



## La crisis terminal de la cultura: una mirada a partir de los aportes de Michel Henry<sup>1</sup>

A crise terminal da cultura: um olhar a partir dos aportes de Michel Henry

Hernán G. Inverso<sup>2</sup>

**Resumen:** En el presente trabajo sostendremos que la noción de “crisis” que enuncia Husserl en las *Lecciones de Viena* es reconducida a la de “barbarie” en la que es recibida en la filosofía de Michel Henry. Para ello, en primer lugar, relevaremos la necesidad de rever la subjetividad y su asociación con la representación y la intencionalidad, luego veremos de qué manera Henry sugiere repensar la alteridad y los parámetros de presentación noemática. Por último, reveremos los alcances de la crisis de la cultura esbozados por Henry.

**Palabras-clave:** Henry, crisis, cultura, alteridad, barbarie, universidad.

**Resumo:** No presente trabalho, argumentaremos que a noção de “crise” que Husserl enuncia nas *Lições de Viena* é redirecionada para a de “barbárie”, na qual é recebida na filosofia de Michel Henry. Para fazer isso, primeiro, vamos destacar a necessidade de rever a subjetividade e sua associação com representação e intencionalidade, então veremos como Henry sugere repensar a alteridade e os parâmetros da apresentação noemática. Finalmente, vamos rever o escopo da crise cultural delineado por Henry.

**Palavras-chave:** Henry, crise, cultura, alteridade, barbárie, universidade.

La filosofía de todos los tiempos contiene visiones oscuras y pesimistas sobre su situación e incluso las más optimistas parten de un diagnóstico de las fallas y obstáculos que habría que superar para alcanzar un estado de mejoría. En el caso de la fenomenología en su vertiente husserliana, es bien visible la evolución desde una actitud de detección de obstáculos para un avance en la fundamentación radical que permita el desarrollo del edificio de las ciencias sobre bases firmes hacia una creciente detección de elementos que colocan a la humanidad europea en una situación de crisis. El advenimiento de la Primera Guerra Mundial y el interregno posterior que alimentaba lo que desembocaría en un segundo conflicto atraviesan los textos cada vez más preocupados por la dimensión histórica.

---

<sup>1</sup> Recebido em 1º de novembro de 2021. Aceito em 26 de agosto de 2022 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Université libre de Bruxelles. E-mail: hernan.gabriel.inverso@ulb.be.



Estas derivas se profundizaron en el desarrollo posterior de esta línea con variantes muy distintas, pero probablemente en ninguna de ellas se encuentre tan presente esta temática como en la filosofía de Michel Henry, cuyo trabajo presenta un diagnóstico de advertencia sobre lo que nuestro tiempo no detecta. Si la filosofía ha sido vista desde los inicios, y tal vez sea su rasgo más propio, en la capacidad para poner de manifiesto las complejidades que hay tras lo que se ve como obvio, en este caso la tarea queda en manos de la fenomenología como intento de fundamentación radical, que precisamente por ello debe hundirse en la raíz del fenómeno hasta llegar a la Vida y encontrar en ella los movimientos que conspiran contra su desarrollo. En esta exploración es posible encontrar una función positiva para la crisis.

A primera vista, este enfoque puede parecer llamativo, dado que Michel Henry no utiliza esta categoría y el modo en que presenta su análisis de la cultura busca mecanismos intrínsecos al devenir mismo de la vida que parecen contradecir la idea misma de crisis entendida como la ruptura de una supuesta etapa de normalidad, ya sea que se apele a su vinculación antigua con el pico de una enfermedad o con la raíz de *krínein* y su relación con el cernir que disuelve la mezcla primigenia de elementos. Sin embargo, en lo que sigue mostraremos que hay aspectos de la filosofía henryana que pueden resultar de utilidad para pensar la noción de crisis y, lo que es más importante, para pensar los procesos de la contemporaneidad que suelen asociarse con la sensación de inestabilidad asentada en la percepción común de estos tiempos. Intentaremos mostrar, entonces, que, desplazando este concepto, los materiales henryanos constituyen insumos posibles para una teoría positiva respecto de la crisis como función primaria de la filosofía.

