

Conference Paper

From the Life Phenomenology to the Criticism of Work Objectiveness (M. Henry, La Barbarie)

De la Fenomenología de la Vida a la Crítica de la Objetivación del Trabajo (M. Henry, La Barbarie)

P. Dueñas M.

Facultad de Educación, Universidad Hemisferios (UHE), Quito, Ecuador

IX CONGRESO
INTERNACIONAL DE
INVESTIGACIÓN DE LA RED
ECUATORIANA DE
UNIVERSIDADES Y
ESCUELAS POLITÉCNICAS Y
IX CONGRESO
INTERNACIONAL DE
CIENCIA TECNOLOGÍA
EMPENDIMIENTO E
INNOVACIÓN
SECTEI-ESPOCH 2022

Corresponding Author: P.
Dueñas M; email:
paulinad@uhemisferios.
edu.ec

Published: 9 November 2023

Production and Hosting by
Knowledge E

© P. Dueñas M. This article is distributed under the terms of the [Creative Commons Attribution License](#), which permits unrestricted use and redistribution provided that the original author and source are credited.

Abstract

This article aims to analyze Michel Henry's denunciation of the dehumanization of work in modern culture. The pretension to extend the instrumental scientific vision to all dimensions of human life determines, among other consequences, the loss of the genuine meaning of work as a display, and manifestation of subjective life. The study is part of the phenomenology of transcendental subjectivity that Henry proposes, whose intellectual keys are the understanding of life as "auto-affection" and the theory of the body as the pathos of living flesh, the "I" as "subjective body". The notion of body-appropriation and its implications regarding work are examined, as exposed in *Barbarism* (chapters 1 and 3) to guarantee the unity of body-land and convert work as an expression of the subjective body through the objective body, avoiding any risk of rupture between them. The reflection leads to the conclusion that although Henry provides a vision of work that responds to life in its phenomenological reality, it is worth questioning whether confining the individual to his own subjectivity guarantees the ability of the work as a means of personal fulfillment. The unity and complexity of the human being demand a deep understanding of his personal being and the permanent search for a unifying principle so that work can be appreciated as an expression of a being that not only works through his body, but is himself that body that lives, acts, and works.

Keywords: *Work, life phenomenology, subjectivity, immanence, self-affection, living body.*

Resumen

El propósito del presente ensayo es analizar la denuncia de Michel Henry a la deshumanización del trabajo en la cultura moderna. La pretensión de extender la visión científica instrumental a todas las dimensiones humanas determina, entre otras consecuencias, la pérdida del sentido genuino del trabajo como despliegue y manifestación de la vida subjetiva. El estudio se enmarca en la fenomenología de la subjetividad trascendental que Henry propone, cuyas claves intelectuales son la comprensión de la vida como «autoafección» y la teoría de la corporalidad encarnada, el «yo» como «cuerpo subjetivo». Se examina la noción de cuerpo-apropiación y sus implicaciones con respecto al trabajo, tal como se exponen en *La Barbarie* (caps. 1 y 3) para garantizar la unidad entre el cuerpo y la tierra y convertir el trabajo en medio de exteriorización del cuerpo subjetivo a través del cuerpo objetivo, evitando todo riesgo de ruptura entre ellos. La reflexión conduce a la conclusión de que si bien Henry aporta elementos para reconducir el trabajo hacia los intereses de la vida, cabe cuestionarse si confinar al individuo a su propia subjetividad garantiza la visión del trabajo como medio de realización personal. La unidad y la complejidad del ser humano demandan una comprensión profunda de su ser personal y la búsqueda permanente de un principio unificador de manera que

 OPEN ACCESS



el trabajo se pueda apreciar como expresión de un ser que no solamente trabaja a través de su cuerpo, sino que es él mismo ese cuerpo que vive, actúa y trabaja.

Palabras Clave: Trabajo, fenomenología de la vida, subjetividad, inmanencia, autoafección, cuerpo vivo.

1. Introducción

Michel Henry (1922-2002), filósofo y escritor francés, nacido en Vietnam; durante la Segunda Guerra Mundial participó en la resistencia francesa a la ocupación nazi; obtuvo el doctorado en Filosofía por la Sorbona de París y fue catedrático en la Universidad de Montpellier. La publicación de su tesis doctoral *La esencia de la manifestación* en 1963, dio lugar al inicio de una trayectoria filosófica que alcanzaría prestigio no solo en el círculo próximo a la fenomenología francesa, sino también en el contexto del pensamiento filosófico contemporáneo a nivel mundial.

Entre sus obras destacadas, además de la tesis doctoral, están las siguientes: *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, publicada en 1965; *La Barbarie* (1987); *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo* (1996); *Ver lo invisible: acerca de Kandinsky* (1988); *Genealogía del psicoanálisis* (1985); *Fenomenología material* (1990); *Encarnación. Una filosofía de la carne* (2000); y, su obra póstuma, *Palabras de Cristo* (2002). Entre 2003 y 2004, la Universidad de Francia publicó una colección de artículos suyos en varios volúmenes con el nombre de *Fenomenología de la vida*.

Henry está presente en debates actuales sobre el estatus de las ciencias humanas *versus* la ciencia en general; la antropología del cuerpo; además de la filosofía política y la estética, entre otras cuestiones.

Su pensamiento es una muestra significativa de la presencia de la fenomenología en el mundo intelectual francés y refuerza la idea de que esta corriente, lejos de ser una escuela de pensamiento uniforme, es un movimiento que surge a partir de Husserl, en la Alemania de finales del siglo XIX, y evoluciona hasta alcanzar gran relevancia y un desarrollo variado y diverso en la Europa del siglo XX, gracias también al influjo de otros pensadores como Heidegger y Scheler.

La fenomenología, a su vez, sirvió como fundamentación para posturas existencialistas de filósofos como Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre. Por otro lado, tal como se evidencia en el pensamiento de Henry, la fenomenología comparte con las filosofías vitalistas la oposición a las estrechas categorías impuestas por el moderno racionalismo cientificista.

P. Capelle [1] define la fenomenología como “la ciencia que se interesa por los fenómenos a partir de ellos mismos, es decir, según la manera en que se dan los



fenómenos: ella plantea la pregunta de cómo pensar lo que está ahí a partir de lo que está ahí, según el modo en que «eso» se presenta a mí y a nosotros, no en un relevamiento teórico, tampoco en una referencia a una instancia extra-fenomenal”.

Henry se propone la tarea de hallar un principio originario e independiente del que, a la vez, todo dependa, que no sea mediato ni abstracto, que se revele a sí mismo más allá de toda representación, semejando con ello la búsqueda de la filosofía primera. En procura, no solamente de un método de acceso a la realidad, sino de una explicación de la realidad en sí, encuentra tal principio en la vida fenomenológica trascendental. La respuesta henryana implica sacar del método y de la esencia de la fenomenología sus consecuencias más extremas. Como sostiene Sánchez Hernández [2]: “(..) se trata de una radicalización en el objeto y, en consecuencia, de una radicalización en el método que conviene para acceder a él”.

En cuanto al método, el análisis del conocimiento fenoménico da lugar a una discusión sin fin sobre cuestiones filosóficas fundamentales como el estatuto ontológico del ser en general (con este enfoque particular del ser que está en juego en el aparecer de las cosas del mundo, es decir, del ser y del aparecer); si el ser de las cosas es o no asequible; la posibilidad misma de la metafísica y la cuestión de si se puede alcanzar la verdad en sí, al menos en alguna medida, dadas las limitaciones de distinto origen que condicionan el conocimiento humano; o si es forzoso renunciar a su búsqueda, entre otras.

