

MICHEL HENRY

ENCARNACIÓN

Una filosofía de la carne

SEGUNDA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2018

Traducción de Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz
sobre el original francés *Incarnation. Une philosophie de la chair*

© Éditions du Seuil, Paris 2000

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2001

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

Tel.: (+34) 923 218 203 - ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1994-3

Depósito legal: S. 106-2018

Impreso en España / Unión Europea

Imprenta Kadmos, Salamanca

INTRODUCCIÓN

LA CUESTIÓN DE LA ENCARNACIÓN

La encarnación ocupa el centro de una constelación de problemas que abordaremos en este ensayo. En un primer sentido, la encarnación atañe a todos los seres vivos que hay sobre la tierra, puesto que todos ellos son seres encarnados. Esta primera nota muy general nos sitúa ya ante enormes dificultades. Lo que caracteriza a los seres encarnados es que tienen un cuerpo. Pero el universo entero está compuesto de cuerpos, considerados desde hace tiempo, tanto por el sentido común como por numerosos filósofos, así como por la cuasi totalidad de los sabios, como cuerpos materiales. ¿Es idéntico el cuerpo perteneciente a los otros seres vivos al cuerpo material del que se ocupa la física cuántica, soporte de esas otras ciencias duras como la química y la biología? El hecho de que mucha gente piense así en nuestra época, precisamente la de la ciencia, no es óbice para que un abismo separe desde siempre, por un lado, los cuerpos materiales que pueblan el universo y, por otro, el cuerpo de un ser «encarnado» como el hombre.

Para arrojar algo de luz sobre este abismo, tomaremos una primera decisión: dejar fuera del campo de nuestra investigación a los seres vivos diferentes de los hombres. Tal decisión no es arbitraria. Se justifica por una elección metodológica, la de hablar de lo que sabemos en vez de hablar de lo que ignoramos. Cada uno, cada hombre y cada mujer, en cada instante de su existencia experimenta de forma inmediata su propio cuerpo, experimenta la penalidad que le procura la subida de una callejuela empinada o el placer de una bebida fresca en verano o, incluso, el de un viento ligero sobre el rostro, mientras que su relación con el cuerpo animal —el de los infusorios, camarones o insectos— es de otro orden. Hasta tal punto que ciertos pensadores, y no los menos, han considerado todos esos seres vivos diferentes de los hombres como una suerte de ordenadores que no comprenden nada de lo que hacen. En cuanto a

la aprehensión del cuerpo de los hombres de la misma forma, a modo también de un ordenador –más elaborado y de una «generación» más avanzada–, cabe decir que esta concepción cada vez más generalizada se enfrenta a una objeción capital.

Aquí se ahonda el abismo. Un cuerpo inerte semejante a los que se encuentran en el universo material –o más aún, que se puede construir usando los procesos materiales extraídos de él, organizándolos y combinándolos según las leyes de la física–, un cuerpo tal, no siente ni experimenta nada. No se siente ni se experimenta a sí mismo, no se ama ni se desea. Más aún, ¿siente o experimenta, ama o desea, algo de lo que le rodea? Según la profunda observación de Heidegger, la mesa no «toca» la pared contra la que se sitúa. Por el contrario, lo propio de un cuerpo como el nuestro es que siente cada objeto próximo a él, percibe cada una de sus cualidades: ve los colores, oye los sonidos, respira un olor, nota con el pie la dureza del suelo, con la mano la suavidad de una tela. Y sólo siente todo ello, las cualidades de los objetos que componen su circunstancia, sólo experimenta el mundo que le acucia por todas partes, porque primeramente se experimenta a sí mismo, es decir, en el esfuerzo que lleva a cabo para subir la calle, en la impresión de placer en la que se resume el frescor del agua o del viento.

