

No la materia, sino la carne. Apuntes sobre el Marx de Michel Henry

Not matter, but flesh. Reflexions on Michel Henry's Marx

CESAR AUGUSTO LÓPEZ NUÑEZ

UNMSM

Perú

octaviomermao@gmail.com

Nuestra aproximación a la lectura que hace Michel Henry sobre Marx será realizada como la del biólogo que observa cómo ciertos órganos de diferentes especies sirven para percibir ciertos estímulos y, a su vez, lógicamente, obvian los demás del entorno. Eso es lo que precisamente sucede constantemente en el reino animal y los filósofos no están exentos de esa circunstancia, como buenos seres vivientes. En ese sentido, la pauta general que sigue Henry es la corroboración de su sistema carnal o de su comprensión de la carne aplicada a los motivos materiales de Marx. Es decir, allí donde Marx vea un cuerpo encarnado, Henry reaccionará como lo haría un insecto ante un disparador específico. Aclaremos que la cuestión que ponemos sobre la mesa es patrimonio de una situación hermenéutica. Unos consiguen establecer una relación simbiótica con el pensamiento de Heidegger (Agambem, *par exemple*), otros con Husserl (la lista es extensa), otros con Sartre (un digno Camus), como si fueran realidades hechas a nuestras papilas intelectivas. Nuestro enfoque visual se calibra para encontrar a cada uno de nuestros pensadores favoritos en lo que encontremos a nuestro paso interpretativo. Podemos leer el mundo marxianamente, deleuzianamente o spinozianamente, y así hasta el infinito. Esto quiere decir que vivimos en medio de énfasis de comprensión que requieren de la creación de personajes conceptuales como el fenómeno, la máquina de guerra o la vida, en el caso de Henry.

Bajo estas circunstancias, la interpretación henryana se activará en cada caso que la vida sea mencionada por Marx. Y eso no es poco, porque, para el filósofo francés, la vida es un flujo material continuo y profundo. Podríamos decir, en términos generales, que Marx es tectónico a la luz de Henry. De aquí se puede trazar una primera línea de su crítica contra los marxistas, sobre todo contra Althusser: la división del pensamiento filosófico del joven Marx de aquel del Marx de *El capital*. Esta división no solo será mortal para la comprensión del pensador alemán y para sus propuestas, sino para la revolución misma y sus pautas de acción en la vida de los hombres. Contra esas lecturas dogmáticas de la fase "madura" de Marx, volcada en el fenómeno económico, Henry reunirá el pensamiento de Marx para darle una inversión a las exégesis limitantes con el fin de recuperar las intuiciones primeras de Marx y devolverle cuerpo a sus búsquedas filosóficas que tuvieron que pasar necesariamente por Hegel y Feuerbach. Es por esta razón que nos centraremos en el primer volumen de esta obra (Henry 2011), ya que solo a partir de la

definición de la realidad se puede sostener una lectura económica de la existencia, y no al revés, y menos soslayando los procesos de entendimiento filosófico de Marx. Solo a partir de esa insistencia volcada sobre la realidad se puede crear y sostener una teoría plausible sobre el fenómeno humano.

En este sentido, el problema fundamental de la realidad tiene que ver con la subsunción de la vida, que es la verdadera realidad, a las formas que la nombran o representan y establecen la creencia en la capacidad de estar en posesión de lo real. Esto no significaría más que la desfiguración de la vida, a la cual el joven Marx se ceñiría para estructurar su perspectiva. La revolución que verá Henry en Marx es más radical de lo que parece, ya que no puede ser establecida por formas externas a la vida, puesto que esta le da forma. Se descubre, entonces, que el materialismo de Marx no es objetivo en el sentido mecanicista y lógico del término, porque esta forma de concebir el plan marxiano pertenecería a la interpretación de Engels y Lenin bajo la prédica de la aplicación del materialismo dialéctico a la realidad para transformarla. Esta forma de ver a Marx no significaría más que una burda traición, debido a que él habría estado concentrado en la vida que genera formas mayores de lectura del mundo. He aquí la inversión sobre la que se insistirá: la rebelión de la singularidad sobre la generalidad. Para dar sustento a esta tesis, Henry apelará a la genealogía; una que posee concomitancias con la propia forma interpretativa de Marx contra Hegel¹ y contra el pensamiento alemán. Todo esto con el fin de encontrar la revolución que propone el Marx de la vida; una recuperación interesantísima en el panorama actual del pensar o repensar la izquierda².

