



Para una ecología de la vida

For an ecology of life

Carlos Belvedere  ^[a]^[b]

^[a]^[b] Buenos Aires, Argentina | ^[c] Los Polvorines, Argentina

^[a] Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales. Carrera de Sociología | ^[b] CONICET – Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigación Gino Germani | ^[c] Universidad Nacional de General Sarmiento

Como citar: BELVEDERE, Carlos. Para una ecología de la vida. *Revista de Filosofía Aurora*, Curitiba: PUCPRESS, v. 36, e202431817, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/2965-1557.036.e202431817>.

Resumen

El objetivo de este trabajo es indagar la posibilidad de una ecología de la vida en Michel Henry. Nos preguntaremos si su filosofía, que considera al mundo como irrealidad, es capaz de preocuparse por las consecuencias del impacto ambiental. Veremos que, aunque no nos ha legado una ecología constituida, Henry ha dejado claros indicios de que la cuestión no era ajena a sus intereses filosóficos. A fin de abordarla, nos centraremos en algunas consideraciones de *La Barbarie* y otros textos afines, donde el autor manifiesta su inquietud por el deterioro del ambiente, y sostiene que el pecado original de la técnica moderna es haber hecho abstracción de la vida. Esto involucra una sustitución del saber-hacer en cuanto tal (es decir, de la Técnica en su sentido esencial, vital) por un saber-hacer particular (el de la técnica moderna, de inspiración galileana). Con ello, la técnica moderna sustituye la vida real por su representación irreal y, así, la enajena. Esto produce una conmoción ontológica, como si la acción hubiera abandonado su sitio propio para pasar a producirse en el mundo. En ello consistió el acontecimiento crucial de la Modernidad, merced al cual el reino de lo humano dio paso al de lo inhumano a partir de expulsión de la vida del mundo y de la devastación de este. A partir de las mencionadas consideraciones de Henry, nos preguntaremos: ¿Cómo podría la abstracción del mundo suplantar a la realidad de la vida? Henry responde que, no por irreal, la representación de la vida deja de llenar la totalidad del mundo de la

[a] Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Buenos Aires, e-mail: cbelvedere@campus.ungs.edu.ar

representación. Además, refiere a la auto-objetivación de la vida trascendental, lo cual suscita nuevos interrogantes: ¿Cómo puede la subjetividad tener una estructura ekstática? ¿Cómo puede la inmanencia volcarse a la trascendencia? ¿Cómo puede la vida ser expulsada del proceso al cual pertenece? ¿Cómo puede la devastación del mundo afectarla? Estas son algunas de las preguntas abiertas que nos lega la inquietud de Henry por la devastación de la Tierra y que nos impulsarán, en las conclusiones, a replantear algunas cuestiones fundamentales, sin que tengamos respuestas concluyentes que ofrecer sino apenas una profundización de la problemática heredada.

Palabras-clave: Vida. Barbarie. Ciencia Galileana. Técnica. Representación.

Abstract

The aim of this paper is to investigate the possibility of an ecology of life in Michel Henry. We will ask whether his philosophy, which takes the world as unreality, is able to care for the consequences of the environmental impact. We will see that, although he has not provided for a constituted ecology, Henry has clearly stated that this issue was no stranger to his philosophical interests. In order to address it, we will focus on some considerations of Barbarism and other related texts, where the author expresses his concern for the deterioration of the environment and argues that the original sin of modern technique is to have made abstraction of life. This involves a substitution of the know-how as such (that is, of the technique in its essential, vital sense) by a particular know-how (that of modern technique, of Galilean inspiration). By doing this, modern technique substitutes real life for its unreal representation and, thus, it alienates it. This produces an ontological shock, as if the action had abandoned its own place to occur in the world. This was Modernity's crucial event, by which the kingdom of the human gave way to that of the inhuman, from expulsion of life out of the world and from its devastation. Based on these considerations, we will ask: How could the abstraction of the world supplant the reality of life? Henry responds that, not for being unreal, the representation of life stops filling the entire world of representation. In addition, he refers to a self-objectivation of transcendental life, which raises new questions: How can subjectivity have an ekstastic structure? How can immanence turn to transcendence? How can life be expelled from the process to which it belongs? How can the devastation of the world affect it? These are some of the open questions that Henry's concern for the devastation of Earth passes on to us and that will boost us, in the conclusions, to rethink some fundamental issues, without having conclusive answers to offer but only a deepening of the problematics inherited.

Keywords: Life. Barbarism. Galilean Science. Technique. Representation.

¿Es posible una ecología de la vida?

¿Puede la fenomenología de la vida proporcionar una verdadera ecología? Es decir, ¿puede la filosofía de Michel Henry, que considera al mundo como irrealidad, preocuparse por las consecuencias que efectivamente tiene el impacto ambiental en él? Esto no sería posible si concediéramos que la “fenomenología ecológica” surge del supuesto de que “el sujeto es tributario del mundo en su propio ser” (Romano, 2020, p. 136). ¿Cómo podría una fenomenología como la de Henry, que lejos está de conceder este supuesto, ofrecernos algo así como una ecología fenomenológica? No será, por cierto, asumiendo la pertenencia del ser del sujeto al mundo, sino, en todo caso, por un derrotero distinto.