La línea de pensamiento que nos ocupa surgió en medio de tiempos tumultuosos, y Michel Henry atravesó la Segunda Guerra Mundial en la resistencia francesa, vivenció las tensiones en Marruecos en su estancia en Casablanca y combinó sus preocupaciones fenomenológicas con el estudio de textos caros a la teoría social. En *La barbarie*, de 1987, que nos interesa especialmente, Henry analiza el estado de la civilización occidental y denuncia los efectos de tener el saber científico como único saber. Esta obra, escrita en un estilo más amable que otros textos, supone la utilización de los conceptos acuñados en sus exploraciones fenomenológicas y necesita ser comprendido sobre este horizonte.

En efecto, estas reflexiones suponen un esfuerzo previo de reformulación de la fenomenología que, como corolario, ofrece una perspectiva renovada del mundo contemporáneo. Son a su modo una respuesta a la *Crisis de las ciencias europeas* de Husserl, escrita más de medio siglo



más tarde, pero con la misma pretensión de detección de los elementos que signan el presente. Ambos fenomenólogos buscan una clave de intelección general, y la diferencia radica en la sustitución de “crisis” por “barbarie”: donde Husserl ve una crisis de la humanidad europea, tal el título de las conferencias de Viena de mayo de 1935, Michel Henry sanciona que, en rigor, se trata del advenimiento de un estado bárbaro. Por cierto, el texto comienza anunciando que la barbarie no es una etapa primitiva ni un riesgo del porvenir, sino que ya estamos en ella (HENRY, 1987, p. 1). A partir de allí, denuncia la destrucción de la cultura derivada de la ilusión galileana que la “ideología cientificista” propaga al comprender sus rendimientos como los únicos posibles y legítimos. Para comprender la decadencia de nuestra época debemos rever el hiperdesarrollo del saber científico y de sus técnicas a partir del rechazo del saber de la Vida (HENRY, 1987, p, 21).

La visión de Henry, entonces, está asociada al diagnóstico de un proceso terminal y no sólo equiparable a una enfermedad. Adelantemos, sin embargo, una hipótesis que buscaremos ilustrar en lo que sigue. Crisis y barbarie están sin duda vinculadas, pero eso no implica que conformen una ecuación en la que la primera conduzca a la segunda y mucho menos que los sobresaltos de nuestra época respondan a una crisis especialmente profunda. En la sustitución conceptual hay un cambio en la clave de comprensión de la mundanidad y pretende enfatizar, apelando a una idea de mayor dramatismo, que este estado civilizatorio se asocia con una novedad que escapa a la historia previa y se sostiene en el adormecimiento y el disciplinamiento mecanizado sujeto a la lógica de una tecnociencia inhumana. En ese adormecimiento no hay crisis, con su dimensión dinámica, sino sólo sometimiento y por ello debe apelarse a la sustitución conceptual. De este modo, la noción de crisis ya no es la clave de intelección general, lo cual no implica que carezca de función en el plexo general. Por el contrario, como veremos, la crisis resulta, en la mirada henryana, el producto de un intento de fracturar la superficie del orden físico-matemático de la reducción galileana haciendo irrumpir la vida. Es por ello que la crisis adquiere un sentido filosófico positivo, en asociación con el quiebre de un orden alienante que opera contra la dinámica del despliegue vital.

Esta operación sustitutiva explica que Henry no use a menudo el término crisis y prefiera, en cambio, advertir contra sus sentidos usuales. “No se trata sólo de una cuestión de crisis de la cultura sino de su destrucción”, afirma apenas comenzada *La barbarie*, precisamente para enfatizar que atravesamos algo mucho más grave y avasallante de lo que los individuos llegan a captar en su sobreadaptación a los ambientes artificiales del hiperdesarrollo (HENRY, 1987, p. 2). El riesgo, sugiere Henry, puede ser terminal, dado que podemos estar atravesando un tipo de configuración



