba interior de sí misma, a la cercanía de la autoafección, apartada de quiasmos, suprimida de quicios. Es una *seconde naissance* que consiste en «oublier le monde, à suspendre sa visibilité, pour restaurer l'épreuve intérieure par laquelle la vie jouit d'elle-même à l'écart du monde»⁶⁶. En contra de la tradición filosófica que identifica pensamiento y ser, haciendo oídos sordos, por pre-lógico, pre-racional y pre-discursivo, a la afección-afectividad que descansa en el cuerpo vivo, Henry va a pensar «la manifestación originaria de la realidad como autoafección sustraída a toda exterioridad, pura materialidad incandescente que se manifiesta por sí y a sí misma en la inmanencia radical...»⁶⁷. Mas el alma no sólo ha sido engendrada interiormente en la esencia divina, sino que el engendramiento ha sido desde siempre, desde

63 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 387.

64 Al separar de una manera tan radical el mundo (contingencia y exterioridad) y la Vida (interioridad e inmanencia, o sea, Absoluto), la postura de Michel Henry ha sido calificada como gnóstica. Cf. M. Szeftel, *El carácter pasivo de la manifestación en la fenomenología de Michel Henry: de la afectividad inmanente al nacimiento trascendental*, 160.

65 Cf. San Agustín, *Obras de San Agustín I. Introducción general y primeros escritos* (Madrid: BAC, 1969), I, 2, 3.

66 Laurent Lavaud, «Naitre hors du monde. Deux phénoménologies de la naissance: Maître Eckhart et Michel Henry», 768.

67 Víctor Teba de la Fuente, «"Yo soy mi cuerpo." La concepción henryana del ego como emergencia de una subjetividad corporal desde la inmanencia radical y patética de la Vida», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5 (2016): 147. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/270521>

toda la eternidad, tanto para el Hijo como para el alma: el mismo hombre es engendrado en tanto que Hijo, engendrado en tanto que Dios mismo en lo relativo a compartir su naturaleza y su ser; en la fuente más interior de ambos se produce «una vida y un ser y una obra»⁶⁸. El padre carnal es padre en sentido secundario, porque el rol de padre verdadero le toca al celestial, lo que es del hombre es de Dios, y no deja el hombre de ser el mismo Hijo y no otra cosa. La actividad del Padre hace al hombre real como al Hijo, no de manera semejante, sino sin ninguna diferencia.

Pero en esta diferenciación entre creación y engendramiento, ¿no parece el alma humana estar por fuera de la creación, ya que ha sido engendrada eternamente en Dios mismo? Si el alma no es creada, sino prácticamente consustancial a Dios, ¿no expulsa esa concepción su tradicional y atribuida condición de criatura? Pero las tesis de Eckhart son todavía más radicales en cuanto a la relación co-sustancial entre Dios y el alma que engendra, de manera de suprimir toda diferencia entre el alma y Dios y entre Dios y Dios, para así evitar la diferencia entre el alma y el alma. La especulación eckhartiana quiere llevarnos a un sitio donde Dios ni siquiera sea Dios, pues está elevado por encima del ser y de la diferencia, más allá de una identidad y de un sitio. A ese mismo sitio querría ser transportada el alma absolutamente empobrecida, tan vaciada de sí que no encontrase en ella ni sitio ni Dios, porque no tener sitio significa no poseer el lugar donde la operación de Dios sería aún posible, donde una diferencia podría inseminarse. El completo vaciamiento del alma significa llevarse a sí misma más allá del ser, donde Dios mismo habita en la no-diferencia, donde se encuentra excluido todo contraste. Llevarse el alma hasta allí significa eternizarse del mismo modo como Dios es eterno en sí mismo; llevarse hasta allí significa ser Dios y producir su propio engendramiento como si el yo del alma coincidiera con el yo mismo de Dios. Eckhart, *master of immanence*,

68 Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 54.

concibe una profunda unidad entre el alma y Dios, de allí que la disminución de la importancia de la creación (trascendencia) y de la exterioridad puedan arrastrar consigo la sospecha de un peculiar ateísmo⁶⁹.

Sub specie aeternitatis, el alma es causa de sí misma en cuanto ser eterno, no causa de sí en cuanto al devenir, que es propio del ser temporal⁷⁰. Por lo tanto, el alma es no-nacida, es eterna, será siempre. Ahora bien, desde el punto de vista del nacimiento temporal, el hombre debe morir y desaparecer, a diferencia del nacimiento eterno, por el cual el alma se hizo causa de sí misma y de todas las demás cosas: «La naissance n'est plus l'entrée dans le monde, elle est détachement du monde pour être retour en Dieu»⁷¹. Ocurre, por lo tanto, un nacimiento interiorano, propio del alma, que escapa del tiempo y del devenir, un nacimiento que se resiste al olvido del don de la Vida. Sólo mediante este nacimiento, por el cual se aparta de la exterioridad del mundo, el individuo puede abolir el olvido y vivir auténticamente su Vida. Imágenes, signos, conceptos, representaciones no deben estar allí sino para desviarnos de ellos, es decir, por medio del olvido de ellos, de su significación idolátrica, se puede recuperar el sentido de lo que ellos han ocultado, el sentido de la Vida en el viviente, advirtiendo que el olvido más delicado merece ser recapturado por la memoria en el desvío practicado por el viviente con respecto a esa exterioridad⁷². Nacer al mundo significa morir para sí mismo. Mientras que con la pérdida de toda voluntad, que no ha de consistir en voluntad de no voluntad (noluntad), llamada 'desasimiento volitivo', el hombre no querrá sino lo que Dios quiera para él, su voluntad se anula en la voluntad del Eterno.

.....

69 Dominique Janicaud, «The Theological Turn of French Phenomenology», en D. Janicaud, J.-F. Courtine, J.-L. Chrétien, J.-L. Marion, P. Ricoeur, *Phenomenology and the "Theological Turn"*. *The French Debate* (New York: Fordham University, 2000), 76.

70 Cf. Dominique Janicaud, «The Theological Turn of French Phenomenology», 80.

71 Laurent Lavaud, «Naître hors du monde. Deux phénoménologies de la naissance: Maître Eckhart et Michel Henry», 758.

72 Laurent Lavaud, «Naître hors du monde. Deux phénoménologies de la naissance: Maître Eckhart et Michel Henry», 765.

El hombre no quiere sino lo que Dios quiere que el hombre quiera, renuncia sin renuncia, abajamiento sin voluntad de abajamiento, volición sin volición de no permanecer sino en la voluntad de Dios. Así desasido, el ser humano «arraiga en su intimidad y se deja guiar por lo más íntimo: la vida»⁷³, su segundo nacimiento, de acuerdo con Eckhart. Entre olvidar la Vida y olvidar el mundo, la opción es clara: es menester olvidar el mundo o, tal vez, retornar al mundo desde la Vida por obra y gracia de una mirada renovada. La Vida se eclipsa en el mundo, mientras que el segundo nacimiento «consiste à oublier le monde, à suspendre sa visibilité, pour restaurer l'épreuve intérieure par laquelle la vie jouit d'elle-même à l'écart du monde»⁷⁴. En el seno de la unidad, en la eucaristía completa de todo lo real, anatematizado el mal de la división, la plenitud en Dios (Eckhart) y la plenitud en la Vida (Henry) son asombrosamente semejantes. Si la esencia según Henry implica excluir todo aquello que le resulte extraño, la serenidad del desasimiento (*Abgeschiedenheit*) de las cosas ordinarias equivale al rechazo de lo que surja de la trascendencia, residiendo en consecuencia en la esencia y en su vitalidad inmanente. Dejarse inhabitar por el Padre y abandonarse a la plenitud de la Vida (y, luego, en Henry, de la Carne), lleva al corazón a amistarse consigo mismo en la medida en que ha perdido su ipseidad volitiva. Piérdase mi yo en la voluntad del Padre o en aquello que dicta desde dentro la Vida. Inhabitada por el Padre, liberada por la Divinidad, el alma no puede sino convertirse, redimirse desde dentro, es decir, el segundo nacimiento eckhartiano irradia su luz sobre las manifestaciones externas. El mundo nace a una nueva luz, la unidad acontece en toda la creación, mientras que, según Henry, la Vida nunca aparece en el mundo, jamás se manifiesta en él. La radicalidad con la cual Eckhart concibe la renuncia al mundo muestra que hay mucho más que una ascesis de perfección del alma humana, se trata de romper «avec le

.....

73 Ricardo O. Díez, «El Sermón VI del Maestro Eckhart», *Cuestiones teológicas* vol. 41, No. 95 (2014): 30.

74 Laurent Lavaud, «Naître hors du monde. Deux phénoménologies de la naissance: Maître Eckhart et Michel Henry», 768.

plan de la créature et de la création»⁷⁵. Renunciar al mundo significa abandonar un medio ontológico en el cual el ser aparece, o sea, se separa de la unidad de la esencia para llegar a ser algo distinto que ella. Se trata de abandonar las imágenes para que no se manifieste sino aquello que «ne peut et ne doit être vu»⁷⁶. La renuncia al mundo, a las criaturas y a la exterioridad supone liberar la interioridad increada, despojada de toda alteridad, descubriendo así el sentido último de la realidad, la Deidad, más acá del acto de la creación y del Dios que la hace posible.

