

LA INMANÈNCIA EXÀNIME (HENRY) I LA «METAMORFOSI DE LA FINITUD» (FALQUE): DUES VIES D'ACCÉS (DESCENDENT I ASCENDENT) A LA TRANSCENDÈNCIA EN LA NOUVELLE PHÉNOMÉNOLOGIE

Joan Carles Cánovas Miranda

L'interès dels filòsofs pel fenomen religiós ha anat darrerament més enllà del diàleg honest d'uns quants pensadors rellevants. Tot un corrent filosòfic lligat a la fenomenologia està convertint els temes nodals de la teologia cristiana, com l'encarnació o la resurrecció, en punts de partida, o millor d'arribada, de la reflexió filosòfica.

A la nova fenomenologia sorgida en terres franceses s'adscriuen pensadors com Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Yves Lacoste o Emmanuel Falque, entre d'altres, que assagen una nova relació filosòfica amb el cristianisme diametralment distinta dels modernitzats *preambula fidei* dels habituals pensadors d'adscripció cristiana. El cristianisme amara la reflexió per complet, exempta d'irenismes o contemporitacions amb les filosofies en boga. En el present article examinarem la proposta de dos d'aquests filòsofs, situats a banda i banda de la remoció fenomenològica contemporània: Michel Henry i Emmanuel Falque.

La immanència exànime de Michel Henry

Michel Henry (1922-2002), pioner d'aquest corrent, pretén recuperar l'autèntic sentit d'allò humà enfront dels reduccionismes perpetrats pel científicisme (no la ciència) modern. Tot el seu pensament està enervat per una comprensió de Déu com a «Vida absoluta (Vie absolue)» participada a l'home en la seva condició de «fill».¹

L'home és el fill d'aquesta «vida invisible i invencible» que li proporciona l'accés a si mateix com una realitat enterament distinta de la merament biològica. Henry entén que «en el camp obert per la ciència galileana hi ha cossos materials, partícules microfísiques, molècules, cadenes d'àcids, neurones, etc., però no hi ha cap Si (aucun Soi)». ² Es per això que el cristianisme, amb el seu saber dues vegades mil·lenari, davant la confusió generalitzada, és avui «l'únic que pot dir-nos què és l'home».

En contra de la possibilitat d'un vertader humanisme no cristià, Henry creu que l'home solament és viable en qualitat de «Si» (Soi), i aquest «Si» tan sols és possible en tant que engendrat en el procés de la vida absoluta, perquè «la negació de Déu és idèntica a la negació de l'home». ³ La mort de Déu destrueix, en el fons, la possibilitat interior de l'home, anorreament qualsevol forma d'humanisme. L'home desinterioritzat, buidat de si mateix per efecte de les ideologies biologicistes que ignoren la dimensió de profunditat que l'habita, esdevé un ésser robotitzat, un simple autòmat.

L'assumpció de l'ideari cristià esdevé categòrica quan Henry enuncia la impossibilitat de comprendre la constitutiva realitat filial de l'home al marge d'aquell que és «el Fill». L'home és «fill en el Fill», i negar la condició filial de Crist s'ha de considerar «filosòficament insostenible». ⁴ Si no existeix cap Fill, l'home és un ésser impossible, perquè no es pot concebre cap vivent sense pressuposar la Vida absoluta en ell, és impossible viure en qualitat de vivent sense experimentar en si aquesta vida.

Salvar l'autèntica condició humana passa, consegüentment, per reconèixer la vida absoluta participada en el seu Fill, sense això «l'home es desvia de la Veritat de la Vida», és una realitat «llençada sobre tots els esquers», abandonada a allò sensible que insensibilitza, consagrada als espectres, als es-

pectacles que «exposen la seva pròpia nul·litat i decadència, reduïts a conxes buides, a caps deshabitats –a cervells. Els homes, les emocions i amors dels quals no són sinó secrecions glandulars», que al final envejaran els animals.⁵

La proposició legítima d'una filosofia de prosàpia cristiana per part d'Henry, creiem tanmateix que acaba transmutant en una desconcertant condemna «teològica» del món d'avui. Els rotunds passatges conclusius de *C'est moi la vérité* equiparen l'organització del món actual amb la figura de l'Anticrist: «Què és avui l'Anticrist: en aquest temps? Doncs, aquest mateix món.»⁶

Nogensmenys Henry considera que la configuració actual del món no és una negació del «Si transcendental» merament especulativa o teòrica. Hi ha hagut una transsubstanciació de l'home per la negativa del «Si» a la «Vida transcendental» que el bressola. En l'actualitat la persona de Jesús no és rebutjada en si mateixa sinó transfigurada, «sota un aspecte modest i benèvol», en un home extraordinari, moralment inspirador, però «mentider» si ell mateix s'ha designat explícitament com el Messies.