antivital del cual la vida no se reponga. Los aspectos procesuales de la crisis conspiran contra esta advertencia última y ocultan la novedad contemporánea. En efecto, la visión histórica de largo plazo que se propone coloca los episodios críticos en el pasado. Otras civilizaciones han avanzado y caído horadadas por sus contradicciones. La cultura, siempre primera, era resquebrajada y daba lugar a nuevas formas. En el pasado, podríamos interpretar, las crisis precipitaban cambios periódicos que hacen al dinamismo de la historia y sus procesos de ascenso y caída de unidades culturales. La situación actual, sin embargo, es diferente, porque la barbarie tecnocientífica en su fuerza resulta avasallante y debería instalarse la sospecha de un estado que fagocite el movimiento vital (HENRY, 1987, p. 2). Este cambio de coordenadas abre para los momentos de zozobra otra función ligada con el recurso de advertencia y acción en contra de esa barbarie antes de que aniquile todo aquello que exceda a la pretendida universalidad objetiva.

En este sentido, habría que agregar que la noción de crisis no es sustituida sino reconducida a un nuevo espacio de acción que queda en manos, y con ello adviene una segunda novedad, de la filosofía, que adquiere en este horizonte una función de “producción de crisis” con el propósito de desafiar los paradigmas de la idealización científica. Estrictamente, el develamiento de la lógica científica es un elemento central de la fenomenología, y Henry se suma a esa línea advirtiendo el valor de la disrupción ínsita en ese procedimiento. Para dar un ejemplo, cuando Husserl dice que hay un sentido en que la tierra no se mueve, con ello crea un cisma, una crisis, podría decirse, en la univocidad cientifizante (HENRY, 1987, p. 8). La filosofía, y la fenomenología muy especialmente, son de este modo productoras de crisis y una suerte de refugio del saber de la vida.

Las exploraciones de Henry encuentran varios focos prioritarios en esta tarea. En primer lugar, señala la necesidad de rever la subjetividad y su asociación con la representación y la intencionalidad, así como de repensar la alteridad y los parámetros de presentación noemática. De este modo se conforma la base para poner en jaque la noción de cultura. Así, sujeto, alteridad y cultura se verán sindicados como esferas que deben ser revisadas para así rescatarlas de la barbarie, del dispositivo de violencia y cercenamiento de la vida y de los vivientes que se ha tornado insoportable. Hay que hacer entrar en crisis el sujeto, la alteridad y la cultura para evitar que perezcan. El arco de aspectos implicados en la fundamentación constituye un plexo complejo que se conecta con la obra íntegra de Henry, y en lo que sigue intentaremos esclarecer los presupuestos principales que subyacen y conectan estos planteos y nos permiten pensar la crisis como misión desafiante de la filosofía contemporánea.



## Hacia la crisis del sujeto

Si bien concede Henry que el programa filosófico de las filosofías de la existencia emerge como crítica a las filosofías clásicas de la conciencia (HENRY, 2003, p. 67), en esencia encuentra que éste repite las estructuras de la representación, en un movimiento de crítica del correlacionismo que ha crecido en las últimas décadas de la mano de los nuevos realismos. Para apartarse de esa tradición Henry propondrá una fenomenología de la Vida en la cual la relación originaria con el Ser no partirá de la distancia ek-stática, sino que será inmediata y autoafectiva (HENRY, 2003, p. 68), de modo que la Vida que se experimenta a sí misma deja en segundo lugar la captación objetual.

En efecto, el foco de la investigación henryana se dirige a la esencia de la vida, que da en esta autoafección patética no afectada por nada diferente de sí, de manera radical y a la vez de manera immanente, en tanto excluye toda intencionalidad y toda trascendencia<sup>3</sup>. Esta caracterización de la vida invisible se torna posible gracias a la afectividad, que le permite a la vida –y a los vivientes – sentirse y experimentarse a sí misma, sin la intermediación de un sentido o el establecimiento de una distancia.