Aunque Henry no nos ha legado una ecología constituida, ha dejado claros indicios de que la cuestión no era ajena a sus intereses filosóficos. Según relata Fabre (2009, p. 382), motivaron en parte este interés los acontecimientos dramáticos de Chernóbil y el ascenso de nuevos desafíos bioéticos tales como la investigación sobre embriones, entre otras problemáticas de la época en que fue redactada y difundida la obra principal que el filósofo le dedicara estas cuestiones, *La barbarie*.

Este interés también ha sido puesto de manifiesto por la crítica especializada. Por ejemplo, Gschwandtner (2012, p. 116-117) observa que Henry lamenta que el dominio de la técnica se extienda sobre el planeta causando desolación y ruina, y que su denuncia aporta recursos valiosos para una “ecofenomenología”. Coinciden en esta valoración Díaz Erbeta y Durán Allimant (2023, p. 94), cuando sostienen que, para Henry,

“no se trata solamente de describir la situación de la técnica actual, sino de plantearse críticamente frente a ella, poniendo de relieve los conflictos y problemáticas abiertas por los desarrollos tecnológicos contemporáneos, en relación a la vida humana, la cultura, la ética o la política. [...] su énfasis en la subjetividad, la vida y el trabajo, nos podría permitir la apertura de vías de acción directa, que resitúen la vida humana en los desarrollos tecno-científicos del presente y del futuro.”

Haciendo propias estas valoraciones, y con el objetivo de escudriñar la posibilidad de una ecología de la vida en la obra de Henry, nos centraremos en algunas consideraciones de *La Barbarie* y otros textos cercanos a él tanto en el tiempo como en las temáticas, donde el autor manifiesta, de manera desarrollada y pormenorizada, su inquietud por el deterioro del ambiente. Anticiparemos que, desde su perspectiva, una fenomenología ecológica no se ocupará del mundo sino del mundo-de-la-vida. Veamos, entonces, su argumentación.

Validez de la problemática ecológica para la fenomenología de la vida

Dijimos que, en *La Barbarie*, Henry reconoce ciertas cuestiones que podríamos relacionar con las agendas ecologistas como asuntos acuciantes ante los cuales la fenomenología de la vida no permanece indiferente. Por ejemplo, se refiere al “saqueo de la tierra por la técnica” como algo “grave” (Henry, 2006, p. 65), e incluye al “hábitat” en la lista de aquellos “planos de la actividad humana” que pueden ser objeto de las “prácticas de la barbarie” (Henry, 2006, p. 133).

En este contexto, el pecado original de la técnica moderna sería haber hecho abstracción de la vida, dejarla escapar (Henry, 2004b, p. 191) y ponerla fuera de juego (Henry, 2004a: 186). Esto involucra una sustitución del saber-hacer en cuanto tal (es decir, de la Técnica en su sentido esencial, vital) por un saber-hacer particular (el de la técnica moderna, de inspiración galileana). Con ello, la técnica moderna sustituye la vida real por su representación irreal, que ya no se juega en la inmanencia, sino que se decanta hacia la trascendencia en que la subjetividad se objetiva vaciándose de su esencia.

Efectivamente, Henry considera que la

“la esencia original de la vida no es un saber-hacer particular, sino el saber-hacer como tal, un saber que consiste en el hacer, es decir, un hacer que lleva en él su propio saber y lo constituye. Ahora bien, el hacer constituye semejante saber y se identifica con él en la medida en que se siente él mismo y se experimenta en cada punto de su ser, en la medida en que es un hacer radicalmente subjetivo, que extrae su esencia de la subjetividad y es hecho posible por ella.” (Henry, 2006, p. 69)

Ahora, si este saber original –que, en última instancia, radica en la subjetividad— va implícito en todo saber-hacer y conlleva su esencia; entonces consiste en la praxis y, por tanto, en la vida misma, pues es en ella “donde la praxis se conoce, es en ella donde es el saber-hacer original constitutivo de la esencia original de la técnica.” (Henry, 2006, p. 69)

Pues bien, sea el saber-hacer original la vida misma en su praxis, y radique en él la esencia original de la técnica. Entonces, la técnica moderna –heredera de la ciencia galileana— vendría a enajenar esta esencia, suplantando la realidad de la vida por la irrealidad de su representación. La revolución radical que ha subvertido la humanidad del hombre, haciendo peligrar su esencia, sería esta sustitución del saber de la vida (que hace posible la acción) por el de la ciencia.

Así, cuando la acción “deja de obedecer a las prescripciones de la vida”, sin ser ya “la actualización de las potencialidades fenomenológicas de la subjetividad absoluta”, se produce una “conmoción ontológica”, como si la acción hubiera abandonado su sitio propio para pasar a producirse en el mundo. Este fue, ciertamente, el “acontecimiento crucial de la Modernidad”: al hacerse objetiva la acción, el reino de lo humano dio paso al reino de lo inhumano (Henry, 2006, p. 73). La técnica en su acepción moderna y contemporánea es, entonces, “la naturaleza sin el hombre, la naturaleza abstracta, reducida a sí misma, entregada a sí misma, exaltándose y expresándose a sí misma” (Henry, 2006, p. 80). Cuando, por el contrario, “el saber que regula la acción es el de la vida, [y] coincide con la acción, al no ser más que su autoafcción”, entonces la esencia de la técnica (que radica, como hemos visto, en la esencia de todo saber-hacer) es retenida, y con ello se salva “la frecuentación primitiva de la Tierra por el hombre, la posibilidad de pisar su suelo, de caminar, de trabajar, el comportamiento erótico, la ejercitación de los sentidos y de los movimientos en general, los diversos poderes de la subjetividad, el de la imaginación, de la memoria, etc.”, puesto que en estas actividades se realiza “la efectuación de la vida misma, su autorrealización y su auto-crecimiento, su cultura” (Henry, 2006, p. 76).