Henry trasllada les conseqüències d'aquesta mutació al camp de l'actuació moral. L'actuar deslligat de Crist destrueix la possibilitat mateixa de l'acció. Un actuar que no impliqués en si un «Si Vivent», «és un procés exterior cec anàleg a tots els que componen la trama de l'univers».⁷ El fonament de l'actuació humana és ara mateix un univers «autotransformat» pel coneixement tecnològic en una realitat inerta, estranya a la vida, que exclou el principi vital de l'acció. Els processos materials objectius de la tècnica reemplacen l'actuar vivent, l'únic que hi ha, «sembrant arreu la desolació i la ruina».

El prototipus d'això és la forma actual d'organització econòmica. L'exclusió dels treballadors del circuit del sistema econòmic i social representa l'expulsió del «Si vivent» de l'esfera humana. Això no és un simple episodi desgraciat de l'expansió del capitalisme, respon a un principi autodestructiu consubstancial a l'hiperdesenvolupament tecnològic. La progressiva disminució del «treball vivent» per obra de la tècnica, consumeix inexorablement la font de la riquesa econòmica, i al cap i a la fi, del mateix capital. La tècnica acaba escombrant, finalment, l'home de la superfície de la terra.⁸

L'abast de la desintegració no s'atura aquí. Segons Henry, hem entrat en el temps de la «mentida sistemàtica, permanent, eficaç, ontològica».⁹ No hi ha cap forma segura de dissociar l'aparença de la realitat, àdhuc quan la realitat ens afecta de manera física immediata. I això inaugura el temps «de la follia (de la folie)», puix que allò que defineix el foll és la incapacitat de destriar la realitat de la ficció, la seqüència dels simulacres i el sistema de la realitat. La ciència reduirà la vida a una ombrívola successió d'aparences, construirà màquines que faran tot allò que fan els homes i les dones, amb la finalitat de fer-los creure que ells també són màquines.

Aquesta és l'essència del «mal radical», per Henry, l'omnímoda simulació de la vida, que ja no és vida sinó mort. Els homes s'hauran avesat a menysprear-se a si mateixos, a rebaixar-se a la situació de «partícules i molècules», admirant tot allò que és menys que ells mateixos i execrant tot allò que és més que ells mateixos.¹⁰

«La metamorfosi de la finitud»: Emmanuel Falque

A l'altra banda de l'espectre fenomenològic, trobem el filòsof Emmanuel Falque. El seu pensament discorre sobre una premissa que ve a marcar les distàncies amb el seu predecessor: l'acceptació de la «immanència insuperable (indépas-

sable immanence)» contra la pressuposició d'una obertura immediata a la transcendència.¹¹ El creient ha d'acceptar la seva temporalitat finita si no vol perdre, aspirant a la divinitat, allò que constitueix «la seva més comuna humanitat». Falque no pretén contradir el bessó de la tradició catòlica: la permanència del sobrenatural al cor del natural, ni recusa la «prerrogativa cartesiana» de donar prioritat a l'infinit sobre el finit, assumida pels seus col·legues francesos, però la prioritat de l'accés a Déu ha de ser «la nostra simple existència d'homes». Hom pot admetre que l'home ha estat creat a imatge i semblança de Déu i que la humanitat porta la seva petja, el segell de l'artífex imprès a la seva obra, tanmateix la nostra insatisfacció o predisposició a la felicitat no impliquen que l'home no tingui altra forma de ser que aquella d'obrir-se a Déu, ni Déu que la de donar-se a l'home, convertint aquest moviment humà en quelcom necessari i la revelació de Déu en una manifestació del que és inaccessible.¹²

Seguir parlant de l'home finit com una tensió vers la infinitud no permet copsar totes les implicacions que comporta el viure finit. La primera paraula del cristianisme és la humil figura d'un «simple home», exclusivament la mort i la resurrecció del fill de Déu, l'«última paraula» ve a revelar-nos que allà «hi ha més que un home».

Però afermar-se en la immanència «insuperable» no vol dir defugir la transcendència, significa pensar-la amb fidelitat a allò que se'ns mostra –en el més pur sentit husserlià–, per tal d'advertir la transcendència com una «obertura horitzontal» de la subjectivitat i no com la «relació vertical» d'un subjecte amb un objecte que és exterior.