Así, en esta concepción el sujeto asociado primariamente a la conciencia deja paso al viviente, que *es en* la vida y surge de la “autoafectación que es la esencia de la ipseidad” (HENRY, 2003, p. 29). De este movimiento individual, que funcionará como *principium individuationis*, el yo no se diferenciará por cualidades naturales o psíquicas, por su lugar en la historia, sino porque es originariamente él mismo por su autoafección y en ella. En esta afección o *pathos* es que se abre el éxtasis del horizonte y la apertura al mundo. Esta base de invisibilidad hará posible lo visible sobre estas modalidades fundamentales de efectuación fenomenológica. Henry llamará “tonalidades afectivas” a los derroteros que forman parte de nuestras posibilidades en la vida y determinan a los vivientes o subjetividades invisibles, aquellas que conforman nuestra corporeidad original y nuestro “yo puedo”.

El saber de la vida es praxis sin distancia y consiste en el autodesarrollo de potencialidades subjetivas tanto a través de sus modalidades elementales asociadas con necesidades básicas como de sus modalidades elaboradas en el arte, la filosofía y la religión (HENRY, 1987, p. 95). Así, el saber de la vida no da nada fuera de ella. Frente a ella las ciencias dan objetividades que nunca

---

<sup>3</sup> Sobre la noción de autoafección como base de la noción del enfoque henryano, véase DEPRAZ, 1991.



llegan a captar la vida y su inmanencia fundante. La modernidad las ha colocado, sin embargo, como modelo de una organización que desemboca en la inversión de la cultura provocado por la confusión de la vida fenomenológica con la vida biológica (HENRY, 1987, p. 6 y 20).

De esta perspectiva, la ciencia resulta un ámbito por esencia estético, en el sentido estricto de su asociación con *aísthesis*, pero que reniega de este campo y se autonomiza (HENRY, 1987, p. 28 y ss). Al descartar la vida de su campo, la ciencia se instala en soledad, aunque paradójicamente pretende decidir y operar sobre ella a través de la técnica. Estrictamente, la *téchne*, que nació como un saber-hacer asociado prístinamente a la subjetividad apropiándose de su entorno, se desgajó en una versión dominada por el cientificismo donde independizó sus procesos y disminuyó progresivamente su asociación con el hombre hasta limitarlo a una función de mero monitoreo de sus procesos (HENRY, 1987, p. 44-46; véase ROOCHNIK, 1996 y LÖBL, 1997). El mero monitoreo como lo opuesto a la praxis viviente determina un plexo donde la vida queda excluida y debe fluir por intersticios.

En esta situación queda ilustrada la situación del sujeto que sufre, huye y encarna la autonegación de la vida como síntesis de la locura de la modernidad para lo cual resulta de auxilio la crítica marxiana a la ideología. En *Filosofía de la vida* se bosqueja la compresión alienada (HENRY, 2003, p. 69), en la cual un conjunto de representaciones ideales reemplaza las relaciones entre los vivientes colocando todo bajo el signo de la falsificación (HENRY, 2003, p. 72). Así, de manera subrepticia, la relación de la vida con sus modalidades concretas sería reemplazada por las relaciones del individuo y sus representaciones de conciencia. La vida queda, por tanto, desrealizada y confundida por las ideologías que transforman la praxis y la totalidad de la actividad humana. En suma, se alienta a repensar la subjetividad a través de la denuncia de la relación ek-stática y de las ideologías como representaciones que alienan al viviente, con un giro que conecta la necesidad de alentar la crisis del sujeto con la revisión de las esferas intersubjetivas, lo cual nos traslada a un segundo ámbito.

## Hacia la crisis de la alteridad

Trascendiendo los límites del viviente, consideremos ahora el plano de la alteridad. Henry considera en *Fenomenología Material* que el análisis de Husserl en la quinta de las *Meditaciones Cartesianas* se encuentra guiado por tres supuestos: el otro está dado a mi experiencia; el otro se me



presenta como una aparición noemática a título de correlato intencional y la conjunción de ambos en el tercer supuesto bajo la forma el otro estaría dada en mí como algo transcendente (HENRY, 1990, p. 141). Esto determina un enfoque donde la alteridad, tal como la experimentamos, con todo el plexo de emociones que suscita la presencia o ausencia del otro cifrado en la noción de pathos-con, queda fuera de consideración, ya que una condición no afectiva no podría dar cuenta de lo afectivo de la Vida interpatética (HENRY, 1990, p. 141). Esto es lo que debe ser puesto en crisis.