La crítica a la civilización moderna por haber provocado una escisión profunda entre la ciencia, por un lado, y la cultura y la vida, por otro, anima y orienta la obra de Henry. También Husserl [3] consideraba que la ciencia no era el modo de pensamiento definitivo: “La renovación de la fenomenología es hoy solo posible bajo la condición de que la cuestión que la determina enteramente, y que es la razón de ser de la filosofía, sea ella misma renovada. No corregida, enmendada y aún menos abandonada por otra, sino radicalizada de tal manera que aquello de lo que todo depende se encuentre trastocado y que, en consecuencia, todo resulte efectivamente cambiado”.

Henry se empeña, como él mismo señala, en la «radicalización» de la fenomenología, partiendo del análisis del pensamiento husserliano y de la ontología de Heidegger. No es suficiente el análisis del aparecer de las cosas a la conciencia, de acuerdo con el modo en que se presentan ante ella. La mirada henryana se dirige un poco más allá, apunta a la forma en que se produce la donación del fenómeno, a esa condición originaria del apareamiento que permitiría salvar la distancia entre el yo concebido como sujeto consciente y el fenómeno. El modo original de darse del fenómeno solo es posible gracias a una donación de la donación misma, es decir, a la autodonación. Eso es la vida, la posibilidad de experimentarse a sí misma.



Sabemos lo que es la vida porque la experimentamos en nosotros mismos, no se puede comparar esta experiencia con el conocimiento de cuanto nos rodea; se trata de una autorrevelación que ocurre dentro de los límites de la subjetividad. La vía de acceso a la vida no es el pensamiento pues la vida no es un objeto pensable; antes bien, ella es anterior al pensamiento y lo hace posible.

Sin embargo, el rasgo henryano más genuino radica en poner a la afectividad como centro y raíz del filosofar: la inmanencia de la vida debe ser comprendida como afectividad. Aquí aparece la radicalización del objeto de la fenomenología.

La autoafección pura que define al sujeto no puede quedar a nivel de la representación: la esencia de la realidad no reside en la representación sino en la afectividad, puesto que la afectividad es el modo de aparecer de todo lo que aparece; para Henry, la autoafección del sujeto es el modo de manifestación del sentimiento. Como veremos más adelante, el ser del hombre se manifiesta en virtud de su aparecer que es, en esencia, afectividad.

La fenomenología de la vida se presenta, como hemos mencionado, de la mano de la crítica de la ciencia. En efecto, en *La Barbarie*, obra publicada en 1987 [4], frente a lo que considera la destrucción de la cultura occidental como consecuencia de la supremacía de la ciencia, Henry propone la fenomenología de la vida.

Su denuncia apunta principalmente a la ciencia moderna desde Galileo; la responsabiliza de haber causado una crisis sin precedentes en la historia de la humanidad, cuyas manifestaciones se extienden a diversos aspectos que forman parte de la cultura. Los síntomas de la crisis son múltiples pero podrían resumirse, según Ayuso Díez [5], de la siguiente manera: “la estética de lo horrible y del horror”, una vez que se impone la objetividad científica, el mundo sensible de la vida deja de responder a las exigencias de la sensibilidad y se pierden los valores estéticos; “el deshumanizador imperio de la técnica” fruto del desarrollo científico desligado de los intereses de la Vida y, la vida misma, “afectada por la grave enfermedad del olvido de sí”.

Esta profunda decadencia provoca, entre otras expresiones, la pérdida del sentido más genuino del trabajo en tanto despliegue y manifestación de la vida subjetiva. El dominio de la técnica moderna cosifica el trabajo, lo materializa y mecaniza, lo vuelve inhumano. La objetivación del trabajo rompe la unidad que debería haber entre el cuerpo y la tierra; unidad que Henry explica a través de la noción de cuerpo-apropiación.

El propósito del presente ensayo es analizar las implicaciones que se podrían desprender de la noción de cuerpo en Henry con relación a la comprensión del trabajo, a partir de las claves tierra-cuerpo-apropiación, tal como aparecen, en especial, en los capítulos 1: “Cultura y barbarie” y 3: “La ciencia sola: la técnica” de *La Barbarie*.



El estudio parte de la crítica de Henry a la cultura. Desde su perspectiva, el creciente potencial de la ciencia y la técnica para destruir las raíces de la cultura y el valor de los seres humanos individuales ha dado lugar a la barbarie y a la devaluación de la vida humana.

Se expondrá los supuestos intelectuales sobre las que se desarrolla la fenomenología de la vida que propone el autor, adentrándose en el terreno de la subjetividad y de la absoluta inmanencia del Yo para rescatar el elemento nuclear que lo define: su identificación con el cuerpo subjetivo y la vida entendida como afectividad en constante crecimiento y necesidad de manifestación. Se examinará la antropología del cuerpo de Henry que coloca la experiencia de sí, raíz originaria de toda experiencia, como núcleo ontológico del propio cuerpo, del Yo y de la vida, donde tiene lugar su movimiento interno; considerando la doble vertiente del cuerpo: como fuente de la acción y, a la vez, pasividad radical en la que se produce la autoafección de la vida.

A continuación, se examinarán las nociones de cuerpo subjetivo y cuerpo objetivo o cósmico para estudiar, finalmente, la noción de cuerpo-apropiación, la relación cuerpo-tierra y sus implicaciones con relación al trabajo, tomando como base los capítulos mencionados de *La Barbarie*.

Se intentará evaluar si Henry logra consolidar las nociones de cuerpo vivido y de trabajo vivo, superando todo riesgo de objetivación que cosifique al cuerpo. Se desarrollará un examen crítico que permita concluir si los argumentos que aporta Henry permiten una visión del trabajo que responda, sin quiebres ni rupturas, a los intereses de la vida.

La hipótesis que se plantea es que, si bien Henry aporta elementos para rescatar el valor de la cultura y del trabajo como formas de expresión de la vida subjetiva, es necesaria una reflexión filosófica que garantice una visión comprensiva donde la subjetividad no se encuentre escindida del mundo objetivo y una explicación del trabajo que, sin desconocer el valor de la vida, permita al ser humano ejercitar sus habilidades actuando en el mundo exterior, produciendo a través de su trabajo bienes que satisfagan sus necesidades, no solamente de naturaleza física sino en atención a todas las dimensiones que conforman su ser personal.

La metodología se basa el análisis teórico sobre las claves de la fenomenología de la subjetividad trascendental, las nociones de cuerpo subjetivo y cuerpo objetivo, cuerpo-apropiación así como los argumentos que expone el autor en *La Barbarie*, en particular en los capítulos 1 y 3. Se examinarán en el contexto de la obra procurando contemplar, al menos en cierta medida, el pensamiento del autor más allá de esta obra en particular. Se procurará desarrollar un análisis reflexivo que permita justificar y resolver la hipótesis planteada.