Restant fidels a allò que apareix tal com apareix (això és la immanència), l'home no caurà en els miratges del discurs

sobre un més enllà arbitrari, que no dona accés a la seva pròpia experiència i el separa del comú dels mortals. S'ha de començar per una fenomenologia i una teologia ascendent, fent com la figura evangèlica de Nicodem, viure i comprendre el que significa «nàixer de baix» per a eventualment poder «renàixer de dalt». La fenomenologia, si no vol evitar «un gir sospitós», «s'ha de prohibir» tota especulació sobre qüestions teològiques (la preexistència del Verb, el vincle entre *kenosi* i encarnació, la *communicatio idiomatum*, la unió hipostàtica i altres qüestions d'aquest gènere).¹³

Falque proposa contrapesar la via dionisiana de l'«eminència impensable» en la distància que la separa i la preserva de l'ídol per la via bonaventuriana de la «hipercognoscibilitat divina» que aproxima franciscanament l'home a Déu. La finitud no és un accident de l'essència immortal de l'home, sinó consubstancial a la seva existència, la finitud és sempre el punt de partida, tot i no ser el punt d'arribada. I no per una dèria heideggeriana, és el Verb encarnat, la primera «dada» del cristianisme, la reivindicació més seriosa del finit.

Per això hem d'estar disposats, segons Falque, a reconèixer tres qüestions fonamentals: a) No tenim més experiència de Déu que l'experiència de l'home; b) S'ha d'acabar amb la prerrogativa de l'infinit sobre el finit i atènyer-se al pla de la immanència; c) L'ordinari caràcter carnal de l'home també és propi del cristianisme.¹⁴

L'eternitat teològica, tot i ser més «a-temporal» que «in-temporal», ha pretès pensar directament el temps a partir de si mateixa i no a la inversa, com si solament «un fora de temps (hors-temps)» pogués justificar el temps. Un Déu «fora de temps» que hagués creat tots els temps al mateix temps que produeix el món és una tesi insostenible, almenys des del punt de vista heurístic de la filosofia,¹⁵ àdhuc el mateix sant Tomàs va desentendre l'argument demostratiu del comen-

çament del món i va trametre a la fe com a únic criteri de verificació.

S'ha de pensar un model distint. A l'origen convindrà posar no solament la creació, sinó «també i sobretot la resurrecció com a transformació»: el Creador, el Déu del principi per antonomàsia és el Déu de la Resurrecció. La Resurrecció ha de ser afirmada des del principi com a condició transcendental del que significa ser creat.¹⁶

La Resurrecció està ontològicament al principi de tot, o millor «del tot», inclús de la mateixa creació segons la intenció de Déu. D'aquesta manera l'acusació heideggeriana de la «deriva del temps» (de l'eternitat al temps) no tindrà sentit més que en una «temporalitat lineal (creació-encarnació-resurrecció)», estranya tanmateix al vertader sentit de la temporalitat cristiana como a unitat de tots els temps en l'instant de l'eternitat que és Déu mateix (sant Agustí).

Això reorienta el temps vers el futur. La forma renovada de pensar l'eternitat ja no és a partir de si mateixa com si precedís el temps, sinó com la transformació de la temporalitat a partir de la resurrecció tota sola. És la dimensió de l'avenir, per tant, allò que conforma la nostra dimensió d'homes.

La forma més apta de plantejar-se el pervenir de l'home és situant-lo en el marc de la seva insuperable immanència, a l'espera de ser transformat o «metamorfosat» per la resurrecció. En l'espessor de la finitud (com a immanència i temporalitat finites) es mesura la força de la resurrecció (com a metamorfosi de l'estructura del món i dels temps). Però no ens hem d'enganyar, la metamorfosi no és l'antesala de la finitud, com els *preambula fidei* preparen la fe. No hi ha tal continuïtat intrínseca, res a veure amb el mètode blondelià

de la immanència, ni tampoc amb l'«extrinsecisme» del *Deus ex machina* de Barth o Bultmann. La metamorfosi és un «re-nàixer» que es comprova en els seus efectes, no s'aprehèn a l'instant mateix de la transformació, és un sorgiment d'allò que ja ha nascut que ve a aixecar acta de ser-hi.