En primer y último término, la propia genealogía depende de la acción humana subjetiva y; segundo, de que aquella no puede dictaminar el hacer, sino al revés: su dependencia es total respecto de la vida de la cual emana la *praxis*. Tenemos, pues, una continuidad filosófica que apunta a una diferencia ontológica que no debe jamás perderse de vista. Existiría una diferencia radical entre los vivientes y la teoría. Según Henry, esta recurrencia presente en Marx se refiere a la vida como fundamento, razón del despliegue del ser: un ser eminentemente subjetivo. La intencionalidad conceptual de base, no dependería del mecanicismo, sino de un plano que recurre a hechos

1 En *La esencia de la manifestación* Henry realiza una aclaración importante sobre las diferencias entre la manifestación hegeliana y la revelación como una fuente más originaria del cuerpo subjetivo o encarnado que le permitirá entender a Marx como un pionero del hallazgo de la singularidad de la experiencia humana.

2 Sin duda hay una constante global de repensar las propuestas de Marx, pero entre las más destacadas y que encontraría consonancia con la recuperación de las intuiciones del “primer momento del filósofo”, nos sentimos tentados a mencionar al crítico literario Terry Eagleton (2011).

singulares. Esto permite entender el agotamiento del marxismo contemporáneo, porque este ya no se remonta a las recurrencias filosóficas de la vida, sino a programas “super-estructurales” para la transformación de la sociedad. No habría, pues, consonancias intrínsecas entre el pensar y el vivir, y esto generaría el desmoronamiento de la legitimidad o verdad revolucionaria, el cual queda cada vez más claro con las transformaciones políticas globales.

Uno de los primeros objetos de esta crítica es el Estado, el cual, para Hegel, sería una de las manifestaciones de la objetividad de lo subjetivo al punto de subsumirlo en una “*praxis*” alejada de la singularidad. En ese sentido, la primera inversión tiene que ver con la colocación de lo particular sobre lo universal. Lo particular sería la razón individual marcada por la necesidad y esta, por la vida. La vida individual, así, formaría las estructuras contra la prédica de Hegel. No obstante, el Marx del 42 apuntaría que la solidez que adquiere el Estado residiría en la politicidad vital del individuo. Podríamos llamar a esto una “*protopraxis*”. Incluso, la cuestión de lo político, en esta primera forma de entender lo singular, se extendería al amor, al sexo, al trabajo, etc. La política sería la esencia del Estado, pero sería inseparable de la vida. Esto es importante, porque se evita la mediación de lo ideal, de la representación, para entender la acción en tanto política, aunque esta aún sería general o generalizante y cercana a Hegel. Es necesario, entonces, hacer un paréntesis hegeliano. La conciencia, entendida como objetivación, es la negación del ser puro y esto se ve reflejado sobre todo en el trabajo, el cual produce la humanidad del hombre. Esta situación es negativa. Una negatividad válida y propia de la filosofía alemana alimentada por la interpretación bíblica de la palabra *kenosis*, o hacerse nada, presente en el pensamiento de Lutero. A partir de Hegel, la metafísica invadiría la comprensión de la economía, pero esta forma de entendimiento vendría signada por un protocolo medieval. En el fondo, esta forma de comprender la realidad no implicaría la vida, sino que la negativizaría para que cumpla un papel dentro del esquema dialéctico hegeliano. Marx realiza una reducción en el 42, pero se mantiene dentro de la forma general. La singularidad aún formaría parte de un esquema objetivo que se apoderaría de sus potencias. La alienación del trabajo aún sería dialéctica en el sentido hegeliano, pero con un énfasis distinto. En otras palabras, la fijación que tiene el joven pensador en los hombres de carne y hueso aún no aterriza en un cuerpo que se alegra y sufre.

