

CONFLICTIVIDAD Y LIBERTAD.
UNA APROXIMACIÓN A LA FENOMENOLOGÍA SOCIAL
DE M. HENRY*

María del Carmen Paredes-Martín
Universidad de Salamanca, España
paredes@usal.es

Resumen

Este trabajo se ocupa de la teoría de los conflictos humanos en Michel Henry, expuesta en su libro *Du Communisme au Capitalisme. Histoire d'une catastrophe*. A partir de las bases de su fenomenología de la vida, la fuente del conflicto no se puede comprender en el ámbito de los fenómenos sociales, sino que tiene que descubrirse en la estructura profunda de la vida y en su insatisfacción en el seno de las sociedades modernas. Entre todos los fenómenos, la vida es el proceso de la fenomenalización, en tanto que la vida se experimenta a sí misma en la máxima interioridad de una inmanencia radical. El comunismo y el capitalismo son las dos principales formas de vida económica y social y son también, según Henry, diferentes modos de negación de la vida, aunque la causa última de tal negación no sea económica, sino ontológica. Esto se debe a que estos dos modelos sociales tienden a ignorar o a desentenderse de la vida concreta y personal de los individuos y, por lo tanto, del verdadero valor de la libertad, en beneficio de abstracciones universales como la sociedad, el pueblo, la historia o las clases sociales.

Abstract

This study deals with Michel Henry's theory of human conflict, as developed in his book, *From Communism to Capitalism. Theory of a Catastrophe*. Starting from the basic guidelines of his phenomenology of life, the source of conflict cannot be wholly understood within the sphere of social phenomena, but must be unveiled in the deep structure of life and its secret dissatisfaction in modern societies. Life is, among other phenomena, the process of becoming phenomenon, inasmuch as life feels itself and experiences itself in its invisible interiority and in its radical immanence. Communism and Capitalism, as the two main forms of economic and social ways of life, are according to M. Henry different modes of negation of life, although the ultimate cause of this negation is not economical, but ontological. Both social models tend to ignore or disregard the personal and concrete life of a living individual, and therefore the true value of freedom, to the benefit of universal abstractions like society, people, history or social classes.

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

1. La prioridad de la vida

Significativamente, la obra de M. Henry que entra de lleno en nuestro tema —*Du communisme au capitalisme*— lleva como subtítulo *Histoire d'une catastrophe*, es decir, la historia del fracaso económico del socialismo. La pregunta por la causa de este fracaso tendrá como principal respuesta que esa causa no se encuentra sólo en lo económico, sino que afecta "al hombre mismo en lo que constituye según la tradición su dignidad: en su libertad"¹. A partir de esta respuesta, Henry desarrolla su reflexión sobre los conflictos sociales que surgen en el seno del socialismo histórico como sistema de organización de la vida política y económica.

El punto de origen de esos conflictos se encuentra en el hecho de que el socialismo consideró que lo económico llegó a ser una realidad independiente del hombre como fruto de una evolución histórica y de determinados cambios industriales que era posible alterar por la influencia de ese sistema económico. Incluso cabe afirmar que el socialismo ha sido la afirmación metafísica² de que era posible modificar la realidad económica y sus leyes, disolverla, descomponerla para volverla a componer de nuevo de manera que su influencia sobre la vida humana no produjera la aniquilación de la misma, sino, por el contrario, la posibilidad de que cada hombre fuera él mismo. Para ello era necesario, en primer lugar, que interviniera el pensamiento, el cual debía llevar a cabo esa descomposición para reconstruir luego esa realidad económica a partir de los resultados de su análisis, de modo que diera lugar al bienestar de todos y con ello pusiera en evidencia la eficacia del pensamiento y de la libertad del hombre para dominar los procesos de producción en lugar de soportar sus efectos adversos.

Por ello, el fracaso del socialismo tiene un primer significado en el fracaso del pensamiento en su pretensión de organizar de manera racional la actividad y la existencia cotidianas; es por tanto un fracaso que pone en cuestión la *humanitas* del hombre en tanto en cuanto ella reside en el pensamiento y en la libertad. El tipo de pensamiento que es responsable de es-

¹ M. Henry, *Du communisme au capitalisme. Histoire d'une catastrophe*, Paris, Ed. O. Jacob, 1990, p. 18.

² *Ibidem*, p. 20.

te fracaso es el marxismo y el principio en que se basa es el haber reducido al individuo a ser miembro de una clase o de un partido y a otras abstracciones semejantes. También hay que contar con que esta infravaloración del individuo tiene consecuencias políticas, como la negación de los derechos del hombre, la arbitrariedad y una situación de terror latente que no se logró enmascarar con grandes dosis de ideología.

Pero si miramos al lado opuesto al socialismo, es decir, al liberalismo que supuestamente apela al individuo y a su libertad, haciendo de ella la base de la economía, tampoco se encuentra aquí el remedio de lo anterior. Pues también en la línea liberal el orden económico es obra de un pensamiento forjado en abstracciones, aunque bien diferentes, pero no menos contrarias a la vida. Ahora bien, según Henry, no cabe entender que el capitalismo, que explota la vida aunque se nutra de ella para su provecho, siga estando en auge frente al fracasado marxismo, pues también aquél se encuentra “en agonía” y cediendo terreno frente a un determinado fenómeno “que arroja al hombre fuera del mundo y al mundo fuera de la vida”³: un fenómeno que hizo sucumbir al marxismo y que va minando al capitalismo en nuestros días. Se trata del fenómeno de la técnica, que en definitiva sería el responsable de la infravaloración del hombre que se registra en el presente. El universo triunfante de la técnica sería según esto el verdadero causante del proceso.

Para llegar a mostrar semejante fenómeno hay que empezar describiendo las formas concretas de los problemas particulares, que permitirán registrar su génesis mediante un regreso a las fuentes fenomenológicas de los conflictos patentes y latentes. Pues “toda cuestión fundamental remite a un fundamento fenomenológico sólo a partir del cual puede ser elucidada. Por fundamento fenomenológico hay que entender el aparecer puro presupuesto en todo aquello que se nos aparece”⁴. El fundamento fenomenológico próximo, por así decirlo, del orden económico e histórico es el individuo viviente —el trabajador como algo vivo, y no como algo empírico. Él condensa en sí el orden de la vida: la subjetividad y la fuerza transformadora de la naturaleza. El individuo no es aquí ninguna cosa que pueda definir el pen-

³ *Ibidem*, p. 23.

⁴ M. Henry, “Encarnación”, conferencia pronunciada en el Aula Unamuno de la Universidad de Salamanca el 27 de abril de 2001 en el acto de presentación de la traducción española de su obra *Encarnation. Une philosophie de la chair* —acto que yo tuve el honor de presidir.

samiento, pues es la realidad más auténtica y la base de todos los fenómenos que tienen que ver con la vida humana.