Con la intención de demostrar los límites del enfoque intencional, la objeción se dirige a la presentación husserliana que se asocia con la determinación de lo propio del *ego* y la circularidad en la transferencia analogizante, aspectos que dan lugar a degradaciones del *ego* original, el cuerpo y la alteridad. Estos tratamientos, en los que aquí no nos detendremos, pretenden alcanzar una efectiva radicalidad a la que no llegaría Husserl, que a juicio de Henry no realiza sus análisis en el plano último y por eso “degrada”, desplaza, hace descender el plano de análisis dejando lo fundante sin elucidar<sup>4</sup>.

La presentación noemática de la alteridad encuentra así una alternativa inmanente. Más todavía, en su exploración de una fenomenología de la alteridad que no apele a la percepción ni a la intencionalidad y sus implicancias ek-státicas Henry traspone la relación entre subjetividades monádicas y alude a la comunidad como un plano que tiene lugar en un plano anterior a aquel en que se constituyen las ipseidades, de manera tal que estrictamente no hay como dato primario intersubjetividad sino comunidad trascendental. Dos ejemplos ilustran los alcances de esta esfera: por un lado, el caso de una comunidad de admiradores de Kandinsky que ni siquiera se han encontrado nunca, pero los une la contemplación de la obra que admiran, donde prima “el *pathos* de la obra (*le pathos de l'oeuvre*)”, y se aúnan Kandinsky en tanto creador y todos los que ingresan a esta comunidad patética (HENRY, 1990, p. 154). Por otro lado, el caso de la comunidad con los muertos, que presenta huellas en el recuerdo provocadas por los que hemos conocido, pero las excede en tanto no son sólo recuerdo sino “ese *pathos* en nosotros que se sustrae a nuestros actos de pensamiento y que los determina secretamente (*ce pathos en nous soustrait à nos actes de pensé et les déterminant secrètement*)” (HENRY, 1990, p. 154).

---

<sup>4</sup> Sobre este punto, véase SIMÓN LORDA, 2001, p. 175-192 e INVERSO, 2018.



En suma, la comunidad no es reductible a la lógica de la percepción. En el segundo ejemplo, los muertos no son los que han dejado este mundo, sino que “todavía viven muchos que podríamos volver a ver” (HENRY, 1990, p. 154), y la muerte no es, entonces, simplemente la ausencia de Vida, sino un estado más complejo que convive con ella en la inmanencia patética. Su naturaleza tiende, sin embargo, a quedar obturada en una época tecnocientífica que en su interpretación de todo en términos objetuales no tiene modos de dar cuenta de la comunidad con ella. En esta perspectiva la comunidad es una experiencia refractaria a la representación, a la manera de una experiencia que entre otros ejemplos se asemeja al estadio hipnótico donde la intencionalidad queda suspendida, de modo tal que la comunidad resulta el *pathos* ciego de la Vida donde los tres elementos de sí mismo, otro y fondo se dan indiferenciados.

En efecto, la Vida es esencia de la comunidad, en tanto toda comunidad es una comunidad de vivientes y este entramado disuelve la tensión entre lo común y los miembros, especialmente porque la Vida es la subjetividad absoluta en su experiencia de sí misma sin distancia y en ello consiste su rasgo más propio (HENRY, 1990, p. 162. Véase Á. GARRIDO-MATURANO, 2012, p. 155-171). En ella reposa asimismo la esencia de la ipseidad, en cada caso un Sí mismo en autoafección individuada, por lo cual la subjetividad es principio de individuación, que da lugar a individuos en el sentido trascendental tanto como a comunidades en una co-implicación sin relaciones jerárquicas. Sin representación ni interioridad vecina al solipsismo, el problema de la alteridad se disuelve tomando el ser-con como dato primario sin representación y escapando a toda distancia. La afectividad es la Vida misma en su sustancia fenomenológica, es autoimpresión como fuerza incesante, y en ella habitan comunidades que no responden a la legalidad de la conciencia, sino a las de la Vida y están regidas, por tanto, por la afectividad y lo pulsional, en su dimensión de fuerza de la Vida frente a sí misma (HENRY, 1990, p. 171-172). De este modo la experiencia de la alteridad se da en la Vida, en un *pathos*-con que alcanza al cosmos y sus elementos, con la materia atravesada de afectividad, de modo tal que la comunidad última es una y primordial, y las comunidades son sus variantes<sup>5</sup>. Estamos lejos, por cierto, de lo que puede reducirse a la objetualidad cuantificable.

