
Ágora

El tiempo y el don. Lectura crítica de *C'est moi, la Vérité* de Michel Henry

Ángel E. Garrido-Maturano

El artículo presenta las tesis centrales del último libro de M. Henry *C'est moi la Vérité*. Comienza distinguiendo la noción de vida fenomenológica pura que Henry asimila a la idea de vida del cristianismo. Luego analiza las relaciones entre la Vida en sí misma (Dios Padre), el Primer viviente (Dios Hijo) y el sí mismo de cada hombre, el cual debe distinguirse del yo. Finalmente somete al pensamiento de Henry a una doble crítica, primero desde la perspectiva de la relación entre vida y temporalidad, y segundo desde la perspectiva de la vida como donación.

Introducción

El presente artículo ha de centrarse en la cuestión capital del pensamiento de M. Henry: la cuestión de Dios.

El libro en el que Henry ha expresado este tema con mayor claridad, belleza y profundidad es, sin dudas, su última obra, recientemente aparecida, *C'est moi. La Vérité*¹. Aquí presentaremos las tesis centrales del libro y llevaremos adelante un análisis del pensamiento de Henry desde una perspectiva levinasiana. En concreto comenzaremos distinguiendo la verdad del mundo de la verdad del cristianismo (la Vida). Luego seguiremos a Henry en su interpretación de las relaciones entre la Vida en sí misma (Dios Padre), el Primer viviente (Dios Hijo) y el sí mismo de cada hombre. Mostraremos la diferencia y relaciones entre yo y sí mismo, y, finalmente, someteremos el pen-

¹ MICHEL HENRY, *C'est moi. La Vérité*, Paris, Editions du Seuil, 1996. (Sigla: MV).

samiento de Henry a una doble crítica, primero desde la perspectiva de la relación entre vida y temporalidad, y segundo desde la perspectiva de la vida como donación.

1. La verdad del mundo y la Verdad del cristianismo

En su último libro Henry parte del análisis de la esencia de la verdad del mundo para contraponerla a la verdad proclamada por el Dios cristiano. Todo lo que se da en el mundo son fenómenos. Fenómeno es todo lo que está o puede ponerse a la luz², todo lo que puede mostrarse. Esa luz en la que se muestran las cosas es precisamente la luz del mundo. El mundo, entonces, es el horizonte de sentido en el cual las cosas se muestran como fenómenos. No designa lo que es verdadero, sino la verdad misma del ente, pues la verdad del ente depende del mundo que determina su mostración, su modo de ser. Las filosofías que fundan la verdad en la conciencia han definido a ésta última como una trascendencia activa que arroja más allá del ente el horizonte (la verdad) en el cual él se manifestará. La conversión del ente en fenómeno sólo es posible sobre la base de la exteriorización del horizonte trascendental de visibilidad. Ahora bien, este proceso extático de autoexteriorización que llamamos mundo tiene su sentido último en el despliegue de la temporalidad, en la medida en que la temporalidad, sintetizada por la conciencia, es la forma más general en la que aparece todo lo que aparece. Es más, la propia conciencia no es sino este despliegue de la temporalidad. Si el tiempo es el horizonte en que aparece el mundo, entonces él es la verdad del mundo.

La verdad del cristianismo difiere por esencia de la verdad del mundo en cuanto es una verdad fenomenológica pura.

Como tal concierne no a lo que se manifiesta sino a la manifestación misma. Dicho de otra manera: dentro de la verdad del mundo impera la diferencia y la dualidad, a saber, la diferencia entre la verdad, el aparecer, y lo verdadero, lo que aparece; la dualidad entre fenomenalidad y fenómeno. Por el contrario, en la verdad del cristianismo, como verdad fenomenológica pura, la aparición es lo que aparece, es el reino de la unidad. La manifestación se manifiesta ella misma, lo que se revela es la propia revelación. ¿Pero, qué mienta una verdad que no difiere en nada de lo que es verdadero?

² Cf. MARTIN HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 39.

Responde Henry: "Dios es esta Revelación pura que no revela nada otro que sí. Dios se revela"³. ¿Y en dónde vemos nosotros esta revelación de Dios? En ninguna parte. Tal ver debe ser aquí excluido por principio, porque ese ver no refiere otra cosa que la intencionalidad de la conciencia. Ver sólo es posible en el mundo, y la verdad de Dios no es de este mundo. La pregunta es en sí misma capciosa. En efecto, en ella se supone un "en dónde" algo se manifiesta y "lo que" se manifiesta allí. Pues bien, ésta es la estructura de la verdad del mundo. La verdad del mundo es finita. En tanto temporal su último sentido es la muerte. En su ámbito no puede aparecer Dios.