Fijamos a partir de este momento con una terminología apropiada esta diferencia entre los dos cuerpos que venimos distinguiendo: por un lado, el nuestro, que se experimenta a sí mismo a la vez que siente lo que le rodea; por otro, un cuerpo inerte del universo, ya se trate de una piedra sobre el camino o de las partículas microfísicas que supuestamente la constituyen. Llamaremos *carne* al primero, reservando la palabra *cuerpo* para el segundo. Esto es así porque nuestra carne no es más que *aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo y, de este modo, gozar de sí según impresiones siempre renacientes*, es susceptible, por esta razón, de sentir el *cuerpo* exterior a sí, de tocar y de ser tocado por él. Cosa de la que por principio es incapaz el cuerpo exterior, el cuerpo inerte del universo material.

La elucidación de la carne constituirá el primer tema de nuestra investigación. Queremos hablar del ser encarnado que somos nosotros, los hombres, de esta condición singular que es la nuestra. Pero esta condición, el hecho de estar encarnado, no es otra cosa que la encarnación. Sólo que la encarnación no consiste en tener un cuerpo, en presentarse –a modo de un «ser corporal» y, por en-

de, material— como parte integrante del universo al que se otorga el mismo calificativo. La encarnación consiste en el hecho de tener carne, más aún, de ser carne. Los seres encarnados no son, pues, cuerpos inertes que no sienten ni experimentan nada, sin conciencia ni de ellos mismos ni de las cosas. Los seres encarnados son seres sufrientes, atravesados por el deseo y el temor, que sienten toda la serie de impresiones vinculadas a la carne por cuanto que, constitutivas de su sustancia —una sustancia impresional por tanto—, *comienzan y acaban con lo que ella experimenta*.

Definida por todo aquello de lo que se halla desprovisto un cuerpo, la carne no se puede confundir con éste; ella es, más bien, si se puede decir así, exactamente lo contrario. Carne y cuerpo se oponen como el sentir y el no sentir: por un lado, lo que goza de sí; por otro, la materia ciega, opaca, inerte. Tan radical es esta diferencia que, por evidente que parezca, nos resulta muy difícil, incluso imposible, pensarla verdaderamente. Y ello porque se establece entre dos términos, uno de los cuales, al fin y al cabo, se nos escapa. Si bien nos resulta fácil conocer nuestra carne (dado que jamás nos abandona y nos ciñe a la piel bajo la forma de múltiples impresiones de dolor y placer que nos afectan sin cesar, de suerte que cada uno, en efecto, sabe muy bien —un saber absoluto e ininterrumpido— lo que es su carne —incluso si no es capaz de expresar conceptualmente ese saber—), todo lo contrario sucede con nuestro conocimiento de los cuerpos inertes de la naturaleza material: acaba por perderse y sumirse en una completa ignorancia.

No se trata en este caso de dificultades de orden técnico como las descubiertas por la física cuántica, según las cuales cada «medida» provoca, en lugar de lo que buscaba aprehender, la perturbación o la indeterminación de los parámetros elegidos a este fin. Se trata de una aporía metafísica y última que nos cierra el paso, puesto que el último elemento físico debe en todo caso llegar de cierto modo hasta nosotros y no podría prescindir de este dato último: destello sobre una pantalla, por ejemplo, interpretado como el choque de un fotón, al fin y al cabo sensación de luz cuya venida a nuestra carne jamás se produce en otra parte que allí donde dicha carne se impresiona a sí misma. Allende esta referencia inevitable, la cosa de la física, la «cosa en sí», el «nouménon» kantiano, permanecen como algo desconocido e incognoscible.

Lejos, pues, de que el análisis del cuerpo pueda convertirse en el de nuestra carne y en el principio, un día, de su explicación; la

verdad es totalmente otra: sólo nuestra carne nos permite conocer, en los límites prescritos por este supuesto ineludible, algo así como un «cuerpo». Se perfila de este modo ante nuestra mirada una singular inversión. El hombre que no sabe nada, nada que no sea la experiencia de todos los sufrimientos en su carne herida, el pobre, el «pequeño», ése probablemente sabe mucho más que un espíritu omnisciente emplazado al término del desarrollo ideal de la ciencia, para quien, según una ilusión generalizada en el pasado siglo, «tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos».