---

<sup>5</sup> HENRY, 1990, p. 179. Sobre este punto, véase BELVEDERE, 2006, p. 54-62.



## Hacia la crisis de la cultura

El sujeto se pone en crisis haciendo advenir tras de sí la inmanencia. La alteridad se pone en crisis cuando se traspone la intersubjetividad y emergen la comunidad de la vida. Estas dos crisis detonan una tercera: la crisis de la cultura, que revela el desvío tecnocientífico que ha venido devorando el movimiento de la vida y acorralándolo progresivamente hasta amenazarlo con la extinción.

En el enfoque resuena, obviamente, una continuidad con la *Crisis de las ciencias europeas* de Husserl que supone una reflexión sobre la relación entre el mundo de la vida y el mundo de la ciencia, pero también resuena la pregunta por la técnica heideggeriana y su denuncia del *Gestell* y la época que es época, en tanto pone en *epoché* la pregunta por el ser. La peculiaridad de la perspectiva henryana intenta poner en primer plano no un “olvido esencial”, sino una operación provocada por la reducción galileana que implica un paréntesis aún más radical, ya que, como dijimos al comienzo, al obliterar la sensibilidad causa un distanciamiento de la cultura respecto de la vida y con ello deviene barbarie.

La barbarie no implica, por tanto, una oposición con algún sentido ilustrado de civilización, sino que se la ha asociado más bien con una relectura del malestar de la cultura sugerido por Freud (HENRY, 1987, p. 93 y 131). Se trata de una lectura antropológica que parte de un viviente que queda anonadado y enloquecido por una legalidad ajena a la Vida que se le impone y lo apresa. Habitar la barbarie es experimentar el retroceso del despliegue vital en vistas de la adaptación a procesos dictados por la tecnociencia en virtud de su propia lógica independizada cada vez más de su supuesto servicio al ámbito humano.

La crisis de la cultura es por tanto crisis de la vida, y ambas son cercenadas en un mismo movimiento cuando la barbarie impone condiciones socio-históricas que atentan con el despliegue de los miembros de una comunidad en tanto instanciación individuada de la inmanencia vital. El detonador de esta deriva radica en el desarrollo de una ideología que reduce lo real a lo mensurable y cuantificable. La discusión sobre cualidades primarias y secundarias que no casualmente aparece reiteradamente en las discusiones de la última década en el entorno de los nuevos realismos tiene en el planteo henryano un lugar importante. La reducción galileana se apoya en un decidido compromiso ek-stático y es tributaria de lo que Henry llama “monismo ontológico” en el sentido en que comprende la fenomenalidad de un modo único y de modo subsidiario introduce la



referencia a un horizonte trascendental del ser en general<sup>6</sup>. Cada cosa resulta un fenómeno sólo en tanto se da en el seno de un horizonte, obstaculizando así, a juicio de Henry, toda pretensión radical de acceso a la fenomenalidad (HENRY, 1963, p. 477). El despliegue del monismo ontológico se da con claridad en la noción de distancia fenomenológica y su definitiva heteroafectividad, que contradice a la inmanencia y la autoafección.