El paralelismo con la esencia de Henry se hace palmario: la Deidad es el equivalente eckhartiano de la esencia henryana, concebida como inmanencia e interioridad de la Vida, más fundamental que la exterioridad en la cual se dan los objetos del mundo. No hay unidad exterior comparable a la unidad de la esencia profundamente unida a sí misma, incapaz de deshacerse de sí misma. La unidad ontológica de la Deidad y la de la Vida se separan de la irrealidad tanto de la creación como de la ausencia de plenitud propia del mundo representativo. En la inmanencia, la intencionalidad no visualiza algo como algo, no aporta significaciones debido a la sucesividad de los distintos escorzos, en principio, inagotables. En la inmanencia, el *pathos* se da en la instantaneidad de un solo acto, alejado de la imperfección de la existencia y de las contingencias que trae consigo. Más bien, el patetismo ontológico de una plenitud que se experimenta a sí misma no tiene por qué hacer referencia a algo distinto de ella, puesto que la Vida se siente a sí misma en autoafección perpetua, la Vida no da lugar a su conocimiento en el medio de la trascendencia, sino que se nos da de inmediato, en la oscuridad de una noche impotente para separarse de sí misma. «Con palabras de Henry, este fenómeno se nos entrega en un *pathos*

75 Gabrielle Dufour-Kowalska, «Michel Henry lecteur de Maître Eckhart», *Archives de Philosophie* 36, (1973): 609, consultada en junio 22, 2023 https://www.jstor.org/stable/43033514?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents

76 Gabrielle Dufour-Kowalska, «Michel Henry lecteur de Maître Eckhart», 610.

no extático, no en una externalidad visible bajo una distancia que impone la experiencia fenomenológica»⁷⁷.

Dada la plenitud de una Vida interior, no se ve por qué sería necesaria una vinculación con las imperfecciones del *logos* representativo (o con las de la creación, según Eckhart). En esa unidad íntima de la Vida consigo misma, en ese autoabrazo patético, ¿la Vida está en el mundo? Si lo está, ¿la Vida se deja modificar por ese mundo en el cual no concibe una plenitud esencial? Con todas las dificultades que suscita un tipo de pensar que va tras un Fundamento Absoluto, sin embargo, estamos en el contexto de un discurso, el de Henry, «capable de concevoir son fondement»⁷⁸, fundando un edificio en la soledad de la Vida, en el solitario lugar de una inmanencia en la cual no ingresa lo que le resulta extraño. Por tanto, «la solitude est l'essence de la vie»⁷⁹. Un fundamento, además, que se revela, o por decirlo mejor, que se autorrevela en un solo acto, sin intermediarios, símbolos e imágenes que puedan dar cuenta de una inmediatez que vive en autopresencia una, plena, e inmediata. La fenomenología se convierte así, repitiendo a Eckhart, en una «image sans image»⁸⁰, en una visión que no ve nada, en una mirada que nada nos entrega. La estrategia de la Noche de la Esencia o de la Vida es mirar hacia dentro, hacia sí misma, desconfiando del afuera, de la vida de las criaturas, del conocimiento representativo, en el cual no hay inmediatez y la revelación se encuentra tomada por las contingencias del mundo y del mismo conocimiento. Un cierto espiritualismo se da la mano con ese conocimiento absoluto e interno, inmanente y autorrevelado que deviene en un Absoluto intramundano, al cual repugna la idolatría de las imágenes. Aunque haya conocimiento del ser, de las cosas del mundo, de los estados de cosas, a través de con-

77 Mario Di Giacomo, «Entre la revelación y el olvido: una aproximación a la noción de *vida* en Michel Henry», *Studia Gilsoniana* 12, no. 1 (2023): 197, DOI: 10.26385/SG.120107

78 Gabrielle Dufour-Kowalska, «Michel Henry lecteur de Maître Eckhart», 617.

79 Sébastien Laoureux, «De "L'essence de la manifestation" à "C'est moi la vérité". La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry», 232.

80 Gabrielle Dufour-Kowalska, «Michel Henry lecteur de Maître Eckhart», 620.

ceptos, nociones e imágenes, el verdadero (auto)saber del Absoluto prescinde del conocimiento exterior y de su clase de mediación⁸¹. El conocimiento contingente no es abolido en el reconocimiento de la existencia de un Absoluto intramundano, sólo que en el conocimiento interior y en la adhesión íntima de la Vida henryana el *Logos* está unido a una cierta ceguera, a un cierto desconocimiento y a la negación de la distancia fenomenológica clásica. El viviente se auto-experimenta, sin quicios ni restricciones, también sin diferimientos, en la inmanencia de la Vida.

6. Eckhart: Desposesión

En el sitio de Dios el alma se hace como Dios, aunque no sólo eso: Eckhart radicaliza la consustancialidad para incorporar en el alma un atributo sorprendente, ella es independiente de Dios, y no únicamente eso, ella hace que Dios sea Dios, es decir, que Dios dependa de ella o que ambos sean esencialmente co-dependientes: «que Dios sea Dios, de eso soy yo una causa, si yo no fuera, Dios no sería Dios. Esto no es preciso saberlo»⁸². Al ser el alma y Dios una unidad más allá del ser, en el sitio donde el alma no conserva nada de sí misma, ni siquiera a Dios, porque el vaciamiento (autoempobrecimiento, desposesión categórica) ha sido cumplido, allí mismo el alma es más verdaderamente alma, despojada de toda diferencia, atravesando, para superarla, incluso su propia voluntad y la voluntad de Dios, así como de sus obras y de Dios mismo, autor de ellas. Allí mismo se sabe ser más que criatura, encontrando su eternidad en la perfecta ausencia de toda determinación (casi podría afirmarse que habría que excluirnos del lenguaje para dar cabida a Dios y a nuestra propia esencia humana, la cual, como vemos, se calca sin omisiones sobre la divina). Mas justamente el *locus* de toda ausencia de determinación, el *locus* donde la característica esencial es la no-alteridad, la no-diferencia,

81 Cf. Gabrielle Dufour-Kowalska, «Michel Henry lecteur de Maître Eckhart», 624.

82 Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 80.

es el "allí" donde la completa homogeneidad del ser (como más allá del ser, puesto que "ser" es ya una determinación, aunque sea muy vaga) e identidad de las ulteriores determinaciones no ha producido separación alguna dentro de sí, ni como momento opositivo del Absoluto con respecto a sí mismo, ni como devenir del Absoluto dentro de sí mismo, en un devenir que no es devenir, y una procesión que no lo es (hay un movimiento interno que no es movimiento, una temporalidad que no es del tiempo, una transformación de algo que nunca se separa de sí mismo, es decir, una transformación sin el antes y el después temporal, que Laoureux denomina *temporalité pathétique*⁸³). Ese *locus* de identidad homogénea, uniforme, unívoca, la estepa del no-ser, permitiría entonces la coincidencia entre la esencia de Dios y la del alma humana, que son allí ya siempre, a la una, una, encontrando sus determinaciones ulteriores más acá del no-ser, en el nuevo *locus* donde Dios aparece como Dios y el alma humana como alma humana. Lo esencial en este tipo de pensamiento es no escapar de la recámara del Absoluto, sea en el Absoluto allende el ser, sea en el Absoluto colocado al nivel del ser, es decir, del más acá donde la comprensión sea posible. Cumplida la equivalencia ontológica en el más allá del ser, Dios y alma se copertenecerían hasta el punto de ser causas de eficacia muy similar. El hombre está en Dios, más que en la creación, está más esencialmente en Dios que en la exterioridad que Dios hace brotar de sí voluntariamente. Pero de su independencia con respecto de toda creación surge su actividad como figura creadora, no sólo de sí misma, sino de todas las cosas, e incluso de Dios, que no sería sin la acción del alma. Asimismo, si el alma no fuera, no le sería dado a Dios ser. La coesencialidad llevada hasta semejante extremo indica que la supresión del alma conllevaría la supresión del mismo Dios; «L'essence de l'âme étant Dieu, en effet, la suppression de celle-ci telle qu'il nous est loisible de l'opérer dans l'imagination éidétique, est la suppression de Dieu lui-même»⁸⁴.

83 Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 250.

84 Sébastien Laoureux, «De "L'essence de la manifestation" à "C'est moi la vérité". La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry»: 387.

El lenguaje formulado negativamente impulsa al alma más allá de sí misma, más allá de los ángeles, más allá de la misma voluntad de Dios, más allá de cualquier condición creatural, para encontrar ese lugar abisal donde Dios y el alma no son sino una unidad. Es un morir a sí mismo para que el alma se reforme de nuevo en una especie de desierto ontológico donde solamente reina la unidad del ser, o mejor, la unidad del no-ser. Cuando el alma llega al extremo de su negación, incluso olvidando su negación, brota el elogio de la nada, de la nada como Dios, de Dios como fruto puro de la nada. Porque la nada es plenitud en sentido místico, porque la nada es alérgica a toda división, al engendramiento de toda diferencia. El principio de alteridad parece asemejarse al pecado, la redención se asemeja al renacimiento en la nada, después de que la criatura descubre su propia semejanza con Dios en el fondo abismático de su nada, que en realidad es un todo inaccesible al lenguaje humano. Al estar en Dios no conoce el alma como se conoce exteriormente, dice Eckhart, pues al conocer de esa manera algo extraño al alma ingresa en ella, extrañándola a ella misma; por el contrario, al conocer en Dios a las criaturas, nada extraño penetra en el alma, solamente Dios, pues desde allí no puede ingresar al alma nada extraño a ella, sino Dios, la nada de Dios, ese Dios «en quien todas las criaturas son nada»⁸⁵. En un conocer sin mediación no se sale de Dios, no se recibe nada extraño a Él, sin imagen ni impresión de cosa alguna que haya sido creada. El alma, elevada en Dios, no tiene por qué salir de Dios, “conociendo” así desde Él en ausencia de toda alteridad y determinación. No salir de Dios para conocer tiene su equivalente fenomenológico en la superioridad de la inmanencia sobre la trascendencia, en el conocimiento gestado antes en la esencia que en la exterioridad del mundo trascendente. Dios y el alma no tienen que salir de sí mismos para conocer de manera privilegiada el mundo de las cosas, al contrario, el mundo de las cosas se conoce de manera

85 Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 91.

privilegiada en la interioridad de Dios, porque en Él, sin salir de Él, ellas son todavía Dios.