Ya para el Marx del 44 habrían dos formas de entender la alienación que lo aproximan más al hombre: (1) se trabaja para vivir y no para liberar el ser. La vida se opone a la conciencia. (2) Se quita ese trabajo básico por la estratagema de la propiedad privada. Esta segunda variación es importante, ya que la propiedad privada deja de ser genérica y material, y solo tendría sentido si afecta al hombre, a su situación vital *per se*. Bajo este panorama, la dialéctica universal o positiva se transformaría en una dialéctica de la vida del proletario o

negativa. En este nuevo marco, lo negativo, el proletario, el afectado en su individualidad, sería el lugar de la revolución, de la redención, del mesianismo. De aquí la prédica casi religiosa de la formación del proletario y su tarea profética. Recomendamos releer *Masa* de Vallejo, ya que hace constar la fe en la unión de los hombres, de la masa, como una forma nueva de potencia divina. Sin embargo, esta recolocación ahondaría la intervención de la metafísica alemana en la historia por un proceso de *metábasis* o traslación terminológica. Esta no sería ociosa, porque, a pesar de parecer ruinosa para el plan de Marx, le permitiría penetrar en la posibilidad de entender la realidad, ya que a partir de este modo de concebir lo negativo —es decir, de manera ideológica—, con todos los misticismos que hasta ahora perduran, se corrobora que ninguna idea sería capaz de determinar la realidad, puesto que su totalidad es ilusoria y falsificadora. La existencia de la realidad histórica sería deudora de la actividad de satisfacción de las necesidades humanas. En ese sentido, la condición de posibilidad de la realidad histórica es heterogénea: la vida no le pertenece a la historia, la historia le pertenece a la vida, en tanto que *a priori*. En otras palabras, todo aquello que afecte la siempre total vida que permite la historia e historización deberá ser abordada bajo las condiciones de consecución de la satisfacción de los individuos vivientes. Por este motivo, la vida es metahistórica, sale de sus aparentes redes o cuadrículas de análisis y la filosofía sería la encargada de explicar esta situación antigua pero siempre nueva; plástica, para ser más exactos. Así, el aspecto universal sería situacional y no categórico. La universalidad debería entenderse como la actualización de las potencias de la vida humana.

Un año después de estas disquisiciones, en 1845, nos podemos percatar que ya no hay dialéctica o, en todo caso, esta ha mutado a una pura positividad enraizada en la vida. Sin embargo, Engels y Lenin insistirán en esta como un proceso lógico, sobre todo, en la cuestión de la propiedad privada, es decir, ambos mantuvieron la representación cuando la cuestión giraría en torno a una visión afectiva del proletario en este punto. La disolución de la propiedad privada por el proletariado encuentra su justificación en que estos viven y actúan en relación a sus necesidades básicas. La propiedad privada es enemiga de la vida porque atenta contra la plenitud de esta y no forma parte de un círculo dialéctico rígido, ya que materia y vida son dimensiones complementarias de despliegue de potencialidades creativas y de transformación. La falsa división de estas dimensiones traería consigo límites absurdos para las existencias de los hombres. Se intenta suprimir el sufrimiento y no una situación teórica dirigida por una conciencia razonable. Se sale de la representación de lo que se debe hacer, y se la reemplaza por la fórmula “hay que...”. Esta conciencia ya no es filosófica porque no se debe analizar la dialéctica de la propiedad privada, sino la dialéctica de la vida, en tanto percibe una resistencia a sus posibilidades que, a su vez, le permiten percatarse de su estado sufriente. La filosofía es movida por y habla de este estado por excelencia, ya que es fuera de

las ideas donde reposa la conciencia del sí mismo de la carne del hombre y las condiciones de experimentación de esta.

Otra crítica deviene de esta nueva diferenciación: la clase no prima sobre la vida (incluso Marx no creó este concepto). ¿Qué significa esto? Que la eficacia, la realidad y las determinaciones de clase son posibles por la vida y según como esta se despliega en su *praxis*. “La determinación de la vida individual es la determinación de la clase” (Henry 2011: 238). Esta perspectiva le permitiría a Marx la creación de su propuesta conceptual de ideología, la justa ideología, como una representación a partir de la potencialidad de la vida subjetiva siempre sujeta a crítica. Esta misma ideología brinda una posibilidad de acción política y su trascendencia es un correlato de la vida. De este modo, Marx intenta salir del verbalismo ideológico: el verbalismo del precepto. Habría, pues, la necesidad de establecer una especie de conciencia corporal porque la conciencia de la vida es la transformadora y no los preceptos externos a esta. Podríamos decir que los preceptos deben ser atendidos en profundidad, ya que la mirada ideológica, por su naturaleza, desmiembra (Henry 2011: 372). Es aquí que se puede notar el interés henryano de establecer consonancias con su modelo hermenéutico, el cual, al parecer, hace juego con algunas de las búsquedas primeras de Marx.