2. Desarrollo y Discusión

2.1. La crisis de la cultura

La Barbarie constituye una denuncia de la civilización moderna marcada, como se ha dicho, por el imperio de la ciencia y de la técnica. Henry critica a la ciencia por haberse constituido en el saber por excelencia, en detrimento de la cultura. La supremacía del saber científico sobre otros tipos de saberes que podrían dar respuesta a la vida subjetiva y a sus manifestaciones en distintos ámbitos ha traído consigo la “destrucción de la cultura” y la “ruina del hombre”. “He aquí la nueva barbarie que no es seguro que esta vez pueda ser superada” [4, p. 17].

El moderno desarrollo de la ciencia es responsable de la disolución de la cultura al haber instrumentalizado la misma existencia humana y todas sus formas de expresión: la economía, el trabajo, la ética, el arte: “La ilusión de Galileo —como de todos los que, tras su estela, consideran la ciencia como un saber absoluto— fue haber considerado el mundo matemático y geométrico, destinado a suministrar un conocimiento unívoco del mundo real, como el mundo real mismo, este mundo que sólo podemos intuir y experimentar en los modos concretos de nuestra vida subjetiva” [4, p. 23].

Para Henry la verdadera cultura es expresión de la subjetividad, cuyas posibilidades son ilimitadas, es la vida en autotransformación y crecimiento. La cultura abarca todas las formas elaboradas que se manifiestan externamente en distintos campos. Como señala J. Llorente Cardo [6], “desde la perspectiva adoptada por Henry, toda cultura es esencialmente y en virtud de su misma esencia «una cultura de la vida», dado que ésta constituye simultáneamente el sujeto actuante presente en toda forma cultural y el objetivo al que esa actividad vital se dirige”.

Que la cultura se reduzca a barbarie significa que en su desarrollo ha desconocido e impedido el autocrecimiento de la vida subjetiva. En la misma línea que Husserl, Henry denuncia el dominio de la ciencia galileana y el irrefrenable progreso de la técnica.

Según el autor francés, el saber científico universal, es objetivo y abstracto, lo que refuerza la tendencia ingenua a interpretar la conciencia como conciencia del mundo y a desconocer lo que realmente cuenta, el saber vital, el que se alcanza solo en la inmanencia de la subjetividad más radical. Mientras las verdades científicas tienen que ser demostradas con evidencias que garanticen su validez, la vida excluye toda intencionalidad y, por tanto, no está en relación alguna con los objetos.

El punto que realmente marca la diferencia entre una expresión elaborada de la cultura como sería el principio de objetivación y la barbarie que Henry denuncia, es la



pretensión de extender el método científico a todos los ámbitos del conocimiento, más aún, pensar que solo los objetos medibles y cuantificables son reales.

El problema no radica, según Henry en el desarrollo de la ciencia como tal y sus innegables beneficios, sino en la supremacía de la razón técnica instrumental. Romera J. L. [7] coincide en identificar dicha supremacía como uno de los rasgos característicos de la modernidad, que se extiende hasta la cultura postmoderna. El uso de la razón técnica tiene un carácter eminentemente práctico, se dirige a la acción y se centra en el «cómo» dejando de lado el «por qué» y el «para qué».

Henry anota en el capítulo I de *La Barbarie* que la ciencia incurre en dos abstracciones: en primer lugar, no toma en cuenta las cualidades sensibles y los predicados afectivos, o sea, los caracteres subjetivos de las cosas; y, además, ignora la Vida que, en definitiva, es lo que nosotros somos [4, p. 35].

Aquí vamos a referirnos al segundo punto. Según Henry, la vida se revela a sí misma mientras que la conciencia, tal como la han entendido en Occidente, incluido el propio Husserl, siempre revela otra cosa distinta de ella misma, siempre es conciencia de «algo».

Para visualizar el alcance de la crítica de la ciencia, hay que considerar cuestiones fundamentales que definen y caracterizan la fenomenología de la vida de Henry.

2.2. Fenomenología de la vida

Como se mencionó al inicio, desde la publicación de su famosa tesis *La esencia de la manifestación* (1963), la búsqueda de la clave de acceso a la verdad nuclear de la fenomenología, es decir, a la vida como realidad primera, es una aspiración que atraviesa la obra filosófica henryana. Así, también en *La Barbarie* están presentes las ideas centrales de la fenomenología.

La fenomenología clásica, desde Husserl en adelante, centra su atención no en los objetos sino en los fenómenos, en el aparecer de los objetos a la conciencia, en la manera como los objetos se nos presentan, en su modo de donación. Tal visión supone que las cosas materiales, fuera de su papel de objetos o correlatos de la conciencia, no son propiamente nada; a través de sus operaciones trascendentales, la conciencia las constituye y las configura en cuanto seres sensibles.

Henry está de acuerdo con las claves fenomenológicas entre las que discurre el pensamiento de Husserl. Lo cita textualmente: “toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento” [8]. Se trata de una intencionalidad donante de sentido. La conciencia husserliana tiene la capacidad de configurar a los objetos fenomenológicos que aparecen ante ella. Henry coincide en



el reconocimiento del predominio de la conciencia. Sin embargo, va más allá; critica a los pensadores modernos porque la definen como sujeto, es decir, en cuanto es polo opuesto al objeto y siempre en relación con él; cuestiona la reducción de la conciencia a correlato intencional de los objetos. Menciona a manera de ejemplos, la intencionalidad de la conciencia de Husserl, las formas de espacio y tiempo y las categorías kantianas como condiciones *a priori*, sensibles y racionales respectivamente, que configuran a las cosas en cuanto conocidas.

La nueva propuesta implica que la atención no se centra en “cómo” aparecen los objetos a la conciencia; Henry opta por dejar de lado la referencia a los objetos, y enfocarse en la donación como tal. El objeto de la fenomenología ya no es el aparecer de los objetos sino la manifestación pura sin contenido alguno y sin la cual no sería posible ningún aparecer. Se revela la intensidad de su pensamiento al considerar que aún la idea de que la conciencia siempre ha de ser “conciencia de” supone un obstáculo para alcanzar esa vida fenomenológica trascendental que posibilita todo aparecer. El aparecer del aparecer.

Los seres reales del mundo exterior, convertidos en fenómenos, se constituyen en tanto aparecen a la conciencia y es ella quien los configura. Por añadidura, la conciencia se auto proclama como realidad primera que hace posible toda manifestación. Es una firme declaración de la supremacía de la subjetividad que se desprende del análisis fenomenológico de la vida.

La vida, según M. Henry, no es relativa a ninguna cosa u objeto, carece de todo *ek stasis*, de toda relación con el mundo. Es relación consigo misma, no relación “con” objetos externos. Cada uno tiene experiencia de su vida y esa experiencia es distinta al modo de conocer las cosas del mundo. Se remarca la idea de que no es a través del pensamiento que podemos acceder a la vida pues, ante todo, somos vida fenomenológica absoluta: que se auto-dona y auto-revela. Vida que al auto-afectarse, se siente y se experimenta a sí misma en el dominio de su propia subjetividad.

Más aún, parafraseando a Henry, “la vida es fundamentalmente pasiva con respecto a su ser propio”. Es decir, es a la vez libertad o posibilidad de desplegarse y “*pathos*, pasión de sí misma”. Su sufrimiento –tener que soportarse a sí misma–, es idéntico a su gozo y hace posible su crecimiento. Así, por la vía de la interioridad, accede Henry a la esencia de la fenomenología de la vida: “La vida en su autoafección –en el auto-sentir y en el auto-padecer– es por esencia afectividad” [4, p. 58-59]. El sufrimiento y la alegría se exigen mutuamente y son estos afectos las condiciones esenciales que constituyen y hacen posible la vida en sí misma.