Descartado el mundo como vía de acceso a Dios, llegamos a la conclusión de que el acceso a Dios sólo puede producirse en la inmanencia de Su propia autorrevelación; lo que quiere decir que para acceder a esa revelación ella debe revelarse en nosotros. Pero siendo una revelación pura, lo que se revela en nosotros no puede ser diferente de nosotros. Si experimentamos en nosotros una revelación pura, experimentándonos al mismo tiempo a nosotros mismos como idénticos a esa revelación, habremos accedido a la verdad de Dios. Pues bien, la verdad de Dios se autorrevela en la vida como la esencia de la vida, pues la vida no es otra cosa que la autorrevelación de sí mismo. En ella lo que se revela (mi sí mismo) y aquello en lo que se revela lo que se revela (nuevamente mi sí mismo) son lo mismo. La vida concreta de cada hombre no es alguna cosa que tendría la propiedad de autorrevelarse, sino que consiste en la autorrevelación en tanto que tal. La verdad de la vida es la verdad de Dios. El alma, que no es otra cosa que la vida, y Dios coinciden⁴.

Llegamos entonces a la primera tautología fundamental del cristianismo: Dios es la Vida. La autorrevelación de la vida tiene dos significados: primero que aquella que cumple la revelación es la vida, y segundo que lo que ella revela es a sí misma. En ello radica su diferencia con el ser, que revela lo diferente del ser, a saber, el ente. Por el contrario a las ciencias y a la filosofía, que pretenden explicar al hombre por lo que en él no tiene Vida (por el conocimiento objetivo o las condiciones de posibilidad de ese conocimiento), el cristianismo define al hombre a partir de la Vida autorrevelada como vivien-

³ *MV*, p. 37.

⁴ Reencontramos aquí, en el desarrollo de la fenomenología de la religión de *MV*, la tesis que Henry adelantó 23 años antes en su obra *L'essence de la manifestation* con ocasión de sus interpretaciones del pensamiento de Meister Eckhart. Cf. MICHEL HENRY, *L'essence de la manifestation*, tomo primero, Paris, Presses Universitaires de France, 1963. p. 279 y ss.

te. Para el cristianismo el hombre es un viviente, porque la Vida se engendra en él. Pero la Vida sólo puede engendrar al viviente en tanto puede engendrarse a sí misma. Esta vida que se engendra a sí misma es a quien el cristianismo llama Dios. Sin embargo, la Vida se autoengendra, se encarna en dos vivientes diferentes, aunque en ambos la esencia es la Vida. Por un lado la Vida se autoengendra en el Primer Viviente, que el cristianismo llama Cristo, y por otro se engendra en los hombres. En tanto que la Vida, engendrándose, es quien engendra a los hombres y al Cristo ella se llama Padre y los hombres hijos de Dios.

2. *El Primer Viviente y los hijos de Dios*

Según el cristianismo existe una sola Vida, la esencia de todo lo que vive. Esa Vida es Dios. Es imposible venir a la Vida si ese advenimiento no se funda en el propio advenir de la Vida en sí. En el venir a sí misma de la Vida en el viviente, la Vida se experimenta a sí misma, produciendo así su propia esencia, que se agota en esta autoexperiencia. Este sentirse a sí mismo del viviente es la fenomenalidad propia de la vida y el origen de toda fenomenalidad concebible. Esta es la razón por la que el viviente en cuanto tal sea trascendental. La Vida se revela, entonces, en el viviente como el *pathos* de sí padecido por el propio viviente, y en su revelación no se revela ninguna otra cosa que sí misma. La identidad de lo experimentante y lo experimentado, padecida por el viviente, es, para Henry, la esencia original de la ipseidad. Ahora bien, es imposible pensar la Vida, en cuanto ella se agota en el ser experimentada, si no es autoengendrándose en un viviente. Por lo tanto, en su autoengendramiento eterno la Vida ha generado eternamente Aquel que la experimenta. La Vida en tanto lo que se autoengendra arrojándose en sí misma para experimentarse a sí misma es lo que el cristianismo llama el Padre. La Vida como eterna experiencia de sí, y, por lo tanto, como viviente, es lo que llamamos el Hijo. De esta manera el autoengendramiento del Padre implica en él el del Hijo y es uno con él: “Ninguna Vida sin un Viviente. Ningún Viviente sin la Vida”⁵. El Hijo, pues, no es sino la Ipseidad originaria consubstancial a y eterna como la Vida en la cual la Vida absoluta se experimenta a sí misma. Este Hijo de la Vida es el “Archi-Hijo Trascendental” Archi, por-