Enfrentamos aquí la cuestión crucial de la ecología de la vida: “¿Cómo comprender entonces, a partir de la vida misma, la emergencia del proceso del que va a ser expulsada y que, bajo la apariencia de una red de dispositivos y procedimientos objetivos, emprende bajo nuestros ojos la devastación del mundo que le pertenece como mundo de la vida?” (Henry, 2006, p. 69).

La esencia original de la *techné* y nuestro Cuerpo

Henry (2006, p. 70) argumenta que la esencia original de la *techné*, en tanto praxis que se autoafecta, “se determina y se individualiza en esta autoafcción y por ella.” Es decir que se trata de una experiencia singular dado que se siente y se experimenta a sí misma. Pues bien: “Esta praxis determinada, singular e individual, es nuestro Cuerpo.” (Henry, 2006, p. 70) La esencia de la técnica radica, entonces, en nuestro Cuerpo.

En este “ejercicio inmanente de su fuerza que se autoafecta y no cesa de auto-afectarse a sí misma”, nuestro Cuerpo encuentra dos resistencias. La primera de ellas es la resistencia “de los sistemas fenomenológicos internos que ceden a su esfuerzo y constituyen nuestro ‘cuerpo orgánico’, o sea, el

conjunto de nuestros 'órganos' [...] tal y como precisamente los vivimos en el interior de nuestro cuerpo subjetivo como términos de nuestro esfuerzo, como estas 'configuraciones' primitivas cuyo ser total consiste en su ser-dado-al esfuerzo y en él se agota." (Henry, 2006, p. 70) La segunda resistencia tiene lugar "en el seno mismo de esa zona de relativa resistencia ofrecida por el cuerpo orgánico", donde "la presión que sobre ella hace fuerza y le hace ceder progresivamente, esto es, el empleo de los poderes del cuerpo subjetivo, choca con un obstáculo que ya no cede." (Henry, 2006, p. 70) Esta segunda resistencia es la de la Tierra, entendida como la "línea de resistencia absoluta que se da a sentir en su continuidad en el corazón mismo del cuerpo orgánico y como el límite irrebasable de su despliegue, tal y como la vivimos, todavía aquí, es decir, tal y como la experimentamos en el interior del movimiento corporal subjetivo que, en el esfuerzo mismo que hace por repelerla y vencerla, viene a romperse contra ella." (Henry, 2006, p. 70) Pues bien, la esencia original de la *techné* es el conjunto de estas determinaciones. En palabras de Henry:

El sistema de conjunto formado por mi cuerpo en movimiento y haciendo esfuerzo (*a*), por mi Cuerpo inmanente absolutamente subjetivo y absolutamente vivo (*b*), por el cuerpo orgánico que se ahonda y se pliega bajo su esfuerzo (*c*), y por la Tierra, que se niega a plegarse a su vez y se opone al esfuerzo, dándose en él como lo que él mismo ya no puede vencer ni hacer ceder (*d*), -todo ello- es la esencia original de la *techné* (Henry, 2006, p. 70).

Así, la esencia de la técnica radica en el conjunto de mi cuerpo que se mueve y esfuerza, más mi Cuerpo inmanente, el cuerpo orgánico, y la Tierra. Es de este ensamble que surge la técnica, concebida por Henry como un conjunto de instrumentos arrancados a la Tierra y dirigidos contra ella a fin de transformarla. Henry describe este proceso en los siguientes términos:

Para el cuerpo subjetivo radicalmente inmanente en el que me mantengo como el Yo Puedo fundamental que soy, es tan difícil la tarea de hacer ceder y, por así decirlo, retroceder a la Tierra, y esto mediante el empleo de sus propios poderes, que ha inventado instrumentos; es decir, ha arrancado a la Tierra elementos que le pertenecen con el fin de volverlos contra ella, sirviéndose de ellos para perforarla, desplazarla, modificarla de múltiples maneras, imprimirle una forma nueva (Henry, 2006, p. 70-71).

Originariamente, el instrumento es una prolongación del Cuerpo subjetivo inmanente y, en ese sentido, forma parte del cuerpo orgánico en tanto es algo que cede al esfuerzo y se da "como lo que adviene en la ejecución de un movimiento -lo que, tomado, movido, manejado, manipulado por él, sólo extrae su substancia de ser su término moviente, su límite práctico y no estable, problemático, cuya determinación y fijación se dejan en poder de este movimiento-." (Henry, 2006, p. 71)

Por tanto, en la medida en que la *techné* "se revista de praxis individual espontánea", es expresión de la vida y "efectuación de los poderes del cuerpo subjetivo"; más aún, las modalidades de su ejercicio son suscitadas por "las exigencias internas de la vida", y determinadas por "las estructuras fenomenológicas del cuerpo original" (Henry, 2006: 73). En este sentido, si esta praxis debe adaptarse a la naturaleza, dicha adaptación "procede de sí misma en la medida en que la Naturaleza verdadera es la naturaleza cuerpo-apropiada y que la acción o el trabajo elemental sólo es la actualización de esta Cuerpo-apropiación" (Henry, 2006: 73). En consecuencia, el instrumento es "desprendido de la naturaleza para ser entregado a la iniciativa del Cuerpo y puesto a su disposición", aunque se trate —según arguye el mismo Henry— de un desprendimiento sólo "aparente", que "no hace más que subrayar un rasgo propio de toda la naturaleza" (Henry, 2006, p. 71).