Tomando como base de su análisis al individuo viviente —que difiere del individuo definido por el pensamiento en términos de representación, por lo tanto sobre el trasfondo de la relación sujeto/objeto—, aparecerá también el significado de la sociedad y de la clase. Henry sostiene que el pensamiento no puede atrapar en representaciones el verdadero ser de esta individualidad, porque el ser no es contenido de una representación, como tampoco es el resultado de una objetivación. Esto anticipa también cuál es su procedimiento para poner de manifiesto los verdaderos fenómenos y para señalar las apariencias que duplican la realidad a la vez que ocultan su verdadero modo de ser: su crítica de la representación justifica y explica el uso de otro lenguaje, el lenguaje de la vida, que es el lenguaje del sufrimiento o más exactamente, del padecimiento. Pues en el individuo se da una pasividad constitutiva con respecto a la vida, ya que él no se pone en el ser, no se da su ser, sino que nace a la vida y de la vida.

En efecto, ¿cómo sería posible y apropiado hablar de la vida y ponerla de manifiesto, si no es a través de un lenguaje que siga de cerca el modo en que la vida se experimenta a sí misma? La vida consiste en la experiencia de ella misma. El lenguaje de la representación, en cambio, no puede evitar la objetivación de lo que expresa, ya que toda representación consiste en poner a la cosa ante sí, como *objeto*, del que se constatan unas propiedades, una naturaleza, algo que existe y se define como un ente. La toma de distancia es inherente a la representación misma, por lo tanto representar es poner delante, *objetivar*, cualificar algo como puesto ante la mirada de la conciencia representativa. “En la vida, por el contrario, este estar delante de una mirada en cuanto objeto no se produce jamás”⁵. De este modo Henry conecta la representación con la objetivación, y el ejemplo de una experiencia tan vital como el dolor, comparado con la representación del dolor, bastan para aclarar dónde quiere poner el acento. Podemos representarnos nuestro propio dolor, tratar de comprenderlo, interpretarlo, pero en esta toma de distancia no vivimos el dolor, nos separamos de él y

⁵ M. Henry, *Du communisme au capitalisme*, p. 45.

esta experiencia no tiene nada que ver con la subjetividad "viviente y sufriente" en la cual el ser del dolor se agota.

La impotencia del pensamiento con respecto a la vida y sus diversas modalidades afecta también a la naturaleza de esta vida, puesto que entre la una y la otra no hay ninguna distancia, ninguna relación con un objeto, ningún objeto posible. Lo mismo ocurre con el cuerpo propio en cuanto cuerpo vivo. Esta manera de estar apegado a sí que caracteriza al individuo vivo explica por qué el trabajador venderá su cuerpo, su fuerza subjetiva de trabajo y se venderá a sí mismo.

Desde esta perspectiva, aparecen las necesidades del hombre como algo vivido y experimentado de manera apremiante, reclamando una acción para su satisfacción. El hecho de que esto sea así, de que una necesidad reclame una acción como prolongación suya, se debe a la subjetividad de esa necesidad, a su inmersión en la vida. No es que consideremos apremiantes a las necesidades más perentorias como fruto de una maldición o como algo inevitable, en definitiva, como resultado del sentido que les conferimos, sino que son apremiantes porque no pueden ser situadas a distancia, ni pueden escapar a su propio peso.

Así podemos reconducir —en una pregunta retrospectiva— la razón de ser del trabajo hasta la fuente de la necesidad. Las necesidades crecen constantemente y ello produce un sufrimiento que aspira a encontrar su fin, a ser suprimido y lograr su satisfacción. Éste es un movimiento pulsional nacido del propio sufrimiento y cuya fuente es el sufrimiento mismo, su intensidad. Pero esta intensidad y el peso del sufrimiento no dependen de la necesidad objetiva, sino de su subjetividad, de ese carácter que impide ponerlo a distancia, así como escapar de él. Dicho de otro modo, el sufrimiento y el malestar que provocan las necesidades insatisfechas no está en las necesidades mismas, sino en que el sufrimiento provocado está inmerso en sí mismo, sin posibilidad de escapar de él, a menos que se cambie la situación completa. En esto reside el principio de toda acción humana⁶. Se trata de la actividad indeclinable por la que la vida trabaja para transformar el malestar de la necesidad insatisfecha por el bienestar de la satisfacción. Pe-

⁶ Según Henry, se trata de una "unión original de afecto y acción". *Ibidem*, p. 49.

ro esta actividad tiene lugar en el cuerpo subjetivo del individuo viviente, así que la acción es en sí misma subjetiva y viviente como también lo es el trabajo del que se nutre la economía y la historia. Éste es el planteamiento que nos conduce al análisis concreto de nuestro tema.

2. El conflicto entre individuo y sociedad

Por esta razón, el individuo viviente es el principio de la sociedad, aunque no es principio absoluto. De suyo se comprende que el individuo definido por la vida no es un individuo aislado⁷, pues en la vida nacen innumerables individuos y, cada vez que la vida se experimenta a sí misma, esta prueba necesariamente singular engendra lo que se siente a sí mismo, es decir, el "sí mismo" humano. Esto supuesto, poner al individuo como principio de la sociedad y de la historia, es afirmar que la realidad de la que éstas provienen es la que habita el individuo y la que hace de él un individuo viviente, en una reiteración indefinida del deseo y de la necesidad que reclaman la producción adecuada para su satisfacción. En virtud de este origen viviente, la producción de bienes está transida de subjetividad y es ella misma subjetiva como tal.

Situado en estos términos el principio de la sociedad moderna, en el contexto inseparable de la producción de bienes y valores, no es difícil describir los distintos modos de conflictividad que pueden surgir, motivados desde la raíz por las situaciones en que los individuos se ven reducidos a una condición empírica que sacude los cimientos de la misma existencia de la sociedad. Por lo demás, estas situaciones se presentan en cualquiera de los dos grandes sistemas socio-económicos conocidos, tanto en el del marxismo ya fracasado como en el capitalismo.

Más concretamente, en el origen de toda conflictividad social hay una trasposición del orden de las cosas, una inversión por la cual el individuo deja de ser principio para convertirse en la consecuencia de las abstracciones que dominan a una sociedad determinada. En las sociedades marxistas, estas abstracciones son la sociedad, la historia y las clases sociales, las cuales reemplazan a los individuos vivientes, de tal manera que Henry especi-

⁷ Cfr. la crítica de M. Henry al planteamiento de la V Meditación de Husserl en *Phénoménologie matérielle*. (M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., 1990, pp. 138ss.

ca el aspecto teórico del marxismo como ideología socio-política por esta sustitución, es decir: la totalidad de los fenómenos económicos, históricos y sociales —y con ellas el propio individuo— se explica a partir de las citadas abstracciones. La transposición opera con una determinada manera de entender la relación entre concepto y realidad, según la cual se cree que la realidad pensada en el concepto es del mismo tipo que éste, es decir, que es algo genérico, ideal y totalmente extraño a la realidad viviente.