La esencia de la condición humana radica en la vida que se auto-revela y la única posibilidad para alcanzarla y conectarnos con ella es sintiéndola, experimentándola en nosotros mismos.

En suma, hay una donación original, una autodonación de la vida previa a la donación intencional propia del método fenomenológico de Husserl. Desde la perspectiva propia de *La Barbarie*, la esencia de la manifestación, la afectividad, no implica necesariamente la sensibilidad, sino que es anterior a ella, es la condición que la hace posible. Es movimiento, continuo e incesante fluir. No se accede a la autodonación a través del pensamiento y la abstracción, sino que se experimenta a sí misma en el reino de la propia interioridad y subjetividad.

Así se comprende mejor la crítica de Henry a la ciencia cuya dinámica se ejerce con relación al mundo, a los objetos; lejos, por tanto, de la subjetividad y de la inmanencia en donde florece y fluye la vida. Puesto que la cultura es autotransformación y crecimiento de la vida, vida que, como ya se ha dicho, deviene sin cesar y se manifiesta de múltiples formas, el desarrollo de la ciencia acontecido los últimos siglos, ha dejado de lado la verdadera cultura, generando más allá de su olvido, su destrucción.

2.3. El cuerpo subjetivo como lugar de la afectividad inmanente

La comprensión del cuerpo ocupa un lugar central en la filosofía de Michel Henry. El estudio de la obra del pensador francés Maine de Biran (1766-1824) le brinda a Henry la inspiración inicial para concebir una propuesta que se inserta en la filosofía contemporánea de la subjetividad, de acuerdo con el espíritu de la tradición fenomenológica, con la novedad de poner en el centro de ella el problema del cuerpo. Como sostiene Díaz-Erbetta [9], “para Henry, abordar el tema del cuerpo en Maine de Biran tiene como objetivo mostrar la identidad entre cuerpo y subjetividad”.

La antropología del cuerpo, como núcleo de la fenomenología de la vida, está conectada, como se ha señalado ya, con la crítica de la ciencia. En efecto, debido al temor de que la ciencia le arrebatase al cuerpo su realidad al convertirlo en un objeto abstracto, objetivo, Henry opta por circunscribir la corporeidad a la subjetividad, esto es, a la experiencia subjetiva que me permite sentir mi cuerpo. Aquí aparece la novedad del autor.

En el capítulo 3 de *La Barbarie*, Henry parte de la idea ya enunciada, de que la ciencia matemática de la naturaleza abstrae y deja de lado la sensibilidad. La física alcanza el conocimiento teórico de las cualidades sensibles como el sonido, el color, la solidez de los cuerpos, etc. en cuanto constituyen “movimientos materiales”. Sin embargo, desplaza hacia el mundo exterior al ser-real de la sensación, cuya realidad



se muestra y se agota en la posibilidad de experimentarse a sí mismo. Si bien, dice Henry, hay una “correspondencia”, algo que refiere a la sensación en la naturaleza, algo que la sensación “suscita” o “provoca”, nada de eso es importante ni tiene que ver con el hecho de experimentarse a sí mismo, con la vida subjetiva, que es anterior a cualquier otra consideración [4, p. 64].

Reconoce el acierto de Descartes al identificar la diferencia entre alma y cuerpo y ve en el *cogito* el intento de aproximarse a una realidad anterior que permita toda representación y todo conocimiento. Sin embargo, al oponer y dividir la *res extensa* de la *res cogitans*, Descartes no habría logrado, según Henry, comprender que la categoría de principio radical le corresponde solo a la subjetividad.

Por otro lado, no solamente la ciencia desconoce la vida. Henry cuestiona a la mayoría de los fenomenólogos por ubicar las cualidades sensibles como determinaciones mundanas, en el exterior, “como si pudieran encontrar allí su verdadero emplazamiento y su esencia” [4, p. 65], cuando en realidad las cualidades sensibles no pueden existir a menos que sean sentidas o experimentadas por la conciencia.

Así, para Henry, el análisis de la percepción es anterior porque el ser de las cualidades sensibles no se ubica en la naturaleza sino en el alma. Si, como se ha dicho, el mundo de la vida es el verdadero mundo sensible y es irreductible al mundo circundante, las cualidades sensibles son representaciones de impresiones, y las impresiones son propiamente auto-impresiones. De ninguna manera impresiones de algo externo.

Lo explica de la siguiente manera: las impresiones son sentidas por el cuerpo, son lo que el cuerpo siente y, por lo tanto, se distinguen de él, lo trascienden y no se las puede identificar con el cuerpo ni con el Yo, siendo como son los dos, el cuerpo y el Yo, uno solo. Por su parte, la facultad de sentir en sí misma, esa capacidad anterior a cualquier impresión o sensación, ésta sí reside en el cuerpo: “El cuerpo, en tanto que cuerpo subjetivo, se confunde con el acto de sentir; no es en modo alguno un compuesto de sensaciones, cualquiera que fuese la unidad— en las variaciones consecutivas, por ejemplo —que pudiera encontrar entre tales sensaciones” [10].

A partir de allí, el cuerpo experimenta las sensaciones como fruto de su propio poder y de su propia capacidad de sentir y no gracias a una representación, ni a una realidad exterior, ni tampoco a cualidades sensibles objetivas. Estas vendrían a ser el límite, aquello que resiste al esfuerzo que el cuerpo realiza en su movimiento subjetivo:

El acto de la percepción ocurre por el despliegue del cuerpo en su esfuerzo por sentir. Por ello afirma Henry que la conciencia produce y sostiene las sensaciones. Éstas no son nada más que eso y se desvanecen en cuanto se interrumpe el acto que las genera. Las sensaciones y las imágenes se forman primariamente en la conciencia.



Como se ha dicho, la conciencia es vida subjetiva que se autoafecta a sí misma. No es una entidad abstracta y universal; por el contrario, se determina e individualiza en forma de experiencia singular e individual. La experiencia interna da lugar a un saber inmediato que el cuerpo tiene acerca de sí mismo. De manera que todo conocimiento procede de ese saber original. La experiencia de sí mismo del cuerpo hace posible toda experiencia del mundo.

Solo en la subjetividad del Yo el conocimiento es transparente [11]. Al desaparecer la distancia entre el sujeto y el objeto, en la inmediatez absoluta del que conoce y lo conocido, se destapa el velo que impedía apreciar el cuerpo, nuestro cuerpo, al que sentimos y experimentamos como uno con el núcleo más íntimo y personal del propio Yo.

Es destacable el esfuerzo del autor por salvaguardar la subjetividad frente a la pretensión cientista de reducirlo todo a categorías objetivas, fijas y calculables. Por esta vía llega Henry a situar el cuerpo como cuerpo individual subjetivo donde tiene lugar la autoafectación de la vida. La individualidad sería entonces de naturaleza sensible, porque el cuerpo es, en esencia, capacidad de sentir. Y, al mismo tiempo, es un ser que se identifica con el Yo, con el ego. La experiencia de sí, es decir, la raíz originaria de toda experiencia constituye el fundamento ontológico del cuerpo, del Yo y de nuestra vida.