Así, la naturaleza está “a disposición de un Cuerpo originario”, y no es más que “el correlato fluctuante de un movimiento o su límite fijo -de tal manera que esta ‘fijeza’ se determina solamente en tal movimiento y sólo por él-” (Henry, 2006, p. 71). En este contexto, la Tierra ha de pensarse como el suelo que pisamos; de modo que:

“Cuerpo y Tierra están ligados por una Coapropiación tan original que nada sucede nunca en el enfrente de un puro Afuera, a título de objeto, para una *teoría*, como algo que estuviera ahí sin nosotros -sino sólo como lo historial de esta Coapropiación original y como su modo límite. Llamaremos Cuerpo-apropiación a esta Coapropiación original, tan original que hace de nosotros los propietarios del mundo [...] *a priori*, debido a la condición corporal del ser en cuanto cuerpo-apropiado.” (Henry, 2006, p. 71-72)

Posesión y transformación del mundo

En consecuencia con lo establecido en el apartado anterior, la historia de la humanidad es la historia de su transformación del mundo; y la transformación del mundo “no es más que el ejercicio y la actualización de la Cuerpo-apropiación que hace de nosotros los habitantes de la Tierra en cuanto propietarios suyos.” (Henry, 2006, pp. 71-72) Por ese motivo, “el mundo es siempre ante todo el mundo-de-la-vida: *antes incluso de ser un mundo sensible, ese mundo en cuanto correlato de un movimiento, en cuanto cuerpo-apropiado.*” (Henry, 2006, p. 72)

En este sentido, el mundo-de-la-vida es irreductible al mundo; incluso, vale decir que se encuentra fuera del mundo: “el mundo-de-la-vida es un mundo sensible, y el ser sensible reside en último término fuera del mundo, en la vida misma”. (Henry, 2006, p. 65) El mundo de la vida, entonces, no es el mundo entendido como exterioridad, sino el mundo de “la naturaleza original definida por la Cuerpo-apropiación, actualizándose en la actualización de las potencialidades subjetivas de la Corporeidad viva” en cuanto tal (Henry, 2006, p. 75). No es, entonces, “el mundo-de-la-intuición, sino el mundo-de-la-praxis, el mundo como efecto de la praxis, pero, más esencialmente y en primer lugar, como su ejercicio: el mundo no como Objeto sino como Acto, cuyo Acto es el Cuerpo” (Henry, 2006, p. 75). Cuando irrumpe la abstracción, que introduce “una finalidad sin relación con lo que él es en sí y desde siempre”, este mundo se ve “perturbado” gravemente “por la irrupción de una finalidad sin relación con lo que él es en sí y desde siempre”; perturbación que consiste “principalmente en la aparición y el desarrollo de una dimensión ontológica nueva [...] que no pertenece primitivamente ni a la naturaleza corporal ni al Cuerpo mismo.” (Henry, 2006, p. 75)

Toda abstracción es una representación y, en cuanto tal, suplanta a la vida, la cual se realiza “independientemente del ek-stasis y antes que él, y nunca [es...] constituida por éste”; lo cual implica que la representación “no nos da acceso al ser real y vivo de la vida” (Henry, 2006, p. 112). Sin embargo, argumenta Henry: “Por irreal que sea la representación de la vida, no llena menos la totalidad del mundo de la representación y lo determina completamente” porque el ente natural es inseparable de la significación “vida” ya que pertenece a la Naturaleza y es “sensible o cuerpo-apropiado”, siendo la cualidad sensible “la primera objetivación de la vida como objetivación irreal” (Henry, 2006, p. 113). En consecuencia, toda propiedad sensible no es más que “la proyección extática de lo que, en el seno mismo de esta proyección y a pesar de ella, conserva su sede ontológica propia, residiendo allí donde reside en su posibilidad originaria toda sensación, toda afección y todo valor” (Henry, 2006, p. 113).

Es en este sentido que Henry puede hablar de “la auto-objetivación” en la que la vida trascendental “se objetiva, proporcionándole a todo fenómeno ‘humano’ su núcleo concreto y, en primer lugar, el hombre mismo, el individuo empírico” (Henry, 2006, p. 115). Esta objetivación es inconcebible “sin

una determinación natural que le sirva de punto de apoyo, el cuerpo natural”; aunque no por ello se explica por él ni se reduce a él, puesto que “la objetivación es un proceso subjetivo, la subjetividad misma en su estructura ekstática” (Henry, 2006, p. 115). Efectivamente, es la vida trascendental misma “lo que de ese modo adviene en el Afuera del ek-stasis”, aunque lo hace bajo la “forma de simple representación y así de su doble irreal” (Henry, 2006, p. 115).

La ciencia galileana y el reinado del Anti-Cristo

Decíamos, siguiendo a Díaz Erbetta y Durán Allimant (2023), que la posición de Henry respecto de la técnica actual no es sólo descriptiva sino también, y ante todo, crítica y cuestionadora. Esto se aprecia claramente en *Yo soy la verdad*, donde aborda la cuestión de la ciencia galileana en el contexto del “reinado del Anti-Cristo” (Henry, 2001, p. 310).