7. *Mors Mystica*: Pobreza y humildad

Henry lee en Eckhart dos modos por medio de los cuales el hombre puede autodespojarse de manera radical para dejar sitio a Dios y sólo a Dios. El autodespojamiento (el autovaciamiento) significa no dejar lugar para sí mismo, de manera de llegar a ser nada en el camino que conduce hacia Dios, la más alta de las nada. Pobreza y humildad evacúan al hombre de sí mismo: la condición kenótica de Dios en la Encarnación parece así trasvasarse al mismo hombre, de modo que no quede lugar en él para sí mismo, estando de esta guisa efectivamente disponible para la presencia de Dios en él. La *mors mystica* es fundamental para una Vida en la plenitud de la nada. Para que el corazón se predisponga a lo más elevado, dice Eckhart, debe permanecer en la pura nada⁸⁶, sólo en la pura nada es más probable la suscepción, esto es, la posibilidad de Su presencia en la evacuación de la propia presencia. La liquidación de la propia diferencia como ingreso a la morada de la nada es *conditio sine qua non* de una Vida que reside genuinamente en Dios. El vacío que el hombre tiene que practicar sobre sí mismo será absoluto, de modo que no permanezca sobre él la desgracia de un fragmento que revocaría la anulación de su propia particularidad. No debe desear ni siquiera el vacío, ni la pobreza, ni la humildad. Ser de veras pobre y humilde significa ser como cuando no se existía, es decir, como cuando aún no se era. La afirmación en la negatividad radical (que no debe ni siquiera llegar a ser voluntad de negación, sino una especie de anorexia existencial que se da por sí sola o por obra de la Gracia que conduce a la máxima afirmación de la Vida en la nada⁸⁷) de sí mismo lleva consigo la posibilidad de que la operación propia

86 Cf. Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 133.

87 Cf. Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 76.

sea magníficamente sustituida por la operación divina, y nada más que por ella, «Le vide que l'homme doit ainsi laisser se faire en lui doit être absolu, de telle manière que ce qui se trouve opéré en lui et lui-même ne soient plus rien d'autre que l'opération de Dieu, ne soient plus rien d'autre que Dieu»⁸⁸. No son sino uno el hombre y Dios gracias a la pobreza y la humildad.

Entrando en el Absoluto, el hombre se hace de la esencia de él. Pero Henry no lee las nociones de pobreza y humildad como medios de una autodestrucción edificante, sino como partes ontológicamente constitutivas de la estructura de la esencia del ser Absoluto. Ciertamente, tomarlas como mediaciones para destruir lo que se es, facilitando así el estar disponibles sólo para Dios, significaría que la alteridad hace uso de mayores recursos diferenciales para cumplir con su destrucción, de allí que para que esta mediación sea una mediación que no duplique la condición de alteridad deba destruirse como mediación, o sea ella misma tomada como una inmediatez que no deja de caracterizar al mismo ser Absoluto. Entonces la mediación no es mediación, sino el ejercicio mismo de una inmediatez que une al alma a la esencia del ser Absoluto (de allí que Henry opte más bien por el *coup de pistolet* de Schelling que por las mediaciones históricas hegelianas, siempre atravesadas de contingencia). Para que la alteridad deje de serlo, sus recursos no pueden ser mirados como simples mediaciones, sino como elementos ontológicos constitutivos tanto del alma humana como de Dios mismo. Se es pasivo con respecto a esas determinaciones ontológicas, siendo ellas el principio de unión con Dios. En esa pasividad se aleja el alma de toda exterioridad, de toda imagen que pueda construir en sí a partir de los elementos trascendentes de la creación, de modo que si Dios está en nosotros, para ser verdaderamente nosotros, no podemos estar fuera, en lo creado, sino en Él. Pero en Él antes del advenimiento de toda diferencia, antes de la venida de un nombre, de un atributo o de una analogía.

88 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 390.

Se trata, pues, de no separarse de la esencia de una interioridad que "sabe" del linaje inferior de lo creado, del conocimiento a partir de lo creado. Las causas segundas son dejadas de lado en tanto que sujetos cognoscentes y en cuanto objetos conocidos, no porque desde allí no se conozca, sino porque ese tipo de conocimiento (*sub specie hominis*) es imperfecto si se lo mide desde el punto de vista divino (*sub specie aeternitatis*). Es de lo que habla Eckhart, escribe Henry, de «le rejet de toute création»⁸⁹, del rechazo de toda creación. Rebasar el plano de la creación significa colocarse en el abismo, es decir, en el plano de Dios, donde no existen ni diferencia, ni alteridad, ni oposición, ni extranjería. En el abismo de la unidad no existe nada extraño, en la intimidad del Absoluto no existe ninguna diferencia, ninguna posición que no sea la del Absoluto mismo. Es la autoafirmación misma de la simplicidad y de la unidad, en la que entra la criatura cuando comienza a ser Dios, es decir, cuando termina su trabajo de autodestrucción edificante, cuando cesa, por así decir, de ser criatura, cuando es silenciada la afirmación de su yo, allí en ese fondo donde se hace el alma como Dios: inefable e inenarrable, inexpresable y situada más allá de toda palabra⁹⁰. El alma está *in Deo*, por eso, «Appartenendo all'essenza divina, l'anima trova già sempre operante in interioritatem la sua propria fondazione»⁹¹. El alma se silencia en el ser de Dios, contempla la desnudez de éste, de donde obtiene el ser y la Vida, creándose desde ese fondo divino, pero nada sabe del saber, ni del amor, ni de ninguna otra cosa⁹². La vía unitiva deja al alma tan desnuda como aquello que contempla; su nudez cognoscitiva y amante se comprende porque la presencia de ellas en el ser de Dios, por obra del alma, no haría sino producir divisiones en el ser de Dios y en el ser del alma. En la patria de la diferencia, en la región de las imágenes, no está verdaderamente

89 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 394. Vid. supra n. 47.

90 Cf. Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 100.

91 Roberto Formisano, *Dalla "critica della trascendenza" alla "fenomenologia della vita"*. *Alle radici del percorso teoretico di Michel Henry*, 245.

92 Cf. Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 120-121.

Dios, como no está en la inmanencia de la esencia el ser afectada por la trascendencia.

Entender «l'identité entre l'inclusion de l'homme en Dieu et l'exclusion hors de celui-ci de toute créature, c'est là comprendre Eckhart, c'est comprendre l'essence et tout ce qui a part à sa manifestation, comme manifestation de soi, dans sa détermination radicale à partir de l'exclusion de toute différence et de toute distinction»⁹³. Estamos antes del tiempo, antes de toda creación. El nacimiento en el mundo es ya como ajeno a esta anterioridad radical de Dios, cuya virginidad fundará el mundo exterior. El tiempo y el mundo brotarán de esta ucronía y de esta amundanía, de la calma guardada en sí misma en esta ausencia de tiempo y de exterioridad. Lo creado sólo es posible a partir de esta pureza exenta de actividad, exenta todavía de un poder que el Absoluto desplegará para manifestarse en lo creado. Quien no rechaza las criaturas no sabrá encontrar a Dios, escribe Eckhart⁹⁴, quien quiera verlo tendrá que ser ciego⁹⁵, la verdadera carrera de las almas es hacia lo invisible, es decir,

93 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 397.

94 Cf. Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 93.

95 Cf. Peter Ashworth, *Facelessness: An Eckhartian critique of Michel Henry's radical interiority*, 97. Escribe Ashworth (14): «...the pinnacle of the soul is impassive, is unaffected by the exterior world or by thought or feeling»... El pináculo del alma prescinde de sensaciones y de pensamientos, de imágenes ajenas, de imágenes alienantes. El desasimiento del sujeto en contacto con Dios y con su Nada requiere de una virginidad, la virginidad del sujeto, significada por el vaciamiento de las imágenes. Virgen es una persona vacía, tanto como cuando *he did not exist* (26). Por supuesto, la virginidad no es todavía la Ultimidad a la que aspira el alma vacía, puesto que la virginidad no rinde ningún fruto, la verdadera fecundidad está en ser mujer, en "la naturaleza maternal del alma". Al rechazar la intencionalidad y sus imágenes, su obra en el tiempo y la mediación de la distancia fenomenológica, Henry, por su parte, ciñe la Vida a esa condición virginal, la inmediata autoafección de la Vida, siempre presente y eximida del tiempo: *for Henry, auto-affective life is detached and 'virginal'* (27). Los objetos intencionales son considerados como función de una trascendencia en la cual el espíritu se encuentra a sí mismo, por ello son excluidos de la búsqueda de una ontología fundamental que excluya la trascendencia, sus imágenes y, en términos propiamente religiosos, la idolatría. El turismo interior del espíritu clama por una virginidad incontaminada por la mundanía exclusiva de las realidades trascendentes. Hay, entonces, dos modos de aparición de aquello que aparece, la inmediatez autoafectiva y los objetos intencionales que se manifiestan mediando la representación. Este modo es el fundado, mientras que el primero es lo Fundante. Aquél es el momento derivativo de éste, mientras que éste consiste en una ontología fundamental. Para el contexto de la expresión "naturaleza maternal del alma", véase Peter Ashworth, *Facelessness: An Eckhartian critique of Michel Henry's radical interiority*, 24.

parafraseando a Dionisio, hacia la unidad en la descreación y el anonadamiento⁹⁶. Extraña inversión por lo demás en nombre de lo invisible y en detrimento de lo visible. Tan afecto es Eckhart por lo primero que llenarse de las criaturas es vaciarse de Dios, mientras que llenarse de lo invisible es vaciarse de lo visible, condición fundamental para el establecimiento de una cierta igualdad entre el hombre y Dios⁹⁷. Pero, además, como puede suponerse, la misma creación no afectó a Dios en modo alguno, como si no hubiese creado en lo absoluto⁹⁸: su obra *ad extra* no modifica en nada su propia esencia, así reza en el texto de Eckhart, como la obra de la trascendencia no modifica la esencia inmanente, como reza en el de Henry.