Por ello no se le puede atribuir un valor instrumental al cuerpo pues es el constitutivo esencial de nuestra intimidad. El Yo actúa sobre el mundo, pero es en esencia este cuerpo. De ahí que no cabe ningún tipo de mediación para descubrirlo. El movimiento interno de la vida, fruto del esfuerzo del cuerpo, se desvela en la inmediatez de la subjetividad.

Así, Henry propone una ontología del cuerpo que intenta superar el dualismo cartesiano y reemplazarlo por una interpretación filosófica enraizada en la subjetividad, que surge y termina en ella. La concepción henryana del “yo” como “cuerpo subjetivo”, que se experimenta como fuente de la acción y a la vez como pasividad radical en la que se produce la autoafección de la vida.

Para Henry: “(..) la existencia humana no es la unión de un «cuerpo trascendente» con un ego, al estilo del dualismo platónico-cristiano-cartesiano; más bien, la vida del cuerpo es la Vida del ego. No se trata tanto de «tener» un cuerpo, sino de «ser» un cuerpo: «Yo soy mi cuerpo» [12].

Husserl había entendido la expresión «yo tengo un cuerpo» en el sentido de que el yo se encuentra como sujeto que siente, piensa, pero que también se expresa a través del cuerpo. En Ideas II (El Libro Segundo de las Ideas, que dejó inacabado a su muerte, fue publicado de manera póstuma en 1952, con el nombre de Ideas relativas



a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución) afirma que el cuerpo “es una cosa que tiene significado espiritual, que sirve a un ser espiritual, a una persona, y su comportamiento espiritual, como expresión, como órgano, etc. [13]”. El ser humano está constituido por un cuerpo y una animación de carácter espiritual, un *anima* en Husserl. Así, en la misma obra afirma: “todo lo propiamente «subjetivo» yoico, se halla del lado espiritual (del lado que encuentra expresión en el cuerpo), mientras que el cuerpo solamente en virtud de esta animación se dice «yoico». [...] En la peculiaridad de la animación radica que lo corporal, y que finalmente todo lo corporal desde cualesquiera puntos de vista, pueda adquirir significado anímico” [13, § 21, p. 131].

No vamos a profundizar aquí en la noción de Husserl sobre el cuerpo. Al respecto se puede revisar la obra del Prof. Rudolf Bernet: *La vie du sujet: recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie* [14]. Lo que interesa es notar que Henry incorporó la noción de Husserl de cuerpo viviente, a la vez que radicalizó sus planteamientos al adentrarse de lleno en el terreno de la subjetividad absoluta del Yo, donde podemos experimentar que nuestro propio cuerpo es uno con nuestro Yo íntimo [11, p. 233].

Sintetizando lo dicho hasta aquí, el cuerpo para Henry no pertenece al sujeto, sino que es el sujeto mismo, el Yo. Se trata entonces de la definición de una ontología fenomenológica. Sin embargo, el esfuerzo de Henry por alcanzar esa realidad fundante –el cuerpo subjetivo– que sustenta la unidad del ser, como bien señala García Jarama [15], encuentra un obstáculo en su siguiente declaración, según la cual se distinguen hasta tres distintos niveles en el cuerpo.

El primero corresponde al **cuerpo subjetivo** del que hemos hablado, que es uno con la vida. Henry mantiene la distinción entre la noción de cuerpo vivo o viviente, *Leib*, que Husserl opone a la noción de *Körper*, o cuerpo a secas, y describe el cuerpo subjetivo como “mi Cuerpo inmanente absolutamente subjetivo y absolutamente vivo” [4, p. 70]. Es el cuerpo fenomenal, que lo percibo y experimento internamente como “mío”, en la experiencia interna y trascendental de mi propia afectividad inmanente.

En otro nivel aparece el **cuerpo orgánico**, “el conjunto de órganos que se constituye cuando los sistemas fenomenológicos internos ceden al esfuerzo de la auto-afectación del Cuerpo. Este cuerpo orgánico no es igual al que aparece al conocimiento objetivo, sino que es tal y como lo vivimos en el interior de nuestro cuerpo subjetivo como término de nuestro esfuerzo; es decir, como ese ser que siendo «un ser-dado-al-esfuerzo», se agota en ese esfuerzo. El cuerpo orgánico es esa resistencia” [4, p. 70]. Es la dimensión corpórea controlada por el cuerpo subjetivo; el cuerpo orgánico se ahonda y cede



frente al esfuerzo del cuerpo vivo o subjetivo, y es ámbito de las sensaciones internas [15, p. 770].

Finalmente, está el **cuerpo objetivo**, objeto de la percepción exterior o del estudio científico. Es el cuerpo de naturaleza física, pensable y medible, que se percibe como “externo” al yo.

Los tres niveles del cuerpo forman todos ellos un conjunto o sistema en el que el cuerpo subjetivo es la fuente de donde nace la fuerza, el movimiento y el poder. De él viene el impulso vital que se proyecta como actividad a través del cuerpo objetivo en el mundo material.

La distinción –heredada de Husserl–, que Henry establece entre el cuerpo subjetivo o vivo, que lo sentimos como propio y lo experimentamos como algo subjetivo, y el cuerpo objetivo que pertenece al mundo exterior, debería favorecer una comprensión del trabajo que no comprometa la vida afectiva como realidad esencial de la condición humana y que evite todo riesgo de ruptura o distanciamiento entre el cuerpo subjetivo y su exteriorización a través del cuerpo objetivo.

2.4. La noción de cuerpo-apropiación y trabajo vivo

Veamos ahora qué implicaciones tiene la fenomenología de la vida y la antropología del cuerpo de Henry con relación a la noción de trabajo.

Además de dejar fuera la vida, lo que en esencia somos, el saber científico ha relegado toda la cultura y sus distintas formas de expresar la vida en continuo crecimiento y autotransformación. [4, p. 36]. Por ello, el autor se propone recuperar y preservar la unidad entre la vida y sus manifestaciones pues solo desde la inmediatez de la inmanencia se puede consumir tal realización.

Precisamente, Henry define la praxis como el saber de la vida, “(..) en el que la vida constituye a la vez el poder que conoce y lo que es conocido por él, procurándole, de manera exclusiva, su «contenido»” [4, p. 37]. La cultura sería así expresión de ese saber. Si bien se proclama aquí que saber y vida son una sola cosa, cabe preguntarse cómo se enlaza la vida subjetiva con el despliegue de sus potencialidades que, finalmente, se proyectan al exterior, se objetivan, como es el caso de la cultura, el trabajo y, en general, la actividad humana en distintos niveles y ámbitos.

Henry [4, p. 38] sostiene que la cultura se manifiesta de distintas maneras que van desde formas elementales a otras expresiones superiores; cada cultura, afirma el autor, “se caracteriza por un hacer específico concerniente a la producción activa de bienes útiles para la vida y a su consumo –alimentación, ropa, hábitat, etc. –, como al juego



espontáneo de la vida misma, a la celebración de su destino, al erotismo, a la relación con la muerte”.

Es decir, hay distintas maneras de materializar todas aquellas producciones. La ubicación en el tiempo y el espacio, el nivel de desarrollo alcanzado, y otros elementos que configuran el contexto, determinarían los rasgos específicos de cada cultura. Sin embargo, sostiene Henry, la forma en que las sociedades se organizan es solo objetividad aparente, “representación exterior, en el ver teórico, de lo que es en sí la praxis” [4, p. 38]. Como hemos visto, la praxis, lo real, reside en el reino de la subjetividad. Allí se ubica el principio de todo movimiento.

