

¿INMANENCIA O TRASCENDENCIA? ANÁLISIS COMPARATIVO DE LA RELACIÓN ENTRE AFECTIVIDAD PURA Y ÉTICA EN LAS FILOSOFÍAS DE MICHEL HENRY Y EMMANUEL LEVINAS

INTRODUCCIÓN

Este artículo se propone analizar críticamente el núcleo de la filosofía de Michel Henry, a saber, su noción de vida como autoafectividad originaria, y la interpretación que Henry hace de la ética a partir de esa noción. Desarrollaremos nuestra crítica confrontando el pensamiento de Henry con el de Levinas en lo atinente a estas dos cuestiones: primera: ¿es posible una autoafectividad originaria absolutamente inmanente o, por el contrario, ella supone ya una pro-relación con la alteridad? Segunda: ¿es posible fundar la relación al otro y, por tanto, la ética sobre la base de la autoafectividad inmanente o, por el contrario, la ética supone una afección originaria del otro trascendente? Para poder dar respuesta a estas dos preguntas expondremos, primero, la noción de *Vida fenomenológica pura* en Henry y la contrastaremos a la noción levinasiana de vida. Luego compararemos la experiencia originaria del otro en ambas filosofías y la ética a la que esta experiencia da origen. Finalmente, la comparación nos permitirá un análisis retrospectivo de la concepción henryana de la autoafectividad y de la ética.

1. VIDA Y AUTOAFECTIVIDAD

1.1. HENRY: LA VIDA COMO AUTOAFECTIVIDAD INMANENTE

El punto de partida de la filosofía de M. Henry radica en la «*diferencia absoluta entre dos modos heterogéneos de manifestación*», modos según los

cuales se manifiesta todo lo que es susceptible de manifestarse y de revelarse»¹. Uno de esos dos modos es el propio de la verdad del mundo; el otro corresponde a la verdad de la vida. El mundo no es, para Henry, el conjunto de los entes, «sino el horizonte de luz donde las cosas se muestran en calidad de fenómenos»². El mundo es, entonces, el horizonte extático de sentido en el cual los entes pueden ser puestos a la luz y, así, ser vistos, comprendidos, objetivados por el yo. El término «mundo» no designa lo que es verdadero, sino la verdad misma del ente, su ser, pues la verdad (ser) del ente resulta del modo en que éste se muestra. Y es el mundo es quien con-forma la mostración del ente. Dos notas caracterizan la verdad del mundo. Primero la distancia o dualidad entre lo verdadero y la verdad, es decir, entre lo dado (el ente) y el donante (el mundo que hace que el ente se dé). Segundo el carácter ex-tático de esta verdad. El mundo es el afuera en el cual se da todo lo que se da; es la exterioridad en la cual puede darse un ente como fenómeno para el yo. Ahora bien, no es necesario adjudicar, como lo ha hecho la filosofía moderna, la producción de este horizonte de visibilidad a la trascendentalidad de la conciencia. Se puede considerar que el afuera se autogenera, que constituye un hecho absoluto y originario, como la *physis* de los griegos, o se lo puede también considerar resultante del acaecer del ser, como lo hace Heidegger. Lo esencial de la verdad del mundo es que lo verdadero es diferente de la verdad, y que la verdad (y, por tanto, lo verdadero que en ella se da) se da en un afuera exterior al sujeto que experimenta lo verdadero en su verdad, aun cuando sea este sujeto el que haya proyectado el afuera. «Esta autoexteriorización de la exterioridad donde se forma el horizonte de visibilidad del mundo, su 'a-fuera', tiene otro nombre que nosotros conocemos todavía mejor: ella se llama tiempo»³. En efecto, el horizonte ex-tático de visibilidad es el de la exteriorización o proyección extática del tiempo. Sin cesar se desgaja ante nosotros un futuro en el que acaecerán los sucesos hacia los que nos proyectamos, un presente donde ellos nos salen al encuentro y un pasado hacia donde se desplaza lo que ha sido presente. Es este horizonte tridimensional del tiempo, cuyos éxtasis no son fijos, sino que fluyen y se interpenetran, quien da forma a la verdad del mundo. La venida al aparecer en el horizonte abierto por el tiempo conlleva una tercera nota propia de la verdad del mundo: la desrealización. El aparecer de la cosa en el mundo, en lugar de conferir ser a lo que se muestra, lo desrealiza, puesto que lo priva de su substancia, de su carne, y lo pone a la luz fuera de sí como una figura del mundo. Figura que, además, está entregada al flujo

1 M. Henry, «Quatre principes de la phénoménologie», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1991, n. 1, p. 10.

2 M. Henry, *C'est Moi la Vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 23-24. Sigla MV.

3 MV, p. 27.

temporal que constituye ese mundo y en el cual toda aparición está destinada a ir desapareciendo.

A la verdad del mundo le opone Henry la verdad de la vida. La verdad del mundo da cuenta del aparecer o donación de todo aquello que se da a una mirada, es decir, de los objetos. Pero ¿puede la verdad del mundo dar cuenta de la donación del ver mismo; no de lo visto, de lo donado, sino del ver, del donante, en tanto tal; no de la mirada, en tanto que ella es expulsada a la exterioridad y recobrada por la reflexión, sino de la mirada en tanto mirante? La respuesta de Henry es negativa. Hay que distinguir la donación del donante de la donación del donado. Lo donado se da al donante en el ámbito de exterioridad constituido por el mundo, pero ¿cómo se da el donante a sí mismo? No puede darse situándose en algún mundo o, para expresarse en términos fenomenológicos, no puede darse en el ámbito de exterioridad constituida por la intencionalidad de la conciencia, puesto que en este caso no se daría como un donante en tanto que tal, sino como donado por un donante; «donante distinto de esto donado —en razón del éxtasis desarrollado por la intencionalidad— y a propósito del cual se plantearía nuevamente el problema de la donación *en tanto que donante*»⁴. Pues bien, Henry afirma el modo específico de darse del donante. Y este modo específico es el de la *vida*. En la vida no se distinguen donante y donado. Ella se da a sí misma, se autorrevela, y no es otra cosa que este constante autorrevelarse. No se trata de que la vida sea «algo» que «tiene» además la propiedad de autorrevelarse, sino que ella es «*el hecho mismo de autorrevelarse, la autorrevelación en tanto que tal*»⁵. Que la vida se autorrevela significa dos cosas. Primero que es ella quien revela; y segundo que lo que ella revela es a sí misma. Esta estructura propia de la autorrevelación la diferencia esencialmente de las verdades experimentadas en el mundo. En primer lugar, la verdad de la vida se experimenta *sin distancia* alguna entre lo que revela y lo revelado. La experiencia del donante en tanto donante y de lo donado es la misma: la vida se revela a sí misma dándose a sí misma en el vivir. En segundo lugar, la verdad de la vida es esencialmente *inextática*: la vida no exterioriza lo que revela, sino que, viviendo, se revela a sí misma en la inmanencia del vivir. Finalmente, la autorrevelación de la vida es un principio de realización. La autorrevelación de la vida es absolutamente real y en ella se da toda realidad posible, pues el sentirse vivo es la protocondición de cualquier experiencia de la realidad, que siempre es experiencia de un viviente. Además, lo que en ella se da, que es ella misma, no puede ser desrealizada por ningún horizonte, sino que ella misma en su realidad originaria se da a sí misma en la inmanencia del

4 Hugues Choplin, *De la phénoménologie à la non philosophie*, Paris, Kimé, 1997, p. 45.

5 *MV*, p. 39.