La elucidación sistemática de la carne, del cuerpo y de la relación enigmática entre ambos nos permitirá abordar el tema de nuestra investigación: la Encarnación en sentido cristiano. Ésta tiene por fundamento la alucinante proposición de Juan: «Y el Verbo se hizo carne» (Juan 1, 14). La primera reflexión de Pablo, la de los evangelistas, la de los Apóstoles y sus enviados, la de los Padres de la Iglesia, la de los herejes y sus contradictores, la de los concilios, en suma, la del conjunto de un desarrollo espiritual y cultural tal vez sin parangón en la historia de la humanidad, da testimonio de hasta qué punto esta palabra extraordinaria va a asediar la conciencia de todos aquellos que, desde la irrupción de lo que se llamará cristianismo, se esfuerzan por pensarla. Es imposible disimular la importancia que tiene el hecho de que numerosas producciones intelectuales que componen esta secuencia decisiva de la filosofía y de la teología, por aquel entonces entremezcladas, hayan desaparecido, víctimas –por lo demás, como la mayor parte de los textos de la Antigüedad– de un gigantesco naufragio. ¡Ello se debe a que, devenida rápidamente casi obsesiva, la palabra que habla de la Encarnación suscita el inevitable enfrentamiento entre aquellos que van a esforzarse por comprenderla, aunque no dispongan todavía de los medios para hacerlo, y aquellos otros que la rechazan de forma incondicional, como incompatible con su filosofía, que no es otra ni más ni menos que la filosofía griega!

Los primeros son los conversos, judíos, griegos, paganos de toda clase, que quieren poner su inteligencia a disposición de aquello a lo que acaban de dar su fe. Los otros son los «griegos», entendiendo en la actualidad por tal término a aquellos que, griegos o no, continúan pensando en griego y, por consiguiente, sin poder pensar lo que se dice en la misteriosa palabra de Juan.

Por una parte, el Logos griego despliega su esencia allende el mundo sensible y todo lo que le pertenece –animalidad así como

materia inerte—, apurando esta esencia en la contemplación intemporal de un universo inteligible. El hecho de que esta contemplación de un inteligible puro haga comprensible el mundo de las cosas constituyendo su arquetipo, no cambia en nada una situación fundamental en la que se origina la oposición entre lo sensible y lo inteligible, dominante en el pensamiento occidental.

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

El pensamiento griego abría a los hombres la vía real de una salvación posible, por no decir verosímil. El hombre, según este pensamiento, es un animal provisto de Logos. Por su animalidad, por su cuerpo natural, depende de lo sensible, sometido al devenir. A este respecto, es un ser percedero, condenado a la descomposición y la muerte. Pero, provisto de Logos y, así, de la capacidad de contemplar los arquetipos inteligibles de las cosas y, a través de ellos, la luz del absoluto que las ilumina, posee a su vez un alma o, más bien, «no es nada más allá de su alma»¹. Basta que ésta última se aleje del mundo sensible a fin de unirse al *noûs* eterno y abismarse con él en la contemplación de lo Inteligible para que sea eterna como aquél. Estos esquemas de origen platónico—que serán los de la gnosis—eran conocidos por todos los griegos.

Y he aquí que el cristianismo sitúa la salvación en el cuerpo. ¡Se va a confiar el cuidado de arrancarnos de la muerte a este cuerpo material y putrescible, presa del devenir, más aún, sede del pecado, a este órgano de la atracción sensible, víctima predestinada de todos los señuelos e ídolos! A medida que adquiramos los medios para ello, daremos a conocer el análisis de esta extraña economía de la salvación que había de provocar la hilaridad de los griegos. Cuando en el Areópago de Atenas Pablo se esfuerce por explicarles cómo la inmortalidad del hombre descansa en la resurrección del cuerpo, su auditorio lo abandonará entre bromas: «De esto te oiremos hablar en otra ocasión» (Hechos 17, 32).