⁵ *MV*, p. 80.

que ha nacido desde siempre: ha sido engendrado en el proceso por el cual el Padre desde siempre se engendra a sí mismo. Y trascendental en cuanto diferente del mundo pero condición de posibilidad de éste, porque el mundo se manifiesta a la Vida. Hemos considerado hasta aquí la relación de la Vida al Primer viviente; la pregunta es ahora ¿cómo esta Vida absoluta engendra la vida en los hombres? ¿Cuál es la relación entre la Vida absoluta, la del Primer Viviente y la vida de cada sí mismo singular? “La afirmación central del cristianismo en lo que concierne al hombre es pues que él es el hijo de Dios.”⁶ En cuanto el hombre es hijo, engendrado en la Vida a partir de la Vida y teniéndola por esencia, no hay otra cosa en él en tanto viviente que la Vida fenomenológica absoluta que se autoengendra y se autoexperimenta. La esencia del hombre concebido como hijo es así, para Henry, indistinguible de la esencia de Cristo o de la del Padre. La idea de una esencia humana específica es ajena al cristianismo⁷. Negativamente la definición del hombre como Vida rechaza la concepción natural de la ciencia y la trascendental de la filosofía. En otras palabras, niega que el hombre sea un ser-en-el-mundo, ni como fenómeno ni como fenomenalidad del mundo, pues ninguna de las dos concepciones puede dar cuenta de ese protofenómeno a partir del que se da el mundo: el sentirse vivo. Positivamente la significación de la definición del hombre como Vida radica en la noción de ipseidad. En su esencia el hombre padece la ipseidad. Pero la ipseidad no es otra cosa que ser el “lugar” en el que la Vida, sintiéndose, revelándose, se engendra a sí misma. Mi sí mismo singular es engendrado en el autoengendramiento de la Vida absoluta. Mas siendo el hombre una ipseidad y Cristo también, ¿significa ello que el hombre es Cristo, que Cristo no es nada más que una mera autoafección, la experiencia de sentirse vivo de los vivientes? Falaz. Henry distingue una autoafección fuerte y una débil. Según el concepto fuerte de autoafección la Vida es en primer lugar ella misma el contenido de su afección y en segundo lugar es también ella misma quien engendra el contenido de esa afección, que es esta Vida misma. Este concepto fuerte de autoafección, concluye Henry, es el de la Vida fenomenológica absoluta, y sólo conviene a Dios y al Archi-hijo trascendental. El concepto débil de autoafección es el propio de cada sí mismo trascendental. El sí mismo es el contenido de

⁶ *MV*, p. 120.

⁷ “La vida tiene el mismo sentido para Dios, para Cristo y para el hombre.” *MV*, p. 128.

su propia afección en la medida en que el experimentarse a sí mismo constituye su sí mismo. Pero, a diferencia del concepto fuerte, él no es el origen de esta vida que experimenta, él la padece. El sí mismo está dado a sí mismo (se autoafecta), pero sin que esta donación surja en modo alguno del sí mismo (no engendra aquello que lo afecta). De este modo la autoafección débil no es absoluta. Este sentido de autoafección nos dice Henry "(...) es el que conviene a la comprensión de la esencia del hombre no a la de Dios"⁸. Mas, ¿no es esto una contradicción con lo afirmado por el propio Henry acerca de la identidad esencial del alma y Dios? La contradicción es sólo aparente y se disuelve si consideramos la relación entre ambos modos de autoafección. La relación radica en el hecho de que el sí mismo singular sólo se experimenta a sí mismo en cuanto la *misma* Vida absoluta se autoafecta en él. Dándose en él, la Vida le da al sí mismo la Vida, esto es, le hace experimentarse patéticamente al sí mismo como viviente.

Sin embargo un punto permanece oscuro: ¿cuál es la especificidad de la Vida del Primer Viviente y su relación con la vida de cada viviente particular? Pues bien, es necesario que la Vida absoluta se engendre en un Primer Viviente, se sienta a sí misma en él, para que pueda darse y manifestarse a los otros vivientes. Mal podría la vida revelarse en la autoafección de cada viviente como autoexperiencia, si ya no fuera ella misma autoexperiencia, pero autoexperiencia sólo lo puede ser si ya ha devenido Viviente. Ese Viviente Primero es el Cristo. En tanto tal es Cristo, es la Vida hecha Vida, quien da la Vida al hombre. De allí que Henry afirme que el hombre es "hijo en el Hijo"⁹.