Esta creencia lleva a tratar a la sociedad como si fuera un concepto y según el modelo del mismo. Así como el concepto incluye en su extensión a todos los seres que le corresponden empíricamente, del mismo modo la sociedad real que queda atrapada en el concepto de "sociedad" se presenta como una realidad definida por ciertas características generales, que comparten todos los que la constituyen. Cada sociedad real se convierte en la sociedad conceptual, única, donde todos los individuos se reflejan indefinidamente y quedan definidos por el reflejo de lo reflejado en ella. Frente a esta creencia ilusoria, se alza la evidencia de que la realidad reside únicamente en la vida y que ésta sólo existe en forma individual, como se ha indicado.

Esto supuesto, cabe decir que la sociedad no tiene ninguna realidad propia, específica o diferente de la de los individuos, pues la única realidad es la de la vida en su carácter irreductible. A lo sumo, el concepto de sociedad hará referencia a una realidad de otro orden, es decir, a la realidad de lo pensado, de lo puesto ante la mirada de la conciencia. Esta tesis se enfrenta explícitamente a las de quienes —como Durkheim y el marxismo— sostienen que la sociedad constituye una realidad específica, un plano cualitativo diferente, cuyas leyes son distintas de las que rigen a los individuos. Pero si se afirma que la sociedad tiene realidad ante todo en lo pensado, de ello se sigue también que los sistemas de regulación "social" son heterogéneos con respecto a los que tienen su origen en la vida subjetiva de los individuos: los unos son sociales y colectivos, los otros son individuales y subjetivos y entre ambos se introduce una asimetría, una diferencia que es la fuente de múltiples conflictos. Porque los imperativos de la sociedad se imponen a la fragilidad de los individuos hasta el punto de poner en riesgo la

posibilidad de que el hombre se sienta libre y conserve la subsistencia de una realidad propiamente individual⁸.

Pues bien, cuando el individuo y la sociedad son realidades distintas, se produce una elevación de la sociedad en perjuicio del individuo, que pierde carácter de realidad. Entonces la relación entre individuo y sociedad no es siquiera la de la parte al todo, pues al menos en esta relación tiene que haber cierta homogeneidad. Los individuos se inscriben en un nivel inferior, no son miembros de una totalidad social, sino sólo sus productos. Teniendo la sociedad sus propias leyes, ella se presenta como la verdadera realidad, la que actúa y hace actuar, la que determina las relaciones causales desde el nivel social hacia el plano de los individuos.

La tesis de la primacía de la sociedad es común a las ideologías socialistas y comunistas así como a las democracias occidentales, aunque en cada caso tiene una fisonomía y unos efectos diferentes⁹. Los regímenes socialistas toman como punto de partida esta primacía, considerada como un *a priori* que regula los comportamientos humanos y su destino, y que se convierte en una ideología difusa, en una creencia y en una verdad científica. Por ello, los modos de acción se diseñan para esa realidad general y abstracta o para las estructuras que se reconocen en ella. El objetivismo de esta tesis propone una manera de ver que consiste en poner como objeto exterior lo que sólo tiene realidad en el individuo y se produce a través de su acción. La ilusión de la primacía de la sociedad consiste en creer que sus leyes, así como las acciones que se llevan a cabo en virtud de ellas, son en sí mismas realidades de tipo objetivo. Henry llega a afirmar que las leyes de la sociedad no pueden ser distintas de las leyes de las subjetividades vivientes, que se refieren a "una historia afectiva"¹⁰, donde el deseo, y su éxito o su fracaso, marcan la pauta. Estas leyes —basadas en una realidad abstracta hipostasiada— serían incapaces de producir el paso al acto de una actividad cualquiera, y desempeñar el papel de causa de las acciones individua-

⁸ En esta misma línea Henry interpreta el pensamiento de Marx y sus diferencias con el marxismo y con quienes en su tiempo personificaban la sociedad, como Proudhon y Stirner. Cfr. *ibidem*, por ejemplo, pp. 42 y 58.

⁹ Ya Marx lo denunció en *La ideología alemana*: "La sociedad es separada de los individuos, autonomizada, se deprava a sí misma y como consecuencia de esta depravación los individuos sufren". Citado por M. Henry en *ibidem*, p. 60.

¹⁰ *Ibidem*, p. 57.

les. Por el contrario, las causas y los efectos se sitúan en el plano de la realidad, y hablar de praxis social es hablar de una praxis subjetiva, es confiar sin reservas a los individuos el cuidado de producir acciones reales, sean materiales o espirituales.

Consiguientemente, si el centro de la realidad se desplaza de la vida de los individuos hacia una supuesta realidad exterior a ellos, se desvirtúa el principio de la acción y del esfuerzo social. Las consecuencias de esta inversión de planos son una serie de conflictos de diversa índole, según el tipo de sociedad de que se trate, pero la raíz de la conflictividad nos remite siempre al abandono de las exigencias de los individuos. Cuando la necesidad no encuentra ya satisfacción en el interior de la vida, en la acción en la que la necesidad se transforma espontáneamente para suprimir el sufrimiento, tiene que satisfacerse fuera de las normas sociales, que no son otras que las de la vida en su aspecto negativo. Ello no significa que ese estado de cosas sea irremediable, puesto que una y otra vez volvemos a encontrar a los individuos vivientes al comienzo de todas estas construcciones y con sus necesidades intactas, urgentes y más imperiosas que nunca, como lo ponen en evidencia otros análisis de problemas más particulares.

3. Los conflictos económicos

Según indiqué al comienzo de este trabajo, Henry reconduce la razón de ser del trabajo hasta las necesidades de la vida. Análogamente, el fundamento de la economía aparece remitido a la fuente subjetiva que lo produce. El individuo es el fundamento de la economía y de la historia porque lleva en sí la esencia sufriente y actuante de la vida que le hace producir constantemente una sociedad que no es nada distinto de su propia vida, puesto que es esta actividad sin comienzo ni fin en la que toda vida se eleva al nivel de las exigencias y de sus deseos para hacer frente a ellos. Por ello, la sociedad se conforma como sociedad de producción y consumo —y la historia también es la de las formas diversas en que sucesivamente los hombres han tratado de responder a las cuestiones en que la vida les pone a prueba.