Tan extraordinaria como la doctrina fue la actitud de aquéllos que le prestaron su adhesión inmediata y sin reservas, más aún: que aceptaron *correr la suerte del cristianismo por mor de su tesis*

1. *Alcibiades*, 38c.

más inverosímil. La paradoja, es verdad, está lejos de ser la misma para todos. Los judíos «cristianos», aquéllos que habían reconocido a Jesús como el Mesías, todos aquéllos que, de manera general, eran de cultura judía, no compartían la concepción dualista griega del alma y el cuerpo. En el judaísmo, el hombre no se escinde en dos sustancias distintas ni resulta de su síntesis, por otra parte incomprendible: ninguna jerarquía viene por tanto a instaurarse entre ellas. El hombre es una realidad unitaria provista de propiedades diversas pero que definen una misma condición. Lejos de ser objeto de descrédito alguno, e incluso aunque permanezca sumisa a las rigurosas prescripciones de la Ley, lo dependiente de la carne, la paternidad o la maternidad, por ejemplo, representa para el hombre judío un cumplimiento, el de su más alto deseo.

La identidad que existe entre el judaísmo y la nueva religión (que al inicio sólo es una secta herética) en su concepción de la carne, va sin embargo a romperse con la aparición de ésta última. El motivo de tal divorcio, que reviste el aspecto de una lucha trágica, es doble. Primero, la idea que el judaísmo se hace de Dios y de su creación. Dios ha creado el mundo fuera de sí, está tan separado de él como del hombre, sacado por él de la materia de este mundo. Incluso antes de la penetración del helenismo, el judaísmo lleva consigo, vinculada a la idea de un cuerpo *terrestre*, la de un hombre miserable y condenado a la muerte. Sólo un acto gratuito de Dios, de su voluntad todopoderosa, permite a su servidor conservar la esperanza de que no será entregado al *sheol*. Era casi tan difícil para un judío creer en la resurrección (y muchos no lo creyeron) como lo era para un griego. Criatura terrestre, hecho del limo de la tierra, parecía destinado, tanto por su origen como por su pecado, a volver a él. «Recuerda que eres polvo».

El segundo motivo de la ruptura brutal entre el judaísmo y la secta de Cristo depende precisamente de la Encarnación. El hecho de que el Eterno, el Dios lejano e invisible de Israel, aquél que siempre disimula su rostro bajo las nubes o tras las zarzas, cuya voz a lo sumo se oye (¿de quién, de hecho, es la voz?), venga al mundo cargándose de un cuerpo terrestre para sufrir el suplicio de una muerte ignominiosa reservada a los malvados y esclavos, he aquí que resulta igual de absurdo, al fin y al cabo, tanto para un rabino erudito como para un sabio de la antigüedad pagana. Que ese hombre, el más miserable, pretenda ser Dios, he aquí la mayor de las blasfemias —que bien merecía la muerte—. Si el rechazo judío

—el rechazo de los sacerdotes del Templo, de los sumos sacerdotes, de los escribas, de los saduceos y de los fariseos— es en definitiva (a pesar de la conversión de numerosos de ellos, a pesar también de la idea que se hicieron de la carne como totalidad orgánica del hombre) tan violento como el rechazo griego emanado del dualismo, nos vemos remitidos entonces a nuestra primera constatación: al carácter extraordinario de la fe incondicional que todos los conversos, judíos, griegos o paganos, pusieron en la Encarnación del Verbo, es decir, en Cristo.