vivir. Ahora bien, ¿cómo acceder a esta autorrevelación de la vida, esencialmente diferente a la revelación del mundo? A la vida no se accede a través del pensamiento, pues el pensamiento es nuestro modo de relación al mundo, y en el mundo impera la diferencia entre donante y donado. Toda forma de pensamiento, incluidos el método científico y el fenomenológico, supone alguna cosa a la cual el pensamiento se relaciona a través de un ver sensible o inteligible, y la cosa supone a su vez la abertura previa de un mundo en el que ella es visible. A la vida, por el contrario, se accede viviendo, es decir, se la siente en el vivir. Ella es pura autoafección, es «una materia afectiva pura»⁶. La vida se la experimenta en la medida en que, viviendo, el yo se *siente* afectado por la vida. Ella no se da al pensamiento, sino a la afectividad, y como lo que afecta —la vida del viviente— es indistinguible de lo afectado —la vida del viviente que se siente a sí misma en su vivir—, la afectividad de la vida es *autoafectividad*. Experimentar la vida es experimentar el gozo de vivir. Esta experiencia es absolutamente afectiva, pues el gozo de vivir es un puro sentirse y no un pensarse. Además ella es, para Henry, una experiencia absolutamente inmanente, porque el gozo de vivir goza el sentirse vivo sin referirse a nada exterior a la propia vida. «El gozo no presupone ninguna diferencia similar a aquella donde empieza a nacer un mundo: es una materia fenomenológica homogénea, una carne afectiva monolítica cuya fenomenalidad es la afectividad como tal»⁷.

La esencia de la vida se da pues, en la pura autoafección, en la experiencia inmanente de sí, esto es, en la experiencia que cada viviente tiene de su propia vida. Yo no puedo percibir la vida en el otro viviente, sino en mí mismo. En el mundo, donde se nos dan los otros, «vemos seres vivientes pero jamás su vida»⁸. Yo puedo conferirles la significación de seres vivientes, pero esta significación intencional no está viva, y comprender la significación viviente no me lleva a experimentar la vida del viviente tal como *él* la experimenta. La experiencia de la vida es, como dijimos, puramente inmanente al viviente e intransferible, como lo es toda experiencia puramente afectiva. Sin embargo, el hecho de que la vida sólo pueda ser experimentada por cada viviente no debe llevarnos a identificar la vida con el viviente. El viviente padece la vida, está afectado por ella. Él no la ha generado, sino que, en cuanto vivo, ya se ha encontrado con que la vida se engendra en él. En tanto viviente el sujeto no es un yo, que, en virtud de algún tipo de espontaneidad, haga posible el darse de la vida, como el yo hace posible por obra de la intencionalidad el darse de las cosas en el mundo, sino que es un «sí mismo», una ipseidad que padece la vida que se engendra a sí misma en él y se siente a sí misma a través suyo.

6 MV, p. 43.

7 MV, p. 44.

8 MV, p. 55.

Engendrándose a sí misma en el viviente, la vida engendra al viviente como viviente, esto es, como ipseidad trascendental que padece su vida. En tanto tal, la vida es más que el viviente. La Vida es, para Henry, «la esencia oculta de la deidad»⁹ autoengendrándose en el sujeto y engendrándolo a él como ipseidad trascendental. De este modo Henry retoma la tesis de Eckhart y afirma que en el autoengendramiento de la vida, que en su autoafección engendra mi sí mismo particular, «Dios se engendra como mi mí mismo (*moi-même*)»¹⁰. Acceder a Dios, por tanto, «quiere decir acceder a Él de la manera en la cual la vida accede a sí, fuera del mundo, en su *pathos*, según la ley de éste, la ley de la experiencia de sí que es sufrimiento y gozo»¹¹.

Hasta aquí una somera reconstrucción del concepto nuclear de Henry, a saber, la vida. De esta noción nos interesa resaltar los siguientes aspectos. 1) La vida conforma la afectividad originaria. Es originaria porque la afección de la vida no resulta de ninguna constitución trascendental ni supone el horizonte del mundo. 2) Esta afección se concreta bajo la forma del gozo de la propia vida. 3) La afección de la vida es puramente inmanente, sin que en esta autoafección juegue rol alguno ninguna alteridad trascendente. 4) En la autoafectividad originaria e inmanente de la vida, Dios, que es Vida, se experimenta a sí mismo y goza de sí mismo en cada viviente. En función de nuestros objetivos, será interesante comparar estos rasgos con la nociones levinasianas de gozo o «vivir de» como modo originario de la autoafectividad.

1.2. LEVINAS: «EL VIVIR DE» COMO AFECTIVIDAD ORIGINARIA

Levinas, como Henry, rechaza la homogeneidad de los modos de darse de las cosas del mundo y del sujeto. Ambos pensadores se oponen a la doctrina husserliana según la cual el sujeto trascendental y las cosas se dan de la misma manera: como evidencias intencionales inadecuadas¹². «Si el yo y las cosas son

9 Michel Henry, «Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être o épreuve de la vie», en *Archivo di Filosofia*, 1990, nn. 1-3, p. 528.

10 *Loc. cit.*

11 *O. c.*, p. 531.

12 «(...) la percepción (que ciertamente no es apodíctica) es antes bien una experiencia del objeto mismo —el objeto mismo está dado ahí (ante mí)— pero, en esta presencia, el objeto posee, para el sujeto percipiente, un conjunto abierto e infinito de posibilidades indeterminadas que no son actualmente percibidas. Este halo, este horizonte es tal que él implica la posibilidad de ser determinado en y por experiencias posibles. De una manera por completo análoga, la certidumbre apodíctica de la experiencia trascendental capta mi 'yo soy' trascendental como implicando la indeterminación de un horizonte abierto». E. Husserl, *Méditations Cartésiennes. Introduc-*

vistos por una mirada intencional —si aquél se da como éstas— no podría haber entre ellos heterogeneidad real, (...), el yo no podría estar, contrariamente a lo que afirma Husserl, desprovisto de objetividad (...)»¹³. Este sujeto desprovisto de objetividad, al igual que Henry, lo encuentra Levinas en la afectividad originaria. El yo se da a sí mismo, no como un objeto del mundo, no como *nóema* constituido por la intencionalidad en el marco de un horizonte luminoso, sino originariamente en el gozo, en la afectividad de la propia vida. Sin embargo, lo que ambos filósofos entienden por afectividad originaria es ciertamente distinto. Esta afectividad, para Henry, es siempre autoafección, gozo de un sí inmanente desprovisto de toda relación con la alteridad; mientras que para Levinas el yo se siente a sí mismo gozando de aquello otro de lo que vive, esto es, de los contenidos de su vida. Gozar de los contenidos de la vida no significa relacionarse con objetos constituidos extáticamente. Las cosas no tienen porque darse necesaria ni originalmente como objetos mundanos, sino que también pueden darse como puros *contenidos de gozo*. Dice Levinas: «Vivimos de 'buena sopa', de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc. No se trata aquí de objetos de representaciones. Vivimos de ellos»¹⁴. En esta descripción, aparentemente insignificante, Levinas llama la atención sobre dos cuestiones esenciales. En primer lugar, observa que el modo originario en que el sujeto se da a sí mismo no es el extático-intencional, sino que, en cuanto existe, el sujeto se da o se siente a sí mismo afectivamente a través del gozo de aquello de lo que vive. En segundo lugar, que aquello de lo que vivimos no es originariamente un objeto constituido por la intencionalidad ni conforma una representación y, por tanto, no aparece en el sistema de representaciones del mundo. Tampoco es un utensilio en el sentido heideggeriano del término, sino que aquello de lo que vivimos originariamente y «antes» de cualquier acto intencional se nos da como contenido del gozo.

