

# Michel Henry: subjetividad, valor y abstracción

Pedro Anselmo Coiro Rodríguez. Universidad de Alicante

Recibido 31/05/2023

## Resumen

Este artículo examina determinados elementos de la filosofía de Michel Henry que pueden entenderse como aportes a una crítica de las categorías del valor. Con este fin, el punto de partida consiste en continuar y abrir nuevas posibilidades de discusión en torno a un vínculo que ya ha sido explorado en artículos recientes: la relación entre las ideas del fenomenólogo francés con determinadas interpretaciones actuales sobre la Modernidad y el capitalismo. Por otro lado, estas páginas pueden servir como reseña e invitación a visitar uno de los aspectos menos conocidos de la obra de Michel Henry: su interpretación de la obra de Marx desde las nociones de individuo, praxis y subjetividad.

**Palabras clave:** Michel Henry, Robert Kurz, Karl Marx, valor, abstracción, subjetividad.

## Abstract

### Michel Henry: subjectivity, value, and abstraction

This article examines certain elements of Michel Henry's philosophy that can be understood as contributions to a critique of the categories of value. To this end, the starting point is to continue and open new possibilities of discussion around a link that has already been explored in recent articles: the relationship between the ideas of the French phenomenologist with certain current interpretations of modernity and capitalism. On the other hand, these pages can serve as a review and invitation to visit one of the lesser-known aspects of Michel Henry's work: his interpretation of Marx's work from the notions of the individual, praxis, and subjectivity.

**Key words:** Michel Henry, Robert Kurz, Karl Marx, Value, Abstraction, Subjectivity.



# Michel Henry: subjetividad, valor y abstracción

Pedro Anselmo Coiro Rodríguez. Universidad de Alicante

Recibido 31/05/2023

## § 1. Introducción

En 1976, el filósofo Michel Henry, que ya había publicado una novela veinte años atrás, aunque había decidido decantarse sólo por una actividad entre la filosofía y la literatura —para no cometer el error de Sartre y «fallar en ambas» (Henry, 2005: 143)—, obtuvo el premio Renaudot por una ficción sobre la decadencia y destrucción de Aliahova, una ciudad imaginaria situada al borde del mar. Las extensas descripciones arquitectónicas, el detalle y el preciosismo, no terminan de despejar el tono político de la obra, que acaso se sitúa «entre el panfleto y la fábula» (Combes, 1984: 175); también abunda la forma dialógica, y los largos parlamentos de sus personajes exponen cada vez una tesis filosófica o una reflexión sobre la historia. Panfleto «ultraconservador» (*ib.*), fábula, novela filosófica o relato edificante, en *L'Amour les yeux fermés* un profesor extranjero, fascinado por la belleza de las cúpulas y las pinturas de Aliahova, un paraíso renacentista y democrático, es empujado a tomar parte en la resistencia contra un movimiento social emergente representado por figuras estudiantiles, teóricos nihilistas y por otros retratos desfigurados de la contestación del periodo del 68. Rápidamente los agitadores universitarios pasan al acto y, sin dejar de explicar el curso histórico de la *degeneración*, la novela plantea un escenario de juicios sumarios, ejecuciones y diferentes expresiones de la barbarie. El héroe, Sahli, esforzado académico que viene de una región menos productiva y esplendorosa, se pregunta

¿Por qué aquí, en Aliahova, donde la vida había alcanzado un grado de plenitud, de profusión, de altura y de una riqueza que no había sido alcanzada en ningún sitio, sí, por qué precisamente aquí iba a quebrarse y perdernos junto a ella? [Henry, 1976: 252]

Y la respuesta contiene todas las piezas para exponer la filosofía de la subjetividad y el afecto que examinaremos en este artículo:

[...] yendo hasta el final de sí misma y para vivir hasta la muerte, esta pasión que invadía todo el ser y lo empujaba hacia adelante fue remplazada en todo sitio por mecanismos que funcionan solos y en los que no nos queda más que mirar hacer. Es una extraña historia, cada progreso de la vida se volvió contra ella misma... [Ib.]

La cuestión central es, pues, una reivindicación radical de la subjetividad como el lugar al que ha de dirigirse toda explicación. El origen, la sustancia y la realidad, se hallan en el individuo y su experiencia de sí mismo. Sin embargo, también se da una paradoja: en la cita que acabamos de leer, Henry se refiere a un «mecanismo que funciona solo». Es un mecanismo autónomo y al mismo tiempo se trata de «la vida contra ella misma». La concepción de una pasión contra sí, la evacuación de la vida, que es a fin de cuentas autoevacuación, sucede al mismo tiempo de una forma automática, contraria a la propia subjetividad que la pone en marcha, inaugurando una contradicción que atenta contra el fundamento ontológico de la realidad.

Esta doble constatación, la del origen y la realidad como subjetividad y aquella de un automatismo contrario a la subjetividad, es decir, a la propia realidad, es el mismo prisma que le ha servido al autor para interpretar la obra de Marx en un libro publicado el mismo año de 1976, titulado lacónicamente *Marx*. La confrontación entre la vida y la muerte no es, desde luego, un motivo privativo del drama ficcional de Aliahova ni de la particular lectura que realizó Henry de la crítica marxiana, sino una distinción fundamental de la filosofía del autor francés, que de igual manera sostiene el nudo del análisis de la técnica, tema específico que el filósofo trata en *La barbarie* (Michel Henry, 1987).