En un cos a cos amb Nietzsche, Falque explora el significat de la metamorfosi resurreccional des de la lectura paulina de la corporeïtat humana, la més apta –segons ell– per superar les apories de la concepció cristiana de la resurrecció del cos. Tres idees es col·legeixen d'aquesta confrontació:¹⁷ 1a. No es pot continuar sostenint la idea d'una «auto-resurrecció» o «sobre-resurrecció». La pregona impotència del subjecte per aixecar-se de la mort ha de donar força a l'activa actuació de Déu, que solament a través de la metamorfosi resurreccional pot ser reconeguda;¹⁸ 2a. La voluntat de perdurar no és patrimoni exclusiu del cristianisme, sinó que pertany a tota la filosofia occidental i al judaisme. La crítica nietzschiana a la disposició fugissera del cristianisme respecte a la realitat carnal de l'esser humà, ha de ser rebatuda amb una reinterpretació de la caducitat corporal que recuperi la distinció entre el «cos orgànic» (Körper) i el «cos viscut» (Leib). Allò que ressuscita no és el cos biològic i orgànic, sinó «la manera que tinc de viure aquest mateix cos». És el cos més propi, propietat més de Déu que meva, la intimitat de la vida corporal, allò que constitueix la realitat de la resurrecció; 3a. Enfront d'una «reïficació del cos» s'ha de posar la «fenomenalitat de la carn ressuscitada». La metamorfosi de la resurrecció no és tant una «transformació» (suggerida per la metàfora evangèlica del gra que mor) com una «transfiguració» que fa refulgir en la llum de Déu la lluentor del cos espiritual (pneuma) ocult en la carn (sarx).

La Resurrecció, doncs, «ho canvia tot».¹⁹ El pes insuportable de la finitud no funda negativament l'existència de Déu. Hom no recorre a Déu per la voluntat de perdurar, la resur-

recció és principalment un assumpte seu. La resurrecció no és l'execució d'un traspàs al «més enllà», un pas de ser-aquí a ser a un altre lloc, és la devolució del ser més propi, un retorn al cor de la interioritat, en una transformació de si mateix per allò distint d'un mateix. La metamorfosi és una transformació del mirall (*speculum*) que som nosaltres mateixos, en el sentit apuntat per Bonaventura: «Vol l'ànima que el món sencer s'inscriu en ella.»

La metamorfosi de la finitud ateny, tanmateix, l'entera realitat del món, perquè no hi dos mons sinó dues maneres diferents de viure el mateix món que és transformat. Però això suposa la discriminació entre el concepte de «món» i el concepte de «naturalesa». La filosofia existencial ha enderrocat el concepte de naturalesa com l'«en-si» de la realitat, igual que la ciència contemporània ha negat l'objectivitat de l'observació física, posant fi a la dualitat *objet-objet*. La resurrecció, pensada com a transformació de la finitud, segueix idèntic itinerari, permet no raonar en termes d'allò que ha estat donat prèviament, o d'una naturalesa humana preestablerta. La transformació afecta un món que «encara ha de ser establert» i el configura. També val per al creient que l'existència precedeix l'essència. El creient, com tot home atrapat en el pes de la seva existència, és un animal que no està apriorísticament fixat (Nietzsche). No és la naturalesa humana la que ha de ser transformada per la resurrecció, és la metamorfosi de la resurrecció la que «ve a constituir la seva naturalesa i tota la naturalesa». Lluny de ser una fugida al més enllà, la resurrecció ens fa tornar al cor de la nostra interioritat, «en una transformació de si mateix per un altre que si mateix (dans una transformation de soi par un autre que soi)».

La fenomenologia ha mostrat que l'home no és un «ser en el

món» en el sentit d'estar dins el món, sinó en la forma «d'estructura d'encontre amb el món». El món no és un continent dins el qual estem continguts, és un tipus de relació entre els éssers, les coses i un mateix. La Resurrecció no és un esdeveniment «del» món sinó allò que funda el ser d'allò mundà, el principi i fonament de la seva realització.

La dinàmica de la Resurrecció no indica tan sols la metamorfosi de tots els instants del món en l'«avui» de Déu, involucra també el subjecte creient en aquesta acollida de l'etern. Però no és que la decisió per l'etern sigui «la condició transcendental de possibilitat de la vida cristiana», es tracta, inversament, de l'explicitació de quelcom que ha esdevingut prèviament, «no és el creient qui jutja en qualitat de mestre la seva metamorfosi, és Déu qui li confereix en qualitat de deixeble la capacitat de discerniment a partir de la seva metamorfosi [...] Així doncs ja no hi ha excusa per l'ajornament, almenys en allò que es refereix a l'eternitat i passi el que passi amb la meva resurrecció final. Serà avui quan la rebí o no la tindrè mai [...]»²⁰