Estos contenidos no se perfilan como tales en un horizonte de visibilidad mundanal. «Se perfilan en un medio del que se los toma. Se encuentran en el espacio, el aire, en la tierra, en el camino. Medio que sigue siendo esencial a las cosas (...), que envuelve o contiene sin poder ser contenido o envuelto. Lo llamamos lo elemental»¹⁵. El elemento es ese medio no objetivo en el cual se

tion à la phénoménologie (1929), trad. G. Pfeiffer y E. Levinas (1931), Paris, Vrin, 1986. La diferenciación entre el modo de darse del ego y de las cosas radicaría tan sólo en el carácter apodictico, pero ambos se darían análogamente a la intencionalidad de la conciencia como evidencias inadecuadas. Sobre este carácter común del modo de darse del yo y los objetos es igualmente explícito el § 46 de las *Meditaciones*.

13 Hugues Choplin, o. c., p. 39.

14 Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, trad. D. Guilloit, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 129. Sigla: *TI*.

15 *TI*, p. 150.

hallan insertas las cosas. No se trata de un horizonte extático ajeno a ellas y al cual se las arrojaría, sino que la cosa en su esencia, en su realidad, aparece basada por el medio indeterminado desde el cual me sale al encuentro. Este medio —por ejemplo, el bosque en el cual aspiro la fragancia que me deleita— no se reduce a un horizonte extático ni a un sistema de referencias operacionales. El bosque es, por lo pronto y originariamente, no todavía un bosque, objetivado como tal, sino un fondo común que permanece indeterminado y en donde estoy gozando una fragancia. Para Levinas toda experiencia de gozo es gozo de algo otro que se halla en un seno desde donde se goza lo gozado, y que, por su parte, no se ofrece a la vista intencional. Podríamos decir que aquello que envuelve las cosas de las que vivo *antes* de ser sometido a mi actividad trascendental, aquel «en donde» todavía para mí no definido desde donde se me presenta, por ejemplo, la fragancia que respiro y gozo, es a lo que Levinas llama lo elemental. La relación originaria al elemento en tanto medio es el «bañarse en»; no la trascendencia extática, sino el *estar metido, sumergido en el elemento*, sin haberlo determinado. En tanto ente que «vive de...», el yo no es inmanente a sí, sino que se basa en la extraterritorialidad del elemento en el cual goza los contenidos de la vida. Vivir no es experimentar un sí mismo abstracto e inasible. Sentir-se vivo es sentirse «viviendo de», es decir, ya en referencia a lo otro trascendente, a los contenidos del gozo que se dan en el elemento. Esos contenidos son vividos, y vivir los contenidos de la vida es la vida misma. Para Levinas vivir no es un verbo reflexivo, sino transitivo, cuyos contenidos son complementos directos. «El acto de vivir esos contenidos es *ipso facto* contenido de vida»¹⁶. Es decir, es la vida misma que, en tanto goza o vive de sus contenidos, se experimenta a sí misma, como si ella fuese su propio contenido. Esta modalidad de la vida de nutrirse de su actividad misma es precisamente el gozo: la autoexperiencia afectiva de la vida. Y el gozo, así definido, conforma la relación originaria con todos los contenidos que llenan mi vida. La vida, entonces, no es ni una existencia desnuda ni una afectividad inmanente e inasible; «es una vida de trabajo y de alimento; hay allí contenidos que no sólo le preocupan, sino que la *ocupan* (...), y de los que ella es gozo»¹⁷. La vida es «viviendo de» contenidos. Decir que se vive de contenidos no es decir que primero vivimos y después recurrimos a los contenidos como condiciones objetivas necesarias para existir. Es, por el contrario, decir que no hay vida sino es «viviendo de» esos contenidos. «El hecho desnudo de la vida no es jamás desnudo»¹⁸. No es pura experiencia de un sí mismo desprovisto de toda relación con lo otro. La vida es gozo de las condiciones de la vida (del aire que respiro, del agua que bebo, de

16 *TI*, p. 130.

17 *Loc. cit.*

18 *TI*, p. 131.

la alegría que me embarga) que llegan a ser sus contenidos. La vida es, pues, relación con contenidos que hacen posible a cada instante mi sentirme vivo y «llenar» esa vida que sin relación a ellos no es, propiamente hablando, nada. Justamente porque el yo se siente a sí mismo en el gozo de los contenidos de su vida es que puede separarse del elemento que lo basa y constituir su propia identidad. El proceso por el cual el yo constituye su identidad lo denomina Levinas *separación*. La separación comienza en el gozo que provoca el «vivir de». Pero precisamente porque la vida no es una sensación autárquica, sino que es vivir de los contenidos insertos en la inmensidad elemental que constituyen la vida y de los cuales ella se alimenta, el gozo es inseguro. Pende hacia un porvenir incierto. Se abre así una brecha en el gozo puramente afectivo de las cualidades sensibles de los contenidos que me rodean. Por esa brecha se filtra el tiempo y la preocupación por el porvenir. Es entonces cuando por el trabajo (aprehensión operada sobre lo elemental) el yo domina la incertidumbre y la indeterminación del elemento, lo objetiva (aun cuando fuere de modo preteórico) y lo domina; de ese modo el yo instaura la posesión, por la cual el producto del trabajo llega a ser el mismo llegando a ser mío. La posesión esboza la separación como existencia económica. El ser así separado concluye su separación recogiendo en una morada, en un «en lo de sí» que le pertenece, y conformando su sistema de representaciones, su mundo objetivo. En virtud de la separación el yo se identifica como un yo singular y distinto de los otros. Pero precisamente porque se constituye como un yo separado que vive «en lo de sí» es que el yo puede relacionarse con el otro en tanto Otro. El yo sólo puede entrar en relación con el otro absolutamente Otro, es decir, con un otro capaz de *absolverse* de la relación, si el yo constituye su identidad no por oposición dialéctica al otro, cuya alteridad se *disolvería* en la síntesis que representa la identidad del yo, sino por un movimiento positivo de identificación. Ese movimiento es precisamente la separación.

Si retrospectivamente consideramos los puntos que hemos destacado del análisis de la autoafectividad en el pensamiento de Henry es menester destacar comparativamente los siguientes puntos del análisis levinasiano: 1) Como en el caso de Henry, la afectividad del «vivir de» es originaria, pues acaece sin la mediación de ningún proceso de exteriorización. Aquello de lo que vive la vida no es un objeto exteriorizado y conformado en el horizonte del mundo. 2) Como en el caso de Henry, también esta afección se concreta bajo la forma del gozo de la propia vida. 3) Pero a diferencia de Henry en el gozo de la vida para Levinas estoy ya siempre en relación con una alteridad trascendente, aunque por lo pronto aún no objetivada. 4) No puedo experimentar a Dios místicamente, en mi interior y con independencia del otro. En efecto, para Levinas, Dios no se experimenta en el «vivir de», que es un proceso puramente fenoménico, sino, como veremos más adelante, en el «vivir para» la vida del otro. Una vida que, en tanto

vida *del* otro, es para Henry por principio inasible, pues la vida sólo es accesible en la experiencia de mi propia vida. El modo en que el otro asuma su sentirse vivo y, de ese modo, convierta este sentir en propiamente suyo, me es ajeno.