La Vida engendra en Cristo su Ipseidad originaria, y Cristo dona esta ipseidad a todo viviente, de modo que cada uno de ellos en su esencia última sea posible como un sí mismo viviente¹⁰. Determinada la relación entre el Archi-Hijo y los hijos, veamos ahora la diferencia. Dios viviría eternamente en su Hijo y el Hijo en su Padre sin necesidad de que algún ser viviente viniera jamás a la Vida. Mientras que la venida a la Vida de todo viviente, su nacimiento trascendental, necesita, por el contrario, el engendramiento que le

⁸ *MV*, p. 136.

⁹ *MV*, p. 139.

¹⁰ Por ello afirma Henry: "La generación del Archi-Hijo en la autogeneración de la Vida absoluta hace posible la generación de todo viviente concebible." *MV*, p. 161.

otorga el Archi-Hijo en la Vida absoluta (la ipseidad). Es esto lo que marca la diferencia infinita que separa a Cristo de los hombres. La vida del viviente es pues una donación gratuita de la Vida absoluta a través de la Ipseidad absoluta de su Hijo. Y como la Vida absoluta no necesita donarse, que lo haga es lo que podríamos llamar el amor de Dios. Pero el hombre no se agota en su ipseidad, él es también un yo.

3. Yo y sí mismo

Hoy día el hombre no se comprende de acuerdo con su esencia verdadera como hijo de Dios. Se comprende como el animal en el que los procesos naturales están más evolucionados (ciencia) o como espontaneidad trascendental, en el sentido de generadora de un horizonte trascendente (filosofía). “Los hijos ya no saben que son hijos”¹¹. La cuestión está en averiguar por qué los hijos se han olvidado de su verdadera esencia de sí mismos y se han visto como un yo cósmico o trascendental. La ignorancia del hombre de su verdadera condición se enraíza, para el filósofo, en el proceso por el cual la Vida autoexperimentándose genera todo sí mismo concebible. Veamos pues este proceso. El hombre se define a sí mismo en función de dos pronombres que se refieren a dos dimensiones distintas de su existencia: como yo en nominativo (*je*) y como mí mismo en acusativo (*moi*). Mi mí mismo se dice en acusativo porque él es engendrado en la Ipseidad absoluta de la Vida y sólo tiene esta experiencia de sí por la autoafección eterna de la Vida y el don de Su Ipseidad original. En cada sí mismo la venida en sí de este sí mismo es fundamentalmente pasiva. No es la ipseidad quien procede del sí mismo, “sino que es él quien procede de ella.”¹² Ahora bien, experimentándose a sí mismo en la Ipseidad de la Vida, el hombre entra (*al mismo tiempo* según asevera Henry¹³) en posesión de su sí mismo y de cada uno de los poderes que lo atraviesan. Entrando en posesión de ellos está en condiciones de ejercerlos. Desde ese momento ha nacido el yo. El hombre se ve dotado de una nueva capacidad: la de asumir sus poderes y ejercerlos; capacidad que es tan suya como su ipseidad, pero resultante al fin y al cabo de ésta. En efecto, es en la experiencia patética que el yo hace de cada uno de sus pode-

¹¹ *MV*, p. 170.

¹² *MV*, p. 171.

¹³ Cf. *ibid.*

res físicos, intelectuales y volitivos que estos se le revelan suyos y los asume. En tal sentido, los poderes y el yo pertenecen al fundante y por ello trascendental *sí mismo*. El *sí mismo* que sale al mundo (trasciende) armado de sus poderes y disponiendo de ellos es ya un yo. Yo, por ende, quiere decir yo puedo¹⁴. El ego se define como el ser que tiene poderes, los asume y está en condiciones de ejercerlos. Ahora bien, a la vista de este hecho, a saber, que cada yo tenga a su disposición poderes y que pueda asumirlos, el yo no tiene poder alguno. Su condición de yo se le impone. Viviendo se topa con su yo y no puede no hacerlo; he aquí su impotencia originaria y también la contraprueba de la fundación del yo en el *sí mismo*. Henry considera a esta impotencia absoluta del yo como más decisiva que todo poder, pues ello muestra que el yo es yo en la medida en que todo poder y el poder de asumir el poder le son donados, y, en tanto tal, los padece. Yo me encuentro así con que mi yo me está donado a mí mismo. Pero el yo sólo puede estar donado a mí mismo (padecido por mí mismo en la no libertad originaria de experimentar como un yo) en tanto que soy fundamentalmente un *sí mismo* trascendental viviente, dado a *sí mismo* en la autodonación de la Vida absoluta. He aquí el sentido del texto evangélico: “Sin mí no podéis hacer nada”¹⁵. No hay pues yo sino es en un *sí mismo* trascendental viviente. Pero el *sí mismo* convertido en yo pasa de pasivo, de experimentar sus poderes como algo que le es impuesto, a activo, a ser un yo en ejercicio de esos mismos poderes. Si antes nada dependía de él, pues su propia condición de *sí mismo* le era impuesta, ahora el mundo entero depende del *sí mismo* convertido en yo. El pasaje del *sí mismo* al yo es el pasaje de la no libertad de lo padecido a la libertad del actuar; libertad que se define como el despliegue de ese haz de poderes en los que consiste mi yo.