Henry caracteriza la técnica moderna como la transformación del universo material basada en el conocimiento físico matemático. En este sentido,

se trata de la ubicación y puesta en escena de dispositivos materiales objetivos tomados de este universo y de sus procesos internos, dispositivos construidos y elaborados a la luz de la ciencia galileana (Henry, 2001, pp. 310-311).

Más aún, la técnica moderna, galileana (es decir, no la técnica tradicional, que, como hemos visto, “se sustenta en el cuerpo vivo y es por esencia subjetiva”) es una “auto-transformación del universo” en cuyo sistema

“ya no hay nada viviente: ni ‘hombre’, ni yo, ni Sí, ni Hijo, ni Archi-Hijo, ni Dios –ninguna vida de ningún tipo—. De tal modo que cada elemento o cada constituyente de sistema repite su estructura. Una técnica extraña en principio a la vida y que se basa en su exclusión es la esencia del actuar en la época del Anti-Cristo, cuando se ha negado la posibilidad del Sí viviente.” (Henry, 2001, p. 311)

La puesta en marcha de la técnica moderna, de inspiración galileana, tiene hoy “consecuencias visibles por doquier, hasta el punto de que puede decirse que el mundo moderno es su vitrina.” (Henry, 2001, p. 311) Se trata de consecuencias necesarias, pues derivan del pre-supuesto mismo del sistema (“que extiende su reino al planeta entero, sembrando por todas partes desolación y ruina”), consistente en la “eliminación de toda forma de actuar”, con su concomitante “destrucción del Sí viviente” y su reemplazo por el “conjunto de procesos materiales objetivos”, completamente ajenos a la vida, propios de la técnica moderna (Henry, 2001, p. 311). En este sentido, vale decir que se trata de una producción de “mundos de la muerte”¹.

Recapitulación y formulación de la problemática

Recapitulemos los puntos centrales del argumento de Henry hasta aquí reunidos, a fin de poner en forma la cuestión fundamental a la que nos convoca, y así estar en condiciones de sopesar sus argumentos y valorarlos.

¹ Malhotra Bentz y Marlatt definen los “mundos de la muerte” como espacios en los cuales “las fuerzas obrantes contra la vida pueden causar declive físico, mental, social y ecológico.” (Malhotra Bentz y Marlatt, 2021, p. 15) Los mundos de la muerte son producidos por “actividades que contribuyen a la degradación, la enfermedad o la muerte de lugares, personas y otras criaturas.” (Malhotra Bentz y Marlatt, 2021, p. 15) Incluso si en algún momento pueden “producir riqueza monetaria”, son, en última instancia, procesos destructivos.

Hemos visto que nuestro filósofo pone de manifiesto que la técnica moderna sustituye el saber-hacer esencial, vital, de la Técnica por un saber-hacer particular, lo cual implica también una sustitución de la vida real por su representación irreal. La esencia original de la vida no es este saber-hacer particular sino el saber-hacer como tal, que reside ni más ni menos que en el hacer mismo. Es un hacer que conlleva su propio saber, consistente en sentirse a sí mismo. Es decir que es un hacer radicalmente subjetivo y que toma su esencia de la subjetividad misma. En breve, el saber-hacer original, donde radica la esencia de la Técnica, es la praxis y, por lo tanto, la vida misma.

Cuando la acción deja de obedecer a las prescripciones de la vida (tal como ocurre en la sustitución del saber-hacer de la vida por el saber-hacer de la técnica moderna que acabamos de comentar) se produce una conmoción ontológica, como si la acción hubiera abandonado su sitio propio para pasar a producirse en el mundo. Con ello, al hacerse objetiva la acción, el reino de lo humano cede paso al reino de lo inhumano, y la naturaleza abstracta, librada a sí misma, deviene entonces naturaleza sin el hombre. En cambio, cuando es la vida quien regula la acción, la esencia de la técnica es retenida y con ello se salva la frecuentación primitiva de la Tierra por el hombre. Más aún, se salva la ligazón de Cuerpo y Tierra mediante la Coapropiación original que nos hace propietarios *a priori* del mundo; más bien, diríase, del mundo-de-la-vida, que es irreductible al mundo puesto que reside en la vida, que es acósmica. Así, el mundo de-la-vida es el mundo de la naturaleza original definida por la Cuerpo-apropiación.

Si la esencia original de la *techné* es la praxis singular e individual que se autoafecta, ello significa que radica en nuestro Cuerpo; el cual, durante el ejercicio inmanente de su fuerza que se autoafecta, encuentra en su seno dos resistencias. La primera de ellas tiene lugar en nuestro cuerpo subjetivo, y es la resistencia de los sistemas fenomenológicos internos que ceden a su esfuerzo y constituyen, en su interior, nuestro cuerpo orgánico –resistencia que vivimos como término de nuestro esfuerzo, como configuraciones primitivas dadas a nuestro esfuerzo y que se agotan en él—. La segunda resistencia tiene lugar en el seno del cuerpo orgánico, y es experimentada por los poderes del cuerpo subjetivo cuando chocan con un obstáculo que ya no cede. Esta segunda resistencia es la de la Tierra, entendida como la línea de resistencia absoluta que se da a sentir en el corazón del cuerpo orgánico como el límite irrebalsable de su despliegue.