Hacerse deiforme significa hundir el propio ser en la nada de Dios, perderse de uno mismo es a su vez hallar a Dios, más allá del ser, en el fondo sin fondo de su abismo donde al alma es una con Él. La estructura misma del Absoluto, escribe Henry, diferenciando con Eckhart Dios de Deidad, comprende la soledad y el desierto. Dios opera, la Deidad no lo hace, la Deidad es la esencia más íntima de Dios, es Dios antes de su actividad creadora, es Dios antes de ser Dios, es, pues, además de pobreza y humildad, soledad y desierto: «C'est en quoi précisément il diffère de la Dèité: Dieu et la Dèité différent comme l'opération et la Non-opération»⁹⁹. Es la esencia de Dios que se recibe a sí misma en la unidad, es una consigo misma, reunida consigo misma y su propio contenido, que no es más que ella misma. Semejante esencia del Absoluto rechaza toda relación que no sea esa primitiva auto-relación, Deidad sin vínculo, país desierto sin intromisión de realidades extranjeras, despojada de alteridad, soledad sin cadenas con el mundo exterior, esencia únicamente amarrada a aquello que es en sí misma, «c'est dans sa

96 Cf. Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 134.

97 Cf. Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 129.

98 Cf. Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 129.

99 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 400.

solitude et en l'absence de tout rapport avec le monde, dans la «pureté» qui caractérise cette absence de rapport, l'essence de l'absolu lui-même»¹⁰⁰. Bastándose a sí misma, rechaza cualquier vínculo con la exterioridad que le haría perder su propia autosuficiencia, ya que si algo se le añadiese no ganaría nada, sino que perdería la suficiencia en la que ya siempre se encuentra. Su realidad indica la ausencia de todo horizonte, la relación con cualquier tipo de finitud, una *spoliazione d'objectum*¹⁰¹; su realidad guarda en sí una falta, una pobreza que en verdad es riqueza, plenitud y colmo: «l'absence d'un horizon, comme celle de toute finitude»¹⁰². Pero es que el todo unitario, sin relación con el tiempo, no puede dar poco, sino que se da a sí mismo todo a la vez, en una donación simple e indivisa, en una donación que caracteriza la esencia de esta clase de Vida¹⁰³ abandonada a su propia *pobreza*. Sin embargo, y solamente para dejarlo señalado, la soledad de la Deidad tiene su equivalente en la soledad de la esencia. Pero si cada viviente, si cada *ego* vive de y en su propia afectividad sin ventanas, entonces la definición del *ego* viviente, del *ego* y de su Vida no son sino una enfática expresión de solipsismo, en el cual la misma intersubjetividad y la comunión de los egos resulta difícil de captar teóricamente. Como dice Laoureux, estamos en presencia de *un solipsisme de l'affectivité*¹⁰⁴, de una autoafección libre de cualquier clase de heteroafección y de los abordajes propios de la intencionalidad clásica, resultado de separar una dimensión fenoménica fijada en la pura autoafección de la dimensión relativa a la exterioridad del mundo.

Desde el punto de vista estrictamente fenomenológico, tal donación a sí del Absoluto no puede significar sino su misma revelación,

100 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 403.

101 Roberto Formisano, *Dalla "critica della trascendenza" alla "fenomenologia della vita"*. *Alle radici del percorso teoretico di Michel Henry*, 248.

102 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 405.

103 Cf. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 406.

104 Sébastien Laoureux, «De "L'essence de la manifestation" à "C'est moi la vérité". La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry»: 235.

es decir, su autorrevelación no mediando ninguna alteridad, no pasando por el filtro de una extranjería que no puede ser sino una derivación de la inmanencia. La experiencia originaria del alma es la de degustar este Absoluto, cuando éste aún no ha devenido en alteridad, en exterioridad, por medio del acto creador: gustar del Absoluto verdadero equivale a colocarse antes de la producción de cualquier cosa a partir del poder reservado a ese Absoluto, sea creado *ad extra*, sea creado *ad intra*, como ser, verdad, cognoscibilidad, todo ello dentro de una continuidad entre el alma y Dios. Lo que entra en el alma semejante a Dios es Dios mismo, la revelación de Dios a sí mismo en su radical desnudez, antes que cualquier revelación analógica que expresa de modo disminuido la esencia buscada, pero nunca encontrada, de Dios. El hombre es, pues, un teognosta («C'est pourquoi, comme le dit Eckhart, l'homme est un théognocte, «ein Gott wissender Mensch»¹⁰⁵), alguien que conoce a Dios en la simplicidad de una unidad esencial y en la identidad esencial entre alma y Dios. Este acaecimiento tiene lugar en la esencia misma de Dios, no en un horizonte fenomenológico trascendente, distinto de la realidad de la esencia divina:

Cristo, en una de sus últimas oraciones al Padre, pide esta extensión a todos los vivientes de la relación de amor entre el Padre y el Hijo: que su comunidad de amor reintegre en ella a todos los que, nacidos de la Vida, están llamados a revivir en ellos el eterno proceso de la generación del Viviente en la Vida. Se cumplirá entonces la condición de Hijo, tal como será apercebida trece siglos más tarde en la visión fulgurante del Maestro Eckhart: «Dios se engendra como yo mismo», «Dios me engendra como él mismo» (*Sermón VI*)¹⁰⁶.

105 Cf. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 411. Cf. Michel Henry, *Palabras de Cristo* (Salamanca: Sígueme, 2004), 119.

106 Henry, *Palabras de Cristo*, 159-160. Cf. Michel Henry, *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 2001), 122-123.

8. Trascendencia y exterioridad, ¿ámbitos de idolatría y de amor por la barbarie?

No debemos olvidar la crítica de Henry a Fichte en torno a la relación entre la Vida divina y la vida finita, cuyo puente no había podido ser construido debido al total ensimismamiento de aquella, encerrada para siempre en los calabozos de su plenitud. Por el contrario, el nuevo Absoluto, el eckhartiano, aunque más anciano que el de Fichte, tiene que establecer nexos con la exterioridad, para no demorarse en la desnudez, en la pura nudez de la esencia divina. Para ello, alega Henry, Eckhart lleva a efecto la distinción entre el conocimiento vespertino y el conocimiento matutino. Éste se refiere al conocimiento de las criaturas en Dios de parte de los ángeles, como afirma san Agustín, mientras que el conocimiento vespertino hace alusión al conocimiento de las criaturas tal como ellas son, no en Dios. El primero de los casos se aproxima a la luz del mediodía cuando a Dios se lo conoce en sí mismo, mientras que en el segundo no es un conocimiento que se produce en el seno mismo de su causa¹⁰⁷.

Existen, pues, dos modos de revelación, uno que se cumple por medio de imágenes en la luz vespertina, otro que se cumple sin ellas en la luz matutina; una se cumple bajo las condiciones de la exterioridad, mientras que otra en el ser mismo de Dios, o en el ser de la criatura en tanto se asemeja ya al ser de Dios. Residir en la inmanencia colocando paréntesis sobre el mundo significa reconocer el ámbito de un privilegio; la realidad de la trascendencia proviene de una apertura que se da la misma inmanencia, esto es, la pérdida de su *verginità*¹⁰⁸ al darse (a) un mundo se debe sólo secundariamente a la trascendencia, pero primariamente a la inmanencia, si es verdad que esa interioridad guardada *in Deo* puede efectivamente

107 Cf. Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 59.

108 Roberto Formisano, *Dalla "critica della trascendenza" alla "fenomenologia della vita"*. *Alle radici del percorso teoretico di Michel Henry*, 252.

ser alguna vez marchitada, algo que resulta muy dudoso debido al carácter ontológicamente fundador de ella. La autotransparencia del saber-revelación producido *in Deo* sin imágenes es primitivo, además de fundador del que se realiza con el concurso de ellas: la realidad de la inmanencia cimenta la realidad de la trascendencia, o sea, es fundamento del tipo de revelación correspondiente al ámbito de apertura al ser del mundo. Citemos *in extenso* este párrafo fundamental del pensamiento de Michel Henry:

Ainsi se divise dans l'analyse éidétique essentielle le concept de la phénoménalité. Cette division est celle instituée par Eckhart entre ce qu'il appelle «la connaissance du soir» qui s'accomplit sous forme d'«images», c'est-à-dire dans l'extériorité, et se trouve ainsi saisir, et cela par principe, la «créature» elle-même comme telle, et, d'autre part, la «connaissance du matin» dont la structure est l'unité et n'enferme en elle, comme telle, rien de distinct ni de représenté, à laquelle la créature ne peut se donner qu'à la condition d'être saisie, non en elle-même, mais dans son être-identique à celui de Dieu, c'est-à-dire précisément à la condition d'être saisie dans l'Unité¹⁰⁹,

correspondiendo a su vez lo anterior con la distinción eckhartiana (agustiniana) del hombre interior-hombre exterior¹¹⁰. A la par, en su discusión con(tra) la ciencia hodierna, Henry sostiene que el proyecto galileano es el proyecto total de la cultura moderna, entendida ésta ahora como cultura científica (o científicista)¹¹¹.

109 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 412.

110 Cf. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 412-413; Cfr. Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 116.

111 Hablando a propósito de Marx, Henry intenta repensar el concepto de subjetividad en una dirección anti-cartesiana, o sea, en los términos de una singularidad humana reluctante a la abstracta visión del ser humano contraído a únicamente su capacidad intelectual, al imperio del *Logos* o al *ego cogito* (For Henry makes us aware of the sense in which Marx's view of human being can be regarded as a rethinking of the concept of subjectivity in a basically anti-Cartesian direction. More precisely, in terms of his concept of the person Marx opposes the abstract view of human being as reduced to an intellectual capacity, stressed by Descartes and others, including Kant.). Tom Rockmore, «Foreword», en Michel Henry, *Marx. A Philosophy of Human Reality* (Bloomington: Indiana University Press, 1983), X. Con palabras de Ashworth, *The universal a priori of the experience of the other in its original modalities is located in the essence of life, and not in intentionality and constitution* (41-42).