Pero si el yo pertenece al *sí mismo* (en cuanto el yo encuentra dada en su experiencia de *sí* su condición de yo) y como tal a la Vida, entonces, volvemos a preguntar, ¿por qué el hombre olvida su condición de hijo, su ipseidad trascendental? La respuesta ahora se torna simple. El yo, ejerciendo cada uno de sus poderes, y, ante todo, ejerciendo el poder de ejercerlos (libertad), se toma por su propia fuente, origen y fundamento. Obnubilado por el ejercicio de sus poderes, sepulta en el olvido la experiencia originaria de la ipseidad y la vivencia, también originaria, de que a él le son dados estos poderes, que

¹⁴ Cf. *MV*, p. 172.

¹⁵ Jn 15. 5.

los padece, que, en cuanto vive, se encuentra experimentándose como dotado de poderes. El yo comienza a imaginar que estos poderes son suyos en un sentido último, es decir, empieza a considerar que él ha producido estos poderes o que los produce a cada instante cuando los ejerce. Dominado por su imaginación arrebatada, el yo termina creyéndose el venero y el origen de su propio ser.

“Así nace la ilusión trascendental del yo, ilusión por la cual este yo se toma por el fundamento de su ser.”¹⁶ El que pueda, el que quiera es ahora algo que el yo atribuye a su propio poder, olvidando que no puede no poder, que no puede no querer, que su querer y su poder antes de ejercerlos los padece. Este es el olvido imperdonable, el olvido de la Vida que nos da nuestra ipseidad y con ella nuestros poderes. Esta es la falsificación más falsa de todas las falsificaciones: “hacer de la donación a sí del ego y de todos sus poderes la obra de este ego mismo”¹⁷. En la ilusión trascendental el yo quiere el “hiperpoder” de la Vida y confunde el hecho de que le esté dado todo su poder con el hecho de ser el generador de lo que le está dado. Esta es la vanidad extrema del hombre; la que el apóstol Pablo rechaza diciendo: “¿Y qué tienes que Dios no te haya dado? Y si El te lo ha dado, ¿por qué presumes cómo si lo hubieras conseguido por tí mismo?”¹⁸. La ilusión trascendental de Henry es así una interpretación del pecado luciferino. El yo que se cree fundamento de su poder, se cree fundamento de la Vida. Pretende, como Satán, ser Dios. El mundo de hoy, el mundo cientificista, niega la Vida, la reduce a los procesos naturales y así al mundo mismo. Esta ilusión trascendental, encarnada hasta la médula de nuestra propia historia en el cientificismo, es el verdadero Anticristo. Mas el hombre mundano, que sólo ve la vida en sus posesiones y en sus conocimientos, morirá, como morirán estos, como morirán aquellas. El hombre para quien su tiempo, el tiempo de su mundo, lo es todo, será nada como el tiempo mismo, cuyo destino es acabar con la muerte. El yo, olvidado de sí, morirá. Sin embargo la Vida, la Vida no cesará jamás.

4. *El tiempo y el don*

Quisiera abordar el pensamiento de Henry desde una doble perspectiva crítica que, a mi parecer, toca el meollo de esta filosofía: por

¹⁶ *MV*, p. 177.

¹⁷ *ibid.*

¹⁸ 1 Cor 4. 7.

un lado el problema temporal, por otro lado la distinción entre la vida como autoafección y la Vida de Dios como donación.

