

¿Crisis o barbarie?

La enfermedad de la vida y la crítica de la cultura en Michel Henry

Crise ou barbárie?
A doença da vida e a crítica da cultura em Michel Henry

Carlos Belvedere

<https://orcid.org/0000-0002-6750-0005> – E-mail: kindle882@gmail.com

RESUMEN

En este artículo paso revista a la noción de barbarie en Michel Henry entendida como enfermedad de la vida. Argumento que ella se contrapone a la cultura, la cual consiste en el auto acrecentamiento de la vida. En este marco, comparo la crítica de la cultura y el diagnóstico de la crisis en la fenomenología histórica y en la fenomenología de la vida, haciendo foco en el contraste entre la reivindicación del mundo de la vida y la defensa de la vida acósmica. Luego profundizo en el diagnóstico henriano de la barbarie abordando tres de sus manifestaciones principales, a saber, la economía política, el arte, y la ciencia. Finalmente, cotejo brevemente la posición de Henry con trabajos contemporáneos sobre los “mundos-de-la-muerte” y la ética del *care*, llamando a elaborar una ética de la vida con miras a su liberación.

Palabras-clave: Michel Henry. Crisis. Barbarie. Vida. Cultura.

ABSTRACT

In this article I review Michel Henry's notion of barbarism understood as a disease of life. I argue that it is opposed to culture, which consists in the self-aggrandizement of life. In this framework, I compare the critique of culture and the diagnosis of the crisis in historical phenomenology and in the phenomenology of life, focusing on the contrast between the vindication of the world of life and the defense of acosmic life. I then delve into Henri's diagnosis of barbarism by

addressing three of its main manifestations, namely, political economy, art, and science. Finally, I briefly compare Henry's position with contemporary works on the "worlds-of-death" and the ethics of care, calling for the elaboration of an ethics of life with a view to its liberation.

Keywords: Michel Henry. Crisis. Barbarism. Life. Culture.

La filosofía de Michel Henry es, como se sabe, una fenomenología de la vida. A diferencia de otras perspectivas, que encuentran en la muerte el sentido de la existencia, la suya se orienta más bien hacia el fenómeno del nacimiento. La vida, en tanto auto afección, siempre está legando a así, es decir, de algún modo, naciendo. Tal como acertadamente observa Lipsitz (2004, p. 56): "Dado que el ego llega a sí –'nace'— sobre el fondo del autoengendramiento de la vida absoluta, la fenomenología del nacimiento es una tarea subsidiaria respecto de la fenomenología de la vida." La noción de nacimiento, entonces, resulta decisiva para la filosofía de M. Henry" (véase también SEBBAH, 2001, p. 189).

Ahora bien, ¿puede una fenomenología de la vida concebir su contrario? ¿O acaso encuentra su límite inmanente en la imposibilidad de pensar la negación de la vida? Es decir, ¿tiene algo para decir sobre los modos en que la vida es negada, afectada, quitada incluso? Esta inquietud se hace coextensiva a la fenomenología en su conjunto, y con especial énfasis a la fenomenología genética. ¿Puede ella esclarecer los aspectos tanáticos de nuestra cultura?

Raras y excepcionales publicaciones darían la impresión de que es así, por ejemplo, la extensa investigación global sobre los "mundos de la muerte" (*Deathworlds*) conducida por Malhotra Bentz y Marlatt (2021) desde la perspectiva de la fenomenología transformativa, con la intención de contribuir a tomar conciencia de los mundos letales que nos circundan y hacer un llamamiento al cambio social.

Sin embargo, este tipo de análisis distan mucho de ser la constante, y menos aún lo eran en tiempos de Henry, cuando ni siquiera habían sido concebidos. No obstante, la cuestión había ocupado ya a la fenomenología histórica, y es ese el contexto inmediato de la crítica henriana sobre el particular, así como el más indicado para su presentación y cotejo.