2. VIDA Y AFECCIÓN DE LA ALTERIDAD

2.1. LEVINAS: LA EXPERIENCIA DEL OTRO COMO RESPONSABILIDAD POR SU VIDA

Hemos considerado comparativamente la experiencia afectiva que el yo tiene de su propia vida en Henry y para Levinas. La cuestión que se plantea ahora es la siguiente: como experimenta ese yo la vida del otro? Comenzaremos en este caso con Levinas.

Como vimos, para Levinas el sujeto ya en el gozo de la propia vida es afectado por *lo otro* que constituye el contenido del gozo, aquello de lo que la vida vive. Además, el sentirse vivo es un modo de sentirme inmerso en eso *otro* elemental en lo que ya siempre es-soy. Toda experiencia de la propia vida es, pues, una modalización de mi originario estar en lo otro elemental, y cada una de esas modalizaciones supone una relación originariamente no objetivante con lo otro de lo que vivo. Pero el sujeto que vive de los elementos en tanto corporalidad está *expuesto* no sólo a lo otro, sino *al otro*, que, como él, también está inmerso en lo elemental. De allí que el estar originario de la subjetividad en la existencia no sea, para Levinas, tan sólo el gozo egocéntrico e inmanente de los contenidos de la vida, sino que, de un modo también necesario, la subjetividad está afuera de sí, expuesta al otro que la enfrenta como rostro. El rostro no es la cara sino la expresión corporal e involuntaria de la vulnerabilidad del otro. El rostro es Decir y el dice a pesar suyo su propia vulnerabilidad, convirtiéndome, por tanto, en responsable por su vida. Una vida siempre frágil y siempre susceptible de sucumbir ante mis poderes. A toda constitución consciente del otro como si él fuera tal o cual otro, a toda donación identificatoria y reduccionista de sentido proclamada en un Dicho, esto es, en una articulación significativa, le precede mi situación original de exposición al otro. En esa situación protooriginaria soy afectado por el otro que con independencia de su y de mi voluntad me emplaza como aquel que a cada instante puede responder por su vida. En efecto, el otro no me requiere tan sólo cuando me interpela o me pide ayuda, sino que me requiere en su Decir, en su proximidad misma. Al estar dirigido hacia mí y exponerme su exposición ya me requiere y me identifica como responsable, concretamente como responsable de no eludir ese Decir y de no tematizarlo como objeto de mi conciencia o, como diría Henry, como una más de las verdades del mundo. La requisitoria del otro, que en su Decir, expresado en su rostro, significa su vulnerabilidad y su desnu-

dez, me constituye como su servidor o como su verdugo. Y como la subjetividad, en tanto corporalidad, siempre está expuesta y dirigida hacia otro, yo siempre, necesariamente, soy pasible de ser asignado por un Decir, de ser requerido; por eso mi responsabilidad por el otro es necesariamente constitutiva de mi subjetividad. Todo la ética levinasiana gira en torno de esta idea: el otro sólo se revela como Otro, esto es, trascendente al mundo del mismo, en el rostro que expresa la vulnerabilidad de la alteridad y que, haciéndolo, me asigna la responsabilidad por su vida. Y el sí mismo puede entrar en relación, esto es, ser afectado por ese Otro, porque ya antes de todo entendimiento, de toda libertad, de toda conciencia y de todo presente se halla en deuda con la vida del otro que ya siempre está en sus manos. Deuda que no es otra que la de responder por la vida de ese otro. Respuesta que, por su parte, «responde a una provocación no tematizable»¹⁹. La forma que adquiere esa provocación es la de una acusación. Es decir, el sujeto pro-vocado por la expresión perforante del rostro es emplazado, acusado, señalado, como responsable por aquello de lo que nunca ha querido responder ni pensado en hacerse cargo: la vida del otro, su sufrimiento, su fragilidad, su mortalidad. El sujeto se ve así remitido a sí-mismo como único responsable, significando en acusativo. «A pesar mío, para-otro: he aquí el significado por excelencia y el sentido del sí mismo, del se, un acusativo que no deriva de ningún nominativo, (...)»²⁰. Hasta aquí una reconstrucción —por cierto demasiado escueta y elemental— de la relación yo-Otro en el pensamiento levinasiano. De todos modos esta reconstrucción nos permitirá destacar una serie de rasgos que pondrán en evidencia algunas convergencias y divergencias esenciales entre el pensamiento levinasiano y el de Henry, como veremos más en detalle cuando analicemos la experiencia del otro en la filosofía de este último. Estos rasgos son fundamentalmente cuatro: 1) La relación originaria al otro trascendente no forma parte de «la verdad del mundo», sino que es puramente afectiva: es el padecimiento —forma extrema de la sensibilidad— de la exposición al otro lo que me relaciona con él. Esta relación propiamente es un estar (anterior a todo modo de ser) afectado o concernido por el otro ante quien ya siempre estoy expuesto. 2) La afección del otro, que me acusa como responsable, escapa al flujo de la temporalidad que constituye la verdad del mundo. Y ello en dos sentidos. Por un lado, la relación de responsabilidad testimonia un pasado que para la temporalidad de la conciencia es inmemorial o an-árquico, porque ya soy responsable, ya padezco el concernimiento del otro cuando mi conciencia segrega el flujo temporal sincrónico. Es precisamente la precedencia del «ya» al «cuando»

19 Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor Ramos, Salamanca, Sigueme, 1987, p. 56. Sigla: AE.

20 *Loc. cit.*

lo que determina el carácter inmemorial de la asignación. Por otro lado, la responsabilidad me abre a un futuro auténtico, que no podría ser protendido por mi conciencia, a saber, el futuro con el otro, que no es una posibilidad mía, pero que yo, en tanto responsable, paradójicamente, vuelvo posible. Pasado inmemorial y futuro auténtico configuran la temporalidad diacrónica de la relación yo-otro. 3) La afección originaria del otro es a la vez trascendente y sin distancia. Trascendente porque la vida del otro, cuya responsabilidad padezco, no es una posibilidad mía ni la encuentro en mi interioridad. Sin distancia porque entre aquello que me afecta y el padecimiento de lo que me afecta no media ningún proceso de comprensión ni de fenomenalización en un horizonte que estableciese una distancia entre lo que se revela y aquel que padece la revelación. 4) Esta experiencia puramente afectiva del otro es una experiencia de su vida. Experimentamos la vida del otro bajo la forma de un sentir-se responsable por la vida de ese otro, aun cuando no podamos vivir los contenidos de su propia vida. Esta concepción de la relación yo-otro le posibilita a Levinas considerar la ética como el modo original e ineludible de la relación interhumana. De la ética levinasiana resulta aquí interesante en función de nuestros objetivos destacar tres puntos: 1) La experiencia afectiva de la responsabilidad originaria por la vida del otro configura la relación interhumana en relación ética. Esta ética no necesita fundamentarse trascendentalmente sino tan sólo describirse, puesto que, como la relación de responsabilidad entre los hombres, acaece. 2) En este hecho inexplicable desde mí y desde el otro de estar ya siempre anudados en una intriga de responsabilidad infinita (soy responsable por todo y por todos y tanto más cuanto más asumo esa responsabilidad y me expongo a los otros) se testimonia, para Levinas, la huella del paso de lo Infinito que incesantemente pasa en lo finito anudando la relación de responsabilidad infinita y absolviéndose de la relación por él anudada. La responsabilidad adquiere, pues, una dimensión religiosa. 3) Finalmente digamos que la ética levinasiana es una ética de la vida. La responsabilidad es responsabilidad por la vida de todo lo vivo, puesto que a todo estamos expuestos, y el sujeto ha de responder por todo y por todos. En tanto requerida a ser-para la vida de todo lo vivo, la subjetividad se halla convocada a ser para la realización del Reino. Pues el Reino no es sino la universalización y armonización de todas las vidas, lo cual sólo es posible cuando un viviente, viviendo su vida, vive-para la vida de todo lo vivo.