En este marco, la esencia original de la *techné* es el conjunto formado por las siguientes determinaciones: (a) mi cuerpo haciendo su esfuerzo; (b) mi Cuerpo inmanente, subjetivo y vivo; (c) el cuerpo orgánico, que se ahonda y se pliega bajo su esfuerzo; y, (d) la Tierra, que se niega a plegarse y se opone al esfuerzo como aquello que ya no puede vencer ni hacer ceder. En breve, la esencia de la técnica radica en el conjunto de mi cuerpo que se mueve y esfuerza, mi Cuerpo inmanente, el cuerpo orgánico, y la Tierra. De este ensamble surge la técnica, concebida por Henry como un conjunto de instrumentos arrancados a la Tierra y dirigidos contra ella a fin de transformarla. En este sentido originario, el instrumento es una prolongación del Cuerpo subjetivo inmanente y, por ende, forma parte del cuerpo orgánico en tanto cede a su esfuerzo y se da en la ejecución de un movimiento (es tomado, movido, manejado, manipulado por él).

En la medida en que la *techné* se revista de praxis individual espontánea, es expresión de la vida y efectuación de los poderes del cuerpo subjetivo, y el instrumento es desprendido de la naturaleza para ser entregado a la iniciativa del Cuerpo y puesto a su disposición. Llegamos aquí a un punto crucial. Tras legitimar este desprendimiento, Henry menciona que se trata de un desprendimiento sólo “aparente” (Henry, 2006, p. 71). ¿No relativiza esto cuanto acabamos de decir? O sea, si la tierra es el límite irrebalsable

de nuestro cuerpo, ¿cómo podría éste arrancarle instrumentos a aquélla? ¿No se encuentra, acaso, más allá de sus poderes?

Algunas objeciones

El argumento sintetizado en el apartado anterior se sustenta en la idea de que la técnica moderna sustituye el saber-hacer de la vida real por su representación irreal. Pero ¿cómo podría la abstracción suplantar a la vida? Este es ni más ni menos que el germen de la barbarie, incluida la devastación de la Tierra con su impacto ambiental. Si el presunto impacto fuera tan irreal como aquella suplantación, no tendríamos de qué preocuparnos realmente. La representación no llenaría más que la irrealidad; es decir, no llenaría nada en realidad.

Al parecer, Henry sospecha esto, y se adelanta a nuestra objeción con el siguiente argumento: “Por irreal que sea la representación de la vida, no llena menos la totalidad del mundo de la representación y lo determina completamente” (Henry, 2006, p. 113). Si esto fuera así, entonces Henry admitiría que la representación irreal es, no obstante, real (al menos en sus efectos) puesto que tiene la capacidad de *llenar* de manera *real* el mundo –digamos, es real por partida doble, ya que plenifica y realiza el mundo—.

Pues bien, ¿cómo lidiar con la idea de una realidad irreal? Este es el nudo gordiano de la ecofenomenología henriana. ¿Es la devastación de la Tierra real en algún sentido? ¿O su presunta realidad no es más que un equívoco de la ontología griega? La posición de Henry es que hay un sustrato efectivo de esta objetivación, que reside en la cualidad sensible. Ella es la “primera objetivación de la vida como objetivación irreal” (Henry, 2006, p. 113). En otras palabras, la realidad (esto es, la vida) se vuelve irreal objetivándose.

Concedamos que toda propiedad sensible es proyección extática de lo que, en el seno mismo de esta proyección y a pesar de ella, “conserva su sede ontológica propia” (Henry, 2006, p. 113). ¿De qué manera deberíamos entender esto? ¿Puede algo que es esencialmente inextático conservar su sede ontológica propia en la proyección extática? Más simplemente, ¿puede acaso la cualidad sensible conservar su arraigo en la vida una vez proyectada en el medio impropio de la representación? ¿No introduce esto una suerte de intencionalidad, donde la cualidad sensible (por usar una expresión de Levinas) se abre a “algo distinto de ella” (Levinas, 2002, p. 164)², correlacionando (agregamos nosotros) términos heterogéneos e irreductibles el uno al otro? Enfrentamos aquí un dilema: si la cualidad sensible conserva su suelo ontológico, entonces no ha habido suplantación sino apertura, y por ende, no habría barbarie; si, en cambio, ha habido suplantación, ésta afectaría a la cualidad sensible y no a la vida, por ende, no sería una suplantación real ya que la realidad permanecería intacta, y, en consecuencia, tampoco habría barbarie. En pocas palabras, o bien no hubo suplantación, o bien la suplantación habida no es real. ¿De qué preocuparnos, entonces?

Algo más disonante que la noción de una “primera objetivación de la vida” en la cualidad sensible es lo que Henry denomina “la auto-objetivación” de la vida trascendental. Se trata de “un proceso subjetivo” en que se auto-objetiva ni más ni menos que “la subjetividad misma en su estructura ekstática” (Henry, 2006, p. 115). Así llegamos, sin duda, al momento más sorprendente de su argumentación. ¿Cómo puede la subjetividad tener una estructura ekstática? ¿Y cómo puede la inmanencia volcarse a la trascendencia? Es el mismo Henry quien afirma que la vida trascendental

²La expresión refiere a la intencionalidad de la conciencia en Husserl: “Toda conciencia es, sin duda, conciencia de esa misma conciencia, pero también y sobre todo de algo distinto que ella: de su correlato intencional, de su *cogitatum*.” (Levinas, 2002, p. 164).