Son bien conocidas las tesis de Husserl (2008) sobre la crisis, según las cuales la ciencia galileana recubre el mundo de la vida con un ropaje de ideas, produciendo una desvalorización de la experiencia humana. La filosofía de Henry guarda una aparente convergencia con el planteo husserliano, en la medida en que también cuestiona la desvalorización de la vida. Ahora bien, la oposición fundante no es aquí entre la doxa subjetiva-relativa del mundo de la vida y la objetividad ideal de la ciencia galileana sino entre la cultura, entendida como acrecentamiento de la vida, y la barbarie, concebida como un retroceso de la vida respecto de sus poderes. Además, Henry acusa a la misma filosofía de Husserl y, más ampliamente, a la fenomenología histórica, de contribuir a este detrimento de la vida. Bien valdría la pena prestarle una atención especial a este cuestionamiento, que encuentra uno de sus desarrollos magistrales en la publicación, en 1987, de *La Barbarie*.

Los desvaríos mundanos de la fenomenología intencional

En su distanciamiento de las conocidas tesis de Husserl sobre el vaciamiento de sentido que produce la ciencia galileana, Henry muestra la insuficiencia del camino clásico de la fenomenología, que concibe la cualidad sensible en términos de una objetivación y, por lo

tanto, de una re-presentación de una impresión cuyo ser impresional es la auto impresión; a saber, la subjetividad absoluta en tanto que vida. Así, al oponerse a la ciencia galileana, la fenomenología clásica vuelve del mundo-de-la-ciencia al mundo-de-la-vida, y de éste a la consciencia del mundo, siendo que la consciencia del mundo – en tanto que se despliega “consciencia de”, intencionalidad o, en última instancia, en tanto ek-stasis del Ser – ya no permite reunir en sí la sensación y su venida al ser. Por el contrario, en la eclosión del ek-satsis, la sensación es expulsada fuera de sí, “dis-puesta y dis-persada como ‘sensación representativa’ y como el humus de este mundo que es el mundo de la vida” (HENRY, 2004a, p. 74). De modo que “esta sensación representativa no es más que la representación irreal de la sensación real que encuentra su realidad en su auto sensación, no en la consciencia del mundo, sino en la vida.” (HENRY, 2004a, p. 74).

Por lo tanto, lejos de recuperar la realidad que busca, la fenomenología clásica la pierde porque subsume el fenómeno original en una representación irreal, dejando escapar las esencias originales, que son las modalidades de la praxis – es decir, de la vida misma. He aquí la aporía propia de la fenomenología intencional, que pierde la realidad en el mismo momento en que cree salvarla. En este sentido, entonces, las tesis de Husserl sobre el encubrimiento del mundo de la vida en la ciencia galileana no harían más que volver de una irrealidad (la abstracción matematizante) a otra irrealidad (la del mundo de la vida concebido a partir de la conciencia intencional). En ambos casos (tanto en el ideal de una matematización del mundo cuanto en la concepción de un mundo dado a la intencionalidad) hemos sustituido la única realidad (el *pathos* de la vida) por la irrealidad de la representación – cuestión a la cual bien haríamos en dedicarle un párrafo aparte.

La representación no nos da acceso al “ser real y viviente de la vida” sino sólo “a algo que vale por ella, que la significa” (HENRY, 2004a, p. 138). La representación de la vida consiste en “una objetivación, la auto objetivación de la vida, no en el sentido de una objetivación real como si fuera la vida misma la que entrase en la objetividad y se pusiera a sí misma delante de sí, dándose a sí en esta objetividad y por ella.” (HENRY, 2004a, p. 138). La auto objetivación de la vida es irreal en el sentido de que lo que es puesto y llevado delante no es jamás la vida misma, la que se afecta solamente en sí, sino su representación vacía, una significación, la significación de ser la vida o de ser de la vida.

Esencias originales y valores fundamentales

Una de las huecas abstracciones en las que la fenomenología intencional se pierde es su concepción de la esencia. Henry cuestiona la idea de que las esencias son correlatos de una intuición eidética que tienen la capacidad de hacerlas manifiestas y de ponerlas inicialmente en el ser. En cambio, presenta la noción de “esencias originales”, no ideales ni trascendentes.