Els límits d'aquest assaig ens obliguen a cloure aquí la dissertació d'Emmanuel Falque, conscients que una breu recensió no fa justícia a l'originalitat i la riquesa de contingut que contenen els textos d'aquest pensador. A l'areòpag de la nova generació de filòsofs, potser ell és un dels millors representants d'una renovada praxi filosòfica, que, sabedora dels deures contrets per la raó contemporània amb la finitud, aborda el finit amb la seriositat de l'intel·lectual i la convicció del creient que ha deixat de considerar-la un mer prolegomen del discurs teològic. Per Falque, la infinitud no inhabita el finit deixant que l'onerós pes del sagrat, que amoïna la seva exigüitat, la predisposi d'antuvi a Déu. La referència salvífica de la finitud és la finitud mateixa, perquè aquesta és la «primera paraula» de Déu: la figura d'un simple home. La revelació no està al principi, malgrat hi fos des del prin-

cipi, sinó en «l'última paraula», l'imprevisible desenllaç de la Resurrecció sobre el que tot es repensa de nou: la finitud no era un preàmbul, era un requisit essencial, una condició que havia de ser transformada per tal de reconèixer-se a si mateixa en el Déu viu.

Notes

1 Seguim M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Editions du Seuil, Paris 1996. L'autor estableix dues tesis fonamentals: 1a. «L'auto-génération de la Vie absolue come génération du Premier Vivant –du Fils premier-né et unique– que nous appellerons, pour des raisons qui seront expliquées, l'Archi-fils transcendantal»; 2a. L'auto-génération de la Vie absolue come génération de l'homme transcendantal, de son moi transcendantal de son ego transcendantal, soit la génération de l'homme comme Fils de Dieu» (Ibid. 69).

2 Ibid., 329.

3 Ibid., 330.

4 Ibid., 339.

5 Ibid., 345.

6 Ibid., 337-338: «Qui est l'Anti-Christ aujourd'hui: en ce temps dans notre monde? Ce monde lui-même. Le principe plutôt sur lequel ce monde va désormais être construit et organisé.»

7 Ibid., 340: «Que devient l'agir sous le regne de l'Anti-Christ?»

Dans la mesure où la négation du Premier Soi entraîne celle de tout Soi concevable, c'est la possibilité même de l'agir qu'elle détruit.»

8 «Si le système de la technique qui balaye l'homme de la Surface de la terre procède de la négation du Soi transcendantal de l'homme, c'est à dire en fin de compte de l'Anti-Christ, et si l'Anti-Christ est le menteur s'il faut s'écrier aujourd'hui comme au temps de Jean: Qui est le menteur sinon celui qui nie que Jésus est le Christ» (Ibid., 341).

9 Ibid., 343.

10 Cf. Ibid., 345.

11 Seguim E. Falque, *Triduum Philosophique. Métamorphose de la finitude*, Editions du Cerf, Paris 2015, 169-368.

12 *Triduum Philosophique*, 194.

13 Ibid., 198: «Phénoménologie et théologie d'"haut" ne s'accompliront donc qu'en passant premièrement par une phénoménologie et une théologie d'"en bas" [...]».

14 Cf. Ibid., 201-226.

15 Ibid., 203: «L'idée théologique d'une éternité stable qui compose les temps futurs et les temps passés, ou d'un créateur éternel de tous les temps avant tous les temps, n'est donc rien de plus qu'un mot vide ou un flatus vocis du point de vue philosophique, et probablement pour tout homme dans sa seule humanité.»

16 *Triduum Philosophique*, 205: «À l'origine ou au commencement donc, et c'est là notre hypothèse, il conviendra de poser non pas la Création seulement ni même l'incarnation avec elle, mais aussi et surtout la Résurrection comme transformation

[...] La Résurrection doit ainsi être posée, dès le départ, comme condition transcendente de toute entrée en christianisme et de ce que “être créé” veut dir. Il n’y a pas de création [Chrétienne] en dehors de cette nouvelle création qui transforme et éclaire d’un nouveau jour l’ancienne –au risque, a l’inverse de demeurer dans le plus pur judaïsme.»
17 Cf. *Ibid.*, 235-251.

18 *Ibid.*, 238: «L’écart de Nietzsche à saint Paul n’est donc pas tant dans la métamorphose elle même, exigée de l’un come de l’autre, que dans l’acte par lequel elle s’opère: “vous devez apprendre à vous mettre debout par vous-mêmes, souligne Nietzsche, ou alors vous tomberez. La métamorphose du pâtre est active et non pas passive ou reçue d’un Autre (le Père); elle est auto-transformation, victoire de ma propres volonté sur la mort [...]”».

19 Cf. *Ibid.*, 253-276.

20 *Ibid.*, 333.