Al pasar el tiempo, no contenta con constituir la substancia de la vida de las primeras comunidades unidas en torno al banquete sagrado, la Encarnación en sentido cristiano se convierte en objeto de una reflexión intelectual específica, aun cuando la «batalla de los hombres» —al llevarse a cabo una sucesión de persecuciones terribles, «judías» en primera instancia y después romanas— no cesa de ser acompañada por «el combate espiritual». A tal reflexión se dedicarán esos grandes pensadores que son los Padres de la Iglesia. Hemos comprendido ya cómo, al asumir la paradoja cristiana que plantea la venida de Dios a un cuerpo mortal como condición de salvación metafísica del hombre, se vieron obligados a batirse en dos frentes: contra los judíos y contra los griegos.

Contra los judíos, como lo demuestra por ejemplo el debate que Justino sostiene con el rabino Trifón, que precisamente no podía comprender cómo los cristianos ponían su esperanza «en un hombre que ha sido crucificado»². Pero, con carácter de ultimidad, es la trascendencia del Dios de Israel lo que hace ininteligible su encarnación. Yahweh es un Dios celoso. Celoso de su esencia divina, del poder de existir —«Yo soy el que soy»—, que no existe más que en él y no se comparte. A partir de ahí, la pretensión de un hombre de ser él mismo Dios parece en efecto absurda. El monoteísmo judío lo es sin falla. El celo del Dios de Israel hacia los hombres —o sea, hacia todos sus ídolos: mujeres, dinero, poder, dioses extranjeros, etc.—, hacia todo lo que pretendiese sustituir a Yahweh como objeto de adoración, no es sino la consecuencia de ese celo ontológico primero, el del Absoluto. Es verdad que un Dios plural, si así puede decirse, es inconcebible en un pensamiento del Ser para el que todo lo que es, o es susceptible de ser, procede del único ser que existe verdaderamente, aquél que extrae de sí mismo la fuerza de ser. Veremos cómo los concilios de la Iglesia así como sus más

2. Justino, *Diálogo con Trifón*, PG 6, X, 3; I, 49.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN. La cuestión de la encarnación	7
---	---

I

LA INVERSIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA

§ 1. Objeto de la fenomenología: la cuestión del «aparecer»	29
§ 2. La indeterminación inicial de los supuestos fenomenológicos de la fenomenología. Los «principios de la fenomenología»	33
§ 3. El prejuicio oculto de los supuestos de la fenomenología. La reducción ruinosa de todo aparecer al aparecer del mundo	39
§ 4. La crisis de la fenomenicidad en Heidegger. La indigencia ontológica del aparecer del mundo	47
§ 5. El criterio del lenguaje. Enunciado decisivo y límites de la interpretación fenomenológica del lenguaje	52
§ 6. La paradoja del mundo como poder de desrealización ..	56
§ 7. La cuestión devenida crucial de la <i>impresión</i> , comprendida como fundadora de la realidad. El problema de su estatuto fenomenológico. Intencionalidad e impresión ..	59
§ 8. La venida fuera de sí de la impresión en el flujo temporal y su destrucción	64
§ 9. El origen de la «impresión originaria». Inevitable remisión de una fenomenología de la impresión a la fenomenología de la vida	70
§ 10. La pasividad originaria de la impresión y su «pasión» en la afectividad transcendental de la vida. El Presente vivo	74
§ 11. La cuestión del aparecer original y el <i>cogito</i> de Descartes. Tres interrogantes fundamentales implicados por él ..	81

§ 12. Tergiversación del <i>cogito</i> cartesiano por parte de Husserl. Sus consecuencias: la denigración de la vida singular y su substitución por la «esencia» de la vida en el giro temático del método fenomenológico	89
§ 13. Análisis del giro temático. La aporía del método fenomenológico	96
§ 14. Último intento de superar la aporía. La cuestión de los «datos-en-imagen» de la vida invisible	100
§ 15. La auto-revelación originaria de la vida como fundamento del método fenomenológico. Respuesta al problema filosófico general de la posibilidad de pensar la vida	106