Las esencias originales no son nada ideal, nada trascendente. Son las determinaciones prácticas primitivas de la vida y a este título no son los datos, el objeto de un ver, el correlato de una *theoria*, sino las potencialidades, justamente, eso donde el ser se esencia en una praxis y bajo esta forma solamente, como una determinación de ella (HENRY, 2004a, p. 108).

Las esencias originales son, entonces, modalidades de la praxis y de la vida misma; ella puede desplegarlas, tenerlas “constantemente a su disposición, como sus propias posibilidades” (HENRY, 2004a, p. 108). Si la vida puede efectuar las operaciones constitutivas del saber científico (concebir, idealizar, abstraer, contemplar, tematizar, etc.), es porque se identifica con estas

operaciones en la medida en que son actualizaciones de esencias cuyo ser real define la auto afección, de manera tal de coincidir con esas “capacidades fundamentales de la inteligencia y del poder de ponerlas en obra” (HENRY, 2004a, p. 108).

También los valores fundamentales tienen como contenido lo implicado en las experiencias primeras que la vida hace de sí misma: son el contenido propio de esta vida. La posición explícita de estos valores por ellos mismos no es más que la auto afirmación de la vida bajo la forma de su auto representación. Pero esta auto afirmación como auto objetivación permanece segunda en relación a una auto afirmación más antigua, que se confunde con el movimiento mismo de la vida en su esfuerzo continuo por perseverar en su ser y acrecentarse.

Este movimiento constituye la teleología inmanente de la vida en la que se arraiga toda ética posible. No la ética teórica o normativa que se representa fines o valores, sino la ética original, o más bien el *ethos* mismo; es decir, el ensamble de procesos indefinidamente recomenzados en los que la vida realiza su esencia. Cuando ese *ethos* se deteriora, se enferma la vida. En esto, no otra cosa, consiste la barbarie.

La barbarie como enfermedad de la vida

En efecto, Henry concibe a la barbarie como la ruina de la cultura, a la cual entonces presupone. Esta última designa la autotransformación de la vida en dirección a su realización y cumplimiento. La vida – dice Henry – es la cultura misma. La barbarie, en tanto ruina de la cultura, es la “enfermedad de la vida” y significa, en consecuencia, un retroceso de ella respecto de sus propios poderes. En este sentido, entonces, la barbarie es también un olvido de sí (véase LLORENTE CARDO, 2018).

Esta crítica se despliega orientada hacia tres ámbitos principales: la economía política (tomada por Henry en un sentido particular, como veremos pronto), el arte, y la ciencia. A continuación, reseñaremos los principales argumentos esgrimidos al respecto.

Una crítica de la “economía política”

El acto proto fundador de la economía política radica en la sustitución de la vida por representantes que se toman por sus equivalentes. Así, por ejemplo, “la organización social con su estructuración en apariencia objetiva no es más que la representación exterior en el ver teórico de lo que es en sí praxis y que encuentra en la vida de la subjetividad absoluta y solo en ella el lugar de su realidad” (HENRY, 2004a, p. 108).

La representación de la praxis suscita una ideología que, en la ciencia moderna, “interpreta la técnica como la transformación instrumental de la naturaleza por el hombre en vista a fines fijados por él.” (HENRY, 2004a, p. 84). Tal concepción de la técnica es impropia no sólo porque desplaza la praxis desde el ámbito de su cumplimiento y realización real “al de su representación falsificadora por un entendimiento que fija causas y fines”, sino también porque produce, en el lugar mismo de su cumplimiento real, en la subjetividad de la vida, “una inversión, que amenaza al Ser y sus fundamentos.” (HENRY, 2004a, p. 84).

Esta inversión puede ilustrarse hablando del trabajo viviente, que determina el valor de los bienes y permite su intercambio. Su representación sólo produce significaciones irreales y vacías: la significación “trabajo”. Esta representación es el trabajo objetivo que, en tanto que representación del trabajo viviente real que ha producido el objeto, mide el valor de aquél. Esta

determinación cualitativa del trabajo objetivo no es más que la representación de los caracteres reales del trabajo viviente, representación aproximada y azarosa, convencional, contingente, que sobrevuela el abismo que separa la realidad y la irrealdad (HENRY, 2004a, p. 155).