El autor quiere salvaguardar a toda costa la vida como realidad originaria. Sin embargo, la fenomenología de la vida y la teoría del cuerpo suscitan algunas dificultades cuando se proyectan en el ámbito de la acción. ¿Cómo podríamos los seres humanos actuar, producir, como fruto del esfuerzo, bienes que satisfagan nuestras necesidades y las de otros, sin salir de nuestra propia subjetividad, sin romper esa especie de barrera autoimpuesta? ¿Cómo y en qué medida el mundo sensible en el que transcurre la acción conecta con la vida del Yo?

Henry intenta resolver el problema de la siguiente manera. En primera instancia, como se ha señalado, lo que define al individuo es el cuerpo vivo y subjetivo, fuente y raíz de todo movimiento. En el cuerpo reside el fundamento de la praxis, la capacidad de conocimiento que viene a ser condición anterior y necesaria para la acción. Como veremos más adelante, para Henry saber y hacer tienen su raíz en el cuerpo vivo. El poder del cuerpo de experimentarse a sí mismo es, al mismo tiempo lo que le permite la apertura al mundo exterior. Experiencia trascendental y trascendente a la vez [11, p. 237].

Se presupone, entonces, que la vida subjetiva es condición previa para apropiarse del mundo y tal supuesto es anterior a cualquier consideración de tipo práctico. La unidad entre el Yo subjetivo y el mundo exterior se explica gracias a una relación de «coapropiación» de la tierra por parte del cuerpo. La noción henryana de cuerpo-apropiación, es “tan original que hace de nosotros los propietarios del mundo”. Se trata entonces de una condición *a priori*, “debido a la condición corporal del ser en cuanto cuerpo-apropiado” [4, p. 71].

De esta original relación brota el impulso necesario para la acción, es ella la que hace al hombre propietario del mundo y pone a la naturaleza al servicio del cuerpo. Así, nada de lo que suceda fuera de este límite puede tener valor o significación. Por ello el mundo es, ante todo, el mundo de la vida.

La interrelación es tal que no es pensable la tierra sin el cuerpo y viceversa. Como propietarios de la tierra, los hombres la hemos transformado a través de la historia.



Pero no hay una naturaleza ahí afuera sin nosotros. Por ello el mundo es ante todo el mundo-de-la-vida, correlato del movimiento. La tierra es polo objetivo del cuerpo y límite del movimiento que de él procede. Antes de ser un mundo sensible es cuerpo-apropiado. Así concebida la unidad cuerpo-tierra, no habría mediación que ponga en riesgo el despliegue original del cuerpo y de la vida. Tampoco ocurriría la explotación de la tierra por parte del hombre ni la violencia que se ejerce sobre ella, como señala Arendt [16], el *homo faber*, el fabricante, al comportarse como amo y señor de la tierra, la destruye, arranca de la tierra materiales, matando procesos vitales o interrumpiendo procesos naturales.

El cuerpo subjetivo, según Henry, en su movimiento «choca» con la naturaleza. Su esfuerzo encuentra un obstáculo en la tierra. Esto significa que para el cuerpo es difícil la tarea de dominarla. La tierra opone resistencia, no cede al esfuerzo del cuerpo; es por ello su «límite irrebable» [4, p. 70].

Haciendo uso de sus capacidades, el hombre fabrica instrumentos y herramientas gracias a elementos que «arranca» de la Tierra, con los que trata de modificarla de muy diversas maneras; en suma, de utilizarla para su beneficio. Sin embargo, Henry sostiene que la tierra en esencia está a disposición del cuerpo por lo que este desprendimiento es tan solo aparente. “No hay tierra pensable sino como aquello sobre lo que nosotros plantamos o podemos plantar el pie” [4, p. 71].

Tal identidad permite comprender por qué, para nuestro autor, la *techné* en su significación real, consiste en un “saber hacer”. Pero no un saber hacer específico sino la identidad, previa a toda concreción práctica, entre saber y hacer. Se trata de un hacer que solo es posible en la subjetividad. “El saber-hacer original es la praxis y por tanto la vida misma” [4, p. 69]. Puesto que se trata de una experiencia singular e individual: “esta praxis determinada, singular e individual, es nuestro cuerpo” [4, p. 70].

Tal perspectiva permite apreciar la identidad entre el saber de la vida y la acción. En todas las actividades desde las más instintivas, hasta las expresiones superiores de la mente y la creatividad, pasando por el trabajo, todas ellas son manifestaciones de la vida en constante crecimiento y autoafección.

En cambio, la técnica moderna desarrolla una serie de procesos fundados en el saber teórico de la ciencia, con los que pretende garantizar el dominio progresivo del hombre sobre la naturaleza. Pero, a la vez y al igual que la ciencia teórica, constituye una amenaza pues se extiende sin límite, excluyendo cualquier otra forma de saber y toda referencia al mundo-de-la-vida y a la vida misma. Con ello deja de ser expresión de la unidad cuerpo-tierra, se deshumaniza y se dedica al “saqueo de la tierra”, a la explotación de la naturaleza hasta su devastación [4, p. 65].



Como señalábamos al inicio, Henry considera que éste es el mayor peligro para la humanidad. Tanto las expresiones básicas de la técnica, como las formas superiores de la cultura: la religión, el arte y la ética se han visto afectadas por esta deformación. Del reino de lo humano se ha pasado a un mundo inhumano donde toda la producción y la maquinaria industrial han dejado de responder a las necesidades de la vida [4, p. 72-73].

Con la proliferación de nuevos medios de fabricación, con el enorme desarrollo tecnológico que provocan los avances de la ciencia, “el medio de producción ya no es el «instrumento» que prolonga al cuerpo subjetivo y se encuentra predefinido por él” [4, p. 75]. Al separarse del saber de la vida, tales instrumentos fruto del saber de la ciencia, dejan de ser expresiones culturales de valor.

Como consecuencia de la revolución industrial se produce el imperio de la máquina, la sustitución de la fuerza de trabajo y su mecanización. Junto con ello, un enorme malestar y una progresiva insatisfacción. Según Henry, la esfera del trabajo humano y la condición del trabajador en el mundo moderno sufren los efectos de esta profunda crisis. El trabajador queda a merced de la máquina, de los dispositivos objetivos pues éstos le dictan lo que debe hacer. La máquina reemplaza la fuerza del cuerpo-apropiación que se toma en cuenta solo en la medida en que la máquina requiere la intervención del hombre.

De esta manera, se produce un estrechamiento y un empobrecimiento que conducen a la ruina de la cultura. “La técnica es la naturaleza sin el hombre, (...) es la alquimia; es el auto-cumplimiento de la naturaleza en lugar del autocumplimiento de la vida que nosotros somos. Es la barbarie”, afirma Henry [4, p. 80].

Más aún, la autorrealización de la vida pasa a ser un proceso económico que busca la producción de valores de cambio. Hace alusión a la crítica de Marx al capitalismo: la producción se ha alejado de los bienes de consumo, desplazando su finalidad del valor de uso al valor de cambio; la producción se orienta exclusivamente a la producción de dinero [4, p. 81].