Más concretamente, el principio de la economía es el trabajo vivo, entendido como trabajo o fuerza subjetiva. Se trata de una fuerza que sólo se

revela en el *pathos* de su esfuerzo, (“en la noche de la subjetividad”), pero esta intensidad no es mensurable cuantitativamente. Basando su análisis en la interpretación marxiana de la economía, Henry señala que la historia de la humanidad es la historia de la transformación de la naturaleza por el hombre, y el universo económico es coextensivo a esa transformación. Pero la realidad económica no es ni la realidad del individuo viviente ni la realidad material; es algo constituido solamente por entidades ideales. Esta tesis puede ser aclarada —y de hecho Henry busca aquí su punto de apoyo— con la consideración fenomenológica del trabajo, por un lado, y de la naturaleza, por otro. Si dejamos de lado el aspecto humano de la producción y pasamos al plano económico exclusivamente, hemos de distinguir, en primer lugar, entre el trabajo real, subjetivo y vivo por un lado y el trabajo social y abstracto, del que se habla en economía por otro.

Lo mismo ocurre con el análisis fenomenológico de la naturaleza, en cuanto fuente de recursos económicos. En la naturaleza no hay valores económicos, como no hay círculos ni triángulos. Y así como la existencia de una dimensión ideal donde se construyen figuras geométricas es la presuposición oculta de la geometría, presuposición que remite a su origen, al acto trascendental del espíritu que ha creado esta dimensión antes de que la pueblen las figuras geométricas —recuérdese la exposición de Husserl en *El origen de la geometría*¹¹—, del mismo modo, la fluctuación del valor en el mercado y sus condiciones económicas fuera del mercado presuponen la existencia de algo como un valor de cambio, que no existe en sí, como las cosas, sino que remite a una *génesis trascendental* sin la cual los hombres jamás hubieran tenido nada que ver con un valor económico cualquiera o con todo el universo de la economía.

Consiguientemente, la génesis del proceso económico mismo es la vida, que produce en sentido metafísico los fenómenos económicos antes de determinarlos en un universo que les será propio. En la transparencia de esta génesis se da también la opacidad de que cada modalidad subjetiva de la fuerza de trabajo está separada por un abismo de su equivalente en térmi-

¹¹ Cfr. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua. VI, Den Haag, M. Nijhoff, 1954, *Beilage III*, al § 9a.

nos objetivos cuantificables. Así por ejemplo, cuando se piensa en un trabajo "penoso" como categoría bajo la cual podemos incluir diversos trabajos, estos aparecen como semejantes, con una identidad ideal que se refiere intencionalmente a un contenido ideal mediante el cual individuos diferentes obtienen una misma realidad general, puesta ante ellos fuera de su subjetividad. Hay, por tanto, un extrañamiento entre la realidad económica y la de los individuos vivientes, que son el único fundamento de aquélla, en tanto que es su fuerza la que produce constantemente el conjunto de determinaciones económicas¹².

Análogamente, las cosas no son, ni subsisten por sí mismas, sino sólo en contacto con la vida. En la medida en que ella las toma y las retiene en el ser, las cosas escapan a la nada y a la muerte. A este carácter referencial se refiere Henry como "la gran ley metafísica del ser"¹³, la ley según la cual el ser no reside en las cosas, ni en los objetos, sino en la vida. Por eso, el proceso real de producción no es más que un caso particular de esta operación de la vida que da el ser a las cosas. Ahora bien, una vez transformadas las materias primas en cosas por efecto del trabajo, éstas tampoco mantienen su condición de valor por sí mismas; es preciso que los individuos tengan interés en ellas. La dialéctica del trabajo vivo y el trabajo muerto —objetivado— se expresa concretamente en el destino de los productos, que han de ser cosas-para-la-vida. Esto se traduce en el plano económico-social en que por todas partes se ve la huella del trabajo humano y, puesto que el trabajo no se interrumpe, hay una producción de bienes continuada y constante. La economía es una actividad dependiente de los individuos y el conjunto de los fenómenos económicos es una apariencia que no puede contener su principio explicativo. Así, el poder que produce los valores económicos nos remite a las vicisitudes de la fuerza de trabajo, a la historia de la vida, a sus condiciones internas y a su poder de sobrepasar sus necesidades.

¹² Cfr. M. Henry, *Du communisme au capitalisme*, pp. 100 y 106. Henry no entra en la discusión de los factores dialécticos de ese extrañamiento, que tanto Hegel como Marx elaboraron explícitamente.

¹³ *Ibidem*, p. 125.

Precisamente por esto, por no ser la economía una realidad autónoma, la explicación de los problemas económicos no se encuentra en el plano económico.

4. Economía y política en la dinámica social

Como se puede apreciar, la descripción de los fenómenos llega a un punto en que es preciso abandonarla para desentrañar su génesis productora —para ir a las cosas mismas— y retornar a las fuentes de la que surgen la sociedad y la economía. Es una *Rückfrage* hacia el fundamento de ambas, el individuo viviente, cuyo modo de ser aún no ha sido completamente desvelado. Tampoco han quedado expuestos en concreto cuáles son los conflictos a los que la infravaloración del individuo da lugar, pues éstos varían en función de otros factores presentes en las distintas sociedades, diferenciadas en términos generales como socialistas y capitalistas.

Para Henry, es típico del socialismo el afán de hipostasiar la sociedad como objeto de pensamiento y de ciencia, así como de discutir hasta el infinito sobre la estructura dialéctica de este ente de razón y sus contradicciones internas. La sobrevaloración de la sociedad es una característica que está presente en cualquier régimen socialista y con ello la negación teórica del individuo, fruto de la ideología marxista —en cuanto distinta del auténtico pensamiento de K. Marx— y de los componentes fascistas que hay en ella. Aunque no voy a entrar en el tema del fascismo, baste decir ahora que, para Henry, “fascismo” es toda doctrina que promueve la anulación del individuo, negando su condición de subjetividad radical en la que cada individuo se siente y se experimenta a sí mismo como viviente¹⁴. Esto lo hace el marxismo por la vía objetiva, desconociendo que las propiedades llamadas “sociales” son subjetivas. Ahora bien, así como considerar una propiedad social en su realidad subjetiva es reencontrar ese lugar más profundo en que el individuo está dado a sí mismo de modo irreplicable, por el contrario, considerarla como una realidad objetiva, es negarla. Y, como a partir de esa propiedad social se define al individuo, también éste se convierte en algo

¹⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 87-94.

objetivo, en un punto de intersección de relaciones sociales objetivas, determinado y definido por ellas¹⁵. En esto consiste, a grandes rasgos, la negación teórica del individuo por parte de la ideología marxista.