2.2. HENRY: LA EXPERIENCIA DEL OTRO EN LA EXPERIENCIA DE LA VIDA ABSOLUTA

Henry expone con toda claridad su concepción de la relación entre experiencia de la propia vida y experiencia de la alteridad en su último libro: *Incar-*

*nation*²¹. Nos remitiremos, pues, fundamentalmente a él en lo que a este punto respecta. La experiencia del otro se funda, como toda la filosofía de Henry, en la experiencia de la Vida que el sí mismo padece en cuanto se siente vivo. Se objetará —el propio Henry anticipa la objeción— que anclar la experiencia del otro y, por lo tanto, la relación con él en una experiencia inmanente al yo, como lo es la vida, impide un verdadero acceso a la alteridad del otro en tanto tal. No experimento acaso la Vida en mi propia vida, en tanto me siento vivo, y ¿no es esa afección intransferible, única? ¿Cómo puedo, entonces, experimentar al otro a partir de una experiencia —la de la Vida— que padezco en *mi* propio cuerpo viviente que es mío y sólo mío? ¿No se extiende acaso el cuerpo viviente del otro como un muro infranqueable cuyo gozo, cuyo sufrimiento, cuyo deseo, a través de los cuales y en los cuales el experimenta su propia vida, me son inaccesibles? ¿O es que acaso la experiencia del otro se reduce a una mera proyección sentimental analógica en virtud de la cual supongo que el otro es un otro yo que se experimenta a sí mismo tal cual yo lo hago? Henry contesta a esta objeción afirmando que la experiencia inmanente que mi sí mismo padece de su propia vida abre un acceso a lo más íntimo del otro en tanto tal, a saber, su vida, en la medida en que, sintiéndonos vivos, tanto yo como el otro padecemos *una y la misma Vida*. Estrictamente hablando no padezco yo mi vida y el otro la suya, sino que ambos en tanto sí mismos padecemos la única y homogénea Vida fenomenológica pura en su movimiento de autorrevelación que acontece en nuestra ipseidad más profunda. Hay que distinguir, pues, dos planos: Por un lado, está el modo en que mi yo exterioriza y realiza en el mundo mi sentirme vivo, esto es, el modo en que mi yo asume esa vida que se autorrevela en mí y, haciéndolo, se constituye como tal yo; y, por otro lado, está el *factum* protooriginario y fundamento de la actividad identificatoria del yo de ya siempre y en cada caso sentir-*me* vivo, sentir-*me* un *sí mismo* que no genera ni constituye su vida, sino que la padece dentro de sí²². El primero de esos planos, que podríamos llamar plano de la identidad, separa al yo del otro. El segundo, plano de la ipseidad, los reúne en la comunidad afectiva de una y la misma Vida que se revela a sí misma en ambos haciéndolos sentir vivos. Afirma Henry:

21 Michel Henry, *Incarnation. Une Philosophie de la Chair*, Paris, Seuil, 2000. Sigla: In.

22 Como en el caso de Levinas, la ipseidad es, para Henry, aquella dimensión de la subjetividad que no tiene su origen en ninguna forma de la espontaneidad trascendental, sino que le es dada al sujeto, que el sujeto padece. Se trata de una dimensión de su ser que el sujeto no gesta activamente, sino que se encuentra con ella de forma pasiva. En el caso de Levinas, la ipseidad del sujeto está dada por el padecimiento de su incondición de responsable (incondición porque el sujeto no puede condicionar ser responsable a determinada forma de proyectarse en el mundo, sino que ya siempre lo es). En el caso de Henry, por el padecimiento de la Vida. En cuanto es el sujeto se siento viviendo, siente que en él la Vida se revela a sí misma.

«Toda relación de un sí mismo a otro sí mismo requiere como su punto de partida no este sí mismo propio, un mí mismo —el mío o el del otro—, sino su común posibilidad trascendental que no es otra que la posibilidad de su relación misma: la Vida absoluta»²³. Esta autorrevelación de la Vida trascendental o Vida absoluta que compartimos yo y el otro como fundamento último de nuestro sí mismo común es, a la par, el fundamento de todo posible «ser con» el otro. Experimentándose a sí misma en la ipseidad de cada viviente, la Vida absoluta genera la posibilidad trascendental de todo sí mismo concebible (y, por consiguiente, de todo mí mismo, puesto que cada mí mismo no es sino la realización efectiva en el mundo de la vida que cada sí mismo siente en su propia inmanencia) y, a la vez, genera la posibilidad trascendental de la relación entre un sí mismo y otro. Esta relación entre los vivientes consiste en la común experiencia de la Vida y del amor a la Vida que reúne a todos con todos. Este amor los reúne porque el amor que un viviente, en cuanto se siente vivo, siente por la Vida de la que goza, es el mismo amor, esto es, el amor por la misma Vida, que siente cualquier otro viviente. Y lo es porque él siente la misma y única Vida absoluta que es común a todos los vivientes. Amar la Vida es amar todas las autorrevelaciones de la Vida. Más aún, podría afirmarse que es la Vida misma quien se ama a sí misma en cada autorrevelación suya que se cumple en la ipseidad de todo viviente. La auténtica relación entre los vivientes no se establece, pues, entre los modos finitos en que cada uno realiza su sentirse vivo. «No precisamente en su vida finita, en su sí o su yo finito, ahí donde cada uno sería solamente él mismo, solo consigo y en la imposibilidad de reunirse con otro»²⁴. La relación entre los vivientes en tanto sí mismos trascendentales se da en el plano de la Vida absoluta, en la comunidad que entre ellos funda el amor a la Vida, que ellos sienten en la medida en que se sienten vivos y gozan de sentirse vivos. Porque los vivientes, en cuanto se sienten vivos, experimentan una y la misma Vida que les es común, «son y pueden ser los unos con los otros en este 'ser con' que les precede ya siempre, que es la Vida absoluta en su ipseidad originaria»²⁵. Es esta Vida absoluta que se revela a sí misma a través de la ipseidad de cada viviente quien funda, por tanto, la comunidad entre los hombres. Y como la Vida trascendental absoluta que se engendra a sí misma, esto es, que eterna e infinitamente adviene a sí afectándose a sí misma es, para Henry, Dios²⁶ «toda comunidad es por esencia

23 *In*, p. 347.

24 *Loc. cit.*

25 *In*, p. 348.

26 «La Vie phénoménologique absolue (...) c'est la Vie absolue de Dieu lui même». *MV*, p. 124. «Selon ce concept donc, la vie est affectée par un contenu qui est elle-même, et c'est elle, de plus, qui pose ce contenu par lequel elle est affectée -elle qui affecte, qui s'affecte. Ce concept fort de l'auto-affectation est celui de la vie phénoménologique absolue et en convient qu'à elle, c'est-à-dire à Dieu». *MV*, p. 135.

religiosa»²⁷. El lazo que une a los sí mismos trascendentales presupone, pues, el lazo de cada sí trascendental con aquello que lo convierte en tal: la Vida absoluta; en otros términos, presupone el lazo religioso. No es que cada viviente por sí mismo genere su relación al otro, sino que, en tanto ligado en su propia ipseidad a la Vida absoluta, cada viviente tiene la posibilidad de relacionarse con el otro, más aún, está en relación con él en la comunidad de la Vida y del amor a la Vida.