Para empezar, cabría preguntarse si la vida humana concreta como sentimiento de sí es o no es de este mundo. La condición que determina si algo se da en el mundo o no es el tiempo. ¿Se da la vida fuera del tiempo como pretende Henry? ¿Es la vida inefable porque está fuera del tiempo o porque es una afección pura? Este dolor de cabeza que *ahora*, mientras escribo, me tortura es indecible. El médico, si es bueno, podrá encontrar sus causas, especular sobre sus consecuencias eventuales, pero no podrá decir el dolor. Como afección pura el dolor es inefable. Sin embargo, que no pueda decir el dolor no significa que el dolor no esté en el tiempo. Me duele la cabeza *ahora*. No en la metatemporalidad ni en la eternidad. Y ni siquiera me duele en un ahora fijo, me *va doliendo*. Propiamente hablando lo que me duele no es la cabeza ni el dolor. Lo que siento cuando siento dolor es a mí mismo *doliendo*. Las sensaciones puras también están en el tiempo. Lo mismo ocurre con la vida: es una autoafección pura, pero no eterna. Al sentirnos a nosotros no sentimos la vida, en la autoexperiencia de sí no nos sentimos vivos, nos sentimos *viviendo*. Nos sentimos temporalizándonos. Y si la vida está en el tiempo, esta vida concreta y humana termina cuando termina el tiempo, cuando empieza a estar algo que no está en el tiempo: la muerte. Así vistas las cosas, la vida también es del mundo y cesará.

Hay que adjudicarle a Henry el mérito enorme de haber hallado el terreno fenomenológico de la inmanencia pura en la vida. Pero el tiempo no es sólo trascendencia, es inmanencia que se trasciende. El tiempo está *en* (inmanencia) el vivir del viviente, que viviendo al mismo tiempo sale de sí (trascendencia) y despliega sus potencialidades, siendo el despliegue de esas potencialidades el afuera del mundo. Henry ha mostrado que es posible sentirse a sí mismo de modo puro y no siempre en el mundo ni en un temple determinado. El gran logro de su fenomenología fue mostrar que hay una tal autoexperiencia del hombre, que hay una experiencia de la vida sin otro contenido que la vida misma. Cuando digo: “me siento triste” ciertamente digo que me inserto en el mundo en un temple determinado, que determinará el horizonte fenomenal del mundo de la vida. Pero el que se siente triste es el “me”, la ipseidad, y sólo puede sentirse así, porque ya es un “me”, porque ya se autoexperimenta. Pero esa autoexperiencia también es temporal, es, tal vez, la más temporal de todas las experiencias, toda vez que el sentirse vivo (viviendo en cada caso) no es el sentir un contenido en el tiempo, ni a sí mismo en

el tiempo, sino el sentirse tiempo sintiéndose en gerundio; y ese gerundio es el despliegue mismo de la temporalidad del que se siente. La fenomenalidad y el fenómeno ciertamente coinciden. Lo sentido y el que siente son lo mismo. Pero ello justamente es el tiempo. El sentirse del hombre es el sentir el tiempo, pero el tiempo sentido es el sintiente. El hombre es tiempo y no algo en el tiempo. Su autoexperiencia de sí lo es en el tiempo, pero no al modo de que él estuviera en el tiempo y se sintiera siendo en él. Sintiéndose viviendo siente que en ese sentir despliega el tiempo y es el tiempo. ¿Pero si la vida no es vida sino vivir, si la vida es tiempo, y el término del tiempo está decretado, igual que el de esta vida, cómo, entonces, Dios puede vivir en nuestra vida, cómo El puede estar en nosotros? Pasemos al segundo enfoque de nuestra visión crítica.

Además del hallazgo del terreno de la inmanencia absoluta, Henry accede a un fenómeno, para nosotros mucho más importante, sin embargo no lo desarrolla, a saber, el fenómeno de la vida *como donación*, donde la donación es la vida misma de Dios y no una propiedad de la vida. Desde el punto de vista fenomenológico, la identidad de la Vida de Dios y de la vida del hombre es difícil de aceptar, justamente porque esta vida concreta es un viviendo temporal finito que acaba con la muerte. Nada importa que luego haya una vida que no acabe y que esté fuera del tiempo. Sobre una eventual eternidad la filosofía fenomenológica renuncia a pronunciarse, pero aun cuando la supusiésemos, y aun cuando esa Vida eterna fuera idéntica a la Vida de Dios, no sería esta vida que es nuestra *actual* experiencia de nosotros mismos, y no lo sería justamente por ser eterna, por no estar amenazada por la muerte y, en tanto tal, no estar en el tiempo.