Cuando esta negación se lleva a cabo, como suele ocurrir, a favor de la sociedad, del partido o de la clase, la actividad social se paraliza y surge "la penuria", fuente de toda conflictividad en este tipo de sociedades y *categoría principal* de la misma. Los individuos sólo tienen que esperar todo de la sociedad y no deben hacer otra cosa que atender a las necesidades de la misma. Pero la penuria no es una ley objetiva, o lo es sólo aparentemente, pues tiene realidad únicamente en la subjetividad de los individuos y con relación a ella, por lo mismo que sus efectos se dejan sentir únicamente en ellos. Sin embargo, del estado de penuria se derivan otras situaciones de conflicto, como el pillaje —apoderarse de un objeto de consumo sin haberlo producido— que es la situación límite reveladora de un estado social donde la producción se ha confiado a la "sociedad". En ese estado de cosas, como el trabajo es por principio individual, no hay nada que la sociedad produzca por sí misma y también ella necesita apoderarse de los productos del trabajo. Surge entonces un conflicto entre los dos sectores, el público y el privado, en términos de pillaje recíproco. Más allá de esta descripción, la conflictividad se explica en términos de vida, pues la vida, que no puede ser eliminada por abstracciones de ningún grado, vuelve a aparecer bajo una figura salvaje, como principio ciego que quiere apoderarse de todo lo que necesita para seguir viviendo¹⁶.

Avanzando un poco más en las consecuencias del estado de penuria, aparece la violación de los derechos humanos, cuya explicación inmediata se puede ver en el estado de ilegalidad, en la corrupción, el miedo y el trastocamiento de la vida diaria, cuando vivir es sólo sobrevivir. Una segunda explicación se encuentra según nuestro autor en el resentimiento, que contiene una inversión de valores, lo que se produce cuando los valores de

¹⁵ Cfr. M. Henry, *ibidem*, pp. 98s. La tesis de fondo es que las caracterizaciones sociales son subjetivas, no por cuestiones empíricas, sino por "una necesidad de esencia"; por ese carácter subjetivo se entiende la propiedad del trabajo manual de ser "penoso", "cualificado" o "no cualificado", etc., a lo que nos hemos referido antes.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 62-65.

otros pasan a ser antivalores simplemente por el hecho de que son ajenos. El resentimiento social reivindica una igualdad insostenible, porque no atiende a las diferencias cualitativas, en cuanto a trabajo y competencia. Además, el socialismo ve las diferencias humanas como diferencias de clases. Y por último, el marxismo reduce todos estos factores a diferencias entre dos clases, que son los verdaderos sujetos de la conflictividad social. De nuevo, las diferencias entre los individuos permanecen así desconocidas y con ello se desconoce su subjetividad.

En última instancia, el fracaso económico del socialismo no es en realidad de carácter económico. Pues son los individuos los que crean la riqueza y el fallo hay que buscarlo en ellos, en su falta de motivación para crearla. La raíz del problema está en la forma de *injusticia* que supone considerar a todos como iguales, dado que los individuos son esencialmente diferentes en su actividad productora. Las grandes abstracciones ideológicas — sociedad, historia, clases sociales, proletariado, partido— pretendieron sustituir a los individuos, pero si suprimimos a los individuos no habrá sociedad, ni historia ni clases sociales. La gran contradicción del marxismo, así como del fascismo y de cualquier teoría que quiera suprimir al individuo, es la de negar la vida —aunque, como la vida es lo que define la realidad, tampoco pueden negarla por completo.

Ahora bien, ¿qué es un individuo viviente? Desde luego, no es algo empírico, según el clásico significado de la individuación. El hecho de ser sí mismo define trascendentalmente al individuo verdadero, que la vida engendra en ella como experiencia de sí misma; la singularidad de esta experiencia significa que para cumplirse como lo que es, encierra necesariamente en ella un sí mismo irreductible a otro, viviente y a la vez sufriente. “Solo partiendo del fenómeno metafísico de la vida —afirma Henry— reconociéndola como la revelación original presupuesta por todo lo que se experimenta a sí mismo, se puede captar, a partir de esta revelación original en él de la vida, lo que es un individuo viviente”¹⁷. Es contra esta condición metafísica del individuo contra lo que se dirige brutalmente el fascismo, por vía de ob-

¹⁷ *Ibidem*, p. 93.

jetivación lo hace el marxismo y de un modo más complejo y sinuoso también el capitalismo contemporáneo.

El carácter irreductible del sí mismo individual y singular introduce una nueva dimensión en este análisis, que en cierto modo ya ha sido apuntada. Pues contra la singularidad de los individuos están dirigidas también todas las estrategias igualitarias. Lo que Henry llama "la injusticia de la justicia social" se refiere a esto, a la norma de, por ejemplo, dar un salario igual para un trabajo que objetivamente podrá ser considerado como igual, pero que subjetivamente es diferente e irrepetible. Los individuos no son diferentes porque sus propiedades sean diferentes, u opuestas, sino al revés, como los individuos son diferentes, sus propiedades son por principio diferentes, todo lo más, pueden ser semejantes. Estamos sumidos en la diferencia, pero no se trata de una diferencia pensada. Las diferencias que nacen de la individualidad irreductible de una subjetividad viviente son completamente diversas de las diferencias de clase, aunque éstas se dejen notar en la subjetividad. Lo que ocurre es que, al pasar de su representación objetiva a su efectuación subjetiva, las determinaciones llamadas "sociales" no sólo cambian de lugar ontológico, sino que son trastocadas desde la raíz, pues no son más que un afecto, una emoción indecible e incomunicable de la vida"¹⁸.

Más atención a las diferencias parecen prestar las sociedades capitalistas, en primer lugar porque su orden económico se basa en principios muy distintos. El capitalismo se apoya sobre la fuerza del trabajo viviente, la pone en ejercicio, la explota y por eso es la única verdadera revolución que ha conocido la historia de la humanidad. No se limita a ser una revolución económica, sino total, pues comprende que la economía descansa en un fundamento más profundo y se dirige a él para exaltarle y llevarlo a su máximo rendimiento.

El éxito del capitalismo consiste, en definitiva, en haber sabido detectar la fuerza de trabajo viviente para convertirla en algo disponible. Esto supuso una ruptura ontológica disfrazada de acontecimiento histórico. ¿Por qué calificarla de ruptura ontológica? Porque según Henry la fuerza del trabajo viviente no está de suyo disponible, no es separable del mundo en el que se

¹⁸ *Ibidem*, pp. 105s.

encuentra, el mundo-de-la-vida, y es sólo el correlato de los poderes de su corporeidad subjetiva. La vida se encuentra en co-pertenencia con el mundo que habita y el trabajo viviente no es más que la puesta en práctica de esta fuerza, la actualización del poder por el cual la vida se mantiene en el universo. Por eso las cosas son lo que revelan ser bajo la acción del trabajo viviente. Pues bien, para hacer disponible la fuerza de trabajo fue preciso romper esta co-pertenencia del universo y la vida, arrancarle las materias y los instrumentos y así dar lugar al acontecimiento antes indicado: el acaparamiento de los bienes comunes por parte de unos cuantos grandes propietarios¹⁹.