Ciertamente, no es el trabajo vivo y real lo que se mide al producir una expresión ideal rigurosa, es solamente “su doble representativo irreal”; es decir: el trabajo objetivo. No es el trabajo real, sino solo el tiempo durante el cual dura: “No es el tiempo real de la *durée* real del trabajo real, *durée* que se identifica con él, sino una representación del tiempo real, es decir el tiempo objetivo del universo, el tiempo del mundo y de los relojes – tal como el trabajo objetivo no era más que la representación del trabajo real en este mismo mundo.” (HENRY, 2004a, p. 155-156). Y es precisamente esto – el trabajo viviente, en el que tiene lugar la acción real del trabajador — lo que la economía política, “con su mirada exterior”, no puede ver (LIPSITZ, 2012, p. 137).

La crítica del arte

Henry se refiere a la realidad de la obra de arte como “una realidad de otro orden” (HENRY, 2004a, p. 56), distinto del orden mundano. En ella, la visión estética “es ‘neutralizada’, no siendo ya percibida ni puesta como objeto del mundo sino como una entidad” cuya única función es la de configurar la realidad representada en el cuadro, la cual también es neutralizada, no perteneciendo al mundo real más que “los elementos que la representan, constituyendo con ellos una sola y nueva dimensión de ser al interior de la cual son unidos por relaciones de semejanza” (HENRY, 2004a, p. 56). Todo esto conforma la “realidad estética”.

Sin embargo, el arte no es la vida sino su representación. Ella “no se expone ni se dispone jamás en el Dimensional extático de la fenomenalidad”, ni puede exhibir en el mundo su realidad sino solamente representarse bajo la forma de la irrealdad (HENRY, 2004a, p. 56). Por eso es que “el arte apela a la imaginación, que es la facultad de representarse una cosa en su ausencia”: porque la representación sólo puede dar la vida “como ausencia, como el *ens imaginarium* en el que ella se proyecta, que vale por ella, que parece como si fuera de la vida pero que no lo es jamás” (HENRY, 2004a, p. 66). La vida, en cambio, se nos ofrece en “su autorevelación en la esfera de interioridad radical de la subjetividad absoluta.” (HENRY, 2004a, p. 66).

La crítica de la ciencia

También las idealidades y abstracciones de la ciencia producen representaciones irreales “que no cesan de acompañar el curso de nuestra vida real” (HENRY, 2004a, p. 20). Por ende, el mundo científico es abstracto, y proviene de no tomar en consideración los elementos sensibles que pertenecen a priori a la naturaleza y así a toda cosa natural.

En efecto, las construcciones de la ciencia no toman como punto de partida el fenómeno original sino una representación irreal de la vida: los caracteres subjetivos involuntariamente retenidos no son asidos según el orden esencial de su fundación trascendental ni tematizados por ellos mismos, sino que su conocimiento es reducido a una enumeración exterior y a la puesta en evidencia de relaciones exteriores.

La desconstrucción de estas ciencias es entonces su crítica, y consiste en mostrar cómo en ellas su ganancia de la objetividad es ilusoria y, por lo tanto, la operación de continua objetivación, representación, abstracción, ideación y numeración, no permite una aproximación a lo esencial, sino que determina su alejamiento progresivo y, finalmente, su pérdida.

La ciencia galileana, entonces, se edifica mediante una serie de abstracciones a partir de la vida, sustituyéndola por equivalentes objetivos ideales cuantificables y matematizables; de manera que éstos, que constituyen los objetos de la ciencia, sólo cobran sentido en su referencia primordial a la vida pues no son más que una duplicación teórica destinada a hacer posible, bajo la apariencia de un conocimiento objetivo, una medida ilusoria.

En el terreno particular de las ciencias del hombre, el cientificismo y el positivismo son ideologías que se mueven bajo la creencia de que la ciencia galileana de la naturaleza constituye el único valor posible, la única verdad, la única realidad; de modo que el hombre mismo sólo sería real bajo este título, y que el saber concerniente a él sólo existiría bajo el modo o la forma de esta ciencia única.