Dijimos en el comienzo que la lectura henryana sugiere que la peculiaridad de la situación presente radica en que la crisis no es la erosión o explosión de una cultura. Por el contrario, la cultura se ve invertida o sepultada por la barbarie tecnocientífica y su lema de universalidad objetiva que ahoga el saber de la vida. La crisis, por tanto, frente al éxito de este dispositivo normalizador, resulta un elemento de advertencia y denuncia de las prácticas de barbarie y su *habitus* puperizado. Esta idea se plasma en la noción de “enfermedad de la vida”, que refiere al proceso por el cual lo que surge como un modo de la vida se vuelve en contra de ella hasta el punto de que la ideología científicista resulta su autonegación (HENRY, 1987, p. 73). En una apelación al horizonte marxista que no se priva de referencias a la dialéctica, la “cultura” científica es el momento negativo de la vida, pero sin espera de una instancia de superación. Encarna, por tanto, una contradicción fenomenológica donde el viviente sufre por estar vivo y desea su aniquilación rechazando su carácter de *pathos* asociado con el placer de la comprensión y el conocimiento. Lo que Henry llama el proyecto aberrante de la “cultura” moderna implica la afirmación de que no hay otro conocimiento que el científico y la negación práctica de la vida operada a partir de su objetivización (HENRY, 1987, p. 87).

Este cuadro determina el malestar y la alienación de la praxis subjetiva bajo el dominio del principio galileano y sus efectos tecnológicos. Si se comprende la cultura como liberación de energía que reciben las subjetividades absolutas en el proceso de su despliegue, la barbarie queda configurada como energía desempleada (HENRY, 1987, p. 104). Sin una acción que marque un propósito de despliegue, la energía inútil y reprimida se torna insoportable y se plasma en la angustia que provoca precisamente la autonegación de la vida. Sin praxis cultural advienen las prácticas de barbarie, que proponen liberaciones de energía inmediata que pretenden evitar el esfuerzo y aseguran, en cambio, angustia. La televisión y su sucesión de imágenes son el reverso de la demora

---

<sup>6</sup> Sobre el monismo ontológico en relación con los malentendidos acerca de la automanifestación, véase ZAHAVI, 2007, 133-147.



contemplativa que, transformada en ocupación del espíritu, deviene “asistencia mental” (HENRY, 1987, p. 142).

Si hubiese conocido las redes sociales, que en cierto modo anticipó en su descripción de la existencia mediática y su saciedad imaginaria, Henry habría ampliado las bases para describir la acción reprimida y reconducida a comentarios remotos anclados en iras solipsistas con efectos desplazados y nunca experimentables en la lógica de la comunicación a distancia que busca suturar el aburrimiento insoportable que nace de las prácticas de barbarie. Podrían sumarse también los múltiples intersticios de una sociedad complejizada en sus propuestas de acción con metas fantasmáticas. La multiplicación de instancias de ascenso social y sus incentivos que terminan conformando una esclavitud voluntaria y agotadora sintetizada en el *stress* de la vida moderna ilustran este mecanismo orientado a una felicidad siempre demorada que se persigue en la acumulación objetual.

Si bien por algunos momentos Henry apela a la fuerza de la vida y contempla la consumación del programa de la barbarie como imposible, por otros subraya también su fuerza destructiva, como sucede en su examen del último refugio. En efecto, Henry comprende la Universidad como el espacio privilegiado de culturación vital. Se trata de una Institución orientada a una relación de enseñanza y aprendizaje que apunta al despliegue de sí de sus miembros y que genera saberes nuevos del mismo modo que la vida crece. Cuando la Universidad transmite el saber en la enseñanza y lo acrecienta en la investigación sigue este mismo movimiento.

Fuera de la Universidad estos saberes son adaptados a engranajes y modelos establecidos que estancan la praxis, y en este sentido por definición la Universidad es motor de cultura frente a la sociedad en la que avanza la alienación tecnocientífica. La situación de oposición, sin embargo, ha dejado paso a un avasallamiento de la Universidad subordinándola progresivamente al dictado de la técnica, ejemplo de lo cual es que el rendimiento y la inserción en la empresa son reclamos que no han dejado de crecer, asolando especialmente el área de las Humanidades. Las metas económicas y las metas técnicas comportan únicamente modos de expulsión de la cultura para sustituirla por una Universidad galileana, acultural y microcósmica que históricamente desgajó la filosofía separando las ciencias de las letras para reducir luego estas últimas y convertir a la filosofía en una epistemología esclava de la ciencia. La lógica de la productividad que rige en la sociedad inunda, entonces, la Universidad y, convertida en un engranaje más, su poder de enunciación se debilita de modo inevitable. Estamos en la barbarie porque esta tarea ya ha sido consumada.