Sin embargo, hablando verdaderamente, no es una cultura en lo absoluto, porque una cultura es siempre una cultura de Vida. La científica, en cambio, es su negación, una nueva barbarie, cuyo conocimiento triunfante paga un elevado precio: la ocultación por parte del hombre de su propio ser. La cultura moderna no se limita a intentar reducir todas las formas de conocimiento al conocimiento científico y, por lo tanto, toda cultura a la cultura científica. Dinero y poder asociados al conocimiento instrumental no hacen sino consolidar el establecimiento de un reino del que Jesucristo o ha desaparecido o se va difuminando. El resultado de su aberrante proyecto extiende la autonegación de la Vida al mundo y a sociedades enteras, extirpando el patetismo subyacente de la Vida¹¹². Se ve, entonces, a pesar de las intenciones de Henry, que la era del anticristo tiene poder contra la potencia de la Vida. Asimismo, *la barbarie* también prevalece sobre el privilegiado mundo invisible y afectivo de Henry, porque parece discordante llevar a efecto una crítica de la cultura en el libro *Barbarism*, y al mismo tiempo se insista

112 Cf. Michel Henry, *Barbarism* (London-New York: Continuum, 2012), 72. De Henry leemos en *Yo soy la verdad* (311): «O incluso: la técnica (moderna, galileana -no la técnica tradicional que se sustenta en el cuerpo vivo y es por esencia subjetiva-) es la auto-transformación del universo material gracias al conocimiento físico-matemático de ese mismo universo. De tal modo que, en el sistema de esta auto-transformación, ya no hay nada viviente: ni «hombre», ni yo, ni Sí, ni Hijo, ni Archi-Hijo, ni Dios -ninguna vida de ningún tipo-. De tal modo que cada elemento o cada constituyente de este sistema repite su estructura. Una técnica extraña en principio a la Vida y que se basa en su exclusión es la esencia del actuar en la época del Anti-Cristo, cuando se ha negado la posibilidad misma del Sí viviente». Nos preguntamos: ¿una técnica extraña a la Vida? Pero si ella es, en efecto, producto de esos vivientes llamados "hombres". Y si no es producto de los hombres, ¿de dónde proviene entonces su condición extraña, su carácter ajeno al Sí de la Vida? Aquí Henry se encuentra en un callejón teórico sin salida, porque la antinomia técnica-Vida es resultado de los mismos vivientes, quienes dicen "no" al Sí de la Vida. Pero es fruto de los mismos vivientes, producto de una decisión que no se puede sino atribuir a ellos mismos, de suerte que la antinomia se desvanece en la unidad del sujeto que ha dicho "sí", en el presente, a la auto-optimización técnica de la vida gracias a un optimismo posthumano que imanentiza la promesa escatológica de las distintas Revelaciones. Hoy nos exhortan a militar en esas fantasías omnipotentes según las cuales la eternidad e inmunidad del ser humano están a la vuelta de la esquina. Un Prometeo restaurado que ya no necesita de profecías, pues éstas están en proceso de cumplimiento. Lo extraño es el escándalo que produce en Henry la técnica moderna, porque ella, radicada en la exterioridad de la Vida, no modifica la "autenticidad" immanente de ésta, cuyo *pathos* autoafectivo es inmune a las dinámicas de la otra vida. Que seamos, en la técnica, el olvido de la Vida no nos dispensa de la responsabilidad por ese mismo olvido: somos responsables de ese olvido, pero la exterioridad con respecto a la Vida no interviene en la estructura de ésta. Para el tema de la omnipotencia y la escatología sin trascendencia véase: Juan Dorado, *Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política* (Madrid: Universidad Complutense, 2016, Tesis Doctoral): *passim*.

en la impotencia del mundo visible en contra del no-visible. Como aduce Ashworth, «In fact it seems extraordinarily self-contradictory for the author of Barbarism, a cultural critique, to reject the external realm of intentionality»¹¹³.

Según Henry, el mundo nunca perderá su calificación de espacio de idolatría y autolatría, despojado de toda redención. El él, el espíritu será «capax entis, capax hominis, mas no capax Dei, no capax Vitae». No ocurre una *metanoia* al interior de la Vida que permita a la mirada redimirse en su intimidad, para así mirar el mundo desde el punto de vista de la redención. La altura espiritual del alma renacida en sí misma no es tomada en cuenta por el pensador francés: el alma se hunde en el privilegio de su interioridad, mientras que en el mundo jamás aparecerá la degustación pura del Absoluto. ¿Dónde queda la relación fundamental con el prójimo y su interpelación, vale decir, con Dios mismo, revelado en el llamado patético del prójimo? El *lien de fondation* establecido entre la fenomenología intencional y la fenomenología patética patentiza el *modus derivativus* de la primera con respecto a la segunda, pero la influencia de la primera es prácticamente nula frente al paroxismo ontológico de la segunda, en el sentido de que la autoafectación absoluta de la Vida ni se modifica ni es interpelada por el afuera del mundo. La Vida ni se ha puesto por sí misma ni se modifica por sus propias actividades, «ella sufre constantemente en un sufrir más fuerte que su libertad»¹¹⁴, padece de una pasividad colocada en ella sin sujeto y sin esfuerzo de sujeto, a saber, esa Vida absoluta guardada bajo la fina capa de la vida finita nos es dada en una donación desconocida, por un donador desconocido: «Crushed by the passivity of its self-revelation, thus the essence realizes its manifestation: as a "pathos", a pure feeling of self, a pure feeling of suffering inherent in the experience of its

113 Peter Ashworth, *Facelessness: An Eckhartian critique of Michel Henry's radical interiority*, 5.

114 Miguel García-Baró, <<Un acercamiento al problema religioso en el pensamiento de Michel Henry>>, *Ápeiron. Estudios de filosofía*, n° 3 (2015): 313.

manifestation. Suffering and passive, the essence is, however, with nothing but itself»¹¹⁵.

La autoafección de la Vida dura siempre, y perdura sin distancia. La esencia de la Vida debe poder manifestarse de alguna manera, «pero su fenomenalización no puede ser la de la visibilidad»¹¹⁶. Si estamos en el plano de una fenomenología de la noche, entonces los límites de la noción de fenómeno deben ser ampliados para dejar paso a la dimensión patética de la Vida, es decir, a ese sentirse a sí misma la Vida. Por consiguiente, estamos ante una presencia invisible, que, sin embargo, «se deja "sentir"»¹¹⁷. O ella consiste en nuestra ipseidad más absoluta, de manera que nos sentimos en la plenitud sin distancia de la Vida. El sujeto no se aleja de sí mismo ni objetiva la Vida para saber más de ella. La inmediatez de la afección deja de lado tanto el tiempo como la distancia fenomenológica que la constituiría como objeto. La vitalidad inmanente permite al sujeto sentirse en su sufrimiento y en su gozo, en la multiplicidad de su sentir, en el amor y en el dolor, en lo que la Vida requiere para simplemente ser. «Esto es lo que Henry define como "inmanencia radical" del *pathos*»¹¹⁸, como una noche que, plegada sobre sí, hace experiencia de sí misma, desentendida de su relación con la exterioridad. Cuando entra en obra la distancia fenomenológica, ésta, sin embargo, no afecta en sentido enfático la interioridad absolutizada. De allí que las conversaciones entabladas, las sollicitaciones efectuadas, la ciencia encontrada poco (y nada) pueden en contra de la interioridad de Henry, ya siempre firme y ya siempre establecida. La intersubjetividad cumple con su obra, de la que se excusa una interioridad cercana y remota a la vez. Es decir, la interacción con el

115 Roberto Formisano, «The Selbständigkeit of the Essence: Michel Henry and the Meaning of Philosophical Knowledge», *Religions* 12 (2021): 7/16, consultada en junio 23, 2023. <https://doi.org/10.3390/rel12100813>

116 Stefano Santasilia, *La cristología filosófica de Michel Henry*, 83.

117 Stefano Santasilia, *La cristología filosófica de Michel Henry*, 83

118 Stefano Santasilia, «La cuestión de la afectividad entre Michel Henry y Jean-Luc Marion», *Tópicos del Seminario*, no. 48 (2022): 122.

mundo y las mediaciones lingüísticas dentro de diversas gramáticas mundanovitales no conmueven la autoafectación patética de la Vida. El Absoluto de la Vida no "encaja" dentro de sí aquello que otras vidas podrían aportarle. Siguiendo la crítica de Ashworth a Henry, coincidimos en que sólo en la actividad intramundana la propia perspectiva se enriquece con perspectivas distintas a la propia. En el caso de Henry, la intersubjetividad, si no es imposible, es por lo menos inútil en el esfuerzo por variar el Absoluto vital interiorano: «Only by interacting within the world can I and the other can gain some understanding of each others' standpoints»¹¹⁹. La Palabra que ya llegó allí dentro se muestra por completo impasible con respecto a las palabras que el mundo podría ir añadiendo a lo que ya ha sido constituido. Como resultado, no existe palabra alguna que pueda mover (mutar) una plenitud ya siempre lograda.