También es el punto de partida para relacionar su lectura con los desarrollos de la escuela crítica del valor, una corriente teórica que surge en los años ochenta en Alemania y que busca explicar el mundo moderno tomando las categorías del valor como fundamento explicativo. Para esta corriente de pensamiento «posmarxista», o «marxiano», el trabajo abstracto es la sustancia de las relaciones sociales. En este sentido, el vínculo es particularmente fértil cuando se refiere a la obra de Robert Kurz, figura principal de la crítica del valor, que otorga, de una forma distinta a la que propone Henry, un lugar preeminente a la expulsión de la vida, en tanto trabajo vivo, para emplear la terminología de Marx, y su remplazo por el trabajo muerto, dentro de las crisis capitalistas. El paralelismo entre ambos autores ya ha sido advertido en

diferentes artículos (Briche, 2011; Borges, 2020; Gibert, 2021), afinando cada vez más las similitudes y la complementariedad de la fenomenología de Henry y la crítica del trabajo abstracto de Kurz<sup>1</sup>. Donde el nexo resulta más evidente y difícilmente contestable es en la cuestión de las crisis económicas y la caracterización de los sistemas soviético y capitalista —aunque en rigor se pueda hablar de modalidades de un mismo sistema—; una reflexión al calor de la caída del Muro de Berlín mueve a ambos autores a indagar en las causas del fracaso del *socialismo realmente existente* y así dos de sus libros dan cuenta de una contradicción fundamental y común que comparten los bloques políticos: Henry escribe en tono ensayístico y para un público amplio *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe* (1990), y Robert Kurz saca a la luz por las mismas fechas *El colapso de la modernidad* (1991), sobre el que Anselm Jappe, en el prólogo de la traducción castellana, señala la enorme repercusión —veinte mil ejemplares vendidos tras su publicación y foco de importantes discusiones— (Kurz, 2016).

Para precisar algo más sobre esta comparación entre la filosofía de Henry y una lectura actual de Marx realizada por la crítica del valor, queda por decir que sus concepciones del valor, cuando profundizamos en el análisis, difieren. Este distanciamiento se aprecia bien cuando nos dirigimos al *Marx* de Henry y a *La sustancia del capital*, título en castellano de la reunión de dos extensos artículos publicados por Robert Kurz entre el 2004 y el 2005 en la revista *Exit!* La dificultad radica en que, si bien hay una serie de cuestiones teóricas que se mueven por los mismos derroteros (crítica de la Modernidad, caracterización de la lucha de clases como teleología —tal vez como fetiche— y como representación sin correspondencia con la realidad, reivindicación de una lectura filosófica de Marx, importancia de la automatización, entre otras coincidencias), la *sustancia* no es exactamente la misma aunque se vislumbre en sus trabajos respectivos un lugar para que encajen la subjetividad, la *praxis*, la vida, y el quiebre ontológico de la Modernidad que asume la forma de una fuerza exterior, de un *sujeto automático* y una *abstracción real*, en una misma teoría.

---

<sup>1</sup> También existe una notable familiaridad entre Michel Henry y Moishe Postone, otro autor que desarrolló una lectura de Marx similar a la de la crítica del valor. Si bien no trata esta cuestión en profundidad, Alain Eraly detecta y describe este cruce en una reseña que trata la cuestión de la abstracción real (Eraly, 2012).

A modo de síntesis: a continuación intentaré dar unas pinceladas sobre la interpretación de Michel Henry sobre la filosofía de Marx, cuestión sobre la que ya hemos avanzado un poco y de la que se ocupan los dos epígrafes que siguen; en el segundo de ellos, se tratan algunas cuestiones problemáticas sobre ese «mecanismo que funciona solo» al que ya hemos aludido y que tan bien encaja con las lecturas actuales de la teoría del valor de Marx; un párrafo posterior, algo más breve, está dedicado a la importante cuestión de la técnica en la filosofía de Michel Henry; y, antes de la conclusión, he tocado un tema que tanto Henry como las lecturas posmarxistas que citamos han desarrollado en sus textos, el lugar del *socialismo realmente existente* en su relación con el capitalismo y las crisis.

No es posible no caer, a lo largo del texto, en algunas reiteraciones. Sin embargo, es preciso aclarar que al menos una parte de las repeticiones vienen exigidas por el objeto de estudio: tal como afirma Atilano Domínguez en una detallada reseña del *Marx* de Henry —una de las escasas referencias que existen en castellano sobre este libro—, las repeticiones de Henry tienen que ver con su método genético (Domínguez, 1982: 271). Ciertamente, en la medida en que la lectura de Henry consiste en remitir todo elemento a un fundamento que coincide, según su tesis, con la búsqueda filosófica de Marx, esta repetición de un mismo motivo es parte constitutiva de su interpretación y marca, necesariamente, nuestro texto.

## § 2. Marx en la búsqueda de la realidad

Se puede afirmar sin titubeos que Michel Henry escribió una interpretación de la obra de Marx contra dos frentes: el hegelianismo y el marxismo. Por un lado, se levanta contra el idealismo alemán y se opone a todo tipo de objetivación sospechosa de realizar una hipóstasis de las representaciones; Henry rechaza toda *explicación* teórica que no admita su carácter *irreal* y que escamotee su origen en la experiencia íntima del individuo. En cuanto al marxismo, la crítica se dirige hacia las diferentes manifestaciones intelectuales incompatibles con la subjetividad, principalmente contra el estructuralismo, una «ideología» que define al individuo por la conciencia para, luego de recusar la superficialidad de tal conciencia, desechar al individuo (Henry, 2009: 379) —a lo largo del libro esta definición del estructuralismo como ideología se

repite: «Determinar de una manera general las propiedades de la realidad a partir de puros conceptos es lo propio de la ideología» (*ib.*: 220).