II

FENOMENOLOGÍA DE LA CARNE

§ 16. Aparecer y contenido del mundo: la cuestión del «mundo sensible»	117
§ 17. La crítica radical del mundo sensible. Alcance y límites de la reducción galileana	121
§ 18. La contra-reducción cartesiana	129
§ 19. La crítica husserliana de la reducción galileana en la <i>Krisis</i>	132
§ 20. Vuelta al análisis del cuerpo sensible mundano. La remisión del cuerpo sentido al cuerpo transcendental que lo siente. La ambivalencia del concepto de «sensible» ..	136
§ 21. El intento de superar la oposición entre el cuerpo sentiente y el cuerpo sentido: la problemática del último Merleau-Ponty y la absolutización de lo Sensible	142
§ 22. Desdoblamiento del cuerpo transcendental. La corporeidad originaria inmanente que encuentra su esencia en la vida	145
§ 23. La generación de la carne en la Vida absoluta. Caracteres fenomenológicos originarios de la carne que resultan de esta generación	150
§ 24. De la concepción helénica del cuerpo a la fenomenología de la carne. Las problemáticas fundamentales de Ireneo y Tertuliano	157

§ 25. La interpretación radical de la carne como materia fenomenológica de la vida y como su auto-revelación. El <i>cogito</i> cristiano de Ireneo	165
§ 26. Analítica del «yo puedo». El poder-moverse como condición del poder-tocar y de todo poder atribuido al cuerpo. Condillac y Maine de Biran	171
§ 27. La carne, memoria inmemorial del mundo	181
§ 28. La carne, lugar de donación de un cuerpo desconocido –dado previamente a la sensación y antes del mundo–. Estructuración y propiedades del «cuerpo orgánico»	183
§ 29. La posibilidad originaria de la acción como pulsión carnal del cuerpo orgánico. La realidad práctica invisible del contenido del mundo. Constitución y estatuto del cuerpo propio objetivo	189
§ 30. La teoría de la constitución del cuerpo propio en el capítulo III de <i>Ideen</i> II. La triple ocultación de la posibilidad trascendental del «yo puedo», de la existencia del cuerpo orgánico, y de la ubicación en él de nuestras impresiones	195
§ 31. Retorno al quiasmo. Lo que quiere decir «ser tocado». La fenomenología de la piel como culminación de la teoría de la constitución del cuerpo propio	200
§ 32. Retorno a la tesis de Condillac. El auto-erotismo de la estatua: la carne como lugar de perdición. Paso necesario de una fenomenología de la carne a una fenomenología de la Encarnación	208

III

FENOMENOLOGÍA DE LA ENCARNACIÓN:
LA SALVACIÓN EN SENTIDO CRISTIANO

§ 33. Recapitulación de los resultados obtenidos al término de la inversión de la fenomenología y del análisis fenomenológico de la carne	211
§ 34. La cuestión del «yo puedo» en una fenomenología de la Encarnación	216
§ 35. Ilusión y realidad del «yo puedo»	223

§ 36. El olvido de la vida y su recuerdo en el pathos de la praxis cotidiana	231
§ 37. El olvido de la vida y su recuerdo patético en la angustia	237
§ 38. La duplicidad del aparecer y el aumento de la angustia	244
§ 39. El deseo y el «salto al pecado»	249
§ 40. Las dos carnes transcendentales de la relación erótica. El ego de la descripción	256
§ 41. La relación erótica en la inmanencia de la vida: el fracaso del deseo	262
§ 42. La relación erótica en el aparecer del mundo. La repetición del fracaso	268
§ 43. La reducción de la relación erótica a la sexualidad objetiva en el tiempo del nihilismo	273
§ 44. La vida es sin porqué. La vida es buena	279
§ 45. Los grados de la pasividad: del Génesis al prólogo de Juan	284
§ 46. La vía de la salvación según Ireneo y Agustín	290
§ 47. La experiencia del otro en una fenomenología de la vida	298
§ 48. La relación con el otro según el cristianismo: el cuerpo místico de Cristo	308
CONCLUSIÓN. Más allá de la fenomenología y la teología: la Archi-inteligibilidad joánica	317