9. La inmanencia como *lugar de una Revelación*

El alma reunida consigo y con Dios ve en la perfecta unidad de todas las cosas, allí donde no puede haber un resquicio ni de luz externa, ni de imagen que evoque una exterioridad. Limpiada en las aguas lustrales de la interioridad, ella deviene una unidad consigo y con Dios, juntando lo disperso, conteniendo en la unidad su propia diversidad. La radicalización de la interioridad indica una finura de la espiritualidad, expulsando la vulgaridad de las imágenes, que más alejan a Dios que lo acercan, desembarazándose de todo conocimiento analógico, que al hacer una afirmación de semejanza entre Fundante y fundado debe, a la par, realizar una aseveración de mayor desemejanza entre esas dos figuras ontológicas. Explica Henry el tercero de los Verbos en su paráfrasis de Eckhart: «Plus une chose est fine et spirituelle, plus fortement elle opère au-dedans»¹²⁰. La esencia del *logos*, que jamás ha sido

119 Peter Ashworth, *Facelessness: An Eckhartian critique of Michel Henry's radical interiority*, 43.

120 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 418.

entendida de esta manera, es esa operación interior que se mantiene dentro de la estrecha unidad de la esencia divina y que va a culminar en una revelación originaria que nada tiene que ver con el *dehors* del mundo, con una intencionalidad proyectada *vers le dehors* como tal, mal asumida como cognoscitivamente originaria. No estamos en el ámbito del *logos* filosófico, ni en el de la razón primando sobre el sentimiento y su volatilidad, sino dentro de una razón cordial que se identifica con la Vida misma¹²¹. Pese a la dualidad dentro-fuera, es el dentro quien funda el fuera del mundo, aunque exista plenitud en la esencia de la Deidad. Mas la Deidad no es sólo intimidad volcada en sí misma, sino también Dios creador, el Dios de las criaturas, el artífice de la luz del mundo y de las diferencias-diferimientos que ella alumbra. Por eso la manifestación como tal, aun guardando la esencia del Padre y de su separación con respecto a la luz que él mismo crea como Dios, se debe al Verbo, es al Verbo como tal donde se manifiesta lo que se manifiesta. La esencia permanece en sí misma independientemente de la manifestación en el ámbito representativo, es un Verbo pronunciado, reflejado en el mundo, que lleva consigo, empero, el carácter de la unidad. Existe una reunión anterior a la dispersión en el mundo, en la diseminación ilusoria en la exterioridad del éxtasis; en eso consiste el abrazo eterno consigo mismo del ser y de su *pathos*, la esencia misma de nuestro ser¹²². Pero por detrás de ese Verbo existe un Verbo que permanece inexpresado, siempre a punto de partir, pero jamás saliendo de sí, sin jamás atravesar la línea de partida, quedándose eternamente en lo que Él es, nada menos que en la entraña del Padre. La esencia de Dios se demora y brota, permanece y se hace manifiesta, se queda en el Padre, pero hace posible con el Verbo el nivel preciso de la representación: aquí y allá tienen un mismo fundamento ontológico, aunque

121 Cf. Gabrielle Dufour-Kowalska, *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis* (Paris: Vrin, 1980), 124.

122 Michel Henry, *Généalogie de la Psychanalyse. Le commencement perdu*, 2ª. ed. (Paris: PUF, 2003), 398.

perspectivas fenomenológicas distintas; una apunta a la revelación interior, otra, a la revelación a través de intermediarios,

celui-là (el segundo Verbo), je le recueille en moi à ce niveau précis où la représentation est encore possible (como ocurre con el primer Verbo). Mais il est encore un troisième Verbe, qui reste impensé et inexprimé et ne sort jamais mais demeure éternellement dans celui qui le dit; il est toujours saisi comme sur le point de sortir et il demeure néanmoins dans le Père¹²³.

El cumplimiento originario de la revelación es la que se ha demorado en la entraña del Padre, en su unidad consigo misma, incapaz de salir de sí, siendo a su vez impensable e inexpresable en la absolutez de su esencia, esencia ya sida de una vez y para siempre. No obstante, el cumplimiento originario de la revelación, aunque no deje de ser una revelación originaria y la respuesta fenomenológica a falsos privilegios acerca de lo que aparece, no da cumplimiento a la deserción de la esencia del mundo. Es justamente al revés. El Padre se engendra su Verbo y por su Verbo todo aquello que al decirse en el Verbo toma la forma de la exterioridad según la estratificación que Eckhart lee en los distintos *Verba*. El surgimiento desde sí de la esencia es el mundo y el tiempo, la diferencia y la representación, aunque el primado pertenece a la interioridad, mientras que la constitución de la trascendencia remite al cimiento establecido «in interioritate, o sea, alla realtà dell'immanenza e all'immanenza in quanto realtà della rivelazione»¹²⁴. Si bien la "descreación", término cuya paternidad se debe a Dionisio (anulación de toda alteridad, división y diferencia), debería ser el *terminus a quo* y el *terminus ad quem* discursivo, la creación, sin embargo, está allí para ser tomada en cuenta mediante el modo fenomenológico en que opera, sin jamás olvidar el fondo

123 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 418. Paréntesis añadido.

124 Roberto Formisano, *Dalla "critica della trascendenza" alla "fenomenologia della vita"*. *Alle radici del percorso teoretico di Michel Henry*, 253.

inexpresable y originario que -sin moverse de sí- también se expresa en ella. Toda historia se narra desde aquí, desde aquí se funda, con lo cual la *prote philosophia* de Henry es una filosofía de lo primero que fundamenta una auto-revelación que no puede no producirse, complementando así, por medio de la ontología, una posición de origen fenomenológico, una filosofía de eso que, antes de la historia y del tiempo, hace posibles éstos partiendo de la estructura no ekstática de la inmanencia, siempre operando desde dentro (*au-dedans*) incluso en la apertura del horizonte del mundo. Si existe una revelación que no sea la del cumplimiento originario (*accomplissement originaire*¹²⁵), la esencia en su revelación a sí misma, su disimulación fenomenológica no implica su nulificación real, la dimensión ontológica por la cual entregándose primitivamente a sí misma permite la des-clausura de un horizonte que le debe su realidad, aunque su modo de revelación no le sea cabalmente idéntico.

No obstante, hemos advertido que la autoafirmación de la esencia porta consigo estructuras fundamentales que parecen colidir con cualquier proceso de afirmación, entre ellos se cuentan los conceptos de impotencia, imposibilidad, pobreza. Ellos resumen lo que la esencia es y no puede dejar de ser, constituyéndola en su fundamento último como una ipseidad (*ipseité*¹²⁶), como una mismidad que es incapaz de rebasarse a sí misma, que permanece en sí misma en el aparente auto-rebasamiento. Lo más originario es esa relación del ser de la esencia consigo misma en la identidad de una unidad que no puede ser jamás revocada. En su afirmación más que positiva, en una positividad casi eminential, la esencia inmanente se devela no revestida de Jesucristo, sino, antes bien, de impotencias: deshacerse de sí le es imposible, colocarse exteriormente con respecto de sí misma, también, mirarse desde una altura privilegiada, otro tanto. Si bien ella no puede adoptar un punto de vista superior, contemplándose

125 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 418.

126 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 420.

desde una cota omnisciente, debido a su impotente falta de libertad para emprender este género de operaciones, es decir, aunque ella no pueda ser apta para adoptar el «*point de vue de Sirius*»¹²⁷, eso no significa que la esencia, sin distancia y sin horizonte con respecto a sí misma, no se edifique el punto de vista de Sirius, o, en otras palabras, el punto de vista del Absoluto, aunque carezca de vista el punto desde donde mira. El punto de vista de Sirius no le compete, estrictamente hablando, al ser en situación, vale decir, a la contingencia entendida como situación, frente a la cual no hay posibilidad de una inteligibilidad total. Pero la situación también concierne al Absoluto, porque, ¿qué podría escapar del monopolio de sus mallas ontocognoscitivas (ontoaffectivas); qué podría dejar por fuera algo que no tiene ningún fuera, y si apareciera algún fuera, éste sería el producto del mismo dentro, bastándose perpetuamente a sí mismo?

En un señorío de cumplida inmanencia, la situación no sería sino la expansión de la esencia¹²⁸. Por consiguiente, no existe auto-determinación alguna en el concepto de situación, y la libertad que ella evoca no puede ser cargada con el predicado de *Selbständigkeit*, atributo más bien perteneciente a la esencia. Es la inmanencia la que funda la esencia no esencial de la situación, así como la libertad determinada que allí toma la escena. Pero es que, por otra parte, la misma esencia funda, por las características varias veces reiteradas, la esencia de la no-libertad, así como el concepto de situación, derivados ambos de la irremisible atadura del ser a sí mismo. La libertad, ciertamente, nos coloca en la posición de tomar una actitud, aceptar, rechazar, dar aquiescencia, ofrecer una negación, todo ello al interior de un mundo y del medio que aquél abre («Dans la liberté réside cependant l'origine du monde et, avec le surgissement de celui-ci, la possibilité de prendre attitude»¹²⁹). Pero su fundamento último no está ni en la trascendencia ni en la esencia de la trascendencia, pues ésta

127 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 422.

128 Cf. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 424.

129 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 425.

no la posee *per se*, sino *ab alio*, en la esencia cuyo comportamiento oscila entre la necesidad y la impotencia. Mas para que la afirmación positiva-expansiva del ser tenga lugar, es menester encontrar el límite de la libertad en su propio fundamento. La esencia es ese límite. De allí que la libertad se halla asida a la impotencia del fundamento originario, cuyo poder de manifestación debe ser analizado en sí mismo, no en la derivación manifestativa de la trascendencia, vale a «dire *indipendentemente dalla visibilità che la schiusura statica fonda in-grazia-del mondo*»¹³⁰. La "desclausura" obrada desde la trascendencia evoca, sí, en efecto, una visión, una distancia y una separación con respecto a lo visto, pero al mismo tiempo manifiesta por ello su propia insuficiencia, su propia falta de autonomía (*Unselbständigkeit*) al confrontarla con el saber originario que no es capaz de verse a sí mismo debido a la inmediatez de su revelación.