Si dejamos un momento el análisis fenomenológico y abordamos el arduo terreno de la exégesis, nos damos cuenta de que la Vida que ofrece aquel que es el Pan de Vida no es esta autoexperiencia temporal de sí. Las Escrituras mismas hablan de la Vida eterna *después* de la muerte, afirman no la continuidad homogénea de ambas vidas, sino una resurrección y un salto cualitativo: "Porque la voluntad de mi Padre es que todos los que miran al Hijo de Dios y creen en él, tengan vida eterna; y yo los resucitaré en el día último"¹⁹. La Vida eterna la tendrán, no la tienen los hombres. La Vida eterna, para la Escritura, aun cuando se afirma que los que creen en Dios ya la tienen, nunca se identifica con esta vida, con el sentirse vivo común a todo hombre,

¹⁹ Jn 6, 40.

incluso a los malvados. Los malvados, en la teología de Juan, son aquellos que son del mundo, los que odian a sus hermanos, los que no aman. Ellos viven, se autoafectan diría Henry, pero su vida no es la Vida de Dios. “El que no ama aún está muerto”²⁰. Amar en Juan es sinónimo de servir y perdonar, de donarse al otro. Lo esencial del texto joánico citado desde nuestra perspectiva es el “aún”. El aún mienta el ahora del que no ama, el ahora en el que él se autoafecta, vive, pero está ya muerto, porque esta vida, la del aún, la del tiempo, habrá de terminar. La vida sin amor, la vida del tiempo del mundo, la vida del malvado, que también se autoafecta, no es la vida de Dios. La Vida verdadera es la Vida en el amor, y el amor es servir y perdonar, dar la vida para el otro. Que el que no ama no vive, lo deja en claro el apóstol: “Todo el que odia a su hermano es un asesino, y ustedes saben que ningún asesino puede tener Vida eterna en sí mismo”²¹. ¿Pero si esta vida es del tiempo, y no de Dios, entonces, cómo se manifiesta Dios, cómo vive Dios en nosotros? “Y en esto sabemos que él vive en nosotros: por el Espíritu que nos ha dado”²². Aquí es donde queremos introducir nuestra segunda diferencia central con Henry. La vida que Dios nos da no es ésta, no es la autoafección, sino –y he aquí la coincidencia absoluta entre fenómeno y fenomenalidad– la donación misma. El Espíritu no es lo dado, el Espíritu es darse. Y la donación es el amor. El amor es la instancia con la que nos topamos cuando en el rostro de nuestro hermano se nos asigna a donar nuestra vida, se nos ofrece la posibilidad de amar. No es la vida quien está afuera del tiempo, sino su donación, o, para ser más precisos, el hecho de que padezcamos el don de donar la vida (Dios en nosotros). La Vida eterna en nosotros no es la vacía autoafección de sí, sino el hecho inexplicable desde nosotros de que podamos amar, en el sentido que Juan da a la palabra amor. Allí está el testimonio de Dios en nosotros. La vida del hombre es la vida de Dios sólo si el hombre vive como Pan de vida, sólo si la vida del hombre es no inmanencia, no autoafección, no sentimiento de sí, sino don al otro, trascendencia completa, vida que se deshace de sí, de su tiempo, y se da a un tiempo que no acaba con su muerte: la diacronía de la asignación. Juan nos lo dice con claridad: “Dios es amor, y el que vive en el amor vive en Dios y Dios en él”²³. Y amar, lo ha visto Lévinas con claridad en su análisis de la relación ética, no es sino dar la vida (ser- para-otro)

²⁰ 1 Jn 3. 14.

²¹ 1 Jn 3. 15.

²² 1 Jn 3. 24.

²³ 1 Jn 4. 16.

ante esa afección del otro trascendente que se llama responsabilidad; responsabilidad cuyo modo por excelencia es el servicio: "Pues si uno es rico y ve que su hermano necesita ayuda, pero no se la da, ¿cómo puede tener el amor de Dios en su corazón?"²⁴.

Lo trascendente al tiempo no es mi vida sacrificada ni la del otro hecha posible por ese sacrificio. Yo rico moriré, el pobre al que he ayudado también lo hará. Lo trascendente es la donación de la vida. Lo trascendente es esa especial intriga por la que me veo impelido a donar mi vida ya antes de sentirme vivo. En otros términos, *mientras* me siento vivo, siento diacrónicamente (en un tiempo otro que me pasa mientras constituyo la temporalidad de la conciencia) la asignación a dar la vida, del mismo modo que el otro ya siempre me asigna a su pesar y diacrónicamente la responsabilidad de donar la vida. En esa intriga enfática se testimonia fuera del tiempo, pero no fuera del hombre, Dios en el hombre. Si pensamos las cosas desde el punto de vista estrictamente fenomenológico, la experiencia que Henry sitúa fuera del tiempo, la única que por lo tanto puede no ser del mundo sino un destello de la verdad de Dios en el mundo, una filtración de lo otro que ser en el ser, no es la autoafección de sí, sino el sentirse asignado a dar la vida. Esa asignación inexplicable y reiterada enfáticamente es el amor de Dios. Y amando, dando la vida, dejamos ser a Dios en nosotros.