Así, frente al objetivismo hegeliano, primero, se trata de defender que la obra de Marx se encuentra vertebrada en su totalidad por una supuesta intuición temprana del filósofo de Tréveris, por una única pregunta: ¿dónde se encuentra la realidad? Desde un primer momento la respuesta de Marx se resiste a situar la realidad en la objetividad. La elección de los textos para defender esta tesis, el análisis de las fuentes donde esa búsqueda se va conformando, es exhaustiva, no se le puede reprochar a Henry un «vicio antifilológico» (Martínez Marzoa, 2018: 17), en la medida en que hay un orden de los textos razonado y una clasificación que se justifica por la propia interpretación<sup>2</sup>. El autor tiene una particular manera de llegar a la crítica de la economía política a través de una reivindicación de la subjetividad frente a la abstracción: se trata de distinguir entre los elementos de una filosofía marxiana y los textos secundarios, menores, que responden a una coyuntura histórica y política (Gibert, 2021: párr. 6). El criterio para separar los textos principales de los de segunda fila es el gran hallazgo de Marx, el encuentro con la praxis, pues:

*La problemática de la praxis define el estatuto original del trabajo que constituye al mismo tiempo la esencia de la realidad económica y el tema central de la reflexión teórica que seguirá Marx hasta su muerte.* [Henry, 2009: 351]

El jalón más antiguo de esta orientación es el manuscrito de *La crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1843), donde Marx, a juicio de Henry, sucumbe al Hegel y al mismo tiempo rompe con él y con toda la tradición filosófica occidental (*ib.*: 35). En este texto temprano, que es una crítica de la esencia política, Marx asume la identidad entre el Estado y la sociedad civil, y va aún más lejos que Hegel, cae en lo que Henry llama un «hiperhegelianismo» (*ib.*: 100, 123, 149). Sin embargo, en sus matices y enmiendas a Hegel, Marx vislumbra el fondo de una actividad concreta de los individuos, de un

<sup>2</sup> Si existe una falta filológica, tiene que ver con las omisiones o con el peso que Henry otorga a determinados pasajes frente a otros, no con descuido de la jerarquía de las fuentes, ni con una confusión entre la obra de Marx y la de su epígonos; en este sentido, Serge Cantin señala incluso algún recorte en las citas que desmerece el rigor de Henry: «es el carácter objetivo de las fuerzas esenciales subjetivas del hombre, dicho de otro modo, la definición naturalista del hombre» lo que se encuentra amputado de la lectura y citación que hace Henry de los *Manuscritos de 1844* (Cantin, 1990: 392).

individuo que define lo real y cuyo estatuto es distinto y anterior a la idea. Es cierto, si nos remitimos a este escrito temprano de Marx, la esencia política no puede surgir de la existencia efectiva y real del individuo, es precisa la unidad con el Estado (*ib.*: 72), pero tal unidad debe ser más que una abstracción y ha de ser inmediata en la actividad de todos y cada uno de los individuos. En este sentido, como apunta Henry, Marx ensancha lo universal (*ib.*: 78), lo lleva a la vida del individuo, a su personalidad, que es universal porque es social en su actividad. Como vemos, todavía se trata de categorías hegelianas —luego será el género el concepto que ocupará el lugar de lo universal y Henry dedicará buena parte del libro a desmenuzar el idealismo en las tesis feuerbachianas en el Marx de los *Manuscritos de 1844*—, pero hay un caldo de cultivo para que esa realidad de la praxis, de la vida, del individuo, términos intercambiables en un punto, tenga su forma definitivamente despojada de hegelianismo. Esta mayor claridad en la dirección que toma la búsqueda de Marx tiene como hito la redacción de *La ideología alemana* (1845), aunque Marx nunca se termine de desprender de la terminología de Hegel (*ib.*: 216).

En cuanto al segundo frente que se asigna Michel Henry, aquel del marxismo, encontramos en su literatura el tópico del marxismo como una ideología mesiánica, pero no tanto como religión secularizada, más bien en cuanto culminación de la metafísica alemana. Con el propósito de sostener esta acusación, Henry se sirve del esquema de la *kenosis*, una noción mística de la que traza el recorrido: desde la alquimia medieval, pasando por el luteranismo, hasta la concepción mesiánica del proletariado, la negatividad cumple un papel en la vida, la muerte y el sufrimiento como principios de la vida, como una fuerza que pertenece al ser y tiene también una significación religiosa. Si este papel de la negatividad, la necesidad, el sufrimiento, tiene un lugar en la vida, según la filosofía de Henry, no corresponde que exceda ese terreno, es decir, no puede aplicarse a la historia, a donde llega a través de la dialéctica, es decir, a través del pensamiento, para ocupar un lugar que no le es propio (*ib.*: 144). El sufrimiento tiene un lugar en el movimiento de la vida, no ocurre lo mismo cuando nos referimos a la historia. Del mismo modo que la destrucción de Aliahova es el símbolo de un mal absurdo y ciego que suscita la incomprensión del extranjero que ve arder una ciudad soñada, pero que se explica por una fuerza propia, por la cultura que llega a un punto de crecimiento que atenta contra sí misma, la negación desplazada desde la vida hacia

la historia es inadecuada y se explica también por un poder que sólo pertenece a la vida:

[...] el poder fundador de lo negativo se desdobra en una significación axiológica que, como este poder, es tomada de su origen secreto, de la virtud del sufrimiento de liberar en ella el ser de la vida, de la virtud del mal en su efectividad fenomenológica [*Ib.*: 148]

Por otro lado, en la discusión sempiterna sobre la cientificidad del materialismo histórico, o del materialismo dialéctico, Henry esgrime un no rotundo. La ontología de Marx consiste en una distinción entre lo que funda los conceptos y los conceptos mismos como idealidad, como irrealidad. Se trata de realizar una «génesis trascendental» (*ib.*: 26) y establecer un orden en el que las estructuras, las clases, la historia e incluso la sociedad reciben la clasificación de derivados, son secundarios en los niveles del ser (*ib.*). No resulta sorprendente que, al tomar partido en el debate sobre el carácter de las ideas de Marx, Henry no opte por la cientificidad ni por la lectura política, sino por una interpretación ontológica, lejos de adherirse a la idea de una superación de la filosofía.