Pareciera, entonces, que Henry hace suya la crítica de Husserl, en *Crisis...*, al modo en que la ciencia galileana sustituye el mundo de la vida por un conjunto de idealidades. Podría alentar esta lectura el hecho de que retoma, entre otros, el argumento de que este tipo de ciencia, mediante operaciones de objetivación, abstracción, ideación y numeración produce un alejamiento progresivo y una ulterior pérdida de lo esencial. Sin embargo, no se trata en Henry de recuperar el mundo de la vida, como en Husserl, sino la vida misma. En este sentido, también la crítica husserliana permanece presa de la representación, dejando escapar la experiencia originaria, que no es la del hombre en el mundo sino la autoafirmación de la vida.

Por una ética de la vida (Conclusiones)

Hemos visto que la cultura en su conjunto se ve afectada por la enfermedad de la vida, que es la barbarie. Hemos profundizado en la crítica de la economía política, del arte, y de la ciencia, consideradas modos preeminentes de este deterioro. Bien puede vincularse semejante diagnóstico con un cuestionamiento de la crisis de la humanidad. De hecho, hemos insinuado la posibilidad de un cotejo entre la caracterización husserliana y la henriana de la crisis propia de sus respectivas épocas. Pues bien, así como los diagnósticos difieren, también lo hacen las indicaciones de cómo cabría superar el estado de penuria descrito. Bien vale la pena, entonces, dedicarles algunas líneas a estas consideraciones.

A diferencia de la tesis husserliana, según la cual la salida de la crisis ha de encontrarse en el regreso al mundo de la vida, desde la perspectiva de la fenomenología material, el mundo de la vida es *per se* un “mundo de la muerte” pues, al consistir en un conjunto de evidencias intencionales (es decir, para Henry, de representaciones), no nos da la vida (que es auto afectiva, ciega y acósmica) sino que la sustituye por algo que no es ella sino que vale por ella (a saber, la representación). En este sentido, trabajos valiosos como el ya mencionado de Malhotra Bentz y Marlatt (2021), que tienen el mérito de poner el foco en el modo en que nuestra cultura (heredera, sin dudas, de la ciencia galileana y del predominio de la técnica que la fenomenología y la hermenéutica históricamente han puesto en cuestión) no son un fenómeno adyacente ni una consecuencia peculiar de los mundos vitales sino su esencia misma, están aún demasiado cerca de Husserl y sus heredero (especialmente, de Alfred Schütz). Henry, por el contrario, pone en cuestión a la fenomenología histórica y su llamado a recuperar el mundo de la vida como suelo originario, para mostrar, en cambio, que la concepción intencional del mundo de la vida conlleva el germen de la barbarie ya que concibe a la vida desde la oposición sujeto – objeto, es decir, desde lo que (según Henry) es propio de la filosofía de la conciencia, a saber, de la representación.

Desde este punto de vista, se produce aquí (tanto en la cultura contemporánea, cuanto en la fenomenología histórica) una sustitución de la realidad efectiva, del *pathos* concreto de

la vida, por su representación (política, científica, artística, o del tipo que fuere), la cual no produce otra cosa que barbarie, esto es, un retroceso de la vida respecto de sus propios poderes, es decir, su enfermedad.

Pensar precisamente ese proceso por el cual la vida va contra sí misma es otra de las singulares y exquisitas contribuciones de Michel Henry. Ella pone de relieve su inculdicable compromiso con la vida, con su defensa, y nos deja pendiente la inquietud por desarrollar una ética de la vida.

Aunque el filósofo no nos ha legado desarrollos extensos al respecto, los términos con que denuncia la enfermedad de la vida, caracterizándola nada menos que como barbarie, y el modo en que califica a la cultura, en tanto acrecentamiento de la vida, son elementos indispensable para el desarrollo de una ética de la vida, que – en línea con desarrollos más recientes (ZIELINSKI, 2010, TRONTO, 2009, GILLIGAN, 2008) — bien podría ser pensada como una ética del cuidado; aunque, también en divergencia con aquellos, no se trata de cuidar el cuerpo objetivo mediante acciones que ocurren en el marco de la intencionalidad mundana sino, más en profundidad, de cuidar la dimensión trascendental, inmanente, auto afectiva, y absoluta de la vida, que busca liberarse a sí misma y crecer.