El sujeto, diacrónicamente respecto al sentimiento de sí, mientras se siente sí, siente que ese sí le fue dado. Esa experiencia de la no libertad original, de la vida como una donación, de la pasividad inasumible de mi ipseidad como don, es el descubrimiento fenomenológico-testimonial decisivo de Henry. Pero el descubrimiento es rápidamente vuelto a cubrir cuando la donación es identificada con el sentimiento de sí y ese sentimiento identificado con Dios. Cuando la fenomenología afirma que no la donación sino la autoafección donada es idéntica a Dios, especula, porque coloca fuera del tiempo lo que está en el tiempo. El fenómeno en el que vive Dios es la donación y no la autoafección donada. ¿Pero afirmar tal cosa no implica volver a separar fenomenalidad y fenómeno, donación y donado? No si hubiera una forma de sentirse que no fuera autoafección sino conversión de esa autoafección donada en donación. Si así fuera, por ese giro la vida daría testimonio de lo que es: donación, pero ya no sintiéndose, sino donándose. Lo donado, la autoafección, distinto de la donación, se reconvierte en donación no por un proceso

²⁴ 1 Jn 3, 17.

dialéctico sino por la asignación atemporal a la responsabilidad. Esa forma de sentirse es el amor. Al principio está el amor de Dios: la donación de mi sí mismo. Al final, también: la posibilidad de asignar ese sí mismo por obra de la asignación divina que resplandece en el rostro del otro que me asigna a la responsabilidad.

Dios, antes que vida que se siente a sí –nada sabemos de las sensaciones de Dios–, es donación de vida –nuestra propia ipseidad lo testimonia–. Por lo tanto, que Dios viva en nosotros no significa que nos autoafectemos, sino que seamos vida en el sentido en que Dios lo es. Y ser vida en el sentido en que Dios lo es, es donar la vida. Donde lo que no es del mundo no es la vida donada, sino la donación, el hacer posible otra vida, que no es la mía y que no puedo sentir. El sí mismo se siente sí mismo diacrónicamente a la autoafeción de sí sintiéndose donado a sí mismo por el Otro. Ese sí mismo donado entra en posesión de sus poderes y se reconvierte en un yo. Pero el yo reencuentra al sí mismo en la asignación a donarse al otro. Donando la vida, se testimonia el hecho de que la vida es un don. El don no es ni la vida del que dona, ni la vida recibida por aquel a quien le es donada. El don es el pasaje de la vida, pasaje diacrónico en el que El que pasa es propiamente Dios.

Este complicado análisis fenomenológico pretendió mostrar que la experiencia que el hombre tiene de Dios fuera del tiempo no es la experiencia de su vida, sino la experiencia de su vida como donación. ¿Qué significa la vida como donación? Significa tener, en cuanto viviente, la experiencia de que nuestra vida nos ha sido dada, de que nos hemos topado con ella y la hemos padecido. Pero si la vida es una donación, entonces debe ser lo que es, debe convertirse en donación. Sólo cuando ello ocurre, cuando dejamos que la donación se done, cuando convertimos nuestra vida, que es un don del Otro en un don al otro, sólo entonces se testimonia en nosotros la verdadera vida, la que no muere, pues el darse es darse que insta a dar. Esta vida como dar la vida es una vida fuera del tiempo, porque la donación con que nos topamos (Henry) y la donación en que nos convertimos (Lévinas) son diacrónicas respecto al tiempo de la conciencia. Si la donación es Vida, pero no como esta vida que se siente a sí, sino como “Pan de Vida”, Vida como dar Vida, y si esta Vida no está en el tiempo, tal vez esta Vida verdadera, que no es el sentir o vivir lo donado, sino el donarlo, sea Dios en nosotros y no muera. Pero, ¿dar la vida por el otro qué es sino amar? ¿Y acaso no dicen las Escrituras que sólo el que ama a su hermano tiene a Dios en él? Porque al fin y al cabo Dios es amor.

Enero 1998