## Corolarios

Marquemos algunos corolarios de este recorrido. El planteo general no culmina con un llamado optimista sino con la pregunta por el poder de acción de los que mantienen vivas las preguntas, reflexiones y demoras que permiten una energía realizada en praxis. Sin embargo, la oposición a la barbarie tecnocientífica, aunque surja con distintos nombres, se puede ilustrar en distintos episodios del campo intelectual. Esta variante fenomenológica podría, en el contexto actual, dialogar con algunas líneas de la bioética y las ciencias ambientales, que ganarían con una visión más amplia de sus posibles fundamentos. Este diálogo podría darse igualmente con las líneas de realismo especulativo, que buscan escapar de parámetros neorelativistas que no tienen elementos para oponerse al avance de una ideología que ignora por igual todas las expresiones de la cultura. Por otra parte, Henry afirma también que “el filósofo tiene el deber de intervenir sólo cuando el dominio de la ciencia es comprendido como el único dominio de ser verdaderamente existente y por ello resulta que el dominio en el que arraigan la vida y su cultura es arrojado en el no-ser o en la apariencia de la ilusión” (HENRY, 1987, p. 23). Aquí podemos volver a nuestra hipótesis y reiterar que este planteo llama a considerar como tarea propiamente filosófica el tratamiento de la crisis como efecto a producir. Esta crisis es primariamente la crisis de la heteroafección y sus efectos en el sujeto, la alteridad y la cultura. La fenomenología resulta de este modo una vía de acción directa sobre un proceso general desmesurado pero anclado en última instancia en la lógica de la única inmanencia originaria. La intervención filosófica es producción filosófica, y pensar la crisis resulta pensar el modo en que se enuncia la legitimidad de los modos de cultura arrasados por la barbarie. En este sentido, este encuentro se entronca en el llamado a buscar los engranajes de las ideologías que sepultan la cultura entendida como praxis de despliegue de las potencialidades subjetivas y cumplimenta con ello la tarea prístina de la filosofía que subsiste a pesar de sus sucesivos desmembramientos.

## Referencias

BELVEDERE, Carlos. *Semejanza y comunidad: Hacia una politización de la fenomenología*. Buenos Aires: Biblos, 2006.



GARRIDO MATURANO, Á. Común-unidad y común-unión: El fundamento afectivo de la comunidad en el pensamiento de M. Henry y F. Rosenzweig. *Daimon*, Murcia, v. 56, p. 155-171, 2012.

HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

HENRY, Michel. *La barbarie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

HENRY, Michel. *Phénoménologie Matérielle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*: Tome I. De la phénoménologie. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

INVERSO, H. Sobre la crítica de la presentación noemática de la alteridad en M. Henry y el despliegue de una fenomenología de lo inaparente. *Tópicos*, Santa Fe, v. 59, p. 69–86, 2018.

LÖBL, Rudolf. *TEXNH-TECHNE: Untersuchungen zur Bedeutung dieses Worts in der Zeit von Homer bis Aristoteles*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997.

ROOCHNIK, David. *Of Art and Wisdom*. University Park: The Pennsylvania State Press, 1996.

SIMÓN LORDA, Andrés. Vida y alteridad: ¿acercamiento entre E. Husserl y M. Henry. In: GARCÍA BARÓ, Miguel (Ed.). *Pensar la vida*. Burgos: Comillas, 2001. p. 175-192.

ZAHAVI, Dan. Subjectivity and Immanence in Michel Henry. In GRON, A. et al. (Eds.). *Subjectivity and transcendence*. Tübingen: Mohr, 2007. p. 133-147.