“adviene en el Afuera del ek-stasis” –aunque lo haga bajo la “forma de simple representación y así de su doble irreal” (Henry, 2006, p. 115)—. No podemos sino preguntarnos: ¿Es verdaderamente la vida trascendental la que adviene en el Afuera, o únicamente su doble irreal?

Todo parece indicar que Henry abona la primera hipótesis (la de un advenimiento exterior de la vida trascendental), puesto que escribe (recordemos): “¿Cómo comprender entonces, a partir de la vida misma, la emergencia del proceso del que va a ser expulsada y que, bajo la apariencia de una red de dispositivos y procedimientos objetivos, emprende bajo nuestros ojos la devastación del mundo que le pertenece como mundo de la vida?” (Henry, 2006: 69) Esto implica una serie de cuestiones que nos despiertan perplejidad: ¿Cómo puede la vida ser expulsada del proceso al cual pertenece, si en ella no hay “afuera”? ¿Cómo puede la devastación del mundo afectarla, si se realiza ante nuestros ojos, es decir, en el medio impropio de la representación?

Nos parece que Henry opera aquí un paso de prestidigitador, que comienza manifestando una encomiable inquietud por “la devastación del mundo” (donde, recordemos, la vida no está), y continúa señalando que esa devastación la afecta en el mundo de la vida (que esencialmente le pertenece). Ahora bien, no es la devastación del mundo de la vida la que nos preocupa cuando hablamos de un cataclismo ambiental sino la devastación del mundo a secas; lo que aún debemos comprender es cómo puede esa devastación afectar a la vida, que no se encuentra en el mundo, sino que, más bien, posee un mundo de la vida.

De aquí deriva un nuevo dilema: o bien correlacionamos el mundo de la vida y el mundo a secas, de modo que tal que la devastación del segundo afecte esencialmente al primero; o bien la devastación ocurre exclusivamente en un medio donde no puede afectar a la vida porque ella nunca estuvo allí. ¿Cuán genuinamente podría esa devastación afectar a la vida si ella, “por su esencia y la voluntad de ser más íntimo, no se ex-pone nunca ni se dis-pone [...] en la apariencia de un mundo y, por esto, no puede exhibir en él su realidad propia, sino solamente representarse en él, en la forma de una representación irreal, de una ‘simple representación’”? (Henry, 2006, pp. 57-58). ¿Cómo podría afectar a la vida un suceso mundano como éste, si ella, “al no ser nada del mundo, no puede afirmarse en él, sino únicamente más allá de él, como lo que niega y lo sobrepasa”? (Henry, 2006, p. 58)

Estas son algunas de las preguntas abiertas que nos lega la inquietud de Henry por la devastación de la Tierra, que no es un fenómeno inmanente sino un riesgo cierto que asedia desde la exterioridad y amenaza poner fin al cuerpo viviente que somos. ¿Podrá la vida, en su inmanencia, sobrevivir al cataclismo? Estas preguntas abiertas nos impulsarán, en las conclusiones, a replantear algunas cuestiones fundamentales, sin que tengamos respuestas que ofrecer sino apenas una profundización de la problemática heredada.

Balace y conclusiones

Tres cuestiones deseamos profundizar en estas conclusiones: el concepto de “materia”, la crítica de la ontología cartesiana, y la recusación de la ciencia galileana. ¿Hay acaso alguna secreta afinidad entre ellas?

En primer lugar, creemos que la problemática ambiental exige –y, en este sentido, felizmente nos impulsa a procurar— una ampliación del concepto de materia. En la filosofía de Henry, el mismo refiere al *pathos* inmanente en que la vida se experimenta a sí misma. Es decir que, para nuestro autor, este concepto refiere estrictamente a la materia fenomenológica. Ahora bien, ¿hay algo que aporte esta noción para pensar la materialidad propia de la barbarie? Porque lo que nos aterra no es el aspecto

antiestético ni la insensibilidad que nos produce el deterioro del ambiente, sino la amenaza fáctica, burda, y brutal de una aniquilación del mundo –incluido el mundo de la vida, y en él, la vida misma—. Quizás nos falte un sentido más extensivo de materia que el que la fenomenología de Henry nos ha legado, que oscila entre definirla, o bien como la afectividad inmanente, o bien como el presunto objeto de las ciencias galileanas, que es mera abstracción.

El gran problema de la ecofenomenología de la vida es, entonces, la materialidad. La amenaza en cuestión, el daño irreversible del que hablamos, es sumamente tangible. El holocausto ambiental no ocurre en la inmanencia de la vida. Es bien exterior. Y, sin embargo, esa materialidad, esa exterioridad, son más que abstracciones, y ponen realmente en jaque la vida que somos.

Junto con una nueva concepción de materialidad, quizás sea necesaria otra concepción (o, al menos, una concepción ampliada) de vida, pues tal como ha sido definida por Henry resulta inalcanzable por cualquier suceso mundano, incluso por la posibilidad concreta de la aniquilación del mundo. No estamos sugiriendo que Henry sostenga expresamente eso, sino que puede desprenderse de su filosofía, como una indeseada conclusión.

En segundo lugar, esta ampliación conceptual requiere, sin duda, cuestionar los presupuestos ontológicos hegemónicos de la filosofía occidental. Coincidimos con Langer (1990, p. 115) en que una adecuada respuesta a la crisis ambiental requiere una recusación de la ontología Cartesiana predominante, puesto que “dicotomiza la realidad” y desarraiga a los seres humanos, confinándolos a un mundo que se reduce a la cuantificación y la materia sin vida (Langer, 1990, p. 120).