Llegados a este punto cabe que nos preguntemos qué es exactamente *lo que va primero*. Ya hemos apuntado que la realidad es la praxis, pero hay que precisar que no es una praxis humana o revolucionaria como la pueden definir una lectura humanista o el *marxismo crítico* (Sánchez Vázquez, 2003: 349), sino una experiencia fenomenológica original que es sinónimo de la vida, cuyo rasgo principal, frente a las diferentes definiciones de la práctica para los autores materialistas, es la interioridad antes que la sensibilidad y la orientación hacia el mundo de los objetos. Por este motivo, por su distancia con una concepción de la experiencia y la práctica definida por lo sensible, la filosofía de Marx no es tampoco una forma de empirismo:

La realidad empírica no es entonces otra cosa que la «actividad sensible», *es la praxis tal como se presenta ante la mirada de la teoría. Es el modo de acceso a la praxis en tanto no está constituido por la praxis misma, en tanto se realiza en la intuición y primero en la intuición sensible que no califica al ser original e interior de la praxis sino su apariencia objetiva como empírica.* [Henry, 2009: 351]

Si atendemos a Henry, es Maine de Biran el único filósofo que se había ocupado hasta entonces de la praxis en este sentido no empírico ni desde la objetividad (*ib.* 342).

Vinculada a la noción de esfuerzo, que siempre establece «una relación entre una potencia y una resistencia» (Drevet, 1968: 46), conocible por el «tacto interno» (Sánchez Ortiz de Urbina, 2023: 18), existe para Maine de Biran una «fuerza hipersensible», «hiperorgánica» (*ib.*: 49), que no es una fuerza fisiológica, ubicada en una parte del cuerpo —es, justamente, hiperorgánica—, sino una suerte de sentimiento interior y de voluntad que, como sentimiento de la vida, «coincide con el sentimiento del esfuerzo» (Drevet, 1968: 50). Cabe decir, por otro lado, que el esfuerzo puede ser entendido en un sentido más abarcador y fundamental que en su acepción corriente, tanto en Maine de Biran como, tiempo más tarde, en Henry. Un buen ejemplo para captar este posible carácter negativo del esfuerzo se da en la consideración que tiene Henry del trabajo de vigilancia, que se define por la praxis: vigilar no es solamente «ver», es «no actuar», «no es la simple ausencia de movimiento» (Henry, 2009: 355). En efecto, la vigilia conoce el esfuerzo, el individuo «permanece *compos sui*» (Drevet, 1968: 47); la praxis del individuo ha de pensarse, pues, como una acción sostenida por la vida, confundida incluso con el movimiento de la vida entendida como un *conatus*, perseverancia que excede una concepción de la acción como voluntad y actualización de una potencialidad del cuerpo (Henry, 2014: 170).

Pero esta pura subjetividad, el individuo, la vida, el *conatus*, el esfuerzo, la praxis así entendida, presenta a primera vista una problemática bien clara: ¿Qué sucede con las circunstancias, tan resaltadas en los textos de Marx, que no se explican en principio por ese «tacto interno», que están ahí cuando el individuo singular sufre y se confronta a las necesidades, experimenta las resistencias y el esfuerzo? Como es natural, una fenomenología radicalmente subjetiva nos mueve a la pregunta por aquello que precede al individuo, por lo que falta en esta insistencia en la experiencia de sí mismo: ¿qué hay de las condiciones sociales? Para abordar la cuestión de la producción de tales condiciones como causa o efecto de los individuos, el filósofo francés resuelve pensar la determinación de la vida social «como una síntesis pasiva» (Henry, 2009: 251). Henry no abandona el terreno de la subjetividad, aunque las determinaciones sociales son o parecen, de alguna manera, anteriores al individuo, dado que la actividad es realizada por otros individuos antes que él, «la encuentra justamente en tanto la realiza él mismo, en tanto es su propia vida» (*ib.*); no hay, pues, en sentido estricto, una anterioridad de las determinaciones ni el individuo se encuentra

determinado desde el exterior. Pero la respuesta no convence a todo el mundo: Ricoeur, en una de las únicas reseñas notables y contemporáneas del *Marx* de Henry —se publicó en 1978—, señala la insuficiencia del texto para establecer el estatuto de las «circunstancias» tanto en la lectura de la obra de Marx (Ricoeur, 2014: párr. 60) como en la vida de los individuos, que no puede prescindir de un orden simbólico ni de unas circunstancias exteriores (*ib.*: párr. 63)<sup>3</sup>.

Al margen de estas dificultades, que no son de modo alguno insignificantes, es preciso que definamos ahora cuál es el lugar de las circunstancias específicamente económicas en Henry y si hay vías para pensar en una «autonomía» de tales condiciones desde la obra del propio filósofo, teniendo en cuenta que, en tanto representaciones, son irreales.

### § 3. La irrealidad económica

La primera edición del *Marx* de Henry consta de dos volúmenes que corresponden a dos partes del libro que se dedican a examinar distintas fuentes y aspectos del pensamiento de Marx. El subtítulo de la primera parte es «una filosofía de la realidad», el subtítulo de la segunda, «una filosofía de la economía», que bien podría sustituir el término «economía» por el de «irrealidad». Sin embargo, y aquí radica toda posibilidad del encuentro entre Henry y el *posmarxismo* de las lecturas actuales como la crítica del valor, tal irrealidad se encuentra en la base de una «alienación ontológica» (Henry, 2009: 549). En esta *pérdida* sucede una reificación que forma parte de la privación del ser. La autonomía de las cosas, la exterioridad de la relación social apostada en las cosas, se opone a las leyes de la vida, interiores, subjetivas (*ib.*: 550).

Entra en juego, pues, la noción de «trabajo abstracto», o de valor, como una idealidad «apostada en las cosas». Acudamos a Robert Kurz para cotejar su definición con la que apunta Henry e intentar abordar esa irrealidad del valor como objetividad.