En el saber originario no se divorcian el *Wie* del *Was*, ya que son uno en un solo acto lo que se manifiesta y la forma de su manifestación, *hoc est*, su cómo manifestativo, mientras que en la esfera fenoménica la autonomía del *Wie* queda resentida por su dependencia del modo originario, no-visible, de la manifestación inmanente. Escribe Formisano: «Il che significa però anche l'abbandono della condizione di autonomia, ed il passaggio e la fuoriuscita dal *modus originarius* al *modus derivativus* della fenomenicità»¹³¹. Por consiguiente, no hay centralidad en la trascendencia, su modo de fenomenizar es siempre derivado, porque su condición de posibilidad no se encuentra en ella misma, como tampoco su libertad, su toma de posición ante las opciones contingentes que un mundo le enfrenta. Afirmar la autonomía de la trascendencia es, para Henry, permanecer reos de la ingenuidad de la conciencia. Ir por detrás de ella significaría no permanecer ciegos a aquello que permite la condición última de la trascenden-

130 Roberto Formisano, *Dalla "critica della trascendenza" alla "fenomenologia della vita"*. *Alle radici del percorso teoretico di Michel Henry*, 257.

131 Roberto Formisano, *Dalla "critica della trascendenza" alla "fenomenologia della vita"*. *Alle radici del percorso teoretico di Michel Henry*, 260-261.

cia, ofrecido en el despliegue de la inmanencia, en un rebasamiento que interiormente no se rebasa a sí mismo, así como de la situación (toma de postura con un sí o un no) habitualmente asociada a ella: «Qu'une telle philosophie se développe exclusivement à l'intérieur du champ ouvert par l'idée de la transcendance et demeure au contraire aveugle sur ce qui constitue la possibilité dernière de celle-ci, c'est-à-dire aussi bien l'essence qui la détermine comme originellement situé»¹³². Los límites del Absoluto son sin límite, es parte constitutiva de su condición de Absoluto, así que la misma libertad, la toma de posición, la aquiescencia y la negación no pueden sino entenderse como una diástole del Absoluto en la cual el Absoluto no sale de sí mismo, como ocurre en el pensamiento de Henry.

Meister Eckhart devolverá su mirada "convertida" a un mundo que dejará de ser el espacio de la idolatría y de la diferencia: la Unidad de Dios podrá ser divisada en todas las cosas. La otredad es redimida de su condición diferencial, para ser contemplada por parte de una mirada que, retornada al mundo, ve a Dios en la totalidad de lo creado. Nada queda ya desvinculado de la santa unidad de lo divino. Tomado por la conversión de la mirada, el momento representativo utilizará el medio de la distancia para colocar algo de lo real ante el sujeto, pero la mirada anulará las distancias, imagen, memoria, concepto, porque el ser no puede sino aparecésele en su íntima trama: la cosa siempre está más allá de sí misma, en ella la mirada que es fruto de la conversión aprecia ahora a un Dios incrustado en lo sensible, insertado en él. Dios es, por consiguiente, todo en todo, y el espectáculo sensible del mundo externo muestra en sus oscuros y recíprocos lazos su parentesco secreto con su propio Fundamento. Éste se halla por doquier, que sin embargo no había podido ser develado en su verdadera interioridad a través de los poderes de la representación. La idolatría abdica de sí misma en el hombre que ha muerto al mundo de las imágenes, y que ahora ha

.....
132 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 432.

sido devuelto a ese mismo mundo con las llaves que permiten abrir su misterio. Su misterio está en él y no lo está. *Semper peregrinus*, el hombre aminorado, no obstante, su condición nómada, pues su patria es sólo una, ceñida en la unidad de un tipo de contemplación al cual el dentro del alma y el fuera del mundo le resultan co-esenciales y complementarios. En realidad, inescindibles.

10. Conclusiones

Desde el punto de vista de una fenomenología de la exterioridad, se obtienen únicamente fragmentos dispersos de lo real, trenzados con sus propias ausencias, fundando su autoexplicación en el no más allá de sí mismos. El hombre de la Nada, que se ha hundido en el todo, revoca el engaño de la fragmentación mundana, restaurando la dispersión, redimiendo en la unidad a cuantos se perdieron en la disgregación del mundo. De esta manera

Dios resplandece para él en todas las cosas; porque todas las cosas tienen para él sabor de Dios y la imagen de Dios se le hace visible en todas las cosas (...). Semejante hombre no busca [la] tranquilidad porque ninguna intranquilidad lo puede perturbar. Este hombre merece un elogio mucho mayor ante Dios porque concibe a todas las cosas como divinas y más elevadas de lo que son en sí mismas¹³³.

Una centella trascendental cruza todas las cosas, de suerte que ellas se hallan siempre más allá de sí mismas, impregnadas de la Nada-Todo del Dios vivo que los nuevos ojos tienen presente como atravesando -desde siempre- una realidad marcada por el sacramento. Saliendo de la interioridad y tendido hacia el mundo, un puente fenomenológico permite abrirse al mundo desde la conversión. Una *metanoia* radical e interiorana ha diluido la condición natural de la mirada: Dios le habla en todas las cosas y el alma es la elegía

133 Meister Eckhart, *Obras alemanas. Tratados y sermones* (Barcelona: Edhasa, 1983), 69.

de dicha conversión. Colocar entre paréntesis al mundo devuelve al alma a su residencia fundamental, allí donde Dios levanta su propia morada.

En la comunión alma-Dios, aquélla potencia su capacidad de mirar las cosas en la unidad de un solo espíritu, recorre el puente fenomenológico, dejando atrás su comportamiento natural de contemplar lo real como poseyendo autosubsistencia, realidad, *on*. Sin embargo, ahora la mirada ya no puede ser presa de la idolatría al contemplar un *esse* que es apenas apariencia, porque al perder el mundo su antiguo *pondus*, su *mensura*, su autonomía, el ser humano concentra su foco en el carácter simbólico de lo que contempla, cuya realidad, prestada, siempre se remite, a partir de este momento, a Él, porque «tout son être se concentre dans sa fonction iconique, il n'a de valeur que par ce qui se reflète en lui»¹³⁴. Lo real no es sino una multitud de símbolos alusivos a un Simbolizado que a nosotros los humanos nos queda muy lejos. Que las cosas estén más allá de sí mismas, nada más natural, aunque no para la ciencia moderna o un espíritu positivamente ordenador, sino para quien renunció al pensamiento y a sus imágenes, a la memoria y a sus evocaciones. Para que ello ocurra, debe primero producirse un desasimiento liberador, con lo cual el hombre se hallaría disponible para Dios (*vacare Deo*), abierto a su magnífica Presencia. Amado y eternamente presente, Dios es la sed constante del hombre, única e inexhaustible, el profundo Sí de su propio ser, hallado en el 'no' que lo libera. «Este hombre merece un elogio mucho mayor ante Dios porque concibe a todas las cosas como divinas y más elevadas de lo que son en sí mismas»¹³⁵. Este hombre, nacido de la carne del pecado, mas renacido de su propio despojamiento, se hace uno con la plenitud de la esencia de Dios. La inmanencia eckhartiana, a diferencia de la henryana, sale al mundo, hilado éste por la divinidad que una cierta mirada, aserenada en

134 Laurent Lavaud, «Nâitre hors du monde. Deux phénoménologies de la naissance: Maître Eckhart et Michel Henry», 776.

135 Meister Eckhart, Obras alemanas. Tratados y sermones, 69.

Dios, ha descubierto definitivamente. Alma y mundo, penetradas de Dios, comulgan en Él. Podrá el ser humano mirar, representativamente, el firmamento y sus estrellas con otros ojos, los sensibles, en el medio espectacular de la alienación, no obstante, en la misma representación que nunca se bastó a sí misma de forma autónoma, en la distancia que la caracteriza, se saborea a Dios, lo divino penetra en los espacios más recónditos de un mundo que una nueva mirada, un nuevo hombre, un hombre renacido, separa de la idolatría.

Resurgida desde sí misma, el alma ve y saborea a Dios en todo lo existente. Hay, pues, un *officium* en el hombre que desea recuperarse a sí mismo, sanándose de las patologías del ser; los ojos interiores contrarrestan las *cupiditates* que asfixian a un hombre enfermo, ése que se encuentra encerrado en la exterioridad, donde abundan la arrogancia, el deseo inmoderado por el poder, la codicia sexual, la vana sabiduría. *In peccatis nascimur*. Separémonos, pues, de la disyuntiva «ganar el mundo-perder el alma» (Mt 16:26), permitiendo, antes bien, que prevalezca una doble ganancia: ganar el alma-ganar el mundo. La "toma" de mundo no se entiende, desde luego, en su dimensión pragmática, instrumental y utilitaria: estaría a nuestra disposición para ser usado y descartado, manoseado y despreciado. Se está en el mundo, sin pertenecer en sentido estricto a él. Ganar el alma reenfocharía el significado acerca del mundo, esto es, que el mundo quede atravesado por la victoria de un alma que no se ha perdido a sí misma. La relación con el mundo, partiendo de la transformación (conversión, mutación, *metanoia*) del alma, impide que aquél se convierta en ultimidad, en destino, en el no va más allá de lo real. Notable es la diferencia entre la inmanencia henryana de la Vida y la perfecta unidad entre alma y Dios en la interioridad eckhartiana. La lectura de Henry, pese a su metafísica fascinación por lo originario¹³⁶, es, a nuestro juicio, disyuntiva: la exterioridad del mundo aporta poco o nada a la inmanencia de la Vida, que es

136 Cf. Dominique Janicaud, «The Theological Turn of French Phenomenology»: 78.

interioridad pura, permaneciendo indemne, inmune, intocada por la luz mundana (la Vida no está en el mundo), mientras que, en opinión de Eckhart, se produce en el fondo del alma una conversión tal, que el mundo no es ni coartada instrumental ni región de mera disimilitud (*regio dissimilitudinis*), sino que en él se contempla la unidad de Dios en todas las cosas (en las cosas y entre las cosas en magnífica organicidad). La unidad alma-Dios tendría así su correspondencia en la unidad que el mundo exterior irradia al ser recibido en el alma que surge de su Noche. De la plenitud de su Noche. Se da algo así como una doble vertiente mística en Meister Eckhart: una, alojada en la interioridad; otra, la que encuentra la armonía unitaria del mundo gracias a un vínculo entre la exterioridad y el alma transformada. El prefijo *hyper* de la teología eminencial no oculta ya nada, ni siquiera en el afuera del mundo, a la mirada repentinizada por obra de una conversión anímica.