A partir de esta apropiación, el desarrollo del capitalismo opera con el potencial de esta fuerza, cuyos pormenores aquí no explicamos. Henry califica a la historia del capitalismo de historia "principal", porque descansa en hechos originarios o arqui-hechos, en un poder supratemporal, situado en la historia y, sin embargo, metahistórico, que la precede y la determina *a priori*. En la medida en que obedece a este poder siempre presente en ella, la historia no avanza al azar, obedece a una tendencia que traduce esta acción continuada de un mismo principio. Esta tendencia aparece en cuanto quitamos el velo de los fenómenos económicos que resultan de ella y al mismo tiempo la encubren, es una tendencia que arraiga en la vida, es la voluntad de vivir la que la determina en última instancia, siguiendo la pauta de la reiteración indefinida de la necesidad y del deseo, necesidad y deseo que suscitan la repetición indefinida de acciones que tienden a satisfacerlas.

Sin embargo, esta reiteración llega a un punto en que, en el capitalismo, la teleología de la vida a satisfacer su deseo se invierte, bajo la forma de un desarrollo indefinido de la productividad. La capacidad de la vida de subvenir a sus necesidades llega a encontrarse recubierta por toda clase de sedimentos y especialmente por fenómenos económicos típicos de este sistema, que ocultan este proceso real. Además, también aquí vuelve a aparecer el fundamento económico de la aporía de la justicia social que antes señalamos: la justicia de dar un mismo salario por un mismo trabajo, siendo así que el mismo trabajo objetivo difiere completamente en su efectucción

¹⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 133-135.

subjetiva real, por lo tanto, cada trabajo es realmente diferente. La justicia social es la injusticia misma, el lugar de una “perversión permanente”²⁰ y de la que se sigue un malestar general que da origen a un sinfín de conflictos económicos.

Según todo esto, lo característico del capitalismo es que invierte la relación entre el proceso real de producción —el trabajo humano— y el proceso económico, siendo aquél el principio, y éste el resultado. En adelante, es el resultado —el producto— lo que se pone como principio y motor de todo el sistema y el trabajo viviente pasa a ser integrado en las determinaciones económicas que gobiernan el producto. La realidad económica universal, el dinero, se convierte en objetivo único de la producción y el proceso de la vida queda relegado a no ser más que un medio para este fin. Dicho de otro modo, la relación medio-fin se invierte, con lo cual lo que debía ser medio se absolutiza. El verdadero fin es la finalidad vital original de cualquier actividad —en la económica, intercambiar productos— y la inversión de este fin primordial significa la inversión de la relación entre los elementos que intervienen. El proceso vital queda así sometido al proceso económico y éste deja de ser el medio por el que la vida obtiene para su uso los bienes que ella crea. En consecuencia, la estructura del proceso vital pierde su finalidad propia y se modifica profundamente al servicio de la producción indefinida de dinero como objetivo universal e ilimitado.

Por este motivo el capitalismo no es una solución, aunque reconozca los derechos humanos y la actividad del individuo como fuente de riqueza. Henry quiere mostrar que las democracias occidentales también usurpan a los individuos su capacidad de decisión y su autonomía, su libertad en definitiva. El condicionamiento ideológico del conjunto de la sociedad, el adormecimiento mediático y publicitario que impone a cada uno lo que tiene que pensar y lo que tiene que desear, sin que ninguna crítica o poder de contestación tenga la posibilidad de manifestar su simple existencia, convierten a la libertad en algo inexistente, sólo que no lo sabemos. Lo único positivo del capitalismo es que se apoya en el individuo viviente, en el poder de la vida. Pero sus múltiples contradicciones y la conflictividad que éstas provocan

²⁰ *Ibidem*, p. 139.

tienen su raíz en la fractura entre producción y consumo, producción masiva de bienes e incapacidad por parte de los productores para consumirlos. Con palabras de Henry, "entre la subjetividad de la producción y la subjetividad del consumo, la economía alza el muro de sus idealidades cuantificables y calculables que llevan una existencia casi autónoma y no tienen ya ninguna relación perceptible con la vida"²¹.

5. Técnica e ideología

Ahora bien, el desarrollo de la productividad, que es el desarrollo de la eficacia de una producción subjetiva, no descansa únicamente en la fuerza subjetiva misma. Hay un acontecimiento histórico que marca el verdadero cambio: es un hecho situado en la historia, pero no abolido por ella, pues continúa presente en cada punto de su decurso. El hecho metahistórico que, a diferencia de la vida, no crea la historia pero que, una vez producido, le impone una dirección determinada, es el hecho inaugural de la ciencia galileana. Su expresión histórica consiste en que en un proceso real de producción éste deja de ser subjetivo, de identificarse con el trabajo vivo. La acción subjetiva de producir consiste en el despliegue interior de la fuerza subjetiva del cuerpo viviente, con ayuda de instrumentos y materias primas, que sin embargo no impide que la subjetividad se conozca a sí misma en la acción productora. Ahora bien, con Galileo el universo queda despojado de su subjetividad esencial y el conocimiento de su ser verdadero ya no va a estar a cargo de la fuerza subjetiva que habita el cuerpo, sino del conocimiento físico-matemático donde sólo importan las cualidades materiales, geométricas²².

La implantación de este conocimiento geométrico del universo material en lugar de su aprehensión corporal, subjetiva y viviente, entraña una subversión del fenómeno de la acción que se encuentra en el núcleo de la producción tradicional de bienes, una subversión de carácter ontológico, pues afecta al ser de la acción, que de ser subjetiva pasa a ser objetiva. En lugar

²¹ *Ibidem*, p. 213.

²² Cfr. *ibidem*, pp. 157ss. Henry atribuye exclusivamente a Galileo la concepción de la ciencia moderna.

de producirse en la vida de los individuos y como puesta en juego de poderes internamente vividos, esta acción se produce ante la mirada del pensamiento, bajo la forma de un conjunto de procesos objetivos análogos a los de la naturaleza. "En este desplazamiento ontológico, que es también un desplazamiento fenomenológico, se produce la sustitución de la acción subjetiva de los individuos por movimientos objetivos naturales, la experiencia interna, que la vida hace de sí misma y que es su propia subjetividad, por el conocimiento objetivo y racional"²³.

La conexión entre este tipo de conocimiento y el capitalismo proviene de su alianza con la técnica, y su desarrollo —que es el acontecimiento decisivo de la modernidad— que posibilita la extensión desmesurada de los instrumentos de producción y paralelamente la exclusión del trabajo viviente y de la subjetividad. Pero el origen de este cambio se encuentra, una vez más, en el pensamiento, en la decisión de excluir del conocimiento del mundo todas las cualidades sensibles y con ellas todo lo subjetivo. El conocimiento racional del universo se atiene a este planteamiento, entiende el universo compuesto de cuerpos materiales extensos cuyas figuras se pueden captar de modo matemático y en este universo el hombre queda reducido a individuo empírico, objeto de la física, la biología, las ciencias sociales o de la economía.