Si ahora, retrospectivamente, comparamos la experiencia del otro en la filosofía de Henry con los cuatro puntos que destacamos cuando consideramos esta misma experiencia en el pensamiento de Levinas, podemos afirmar lo siguiente: 1) Tampoco, para Henry, la relación al otro forma parte de la verdad del mundo. El otro no es constituido en el horizonte mundanal trascendental, pero tampoco es proyectado analógicamente a partir de mi autoafectividad inmanente. En el fondo el otro en tanto tal está ausente. No se trata de una relación al otro en tanto aquel que asume su sentirse vivo y, así, transforma la experiencia trascendental de la Vida en su vida, sino que el otro sólo es experimentado en la comunidad del gozo de la Vida absoluta que vive en ambos. Y como esta Vida es puramente inmanente y extraña al mundo, la experiencia de comunidad con el otro es también extraña al mundo. 2) Como en el caso de Levinas la relación al otro escapa al flujo temporal de la conciencia que conforma la verdad del mundo. La experiencia que nos une, la común experiencia del eterno autoengendramiento de la Vida en nosotros, se está dando ya siempre y con independencia de la síntesis temporal de la conciencia. Desde este punto de vista la experiencia de la Vida que, en cuanto vivientes, estamos padeciendo, representa una especie de presente eterno, siempre igual a sí mismo. Pero este presente eterno no me remite a ningún pasado diacrónico, porque sólo experimento la Vida una y la misma en cada ahora uno y el mismo en que vivo. Del mismo modo la relación al otro que se da en el marco de la experiencia de la Vida no inaugura futuro alguno para ninguno de nosotros. La Vida que siento en mí y en la cual comulgo con el otro es siempre la misma vida y no pasa a ser otra, porque me relacione con él. 3) A diferencia de la afección trascendente del otro, que caracteriza al pensamiento levinasiano, en Henry la comunidad con el Otro la experimento en la inmanencia de la Vida. El otro en tanto tal no me afecta, sino que lo que me afecta, lo que se afecta a sí mismo en mí y en el otro es la Vida. 4) Finalmente, no puedo acceder a la vida del otro en tanto suya, no puedo relacionarme a la vida del otro en tanto vida de este sí mismo peculiar que él es. El otro como tal me es inaccesible. Sólo puedo experimentar nuestro común Sí trascendental.

27 *In*, p. 349.

Sobre esta comprensión de la relación con el otro edificará Henry su ética. Analizaremos esta ética en sus trazos esenciales.

3. UNA ÉTICA DEL AMOR

Para Henry no es ninguna ley exterior el principio de la ética. Toda ley padece una contradicción insuperable: ella ordena avanzar en un determinado camino, pero aquel que debe obedecer la ley no recibe de ella «la menor parcela de poder de la cual tendría necesidad para comprometerse y proseguir en este camino»²⁸. En oposición a una ética legalista, Henry afirma que «es la Vida misma quien constituye el mandamiento, el único principio de la ética»²⁹. El principio que funda la ética no es, entonces, para Henry, ninguna instancia exterior a la Vida a la que ella debiera someterse. No es la ley quien determina la Vida, puesto que por sí misma carece de la fuerza, del impulso, del sentimiento vivo para hacerlo. Por el contrario, es la Vida quien determina la ley. Y la Vida, si es que no ha de depender de ningún mandamiento exterior, sólo puede ordenarse a sí misma. La Vida ordena vivir. Y la Vida sólo puede ordenarle vivir a aquel que la experimenta, a saber, el hombre en tanto Sí mismo trascendental. El principio fundamental de la ética es, entonces, «tú vivirás, tú serás este Sí viviente [que eres], éste y ningún otro»³⁰. Este nuevo mandamiento ya no es una norma ideal externa al hombre, sino la esencia misma de su realidad, aquello a lo cual el hombre, en tanto se siente vivo, se siente «impelido a», a saber, vivir. Y ¿qué significa la orden de vivir para un ser que es ya viviente? Para responder esta pregunta hay que primero tener en claro que lo que debe hacer el hombre tiene que, por esencia, ser posible para él. Si se interpreta al hombre como un ser natural, carece de sentido cualquier orden o mandamiento ético, puesto que todas sus acciones se encadenarán necesariamente a los procesos psicológicos y fisiológicos predeterminados que constituyen a un ser natural; de modo tal que el actuar humano no hará sino cumplir el desarrollo de estos procesos. En cambio, cuando se concibe al hombre como hijo de la Vida, esto es, como aquel que adviene a su propia esencia gracias a que la Vida se engendra en él y, engendrándose, lo engendra como el viviente que él es, la predeterminación natural es sustituida por lo que Henry llama una predestinación. «El hombre está destinado a ser este viviente generado en la autogeneración de la Vida absoluta, viviendo sólo de ella, pudiendo cumplir su propia esencia sólo en la esencia de esta Vida

28 *MV*, p. 224.

29 *MV*, p. 229.

30 *MV*, p. 230.

absoluta»³¹. La orden de vivir significa, pues, realizar la propia esencia, a la cual el hombre, en tanto hijo de la Vida, se halla predestinado. Ahora bien, ¿cómo realiza el hombre su esencia? ¿Cómo concretamente cumple el hombre en su vida la orden de ser el viviente que él es? O, lo que es lo mismo, ¿cómo hace el hombre para que su vida sea el eterno autoengendramiento de la Vida absoluta que vive en él y que le da su esencia de viviente? La respuesta que halla Henry a esta pregunta es: amando. Por eso afirma «que el amor de Dios es el primero y a decir verdad el único mandamiento de la ética»³². Por eso también recuerda a Pablo que nos dice que todos los mandamientos se reducen a un único mandamiento: «amarás a tú prójimo como a ti mismo» (Rom 13, 9). Mas ¿por qué el amor es el único mandamiento de la ética? ¿Por qué amándose a sí y al prójimo cumple el hombre su esencia? El mandamiento que funda la ética es un mandamiento de amor porque la Vida, que es la esencia del hombre, es amor. Y la vida es amor porque ella sólo es en la experiencia de sí y sólo «se experimenta a sí misma sin cesar en el gozo de sí, amándose de ese modo a sí misma infinita y eternamente»³³. Y ¿por qué este amor a la Vida que la Vida misma experimenta cuando se experimenta a sí misma en el gozo de sí no es un amor egoísta a mi propia vida, sino que es amor a la Vida en general, a la Vida que se engendra tanto en mí como en el otro? Porque lo que la Vida absoluta ama cuando se experimenta a sí misma en el gozo de sí es a sí misma, y como Vida absoluta se engendra y se experimenta en todo viviente amándose a sí ama la vida de todo viviente. El Sí mismo trascendental, el sujeto en su ipseidad última, no ama su vida particular, esto es, no ama el modo en que él asume su sentirse vivo y lo realiza en el mundo, sino que ama el sentirse vivo en tanto tal, ama la revelación de la Vida. Y como la Vida se revela en todos los otros, ama también a esos otros; no en cuanto hombres particulares, no en cuanto este hombre determinado, sino en cuanto en ellos se revela también la Vida. En síntesis, amar la Vida (y en cuanto nos sentimos vivos gozamos la Vida y, en tal sentido, repito, la amamos) es amarla en todas sus revelaciones, pues es la misma Vida la que se revela a sí misma en la ipseidad trascendental de todo viviente. El hombre que en tanto se siente vivo ama (goza) la Vida, que se autoengendra en él, y se experimenta a sí mismo como hijo de esa Vida, ama al mismo tiempo a todos los otros «en tanto que ellos son también hijos y en tanto que ellos se experimentan a sí mismos como tales»³⁴. El lector observará que Henry no aclara cómo el yo, que experimenta la Vida en la inmanencia, puede experimentar que esa misma Vida es la que vive el Otro en respectiva su inmanencia. Observará

31 *MV*, 233.