---

<sup>3</sup> Otros autores, recientemente, han abordado este problema desde otro lugar: si Ricoeur sugiere que Henry en su interpretación del *corpus* marxiano deja escuchar demasiado su voz (Ricoeur, 2014: párr. 3), estos investigadores ponen de relieve la parte de la voz de Henry que es sospechosamente casi inaudible cuando habla de la praxis: el vacío en torno a la «pasividad radical» (Jean, y Leclercq, 2012: p. 7). Henry habría inclinado el texto hacia la actividad, descuidando el carácter doble que tiene en *La esencia de la manifestación* (1963), libro que, según las notas privadas de Henry, *era imprescindible para entender la obra de Marx* (*ib.*: p. 7).

Ciertamente, *La sustancia del capital* también hace referencia al carácter representativo del trabajo abstracto, pero, ¿es parte de la irrealidad?

La «representación» aquí es un proceso esencial de lo que Marx llamó fetichismo de la mercancía. Pues el *quantum* de energía gastado no solo es inseparable de la forma concreta de ese gasto, sino que también pertenece al pasado y se vuelve elusivo tan pronto como se fabrican los productos, por lo que si está «contenido» en los productos, no puede ser, por supuesto, en un sentido natural o físico. [...] Sin embargo, esta «representación» hace referencia a algo que, como forma de percepción y acción, está lejos de limitarse a la mente de los sujetos, sino que posee una realidad física, a saber, los procesos de combustión que tuvieron lugar en algún momento del pasado en los cuerpos humanos, el gasto de unidades de energía. [Kurz, 2021: 69]

Si Kurz resalta que hay un anclaje físico, hay que tener presente que la idealidad es irreal en dos aspectos: el trabajo abstracto, cualquier gasto de energía separado de su forma concreta es una irrealidad y el gasto de energía, en la medida en que es un gasto del pasado, no puede tener una existencia real en un objeto; «se revela efectiva y doblemente irreal» (*ib.*). Es irreal, y sin embargo, ¡es una «abstracción real»!

284

La forma de representación de esta sustancia real, en cambio, no tiene nada de propiamente físico, sino que es antes que nada una abstracción real, un modo de percepción y acción socialmente constituido. [*Ib.*]

Kurz, en cualquier caso, aunque se refiera a ese gasto individual, a esa combustión que *ha de tener lugar en el cuerpo*, en su análisis del capitalismo y su forma fetichista remite la cuestión al carácter social de la representación. La abstracción se encarna en las relaciones sociales, y si lo hace en la praxis, todo daría a entender que esa praxis es, en principio, distinta a la que defiende Henry, esta última indistinguible de la vida individual —Kurz habla de «praxis coercitiva», «praxis destructiva», «praxis liberadora»... desde luego, términos ajenos a Henry, aunque no sabemos aún si son incompatibles—. La «praxis destructiva» encuentra su *motor* en una abstracción que es real por ser social, «se hace real y determina así las acciones de los individuos» (*ib.*: 63).

Desde la perspectiva de la crítica del valor, de donde procede Kurz, se distingue una lectura «exotérica» y otra «esotérica» de Marx, y se reivindica la segunda (Jappe, 2017: 51). Este punto podría acercar a los dos autores que tratamos (Gibert, 2021: párr.

7), pero no es arriesgado afirmar que el Marx «esotérico» de cada autor difiere: el de Henry busca la realidad a través de una genealogía que podemos conocer gracias al recurso a la fenomenología, el de Kurz denuncia la paradójica realidad de una idealidad que se explica por una relación social, cuyo suelo es, en última instancia, una combustión real de energía física en la producción de mercancías.

En efecto, si la alienación sucede en el interior de la subjetividad, «como una modalidad de la vida» (Henry, 2009: 606), para la crítica del fetichismo de Kurz el análisis se orienta hacia la objetividad y la sustancia como «gasto social de energía» (Kurz, 2021: 275). Por otro lado, «El proceso de abstracción real es el proceso de producción en sí mismo; es allí donde [...] se abstrae tanto el contenido material como el social de la producción» (*ib.*: 279).

¿Es compatible tal premisa con la de Michel Henry según la cual «No hay más que acciones individuales: la praxis no existe. La praxis social no es sino la representación de todas las acciones individuales que intervienen y se entrecruzan sin cesar en la sociedad y hacen de ella lo que es» (Henry, 2009: 358)? Aunque exista una inversión, una ruptura ontológica y la definición de una abstracción real en ambos autores, no parece que compartan una misma definición de «sustancia».

Henry, se refiere a una sustancia transhistórica, de una temporalidad heterogénea, la crítica del valor, corriente a la que decimos que pertenece Kurz, sin que hayamos resuelto si puede ser compatible con una perspectiva fenomenológica radical, sin negar que pueda ser «la otra cara de Jano» (Borges, 2020), tiene una noción de sustancia explícitamente histórica que se refiere a un modo de producción específico. Así, podemos aludir, por ejemplo, a una consideración de Anselm Jappe sobre el valor como forma *a priori*: «El *a priori* de Kant es una ontologización y una individualización no histórica del valor, que en la sociedad moderna es el verdadero *a priori*, pero un *a priori* social, no natural» (Jappe, 2017: 178).