Sin embargo, los valores de cambio no pierden del todo su vínculo con la vida; quedan secretamente subordinados a los valores de uso y, por medio de ellos, al trabajo vivo. Como afirma Díaz-Erbetta M. [17], “el análisis henryano de los textos de Marx ha permitido identificar que el capital pertenece a la dimensión irreal de lo económico, el trabajo en cambio, en tanto es praxis viviente, define la realidad. El capital es valor de cambio, el trabajo es valor de uso”.

El trabajo vivo alude al esfuerzo original que da lugar a la vida del yo, al esfuerzo sobre el propio cuerpo subjetivo. A la noción de trabajo vivo Henry opone la idea de trabajo



abstracto o social. El trabajo vivo se reduce progresivamente como consecuencia de la crisis.

El trabajo abstracto u objetivo se realiza a través del cuerpo cosificado y cuando está representado y valorado por el dinero se desconecta y produce el distanciamiento con el cuerpo vivo. Es aplicable aquí lo que afirma M. Venebra en referencia a Husserl [18]: “El cuerpo aparece, en su condición de cosa en el mundo como lo otro de sí y el acto de apropiación es al mismo tiempo enajenante, establece una distinción irremediable que distingue la conciencia y el cuerpo”. Por su parte Henry sostiene que el trabajo debería concebirse como autogeneración y despliegue, y no como exteriorización u objetivación [19]. Quiere evitar toda separación o distancia entre el cuerpo vivo el yo y la vida y, también, la cosificación del trabajo, su materialización y mecanización, pues esto lo vuelve inhumano.

El trabajo abstracto o social no es capaz de subsistir por sí mismo, está constantemente obligado a volver a su fuente, a la vida ya que ésta se impone al final del proceso en forma de consumo, del que ninguna producción puede prescindir. Por ello, en el mundo moderno se procura generar necesidades artificiales de consumo para absorber esa producción desordenada. “Toda producción es tributaria de un consumo y no puede pasar sin él” [4, p. 81]. Finalmente, la naturaleza y las propiedades del consumo están determinadas por la subjetividad. Este proceso, cuya raíz reside en una ontología de la vida, queda fuera de los modernos procesos de producción y deja de ser su causa, su medio y su fin. El progreso se limita a desarrollo tecnológico gracias al cual las otras expresiones de la cultura, el arte, el pensamiento, el espíritu, la moral quedan desplazadas [4, p. 82]. El desarrollo económico con sus leyes en apariencia autónomas, con su finalidad abstracta es una especie de destino extraño que, en algunos casos, brinda prosperidad, pero en la mayoría miseria. Con la técnica, ese carácter autónomo ya no es una apariencia; realmente no guarda relación con la vida, no le exige ni le aporta nada [4, p. 83].

La distinción entre trabajo vivo y trabajo abstracto tiene su raíz en la visión de Henry sobre el cuerpo, en la que se identifica el cuerpo subjetivo como impulso vital que se manifiesta como actividad a través del cuerpo objetivo en el mundo material. Sin duda la relación del cuerpo con el mundo que nos rodea. el mundo objetivo estudiado por la ciencia, en el que vivimos, actuamos y trabajamos, requiere mayor análisis. Hay otras perspectivas que se pueden examinar contrastándolas entre sí. Para C. Romano, por ejemplo: “solo hay un cuerpo que soy yo, y ese cuerpo me parece perfectamente ubicado en el mundo y perfectamente separado por límites de todos los cuerpos circundantes” [20].



En todo caso, cuando el trabajo humano se reconoce y aprecia por sus efectos o por los productos que de él se derivan, y se convierte en herramienta, medio o mercancía, se instrumentaliza y, con ello, se deja de lado el esfuerzo original que lo ha hecho posible. Reducirlo a medio de producción implica una degradación de su valor, pero también, una degradación del valor de quien lo produce, el trabajador.

La realidad humana del trabajo va mucho más allá del valor económico. Sin embargo, cabe considerar si confinar al individuo a su propia subjetividad garantiza una comprensión del trabajo como medio de realización personal. Hay que considerar para el análisis la dimensión del trabajo en tanto actividad consciente, necesaria pero libre a la vez, su valor como realidad profundamente humana, como expresión de la interioridad, pero también con productos y efectos en el mundo exterior. Interioridad que no necesariamente está reñida con la razón, pero que tampoco se debería reducir a pura razón instrumental, y que, siendo expresión y manifestación del ser personal, debería tener la capacidad de producir como efecto beneficios que enriquezcan a quien lo realiza.

Hace falta una concepción del trabajo que, sin desconocer el valor de la vida, permita al hombre abrirse al reconocimiento de otras realidades y desplegar sus capacidades actuando en el mundo exterior, interactuando con los demás, produciendo a través de su trabajo bienes que puedan satisfacer sus necesidades, reflejar sus habilidades y prestar un servicio a los demás hombres.

3. Conclusiones

El origen de la fenomenología está ligado a la necesidad de atender a un aspecto de la realidad humana relegado como consecuencia de haber sobredimensionado la capacidad de la ciencia para brindar respuestas comprensivas de la vida humana en su totalidad. La originalidad de la tradición fenomenológica radica en identificar la condición primigenia de una conciencia donante que, sin referencia a los objetos ni a contenido alguno, hace posible toda manifestación, y en proponer la noción de autodonación original de la vida, que se experimenta a sí misma y goza de sí. Sin embargo, como en toda postura filosófica anclada en la interioridad, está latente el riesgo de dar paso a una subjetividad que se auto exilia del mundo exterior y se aísla de todo lo demás que no sea ella misma.

Así también, el acceso a la autorevelación de la vida subjetiva no parece obedecer a una inclinación natural. El hombre incurre continuamente en la ingenuidad de tratar de comprenderse a sí mismo desde la exterioridad del mundo. Esta vía de acercamiento le aleja de lo esencial, del mundo de la Vida, y termina causando su destrucción.



De cualquier manera, la fenomenología de la vida de M. Henry revela un esfuerzo destacable por centrar la atención en el ámbito de la subjetividad y restituirle su estatuto ontológico. La individualidad tiene para Henry naturaleza sensible: es en la corporalidad subjetiva en donde tiene lugar la autoafectación de la vida. La realidad corporal se perfila como constituyente esencial del ser humano. El cuerpo subjetivo o cuerpo vivo da cuenta de esta revelación y se propone como realidad fundante con categoría de ser. Se abre paso así a una antropología del cuerpo que se define por las facultades afectivas y sensitivas propias del Yo, como condición necesaria para alcanzar la vida en su verdadera realidad.

Sin embargo, puesto que la vida subjetiva discurre replegada sobre sí misma y ajena al mundo exterior, también se plantean dificultades para explicar sus relaciones y su interacción con el mundo. La articulación del cuerpo vivo con otras realidades corpóreas que lo trascienden demanda una visión unitaria del hombre. Pero el cuerpo subjetivo o fenomenológico que se proclama como realidad originaria no es el cuerpo que está en el mundo. Es decir que el cuerpo es propio y ajeno a la vez. Desde esta óptica, el hecho de estar en el mundo implica necesariamente ruptura y distanciamiento con el mundo de la subjetividad.