Curados de su ceguera los ojos espirituales, de la mirada renovada podría decirse, *mutatis mutandis*, lo que san Agustín sostenía de quienes habían hallado el camino de la fe (*erecti ad fidem et purgati per fidem*¹³⁷): *erecti in interioritate et purgati per interioritatem*. Interioridad curada en sí misma que, gracias a esa cura, deviene capaz de abrirse al reino de la idolatría donde Él mismo edificó su morada, pero purgándolo en el amor de la mirada convertida. La *unio mystica* entre el alma y Dios va a coincidir con una mística del mundo, pues la mirada del hombre renacido es semejante a la mirada, al pensamiento perfecto de Dios. Eckhart querrá que el fondo silencioso del alma surja de sí mismo, permitiéndole contemplar adecuadamente los fantasmas exteriores. El alma resplandece en el mundo, despojándolo de una sustancialidad que, en realidad, nunca poseyó. Mientras que la Vida inmanente de Henry, bastándose a sí

137 Cf. Flórez, 246. San Agustín, *Obras de San Agustín. Tomo XIII. Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (Madrid: BAC, 1955), 24, 1: *...et erecti ad fidem et purgati per fidem, etiam ipsum invisibiliter videre cuperemus, quem de rebus visibilibus invisibilem nosceremus.*

misma, aunque tienda un puente al mundo, no expone su esplendor en el mundo, ni el mundo modifica en lo más mínimo la obscura y maravillosa Vida del viviente. Habitando el mundo y su exterioridad el sujeto no hará, entonces, sino cultivar su propio exilio: «...la Parole qui est le principe de la naissance intérieure, et d'une révélation toute silencieuse dans le fond de l'âme, est aussi ce qui doit sortir de ce fond, et «resplendir» dans l'extériorité. C'est précisément un tel resplendissement dans le monde que Michel Henry refuse à l'immanence de la vie»¹³⁸. Según Meister Eckhart, reencontrando el vínculo entre lo interior y lo exterior, los renacidos seguirán mansos al dócil cordero dondequiera que va (Ap 1-4, 4), sea al fondo del alma, sea a los mares agitados por el viento del desierto, sea, en fin, hasta el agua viva de Samaria. Agua mesiánica, agua en y fuera del tiempo. Del pozo de Jacob continúa surgiendo, pese al peregrinaje humano, la unidad de la Vida.

Referencias

Ashworth, Peter. *Facelessness: An Eckhartian critique of Michel Henry's radical interiority*. Nottingham: University of Nottingham, 2013, Tesis de Maestría

Canullo, Carla. «Fenomenologías rebeldes. Reapertura de la cuestión de Dios en la fenomenología francesa». *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, Segundo Número Especial (2019): 78-107.

Díez, Ricardo O. «El Sermón VI del Maestro Eckhart». *Cuestiones teológicas* vol. 41, no. 95 (2014): 25-40

Di Giacomo, Mario. «Entre la revelación y el olvido: una aproximación a la noción de *vida* en Michel Henry». *Studia Gilsoniana* 12, no. 1 (2023): 169–209. DOI: 10.26385/SG.120107

.....
 138 Laurent Lavaud, «Naître hors du monde. Deux phénoménologies de la naissance: Maître Eckhart et Michel Henry», 773.

- Dorado, Juan. *Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política*. Madrid: Universidad Complutense, 2016, Tesis Doctoral
- Dufour-Kowalska, Gabrielle. «Michel Henry lecteur de Maître Eckhar. *Archives de Philosophie* 36 (1973): 603-624. Consultada en junio 22, 2023. https://www.jstor.org/stable/43033514?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents
- Dufour-Kowalska, Gabrielle. *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*. Paris: Vrin, 1980
- Flórez, Ramiro. *Presencia de la verdad*. Madrid: Augustinus, 1971
- Flórez, Ramiro. «Prólogo». En Meister Eckhart, *Comentario al Prólogo del Evangelio de San Juan*, 9-38. Madrid: Etnos, 1994
- Formisano, Roberto. *Dalla "critica della trascendenza" alla "fenomenologia della vita". Alle radici del percorso teoretico di Michel Henry*. Bologna: D.U. Press, 2013
- Formisano, Roberto. «Immanence et existence: Michel Henry et le problème de l'ontologie, entre Heidegger et Fichte». *Laval théologique et philosophique* 72, n° 1 (2016): 65-82. Consultada en noviembre 22, 2022. <https://doi.org/10.7202/1038539ar>
- Formisano, Roberto. «The Selbständigkeit of the Essence: Michel Henry and the Meaning of Philosophical Knowledge». *Religions* 12 (2021): 1-16. Consultada en junio 23, 2023. <https://doi.org/10.3390/rel12100813>
- García-Baró, Miguel. «Un acercamiento al problema religioso en el pensamiento de Michel Henry». *Ápeiron. Estudios de filosofía*, n° 3 (2015): 309-320.
- Henry, Michel, *Barbarism*. London-New York: Continuum, 2012
- Henry, Michel, *Encarnación*. Salamanca: Sígueme, 2001
- Henry, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963

- Henry, Michel. *Généalogie de la Psychanalyse. Le commencement perdu*. 2^a. ed., Paris: PUF, 2003
- Henry, Michel. *Palabras de Cristo*. Salamanca: Sígueme, 2004
- Henry, Michel. «The Paradox of Consciousness in Augustine's Confessions: A Voegelinian Reading». *Voegelin View*. Consultada en diciembre 07, 2022. <https://voegelinview.com/paradox-consciousness-augustines-confessions-voegelinian-reading-part/>
- Henry, Michel. *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2001
- Janicaud, Dominique. «The Theological Turn of French Phenomenology». En D. Janicaud, J.-F. Courtine, J.-L. Chrétien, J.-L. Marion, P. Ricoeur. *Phenomenology and the "Theological Turn". The French Debate*, 16-103. York: Fordham University, 2000
- Juan XXII. «Bula In agro dominico del 27 de marzo de 1329 en la que se condenan 28 artículos del Maestro Eckhart». En Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 175-179. 6^a. ed., Madrid: Siruela, 2008
- Laoureux, Sébastien. «De "L'essence de la manifestation" à "C'est moi la vérité". La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry». *Revue Philosophique de Louvain* 99, n^o2, (2001): 220-253. Consultada en mayo 25, 2023. DOI:10.2143/RPL.99.2.633.https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2001_num_99_2_7355
- Lavaud, Laurent. «Naître hors du monde. Deux phénoménologies de la naissance: Maître Eckhart et Michel Henry». *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 93 (2009): 757-777. Consultada en diciembre 13, 2022. DOI 10.3917/rspt.934.0757
- Meister Eckhart. *El fruto de la nada y otros escritos*. 6^a. ed., Madrid: Siruela, 2008

- Meister Eckhart. «*Iusti vivent in aeternum*». *Scienza Sacra*. Consultado en diciembre 15, 2022. <https://scienzasacra.blogspot.com/2018/11/meister-eckhart-iusti-vivent-in-aeternum.html>
- Meister Eckhart. *Obras alemanas. Tratados y sermones*. Barcelona: Edhasa, 1983
- Murillo, Ildefonso. «Lenguaje positivo y lenguaje negativo sobre Dios en el Maestro Eckhart». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 33 (2006): 65-108
- Parke, Simon. *Conversation with Meister Eckhart*. USA-UK: White Crow Books, 2009
- Pizzi, Matías Ignacio. «"Alcanzar a Dios sin Dios". La relación entre fenomenología y teología en Edmund Husserl y Jean-Luc Marion». *Areté. Revista de Filosofía* 32, no. 2 (2020): 417-441. Consultado en mayo 30, 2022. <https://doi.org/10.18800/arete.202002.006>
- Rockmore, Tom. «Foreword». En Michel Henry, *Marx. A Philosophy of Human Reality*, VII-XI. Bloomington: Indiana University Press, 1983
- San Agustín. *Obras de San Agustín I. Introducción general y primeros escritos*. Madrid: BAC, 1969
- San Agustín. *Obras de San Agustín. Tomo XIII. Tratados sobre el Evangelio de San Juan*. Madrid: BAC, 1955
- Santasilia, Stefano. *La cristología filosófica de Michel Henry*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2019, Tesis Doctoral
- Santasilia, Stefano. «La cuestión de la afectividad entre Michel Henry y Jean-Luc Marion». *Tópicos del Seminario*, no. 48 (2022): 116-130
- Schleiermacher, Friedrich. *Sobre la religión*. Madrid: Tecnos, 1990
- Steinbock, Anthony. «The problem of forgetfulness in Michel Henry». *Continental Philosophy Review* 32 (1999): 271-302

Szeftel, Micaela. *El carácter pasivo de la manifestación en la fenomenología de Michel Henry: de la afectividad inmanente al nacimiento trascendental*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2018, Tesis Doctoral

Szeftel, Micaela. *Subjetividad y autoafección. La problemática de la temporalidad en la fenomenología de Michel Henry*. Buenos Aires: Micaela Szeftel, 2016

Teba de la Fuente, Víctor. «"Yo soy mi cuerpo." La concepción henryana del ego como emergencia de una subjetividad corporal desde la inmanencia radical y patética de la Vida». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5 (2016): 145-153 <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/270521>

Vega, Amador. «Introducción». En Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*. 11-30. 6ª. ed., Madrid: Siruela, 2008.

Enviado: 3 de diciembre 2022.

Aceptado: 18 de junio de 2023