#### § 4. Técnica, ciencia y modernidad

A partir de una cita esclarecedora, en su libro *La barbarie*, publicado en 1987, una cita de Joseph de Maistre, que afirma que la barbarie «es una ruina, no un rudimento» (Henry, 2014a: 13), podemos conocer la idea más simple que tiene Henry de la cultura,

análoga a su idea sobre la praxis, es decir, que se trata de lo mismo que la vida; la vida es primero y su propia pérdida en la barbarie ha de entenderse como un movimiento de autonegación (*ib.*: 113). La cultura, entonces, es anterior y fundamental con respecto a la barbarie, «ruina» que a su vez, sin demasiados rodeos, se identifica con la ciencia galileana. Y esta ciencia pertenece a la cultura, es producto de la subjetividad, aunque ocurra en ella una evacuación de la subjetividad: «*la autonegación de la vida, tal es el acontecimiento crucial que determina la cultura moderna en tanto cultura científica*» (*ib.*). El argumento sobre un realidad cribada por las matemáticas y embarcada en una desmesura tecnocientífica es una idea que se reitera en varios pensadores de la técnica que pueden tener cierta afinidad con la posición de Henry en su crítica de la Modernidad, como puede ser Jacques Ellul con su trilogía sobre el sistema técnica<sup>4</sup>. Incluso el que más tarde fuera el crítico del «giro teológico» de la fenomenología francesa, Dominique Janicaud, asiente cuando se trata de recusar la neutralidad de la técnica y su falta intrínseca de límites (Janicaud, 1990: 13), aunque no pierda la oportunidad para reprocharle a Henry que esta identificación con la barbarie falla al no contemplar la posibilidad de unos límites impuestos desde fuera de la tecnociencia, de dominio y control sobre la ciencia (*ib.*: 22).

286

Ahora bien, ya hay suficientes elementos en este artículo para sospechar que Henry no podría nunca satisfacer una exigencia como esta, es impensable dentro de la filosofía de Henry una cultura técnica, sería algo así como una cultura de la abstracción y lo irreal. La técnica, en su sentido moderno, se encuentra enfrentada a toda regulación, pues ya no es la *tekhnê* como «expresión de la vida» y la «praxis individual» (Henry, 2014a: 84). La inversión operada por la Modernidad descarta una común medida con la técnica como cultura: «el acontecimiento crucial de la Modernidad en tanto que paso del reino de lo humano a aquel de lo inhumano: *la acción se ha vuelto objetiva*» (*ib.*: 85).

Pero al mismo tiempo, la paradoja según la cual el lugar original de toda abstracción y de toda representación no puede ser sino la subjetividad, sigue su curso. Entonces, cuando Henry se refiere al surgimiento de una «dimensión ontológica nueva, la *realidad económica*» (*ib.*: 87) que vuelve al cuerpo subjetivo un *apéndice de la máquina*, no debemos olvidar que se trata, en el fondo, de una *autonegación* de la vida. Y,

---

<sup>4</sup> *La Technique ou l'Enjeu du siècle*, 1954; *Le Système technicien*, 1977; *Le bluff technologique*, 1988.

paralelamente, cuando leemos que la «técnica es la alquimia; la autorrealización de la naturaleza en el lugar de la autorrealización de la vida que somos» (*ib.*: 95) es preciso dirigirnos a otros pasajes donde dice que «un modo de vida que se vuelve contra la vida, es decir, contra sí, es una contradicción. La ciencia moderna, la ciencia galileana es esta contradicción» (*ib.*: 115).

La paradoja de una irrealidad, la reducción objetivista del mundo, que opera de manera autónoma pero cuya autonomía debe ser siempre explicada como una falsificación y al mismo tiempo como una revolución ontológica, es análoga a la que plantea la noción de abstracción real. Esta misma contradicción encierra también una ambigüedad para el lector, que está presente en Henry pero también en los textos de la escuela crítica del valor y su análisis del valor como *sujeto automático*.

La idea de una sociedad extraña a sí misma, cuya síntesis es una abstracción, encuentra su forma de expresión particular en el socialismo, algo que tanto Henry como Robert Kurz intentaron caracterizar, terreno de discusión en el cual, como ya hemos apuntado, guardan grandes similitudes.

## § 5. La abstracción en las casernas y los mercados

El último capítulo de *Marx* (1976), su conclusión, es una reflexión sobre el socialismo, donde Henry señala que la sustitución de la vida por una abstracción tiene lugar aun cuando esta alienación es transparente (Henry, 2009: 956). Sin embargo, nos interesa aquí reseñar la interpretación que hace el filósofo en un texto mucho más frontal, cuya edición francesa se titula *Du communisme au capitalisme: Théorie d'une catastrophe* (1990). En palabras del propio autor:

[...] no es más que un ensayo destinado a explicar al gran público, en el momento de la destrucción del muro de Berlín, las razones profundas del derrumbe del comunismo. También denuncio la tentación de validar el liberalismo económico, que devasta el mundo frente a nuestros ojos. [Henry, 2005: 18]

En efecto, para Henry, la evacuación de la vida y su remplazo por la abstracción es común al marxismo y al liberalismo. Sin embargo, el liberalismo, identificado con el

capitalismo, tiene una relación más estrecha con el individuo, luego está más cerca de la realidad (Henry, 1991: 10).

En todo caso, la abstracción sigue operando como un polo de muerte y autonegación, cuya expresión clara la da el fascismo, en la medida en que reduce al individuo a nada. Cómo no pensar, en este punto, en la devastación radical de la vida que supuso el Holocausto. Quizás resume bien esta negación del individuo aquel testimonio que recogía Claude Lanzmann en *Shoah* (1985), donde Motke Zaidel e Itzhak Dugin relataban como los alemanes los golpeaban si se referían a los cuerpos en términos de «muertos» o «víctimas»: «se trataba de *Figuren*, es decir de... marionetas, o de muñecas, o de *Schmattes*, es decir, de trapos» (Lanzmann, 1985: 33)<sup>5</sup>.