El objetivismo de la ciencia moderna es interpretado en estos términos, diferentes en todo caso de la visión de Husserl en la *Crisis de las ciencias europeas*. La historia unificada del capitalismo y de la técnica —lo que Henry llama "el universo tecno-económico"— es el resultado de este objetivismo, la proyección de los presupuestos galileanos sobre la acción humana, que ya no tiene lugar en la subjetividad de los individuos, sino en las cosas: el trabajo vivo cede su puesto a los procesos materiales objetivos que se autorregulan y funcionan por sí mismos. Al mismo tiempo, también cambia el modo de conocimiento, como se ha mencionado anteriormente, con el fin de fomentar el desarrollo de la física moderna y las ciencias afines.

²³ *Ibidem*, p. 159.

Mediante este trastocamiento de carácter no sólo epistemológico y práctico, sino también ontológico²⁴, el trabajo vivo se encuentra eliminado del proceso y con él el poder de crear valor así como el valor mismo. Cuando el universo tecno-económico alcance su fin y el proceso de producción se automatice por completo, los objetos ya no estarán destinados a los hombres y se producirán sin ellos.

Como se puede advertir, esta caracterización del fenómeno moderno de la técnica no corresponde a la técnica en sentido tradicional, como conjunto de procedimientos para transformar la naturaleza, pues el hombre siempre los ha empleado, utilizando un saber vinculado a la fuerza subjetiva, acompañando el ritmo de su existencia a los dictados de la producción material. La técnica en sentido moderno, o más precisamente, contemporáneo, es la tecno-ciencia, que introduce una mutación de las fuerzas productivas, e imprime un nuevo rumbo al destino del mundo en el punto en que la subjetividad y el trabajo del individuo quedan eliminados del proceso real de producción, cuando la fuerza subjetiva de trabajo perece en un proceso entregado a una objetividad creciente. Esto lleva consigo una subversión de la vida de los individuos, pues su fuerza de trabajo queda excluida. La fuerza de la vida y el individuo mismo quedan fuera del mundo del trabajo. Y si en otro tipo de análisis esto nos llevaría a hablar del fenómeno del desempleo como una de las fuentes de conflictividad inmediata, en Henry este fenómeno sólo es mencionado muy brevemente, pues lo que le interesa es la dimensión más profunda que significa para la vida el hecho de que su energía no sea empleada. Si antes era la *penuria* la fuente principal de los conflictos, ahora la *angustia* es aquí la figura vital de la conflictividad.

La subversión que lleva a cabo la técnica moderna no sólo afecta a la acción sino además a la relación entre el hombre y el mundo. En la apropiación original de la vida y del universo, que tiene su principio en la vida y cuya actualización es el trabajo viviente, la subjetividad tiene el universo en su mano. En cambio, lo que hace la técnica moderna es eliminar de esta relación primitiva la subjetividad, la acción humana en cuanto tal, y sustituirla por procesos objetivos insensibles. La técnica se proyecta en el proceso real de producción, lo que supone la disminución progresiva en él del

²⁴ Cfr. *ibidem*, p. 214.

trabajo vivo así como la incapacidad cada vez mayor de éste para producir el valor económico.

Con otras palabras, esto significa que si el capitalismo entraña de suyo la explotación del trabajo, el tecno-capitalismo va mucho más lejos: no es una relación de explotación del capitalismo con la vida, sino más bien la eliminación de la relación entre ambos. Por un lado, el capitalismo estimula el desarrollo de la técnica puesto que es el único medio que le permite disminuir constantemente el tiempo de trabajo necesario y que el trabajo sea cada vez más productivo. Ahora bien, por otro lado la posibilidad del desarrollo de la técnica no está dentro del capitalismo, sino en la propia técnica y en el origen en la ciencia moderna. Ésta viene a ser su condición de posibilidad o el principio del universo tecno-capitalista, en el que convergen y divergen ambas instancias, el capitalismo y la técnica. La convergencia supone que el capitalismo promueve el desarrollo de la técnica, como se ha visto, pero este desarrollo es la ciencia la que lo hace posible, ya que pone las condiciones para el cambio, es decir, (a) convierte al universo en una secuencia de fenómenos materiales y (b) permite la eclosión del conocimiento físico-matemático. La técnica no es sino la unidad de este conocimiento y este universo.

Por todo ello, entre capitalismo y técnica se llega a plantear una contradicción, porque el desarrollo científico que hace posible el capitalismo también lo lleva a la ruina ya que, según Henry, el proceso económico no puede sostenerse por sí mismo, únicamente con los medios del capital y de la técnica y sin la fuerza subjetiva de la vida que lo hace posible. Ésta sería la gran contradicción del mundo contemporáneo desarrollado, que no es exclusiva de las sociedades capitalistas. Lo que caracteriza al capitalismo es su modo de afrontar la aporía constitutiva de la economía de mercado, pues al duplicar el proceso real con un proceso puramente económico, se abre la vía a su conflicto potencial. La fuente de la conflictividad reside en la disociación entre los dos procesos —el de las necesidades de la vida y el de la economía de mercado— donde cada uno obedece a su propia lógica, lo cual convierte en aleatoria la correspondencia entre el primero y el segundo, co-

rrespondencia que precisamente estuvo en el origen de la economía de mercado.

En resumen, este conflicto potencial se traduce en el hecho de que el proceso real del trabajo se convierte en un sistema técnico de producción, en el que la producción se lleva a cabo en función de las exigencias de la técnica y no de las necesidades reales de los individuos. El resultado es doble: las cosas pierden su sentido como valores de uso para la vida y se crean no ya más productos, sino nuevos tipos de productos, que están al servicio de las innovaciones del proceso técnico²⁵.

Este bosquejo de la conflictividad de la vida humana en las sociedades modernas quedaría incompleto si no hiciera una referencia expresa al componente político de las mismas. Éste entra en escena desde el momento en que tomamos en consideración cualquiera de los aspectos ya apuntados, puesto que se entremezcla con ellos y a menudo les imprime su sesgo particular allí donde contribuya a impulsar la negación teórica del individuo y la invasión de la esfera de la subjetividad y de las relaciones intersubjetivas. Porque el individuo no vive aislado, sino que está abocado al otro, y a sentir con el otro en múltiples modos de afectividad —simpatía, piedad, amor, odio, resentimiento, soledad—, el pensamiento político se apropia de este ser en común que se despliega en la vida, aunque realmente es un ser en común anterior a todo pensamiento político. Aquí se da análogamente el caso de que tampoco lo político constituye una realidad autónoma, sino que tiene un carácter referencial y remite a la vida de los individuos, de donde proviene su contenido. Según Henry, lo político, resulta de un acto de conciencia que genera el sentido de que ciertos asuntos de la vida humana son de interés general. El contenido de tales asuntos, remite a los individuos y a sus actividades, por lo que la praxis política no tiene otra realidad que la individual y subjetiva de la vida, cuyas acciones son siempre asuntos individuales, y no generales. Por ello, la hipóstasis de lo político conlleva la anulación del individuo y de la vida y tiene como consecuencia el totalitarismo, entendiéndolo no como calificativo de un régimen, sino como peligro que amenaza a cualquier sistema social.

²⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 171-177.

A partir de esta preeminencia de lo político en las sociedades actuales, los sistemas políticos se diferencian por el lugar que dejan a los individuos en el gobierno de los asuntos públicos. En el marxismo, el conflicto nace de que niega el carácter esencialmente referencial de lo político ocultando el momento fundador de su sentido en la subjetividad radical de la vida. La negación del sentido fundador de la vida y de los individuos vivientes es lo que subyace a todos los conflictos particulares de esos regímenes: el individuo queda reabsorbido en la clase social y en las restantes estructuras y ya no importa la experiencia que él hace de sí mismo, ni lo que define su verdadero ser. Hay otra realidad desde la cual se le define y se actúa sobre él, quedando completamente determinado por ella. Lo que hace la perspectiva política es elevarse por encima del punto de vista limitado de los individuos y abrirse al plano objetivo y universal donde el individuo que acaba de ser negado en su individualidad reencuentra una posibilidad de acción que, sin embargo, no atañe al orden individual, ni plural, sino al nivel que le permite la organización política en la que está queda reabsorbido²⁶.

Pero la revalorización de la política no requiere únicamente la anulación del individuo en favor de la existencia de una realidad social supraindividual más alta que él. En determinados casos, exige también el sacrificio de la libertad con el fin de que, por ejemplo, el individuo se supere a sí mismo. En las sociedades democráticas el sacrificio de la libertad no es ni mucho menos aparente, si bien existe una tensión que no se resuelve por completo. La aporía de la democracia consiste precisamente en querer tener presente la realidad no política en el gobierno de la sociedad, lo cual resulta prácticamente imposible. La representación política es también una sustitución del individuo y participa de la desnaturalización que lo político en cuanto tal hace sufrir a todo lo que es vivo.

Finalmente, la conflictividad que está presente en todos los sistemas políticos es la oposición entre individuo y sociedad, entre lo singular y lo universal, entre el interés privado y el interés general. Esta dicotomía late en todos los conflictos y se funda en que la perspectiva universal de la política se recorta sobre la visión previa del mundo en la cual se inscribe toda pers-

²⁶ Cfr. *ibidem*, p. 187.

pectiva posible. Según la conocida tesis de Henry, "el mundo es el horizonte de visibilidad" sobre cuyo fondo todo se nos muestra de modo que lo podamos ver y conocer. Lo político tiene un significado fenomenológico esencial, pero que proviene de otra parte, el significado de identificarse con la racionalidad y de oponerse a los intereses particulares, a los egoísmos divergentes, etc., y a todo lo que viene de las fuerzas y los intereses del individuo. "La revalorización de lo político va de la mano de la desvalorización del individuo y la presupone. Esta jerarquía ético-política, que eleva lo político en la medida en que rebaja al individuo, no resulta de un simple juego de valor al que se podría oponer otro, sino que remite a una jerarquía previa y esencial", de orden fenomenológico; la jerarquía entre dos modos de aparecer diferentes: el de la vida que se experimenta a sí misma en el abrazo mudo de su *pathos* y bajo la forma de éste, y el del aparecer del mundo, de este horizonte de visibilidad donde tiene lugar la perspectiva política²⁷.

En realidad, la política ignora la vida, por eso la considera ciega, incapaz de llevar a cabo ningún resultado positivo, necesitada de dirección. La significación fenomenológica de lo político, su capacidad de hacer ver a todos, la convierte en una realidad autónoma, de la que los individuos obtienen su propio ser. Esta valoración expresa la gran carencia del pensamiento occidental —también de índole fenomenológica: la creencia de que no hay otra luz más que la luz del mundo, de este horizonte de visibilidad en que se nos manifiesta todo lo que es, especialmente las acciones que constituyen la sustancia de una sociedad. Todo lo demás queda abolido —los individuos, su subjetividad, sus acciones y con ello queda abolida su libertad. En la ciudad aparecen las acciones individuales, pero son sometidas a un proceso de objetivación que oculta lo que en ellas hay de más propio, lo que hace de cada una de ellas la acción de un individuo singular.

Habría que mencionar también, como algo que se encuentra en las raíces de la conflictividad actual, el silencio del pensamiento contemporáneo sobre la vida, exceptuando los diversos enfoques objetivistas, por un lado, así como los vitalistas, por otro. Según Henry, fuera de esto el modelo racionalista que hemos heredado ha sido ciego para captar la vida en su dimensión propia y la ha relegado a una condición subalterna, debido al antiguo prejuicio de que sólo hay conocimiento de lo objetivo. Para este tipo de

²⁷ *Ibidem*, p. 191.

pensamiento, conocer la vida es sacarla de sí misma y situarla en el horizonte visible del conocimiento científico, donde queda desvirtuada como algo oscuro e ininteligible.

Cabe concluir que, según este análisis, la conflictividad se desarrolla en el plano de la factualidad inmediata, donde se dan las *diferencias* que se multiplican en todos los niveles de las relaciones sociales. Pero no hay que perder de vista que la existencia de esos conflictos se debe en gran parte a que la desigualdad que los promueve está apoyada en la *igualdad metafísica*, expresada en términos de la fuerza de la vida. El desarrollo del conflicto corre paralelo a la ignorancia de esta igualdad y de la fuerza constitutiva de la vida para afirmarse en la subjetividad de los individuos humanos que la ponen de manifiesto.

Bibliografía complementaria a la citada expresamente:

- AA.VV., Michel Henry. *Pensée de la vie et culture contemporaine. Colloque international de Montpellier*, Paris, Beauchesne, 2006.
- BROHM, J. M. / LECLERCO, J., Michel Henry. *Les Dossiers H*, Lausanne, Éditions L'Age d'Homme, 2009.
- DAVID, A. / GREISCH, J., Michel Henry, *l'épreuve de la vie*, Paris, Éditions du Cerf, 2001.
- DUFOUR-KOWALSKA, G., Michel Henry, *un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, P.U.F., 1980.
- DUFOUR-KOWALSKA, G., Michel Henry, *passion et magnificence de la vie*, Beauchesne, Paris, 2003.
- HENRY, M., *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1990.
- *L'Essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1963.
- *Marx, I. Une philosophie de la réalité. II. Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976.
- *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., 1990.
- *Philosophie et Phénoménologie du corps*, Paris, P.U.F., 1965.