La unidad y la complejidad del ser humano, revestido de diferentes dimensiones y abierto a variados dinanismos, demanda una comprensión profunda de su ser personal y una búsqueda permanente de un principio unificador. Un ser que no solamente tiene un cuerpo, sino que es corpóreo, pero cuya identidad no se agota en el cuerpo, sino que lo trasciende. La intimidad personal debería ser compatible con la trascendencia sin que esta última suponga distanciamiento o ruptura. Más bien, debería significar apertura a una relacionalidad no solo consigo mismo, sino también con el mundo y con los demás seres humanos, es decir, capaz de proyectarse fuera de sí. De manera que la coexistencia del hombre en el mundo, su interacción con él a través del conocimiento y de la acción, no comprometa su interioridad, sino que más bien la refleje y proyecte. Queda abierta la necesidad de explicar la articulación de las múltiples y diversas dimensiones humanas, sin perder de vista su integración en la persona que, en esencia, es un ser unitario y se concibe como uno.

Se trata de considerar la condición humana desde una instancia unificadora, donde la subjetividad no se encuentre escindida del mundo objetivo. Desde una visión comprensiva que no prescindiera del cuerpo, sino más bien que lo asuma como condición propia del hombre e integre también la acción y el trabajo que se desenvuelven en el mundo físico. La corporalidad en definitiva sitúa al hombre en el tiempo y en el espacio, esto no necesariamente debería suponer una objetivación o cosificación sino más bien la posibilidad de estar en relación con el mundo y con los otros gracias a una



disposición del cuerpo y de las demás dimensiones, tan humanas como la corpórea, hacia esa apertura. El cuerpo, incluido en la esencial realidad del Yo, representaría así el medio de conexión del mundo subjetivo con el mundo exterior y la vida “humana” podría transcurrir y desenvolverse tanto hacia adentro, en la intimidad del Yo, como hacia fuera proyectándose en el mundo exterior.

Dejando de lado la visión instrumental del cuerpo objetivo, se podría apreciar el trabajo como expresión de un ser que no solamente trabaja a través de su cuerpo, sino que es él mismo ese cuerpo que actúa y trabaja. Porque sin la participación del cuerpo, es imposible actuar en el mundo. El cuerpo físico no debería ser visto como extrínseco al Yo ni tampoco el Yo separado del cuerpo. Se trata de devolver al cuerpo objetivo su legitimación para garantizar la significación y el valor del trabajo.

Para concluir, hay que mencionar que la fenomenología de la subjetividad trascendental de Henry junto con tu teoría de la corporalidad encarnada contiene innumerables implicaciones antropológicas que merecen mayor estudio. Además, abren nuevas perspectivas para la reflexión filosófica sobre cuestiones fundamentales como la vida; las dimensiones corpórea y espiritual, en particular, la unidad de la persona humana; la acción y la moral, así como la consideración de la vida del cuerpo como tal.

References

- [1] Capelle P. Fenomenología francesa actual. Buenos Aires: UNSAM EDITA, Universidad Nacional General San Martín, Colección Humanitas; 2009.
- [2] Sánchez-Hernández OF. ¿Qué tienes que no hayas recibido? Para una antropología fenomenológica en Michel Henry. Escritos N° 49. [Internet]. 2014. [cited 15 July 2021] 22(289):287-312. Available from: <http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v22n49/v22n49a02.pdf>
- [3] Henry M. Phénoménologie matérielle. París: PUF; 1990; 6.
- [4] Henry M. La Barbarie. 2ª edición Traducido por T. D. Moratalla. Madrid: Caparrós Editores; 2006.
- [5] Ayuso Díez JM. Michel Henry: La Barbarie. El libro del trimestre. [Internet]. 1997. [cited 8 September 2021];55-56. Available from: <https://es.scribd.com/document/143818014/Henry-Michel-La-Barbarie>
- [6] Llorente-Cardo J. Cuerpos habitados por la misma carne: implicaciones antropológicas de la teoría de la corporalidad de Michel Henry. Estudios de Filosofía. [Internet]. 2015. [cited 28 July 2021];53:103-125. Available from: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S012136282016000100006&script=sci_abstra



ct&lng=es

- [7] Romera JL. La actualidad del pensamiento cristiano. Facultad de Ciencias y Humanidades. Universidad de Piura; 2009;19.
- [8] Husserl E. Ideas I, § 24, en Henry, M. Encarnación. Una filosofía de la carne. Traducido por J. Teira, G. Fernández y R. Ranz. Salamanca: Editorial Sígueme; 2001;48.
- [9] Díaz-Erbetta M. Teoría del cuerpo subjetivo en Michel Henry: aportes para una fenomenología contemporánea del cuerpo. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Cinta Moebio [Internet]. 2020 [cited 25 June 2022];70: 1-16. Available from: <https://www.redalyc.org/journal/101/10166644001/html/>
- [10] Henry M. Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran. Traducido por J. G. Reyzábal. Salamanca: Editorial Sígueme; 2007;119.
- [11] Fainstein-Lamuedra G. Michel Henry y la teoría ontológica del cuerpo subjetivo. Madrid: Investigaciones Fenomenológicas, Vol. Monográfico 2: Cuerpo y alteridad; 2010. p. 233. <https://doi.org/10.5944/rif.2.2010.5583>.
- [12] Teba de la Fuente, V. "Yo soy mi cuerpo." La concepción henryana del ego como emergencia de una subjetividad corporal desde la inmanencia radical y patética de la Vida. Daimon. Revista Internacional de Filosofía, Suppl.[Internet]. 2016. [cited 25 June 2021];5:145-153:151. Available from: 10.6018/daimon/270521
- [13] Husserl E. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución, Traducido por A. Ziri6n Quijano. M6xico: UNAM; 1997. 52:250.
- [14] Bernet R. La vie du sujet: recherches sur l'interpr6tation de Husserl dans la ph6nom6nologie Paris: Presses universitaires de France; 1994. Adem6s de haber publicado algunas obras sobre Husserl y la fenomenolog6a, Bernet es el editor de la prestigiosa colecci6n Husserliana, Edmund Husserl Collected Works & Phaenomenologica.
- [15] Garc6a-Jarama JC. Michel Henry, Filosof6a y fenomenolog6a del cuerpo. Ensayo sobre la ontolog6a de Maine de Biran. Traducido por J. G. Reyz6bal. Scripta Theologica, N6 3, [Internet]. 2007. [cited 10 August 2020]. 42:769-771;770. Available from: <https://revistas.unav.edu/index.php/scripta-theologica/article/view/3357>
- [16] Arendt H. La condici6n humana. Barcelona: Planeta S. A; 1993:160.
- [17] D6az-Erbetta M. Subjetividad y trabajo viviente en la fenomenolog6a de la vida de Michel Henry. Pontificia Universidad Cat6lica de Valpara6so. Cinta Moebio 60: 254-267;2017:263. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2017000300254>



- [18] Venebra, M. Husserl. Cuerpo propio y alienación. *Investigaciones Fenomenológicas*. [Internet]. 2018 [cited 12 August 2020]. 15:109-132;123. Available from: https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen15/pdf/6_Venebra.pdf
- [19] Henry M. Encarnación. *Una filosofía de la Carne*. Traducido por J. Teira, G. Fernández y R. Ranz. Salamanca: Editorial Sígueme; 2001:240.
- [20] Romano C. Por qué el cuerpo vivido no existe. Traducción de E. Gutiérrez. *Apo Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*. [Internet]. 2020. [cited 20 September 2022]. 20:120-136;127. Available from: <https://doi.org/10.7764/aporia.20.16921>