A pesar del interés de esta definición del fascismo y de su nexos con la negación de la vida, que reclama un desarrollo más amplio, lo que nos interesa en este apartado es la cuestión de la abstracción enfrentada al individuo en una variante precisa del fascismo, que para nuestro autor es el socialismo (Henry, 1991: 10). En tanto ideología que invierte el orden en la genealogía que describe la fenomenología de Henry, al anteponer las representaciones de la clase, la historia, la economía, al individuo, el fundamento pasa a ser una objetividad y una consecuencia. El marxismo va contra el movimiento de la vida al despreciar el vínculo inseparable entre la acción y la subjetividad (*ib.*: 24), por esta razón su crisis es una crisis de la praxis:

Es precisamente esta subjetividad singular de cada experiencia de lo que el marxismo hace caso omiso en razón de su objetivismo. Considerar una propiedad social como objetiva en su realidad misma cuando esta es subjetiva —no pudiendo suceder más que en la vida y como una modalidad de esta —es negarla. [*Ib.*: 51]

---

<sup>5</sup> Esta implicación de la abstracción con el rebajamiento de la vida a una objetividad, puede tener otras aristas que guardan relación con la crítica del valor. Parece relevante destacar aquí la aportación de Moishe Postone con respecto a la relación entre antisemitismo y abstracción: «en la ideología antisemita, [...] es la dimensión abstracta —el dinero y el capital financiero—, que aparece como parásito de la dimensión concreta. Se identifica a los judíos con la dimensión abstracta, e incluso se les considera responsables de ella» (López, 2012: 393); entonces, es la separación entre las dos caras de la mercancía, como valor de uso y valor, lo que está en juego aquí para un análisis del exterminio: «Intentaban extraer de los judíos tanto valor de uso como era posible: el oro de sus dientes, o su pelo para fabricar colchones, por ejemplo. Querían erradicar lo abstracto, enumeraban a los individuos al mismo tiempo que explotaban sus cuerpos concretos para obtener valor de uso» (*ib.*: 394).

La consecuencia más banal de este *olvido*, de esta primacía de la abstracción, tal como lo es la noción de «justicia social» o de «clase», es que en el *socialismo realmente existente* «nadie hace nada» (*ib.*: 108). La ligereza con la que Henry achaca a la inversión del fundamento y la representación, por ejemplo, de una justicia distributiva y de una justicia anclada en el esfuerzo individual y las necesidades (*ib.*), deja unas páginas que no constituyen lo más sólido de su análisis. Tal vez nos enfrentemos aquí a un problema teórico relativo a la ambigua concepción que tiene Henry sobre el trabajo, a nuestro entender en exceso opuesta al trabajo abstracto (Henry, 1991: 85), como si fuese posible una reivindicación del valor de uso frente al valor dentro de los términos de una crítica de las abstracciones, es decir, sin caer en la cuenta de que el valor de uso es por sí mismo una forma de abstracción. También es cierto que su último capítulo de *Marx* insiste en la *imposibilidad de contabilizar la praxis* y señala la condición de la abundancia cuando analiza las ideas de Marx sobre el socialismo (Henry, 2009: 933). Pero, volviendo a la distinción entre unas abstracciones distintas, de cuño marxista, en el origen de la improductividad de los individuos, parece probable que los investigadores que buscan establecer un vínculo entre Henry y autores como Kurz pasan por alto estos pasajes porque, es cierto, estas consideraciones marginales no conducen al razonamiento hasta el último extremo y no resuelven de manera precisa cuál es la abstracción que explica en última instancia la crisis de los países del Este. Busquemos, también, la mejor interpretación posible del texto de Henry. No es por nada que el filósofo decidió tratar conjuntamente ambos regímenes modernos.

Si antes señalamos que el capitalismo otorgaba un mejor lugar al individuo, al mismo tiempo lo hace en virtud de una revolución ontológica única en la historia. Henry sostiene que la única revolución que conoció la humanidad fue la revolución capitalista. Esto se explica porque se trató de una revolución que atacó los fundamentos de la realidad, la única fuerza del mundo, el trabajo vivo. Separó lo que estaba unido, pues el mundo es un *mundo para la vida*, y la fuerza viva no está dada como algo aislado. La revolución consistió, pues, en una ruptura ontológica que fracturó la copertenencia del hombre y la tierra (Henry, 1991: 69).

Cabe preguntarse si el régimen soviético no aprovechó también ese fundamento de la fuerza viva, si no merece la pena examinar desde esa misma ruptura su derrumbe. Robert Kurz apunta a un mecanismo de modernización forzosa que sirvió para que

una extensa región del globo se incorpore al proceso de autovalorización del capital. Hubo un primer momento, bajo la forma de una economía de guerra, que sirvió como «acumulación originaria rezagada» (Kurz, 2016: 107):

Masas enormes de producción para la subsistencia con niveles bajísimos de cobertura de las necesidades, que ni siquiera podrían aparecer en las estadísticas modernas, fueron injertadas y reformadas industrialmente en la maquinaria social del trabajo. [*Ib.*: 106]

A lo largo de todo el libro, Robert Kurz explica los problemas relacionados con la exclusión de la competencia, o su desplazamiento hacia otras instancias, como al vínculo entre las empresas y el Estado, y asimila a momentos estatistas y momentos de mercado los respectivos modelos económicos dentro de una misma crisis del valor. Así, con una última salvedad, referida a ciertos acercamientos de Henry a una tesis subconsumista para explicar una crisis específica del capitalismo (Henry, 1991: 89), podemos acercar las posiciones y pensar en que ambos autores remiten el conflicto central a la cuestión de la valorización, aunque Henry la vea como un problema de evacuación de la fuerza viva, entendida esta última en términos que exceden el marco de la Modernidad. Además, para fortalecer este encuentro, es preciso tener en cuenta que la crisis del valor para Henry es una crisis entre lo inesencial y lo esencial, donde el declive del segundo:

[...] anuncia el del capitalismo. Es que el capitalismo está ligado en sus concepto mismo al valor, y es en efecto el declive del valor y del mundo que suscita lo que se prepara, como nos lo muestra la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia. [Henry, 2009: 766]

Por su parte, Kurz examina esta cuestión ampliamente en *La sustancia del capital*, donde repasa las diferentes interpretaciones de la crisis para defender una interpretación de los límites de la valorización intrínsecos al desarrollo de la sociedad productora de mercancías.