32 *MV*, p. 234.

33 *Loc. cit.*

34 *MV*, 235.

también que si no es el sí mismo particular, sino la Vida misma, el Sí trascendental, quien se experimenta y se ama a sí mismo en mí mismo y en el del otro, entonces ya no hay relación ética, si por tal suponemos todavía la relación entre un yo y un otro. En efecto, en el fondo es una y la misma Vida la que en su amor de sí se relaciona consigo misma. Estos problemas, nos parece, atraviesan la ética que Henry edifica sobre la autoexperiencia de la Vida.

El único mandamiento de la ética es, entonces, el amor. Este amor, a diferencia de cualquier norma ideal, lleva en sí la fuerza para su propio cumplimiento. Al sí mismo le es dado en el autoengendramiento de la Vida en él —Vida que se autoengendra como gozo de sí y amor de sí— el amor a la Vida. Y es por ello que puede obedecer el mandamiento de amar. Norma y praxis se funden en este mandamiento. El mandamiento manda lo que hacemos en cuanto vivimos. Ahora bien, nos consta que hay quienes no aman. ¿Es que ellos no son vivientes? ¿No se experimentan a sí mismos viviendo? ¿No sienten en ellos la Vida? Henry contesta rotundamente citando un versículo bíblico: «El que no ama aún está muerto»³⁵. Si tenemos en cuenta esta declaración, se complica la comprensión de la noción fenomenológica de vida en Henry. Experimentar la vida ya no sería el mero sentirse siendo, sentir-se vivo, afectado por la vida, sino que experimentar la vida implicaría además de sentirse vivo sentir amor por todas las formas de vida, puesto que una cosa sería idéntica a la otra. Esta última noción genera dos inconvenientes. Primero, desde el punto de vista fenomenológico se complica la comprensión de la noción de autoafectividad. Parece difícil afirmar que quien no ama sino egoístamente su vida y no la Vida no se siente viviente, no experimenta la autoafectividad. Segundo, la identidad de vida y amor es cuestionable. Ciertamente quien vive goza de la vida, pero de pasar de afirmar la identidad entre vida y gozo de vivir a afirmar la identidad entre vida y amor a toda forma de vida pareciera haber un camino largo y sinuoso. No se ve claramente por qué la noción de gozo actúa a modo de concepto mediador para identificar la gozosa sensación de sentirse vivo con el mandamiento de amar toda forma de vida. La primera es una afección éticamente neutra, la pura descripción fenomenológica de una sensación inmanente. Siento y gozo la vida en mí ame o no todas las otras manifestaciones de la vida. La segunda es una orden ética. Cómo la primera puede ser idéntica a la segunda es algo que Henry no termina de aclarar. Desde el punto de vista del filósofo se podría argüir que el gozo de la vida, al no ser gozo de mi vida sino de la Vida fenomenológica pura, es gozo de toda revelación de esta Vida, también la que se da en los otros. Empero, si se acepta que el sentirse vivo no es sentir la propia vida, queda aún pendiente la cuestión de si este amor a una y la misma Vida implica en realidad

35 1 Juan 3, 14. Citado por Henry en *MV*, p. 236.

amar la vida *del* otro. El otro en tanto tal no importa, lo que importa es la Vida. Todavía más: no hay propiamente accesibilidad al otro en tanto tal ni, por tanto, estrictamente hablando, ética, porque la Vida que amo es la misma en mí y en el otro. En tal sentido el mandamiento de amor no es un mandamiento de amor al otro, sino a sí mismo: es la Vida que siempre se ama a sí misma. La alteridad del otro o bien se funde en esa vida común o bien es distinta de ella y, por tanto, despreciable.

Si ahora comparamos retrospectivamente la ética de Henry con la de Levinas, debemos afirmar tres puntos: 1) La relación interhumana no es de por sí ética. Entre los hombres como seres del mundo el amor, es decir, la ética, no tiene sentido³⁶. Los hombres sólo pueden amarse en la medida en que su fundamento trascendental —la Vida absoluta— se ama a sí misma en cada una de sus autodonaciones. He aquí una profunda diferencia entre Henry y Levinas. El último emprende una descripción fenomenológica de la relación ética acaeciente. El primero plantea un fundamento trascendental de la ética. 2) Mientras que en Levinas la relación ética testimonia el paso de Dios, sin que Dios como tal pueda ser experimentado en la relación y sin que la relación como tal necesite de esta experiencia divina para ser ética, en el caso de Henry Dios está presente en la ética como su fundamento trascendental. Por eso Henry califica su ética de «cristiana». Empero, en ambos casos, hay una dimensión religiosa de la ética: o bien Dios la hace posible o bien ella testimonia —no muestra ni demuestra— el paso de Dios. 3) En los dos casos se trata también de una ética de la vida. Tanto el mandato de amar toda manifestación de la Vida como la responsabilidad por todo y por todos apuntan a la universalización de la vida, esto es, si se me permite utilizar una expresión de Rosenzweig, apuntan a la anticipación del Reino.

4. RETROSPECTIVA

El análisis comparativo de la autoafectividad y de la afección del otro en Henry y Levinas, como así también de la ética que resulta de las respectivas concepciones de la afectividad nos permite considerar bajo una nueva luz las tesis de Henry. En primer lugar queda puesta en cuestión la idea de una autoafección absolutamente inmanente del yo por la vida. En efecto, la noción de una vida que se siente a sí misma es una noción abstracta. No sentimos la vida, sino que nos sentimos ya siempre vivos de un determinado *modo*: tristes, angustiados, alegres, hambrientos, deseosos, sufrientes. Es fruto de una abstracción y de una operación intelectual compleja distinguir la sensación de sentirse vivo en