No obstante, la falta de una propuesta ética desarrollada en su obra, Henry no nos ha dejado en ayunas. Ante todo, contamos con su expresa palabra de que “la vida es buena” (HENRY, 2000, p. 320) y que, al no tener un por qué, ella no requiere justificación alguna; por el contrario, su auto revelación, que es – en este sentido – una auto justificación, nos dice que es por el hecho de experimentarse a sí misma, por la felicidad de esta experiencia y de este goce de sí, que decimos de ella que es buena.

Además, si bien Henry no ha proporcionado una ética filosófica propositiva (quizás por lo mismo que observamos recién: porque la vida no requiere justificación, lo cual vuelve absurda la idea de una ética proposicional), su teoría del arte como liberación de la vida (HENRY, 2004b, p. 313-314, 320, 323), dimensión sin duda vinculada a la cultura, nos brinda invaluable indicaciones de cómo evitar la barbarie. Se trata, ni más ni menos, que de una forma de liberación.

En efecto, Henry encuentra en la creación estética una felicidad capaz de cambiar la vida mediante su auto modificación interior, haciendo que el *pathos* de sufrimiento devenga *pathos* de gozo (HENRY, 2004b, p. 314). En este sentido, el arte cuenta la historia de la vida porque puede ser un arte de felicidad aun cuando cuente atrocidades, ya que la vida es siempre ese esfuerzo que atraviesa el sufrimiento, el malestar, hacia cierta liberación (HENRY, 2004b, p. 323). Una cosa al menos es cierta: que la vida siempre retiene un poder de auto transformación y liberación que, en tanto acrecentamiento de sus propios poderes, genera cultura y no barbarie.

Referências

GILLIGAN, C. *Une voix différente*. Paris: Flammarion, 2008.

HENRY, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Du Seuil, 2000.

HENRY, M. *La barbarie*. Reimpresión de la segunda edición. Paris: Quadrige/PUF, 2004a.

HENRY, M. *Phénoménologie de la vie*. Tome III. De l'art et du politique. Paris: Presses Universitaires de France, 2004b.

HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

LIPSITZ, M. *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega*: Emmanuel Levinas y Michel Henry. Buenos Aires; Los Polvorines: Prometeo; Universidad Nacional de General Sarmiento, 2004.

LIPSITZ, M. "Fenomenología de la irrealidad económica: el Marx de Michel Henry". In: BELVEDERE, C. (Comp.). *La constitución de lo social*: Aportes para el diálogo entre sociología y fenomenología. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012.

LLORENTE CARDO, J. En los confines del olvido de sí: Ciencia y técnica en la crítica cultural de Michel Henry al mundo contemporáneo. *Argumentos de Razón Técnica*, n. 21, p. 25-45, 2018.

MALHOTRA BENTZ, V; MARLATT, J. *Deathworlds to Lifeworlds*: Collaboration with Strangers for Personal, Social and Ecological Transformation. Berlín: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2021.

SEBBAH, F.-D. *L'épreuve de la limite*: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie. París: Presses Universitaires de France, 2001.

TRONTO, J. *Un monde vulnérable, pour une éthique du care*. Paris: La Découverte, 2009.

ZIELINSKI, A. L'éthique du care: Une nouvelle façon de prendre soin. *Études*, n. 413, p. 631-641, 2010.

Sobre o autor

Carlos Belvedere

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Buenos Aires (Argentina). Docente e pesquisador da Universidade Nacional General Sarmiento (IDES) e pesquisador do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (Conicet) e do Instituto de Investigações Gino Germani da Universidade de Buenos Aires. Publicou diversos artigos e um livro sobre discriminação social, além de outras obras de Sociologia da Cultura, Teoria Social e Fenomenologia.

Recebido em: 20/07/2022

Received in: 20/07/2022

Aprovado em: 10/08/2022

Approved in: 10/08/2022