## § 6. Conclusión

La interpretación que realiza Henry del pensamiento de Marx es pertinente para abordar su obra con una perspectiva que no tiene por qué ser fenomenológica. El

trabajo hermenéutico del autor y el desarrollo argumental de sus textos nos permiten abordar el pensamiento filosófico sobre la sociedad productora de mercancías con nuevas herramientas e importantes precauciones. El lugar del individuo resulta un motivo teórico fundamental, pero también la cuestión de la crisis, de la relación que guarda el sujeto frente a la técnica, frente a la producción e inmerso en ella.

No nos hemos ocupado de las últimas obras de Kurz, donde se discute el pensamiento ilustrado, pero aquí puede haber otra forma de acercamiento (Borges, 2020: 393) entre las nuevas formas de leer a Marx y Henry. Sin embargo, parece innegable que la crítica de Henry a la Modernidad se encuentra mucho más inclinada hacia una crítica de la técnica, de la ciencia, de la tecnología como síntesis de ambas, que hacia una crítica del nacimiento y autonomización de la esfera económica, como puede ser el caso de autores como Kurz, Postone o Jappe.

La insistencia de Henry en el lugar de la realidad puede completar de alguna manera la interrogación sobre lo que se ha venido teorizando como «el sujeto automático» o a propósito de la «abstracción real». Las posibles discusiones que aquí se abren son numerosas. Queda como problema fundamental, por otra parte, la clarificación sobre el lugar de las circunstancias sociales, la relación entre la sociedad y el individuo. También merece nuestra atención el carácter histórico del individuo así como de la praxis, punto problemático en la filosofía de Henry, pero también en las lecturas actuales de Marx.

En otro orden de cosas, tal vez arriesgándonos a caer en una forma de consecuencialismo, las conclusiones de la crítica del valor, de la técnica y de la ilustración adquieren, en contadas pero ruidosas ocasiones, la forma de un debate sobre la «crisis de Occidente» que reitera discusiones viciadas por el moralismo y los prejuicios que los propios autores pretenden, en un principio, evitar. Esquivar esta deriva, si es lo que nos proponemos, exige que nos centremos en el estudio de aquellos aspectos más sólidos para la teoría, menos marcados por la volatilidad de los acontecimientos y la actualidad.

## Bibliografía

Authier, R. (2012), «Le problème des universaux chez Marx: Michel Henry critique de Louis Althusser», en *Le Philosophoire*, (37), pp. 235-259.

- Briche, Gérard (2011), «La question du fétichisme et la pensée de Michel Henry», en *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 30, pp. 161-169.
- Borges, David G. (2020), «Capitalismo e Socialismo, as Duas Faces de Janus: A Fenomenologia do Sujeito de Michel Henry e suas Aproximações com a Crítica do Valor de Robert Kurz», en *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, 8 (1), pp. 365-400.
- Cantin, Serge (1990), «Grandeur et limites du Marx de Michel Henry», en *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue Canadienne De Philosophie*, 29 (3), pp. 387-398.
- Combes, Patrick (1984), *La Littérature et le mouvement de mai 68: Écriture, mythes, critique, écrivains (1968-1981)*. Paris, Seghers.
- Domínguez, A. (1982), «¿Por Marx y contra el marxismo? El Marx de Michel Henry», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 3, p. 241, <<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF8283110241A>> [20/05/2023].
- Drevet, Antoinette (1968), *Maine de Biran*. Paris, PUF.
- Eraly, Alain (2012), «Critique des abstractions réelles», en *SociologieS* [Online], Essential abstracts, <<http://journals.openedition.org/sociologies/3756>>, [11/5/2023].
- Gibert, Mathias (2021), «Le Marx de Michel Henry: une phénoménologie critique de la valeur?», en *Alter, Revue de phénoménologie*, 29, pp. 137-153.
- Henry, Michel (2014a), *La barbarie*. Paris, PUF.
- Henry, Michel (2014b), *From Communism to Capitalism: theory of a Catastrophe*. Londres, Bloomsbury.
- Henry, Michel (2009), *Marx*. Paris, Gallimard.
- Henry, Michel (2005), *Entretiens*. Paris, Sulliver.
- Henry, Michel (1976), *L'amour les yeux fermés*. Paris, Gallimard.
- Janicaud, Dominique (1990), «Pouvons-nous raison garder?», en *Alliage: Culture-Science-Technique*, (4), pp. 12-23.
- Jappe, Anselm (2017), *Les aventures de la marchandise*. Paris, Éditions La Découverte.
- Jean, Grégori y Leclercq, Jean (2012), «Sur la situation phénoménologique du Marx de Michel Henry: Étude de "Notes" inédites», en *Journal of French and Francophone Philosophy/ Revue de la philosophie française et de langue française*, 20 (2), pp. 1-18.
- Kurz, Robert (2021), *La sustancia del capital*. Madrid, Enclave de Libros.
- Kurz, Robert (2016), *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial*. Buenos Aires, Marat.
- Lanzmann, Claude (1985), *Shoah*. Paris, Gallimard.
- López, L. Silvia (2012), «Para una teoría crítica del presente: en conversación con Moïse Postone sobre las nuevas lecturas de Marx, la crisis y el antisemitismo», en *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, (4), pp. 376-403.
- Martínez Marzoa, Felipe (2018), *La filosofía de El capital*. Madrid, Abada.
- Ricoeur, Paul (2014), «Le Marx de Michel Henry», en: *Lectures de Michel Henry: Enjeux et perspectives*. Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain.
- Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2023), «Maine de Biran y Marc Richir», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, (112), pp. 7-22, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.112.431>>, [10/05/2023].
- Sánchez Vázquez, Adolfo (2003), *Filosofía de la praxis*. Madrid, Siglo XXI.