En este sentido, vale decir que Henry no ha cesado de realizar –desde su obra temprana hasta su obra tardía– sustanciales aportes, cuestionando la ontología griega, desenmascarando el monismo ontológico que se oculta tras su presunto dualismo, y llamando la atención sobre la secreta revelación de la vida, soslayada por la tradición filosófica occidental casi al unísono.

En tercer lugar, debemos reparar en que hay un paradigma científico solidario de la ontología griega que ilustramos en el momento anterior con el dualismo cartesiano; a saber, la ciencia galileana. En esto, como hemos visto, la filosofía de Henry ha sabido hacer hincapié. Además, expresamente ha vinculado esta modalidad de la ciencia con la barbarie, que es el cuadro general en cuyo marco Henry trata la cuestión ambiental.

Ahora bien, puede decirse de la crítica henriana a la ciencia galileana lo que Merleau-Ponty afirmaba de Heidegger: que la “oposición radical” entre esta filosofía y esta ciencia sólo es válida en ese caso particular, y no para la ciencia de hoy en día, que ha sabido cuestionar “su propio objeto y su relación con el objeto de la Naturaleza.” (Merleau-Ponty, 1994, p. 120)

Quizás resulte optimista creer que el problema es la modernidad. La ciencia contemporánea se ha vuelto –tal como sostiene Merleau-Ponty– más operativa que representativa, y ni siquiera le importa mucho a qué refieren esas operaciones mientras sean funcionales y consistentes. Una nueva crítica fenomenológica de la ciencia se impone, si deseamos denunciar y contribuir a mitigar los efectos que ella tiene sobre el ambiente hoy en día; esa misma ciencia a la cual no pocos en la actualidad le piden esperanzadamente respuestas.

De modo que, al concluir, nos vemos obligados a plantear esta pregunta –que no es nuestra, personal, sino que nos interpela, como decía Husserl (2008, p. 60), en tanto “filósofos de este presente” y “funcionarios de la humanidad” que somos—. ¿Podrá acaso la ciencia salvarnos? ¿Podemos todavía esperar algo de esa ciencia que, al expulsar de su campo la vida trascendental del ser humano, no sólo ha producido una crisis de la cultura, sino que además ha devenido en verdadera crisis existencial (Henry, 2009, p. 122)?

Ya no solo la fenomenología sino la humanidad a coro desconfía del potencial redentor de la ciencia heredera de Galileo y sus recientes transformaciones. No es la ciencia sino la humanidad la que, quizás, aún tenga una oportunidad de detener la barbarie ambiental que nos asola.

Sin ánimo adversativo, creemos que nos están faltando descripciones más detalladas y conceptos más extensivos; entre ellos, una articulación más explícita entre el mundo y el mundo de la vida. No decimos que la fenomenología de la vida haga imposible toda respuesta al respecto sino, por el contrario, que nos insta a continuar buscándola.

Referências

DÍAZ ERBETTA, M.; ALLIMANT; R. D. "Ciencia, técnica y vida en la filosofía de Michel Henry", *Veritas*, n. 54, pp. 77-96, 2023.

FABRE, J.-P. "De la science à la barbarie". In: *Michel Henry*, Lausana: L'Age d'Homme, 2009. pp. 382-385.

GSCHWANDTNER, C. M. "What About Non-Human Life? An 'Ecological' Reading of Michel Henry's Critique of Technology", *Journal of French and Francophone Philosophy / Revue de la philosophie françaises et de la langue française*, v. XX, n. 2, 2012. pp. 116-138. DOI: 10.5195/jffp.2012.532

HENRY, M. *Yo soy la verdad*. Salamanca: Sígueme, 2001.

HENRY, M. "La crise de l'Occident". In: *Auto-donation. Entretiens et conférences*. París: Beauchesne, 2004a. pp. 179-195.

HENRY, M. "La métamorphose de Daphné". In: *Phénoménologie de la vie*, Tomo III: *De l'art et du politique*, París: Presses Universitaires de France, 2004b. pp. 185-202.

HENRY, M. *La Barbarie*. Madrid: Caparrós, 2006.

HENRY, M. "La crise de la culture aujourd'hui". In: *Michel Henry*, Lausana: L'Age d'Homme, 2009. pp. 117-123.

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

LANGER, M. "Merleau-Ponty and deep ecology". In: JOHNSON, Galen A.; SMITH, Michael B. *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, 1990. pp. 115-129.

LEVINAS, E. *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós, 2002.

MALHOTRA BENTZ, V.; MARLATT; J. "Chapter 1 From Deathworlds to Lifeworlds Through Collaborative Transformative Phenomenology". In: MALHOTRA BENTZ, V.; MARLATT; J. (Eds.), *Deathworlds to Lifeworlds: Collaboration with Strangers for Personal, Social and Ecological Transformation*, Berlin y Boston: De Gruyter, 2021. pp. 3-26.

MERLEAU-PONTY, M. *La nature. Notes de cours du Collège de France*, París: Seuil, editado por Dominique Séglaard, 1994.

ROMANO, C. "Por qué el cuerpo vivido no existe". *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas* 20, 2020. pp. 120-136.

RECEBIDO: 02/07/2024

RECEIVED: 07/02/2024

APROVADO: 18/10/2024

APPROVED: 10/18/2024