36 Cf. *MV*, p. 234.

tanto tal de la de sentirse viviendo de cierto modo. Por ejemplo, el hombre no se siente y luego se siente sólo, sino que en este ahora concreto se siente solo. No se siente a sí mismo, por un lado, y, por otro, como si fuera una superestructura, se siente de un modo determinado, sino que el sentirse es sentirse concretamente *así o así*. Y el modo de sentirse implica ya una relación con lo trascendente, que no tiene porque ser una relación objetivante, como lo deja claro el análisis levinasiano del «vivir de». En efecto, me siento triste *de* o hambriento *de*. Me siento sólo, esto es, privado *de...* toda compañía. No siento dolor, sino dolor *de* mi estómago, aun cuando originariamente no haya conceptualizado como órgano «estómago» aquel contenido de mi dolor, otro respecto de mi vivencia inmanente. En la afección del sentirme vivo me siento *en* mi relación con lo trascendente no objetivo. Podría expresarse así: *en el sentimiento de sentirse vivo el sí mismo siente el modo en que el yo vive de*, esto es, ya afectado por un otro de sí mismo. Con razón ha afirmado Levinas que la dualidad del yo y del sí en la autoafección es «una soledad de a dos»³⁷. El sí siente al yo afectado de aquellos contenidos de los que vive. Sentir la vida sin sentir los contenidos que llenan la vida es sentir una forma vacía, una nada. «La vida como gozo originario del cual el sufrimiento es una modalidad guarda en su especificidad una referencia. En efecto, el gozo no puede vivirse de modo plenamente inmanente, sin la paradoja de la proximidad, de la intimidad con la inmensidad elemental, con este mundo [aún no objetivo sino] solicitador y salvaje»³⁸. El propio Henry, cuando nos habla de lo que constituye la comunidad entre los hombres, nos habla de los contenidos de la Vida: «el contenido de toda comunidad es todo lo que pertenece a la Vida y encuentra su posibilidad en ella. El sufrimiento, el gozo, el deseo, el amor (...)»³⁹. ¿Es posible pensar esta Vida sin sus contenidos? Y la Vida en tanto vive de estos contenidos, ¿no está ya en referencia a algo otro trascendente? ¿No es acaso el gozo de, el amor amor de, el deseo deseo de? «La vida es (...) relación con contenidos que no son mi ser, y sin embargo más queridos que mi ser: pensar, comer, dormir, leer, trabajar, calentarse al sol. Distintos de mi sustancia, pero constituyéndola (...). Reducida a la pura y desnuda existencia [o a la pura autoafección inmanente] la vida se disuelve en las sombras»⁴⁰.

El análisis comparativo nos ha llevado en segundo lugar a poner también en cuestión la idea de Henry de fundar la ética en la autoexperiencia de la Vida. En Henry estrictamente hablando no parece haber un problema ético, porque

37 Emmanuel Levinas, *De l'existence a l'existant*, Paris, Vrin, 1947, p 151.

38 Bernard Forthomme, «L'épreuve affective de l'autre selon Emmanuel Lévinas et Michel Henry», en *Revue de Metaphysique et de Morale*, 91, n. 1, janvier-mars 1986, p. 100.

39 *In*, p. 348.

40 *TI*, p. 131.

no hay intersubjetividad. La experiencia del otro no se hace a partir del otro, no experimento, como en el caso de Levinas, la vida *del* otro a partir del encuentro con el otro y bajo la forma de la responsabilidad por su vida concreta, por sus posibilidades de ser en el mundo. Por el contrario, en Henry la experiencia del otro se hace a partir de la relación que cada viviente tiene en su propia inmanencia con la Vida. En la autoafección el yo experimenta el Fondo de la Vida, que es siempre idéntico a sí mismo en todas sus autorrevelaciones y, haciéndolo, experimenta también al otro «en tanto que él es también este Fondo»⁴¹. Pero en tanto es el Fondo el que se experimenta a sí en mí y en el otro, no hay relación entre el yo y el otro, sino relación de la Vida consigo misma. Por eso, en el caso de Henry, el yo está ordenado a amar a cualquier otro, a un otro sin rostro, porque en cualquier otro mora el fondo común, que es propiamente lo que se ama; mientras que en Levinas el yo es responsable de un rostro concreto, de este prójimo ante quien estoy expuesto y de cuya vida y posibilidades concretas soy responsable. Esta consecuencia se deriva del hecho de que para el último es *este* otro, *este* rostro trascendente, quien me afecta y me asigna desde fuera la responsabilidad por él, mientras que para el primero la Vida es quien me afecta en mi inmanencia y no el otro como tal. El modo en que él siente su vida me es inaccesible; lo que importa no es el modo en que el viviente vive su vida, sino la Vida. El primado de la Vida por sobre los vivientes —primado cuestionable en cuanto la vida independizada del modo en que cada viviente la vive parece ser una sombra, primado que recuerda el primado de la ontología sobre los entes— antes de resolver el tema ético lo disuelve, disolviendo la intersubjetividad. Con razón afirma R. Calin: «El problema de la intersubjetividad no se plantea en M. Henry, pues el primado de la Vida sobre los vivientes le asegura de entrada una solución. Por el contrario, para pensar la relación con el otro Levinas no se vale de antemano de una comunidad primera de existentes: estos, a diferencia de los vivientes en M. Henry, no tienen fondo a partir del cual apoyarse y a partir del cual reencontrarse (...). Se trata de encontrar en el interior de la subjetividad lo que podría motivar su relación al otro»⁴². Esto interior es la *pasividad diacrónica* del sujeto. Ella mienta el hecho de que en un pasado diacrónico e i-rr-presentable, en un pasado que nunca fue presente y que la subjetividad encuentra ya inscripto en sí cuando la conciencia segrega el flujo temporal, en un pasado que es pura susceptibilidad la subjetividad *padece* la exposición al otro trascendente *como* responsabilidad. Esto sucede a través de la corporeidad humana viviente en tanto que sensibilidad susceptible de ser concernida por el otro, en tanto que susceptible de ser vulnerable ante el sufrimiento del otro, en tanto

41 Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 178.

42 Rodolphe Calin, «Passivité et profondeur chez Lévinas et M. Henry», en *Les Études Philosophiques*, juillet-septembre 2000.

que susceptibilidad de sufrir el mal y de sentirse responsable por él⁴³. El encuentro con el otro trascendente hace renacer este pasado inmemorial, es decir, infiltra en el flujo temporal un instante diacrónico en el cual el sujeto retoma su propio pasado absoluto. Mas retomar el pasado en el instante significa experimentar como el otro en ese instante diacrónico del encuentro entre mi pasividad inmemorial y su rostro apelante lanza ese pasado y esa pasividad inmemorial hacia un futuro auténtico, esto es, hacia un futuro que el yo de por sí no podía pretender, sino que le viene de la vida y de las posibilidades que el otro le abre.

En el caso de Henry, en cambio, el otro no podría hacer renacer ningún pasado ni abrirme a ningún futuro. La Vida que experimento en él es la misma que experimento en mí. Es la Vida eterna autoengendrándose en ambos. Mas en la eternidad no hay ni pasado ni futuro. Y la relación con un otro que no abre mi pasado a futuro alguno que no estuviera ahora contenido en mí no es propiamente relación a ningún otro. Relacionarse con el otro implica escapar del presente eterno del yo o del Sí mismo, tomar en serio el tiempo. En la comunidad de la Vida, que no es la vida *del* otro sino la Vida *en* el otro la alteridad del otro —su modo propio de asumir y sufrir su vida— no me es accesible ni por ende me concierne. En la comunidad de la Vida, del sentimiento abstracto de la Vida pura, la alteridad del otro pareciera deshacerse en sombras. Y la ética, que supone al yo y al otro, pareciera jugarse a espaldas de ambos, pareciera también disolverse entre las sombras⁴⁴.

ÁNGEL E. GARRIDO-MATURANO

43 Cf. AE, p. 105.

44 Ciertamente puedo amar no la Vida en el otro sino que, como el propio Henry lo dice, lo que nos puede unir es lo que pertenece a la Vida en el otro (cf. nota 44), esto es, sus deseos, su sufrimientos. Pero esta manifestación de la Vida en el otro equivale al modo en que el otro asume el sentirse vivo y convierte así en suya a la Vida. Por tanto, amar lo que pertenece a la Vida en el otro es amar la vida del otro; y este amor supone ser afectado por los deseos, por los sufrimientos, por las alegrías del otro trascendente y no puede nunca ser sacado de la propia inmanencia; supone, en otros términos, la exposición al otro y la pasividad de la subjetividad susceptible de ser afectada por la alteridad que la trasciende.