Por fin, se puede hablar de la realidad en Marx, porque él la iguala con la acción. La idea no actúa, los cuerpos actúan y estos no apuntan a lo ideal, sino que la permiten infinitas veces por su calidad inmanente, a despecho de construcciones posteriores de la idea que buscan normar los cuerpos antes que explicarlos y otorgarles su lugar privilegiado de irradiación relacional. Sin embargo, los marxistas detestan este modo de expresión, ya que no cumple con el cientificismo añorado y sus reglas de objetividad sintética en pro de la revolución. Marx, en este sentido, no rechaza la heterogeneidad, sino que la remarca, porque no habría ningún problema en ello salvo la insistencia de una impostura significativa sobre la existencia viviente. El llamado que realiza el filósofo en *La ideología alemana* (1845-1846) reboza de lozanía aún: “El postulado de modificar la conciencia equivale a pedir que se interprete de modo diferente lo que existe, es decir que se lo reconozca por medio de otra interpretación” (Marx, citado por Henry 2011: 392). Probablemente ese sea el recado para la derrotada izquierda global que se ha ido regodeando en su jerga y en sus modos de hacer felices a los pobres sin preguntarles sus dolores. La ecuación se nos presenta aparentemente fácil: la realidad se asienta en la práctica y esta en la vida, mientras que la representación en la teoría, la cual se vale de la conciencia. Esta diferencia es fundamental, porque la teoría marxiana no es cerrada, sino abierta: es un esquema prudente de aproximación a la vida que precisa, desde su fundación, una constante autocrítica y evaluación.

Tal vez por eso hayan fallado varios de los discípulos de Marx: por ideologizar la ideología y la crítica a la ideología de la ideología. En

primer lugar, porque habrían incurrido en esconder la historia de la producción al querer totalizar sus pautas y, en segundo lugar, por creer estar más allá del bien y el mal; mucho más lejos de la *ideología de la ideología* que Marx veía como ridícula. No hay que ir muy lejos para ver a los “revolucionarios” de las redes sociales que han sido abstraídos de su potencial corporal. El lamentable resultado es el pataleo sin ideas, sin aproximación a la vida misma que reclama ser dicha. En este sentido, se abandonarían el cuerpo encarnado por un cuerpo de dimensiones mecánicas que pueden ser predichas por la ciencia³.

Pero volviendo a Marx, la ideología debe ser una genealogía que siempre reenvíe a la vida (Henry 2011: 429). Solo bajo esta premisa inagotable las categorías serían reales, vitales, porque aceptarían la determinación de la vida. Por este motivo, la ciencia real depende de un enfoque ontológico sentado sobre la “ideología subjetiva”, como dice Maine de Biran⁴. Y por este mismo motivo, la ciencia se ha convertido, desde varios puntos de vista, en una máquina deshumanizante. Esto se debe a que refuerza la ilusión epistemológica de la posibilidad de reducir la realidad a categorías. Pero bien sabemos que la epistemología pertenece a la ideología, por el principio ontológico diferente de la existencia vital.

Finalmente, hay un ajuste de cuentas con la historia, ya que Marx aportó la teoría de la relación de las teorías con la historia. Esa teoría solo es inteligible si recordamos que, para Marx, la historia no designa una serie objetiva de acontecimientos —menos aún el medio homogéneo en el que unas formaciones económicas y sociales vendrían a tener lugar—: la historia es movimientos de la vida, es su efectuación concreta como necesidad que suscita la acción, como *praxis* (Henry 2011: 471).

Uno de los últimos fantasmas de los marxistas lleva el nombre de relatividad, como categoría que se funda en la vida. Entendamos relatividad no como algo alejado de la verdad o la validez de todo, sino como relacionalidad. La aparición del historicismo hegeliano y las categorías analíticas devenidas de este en los marxistas traicionarían a la historia referente a las relaciones de la vida única en cada tiempo e irrepetibles siempre. Por este motivo, Lukács, Althusser o Balibar, atacados por Henry, reniegan de la imposibilidad de asir la realidad,

3 Sobre esta importante diferenciación es importante remitirnos a los párrafos §§ 16-19 del libro *Encarnación* de Henry.

4 Para una revisión detallada de la reactualización de Maine de Biran para la fenomenología es importante remitirnos a la *Filosofía y fenomenología del cuerpo* de Henry, ya que se centra en la dimensión subjetiva del cuerpo como armatoste de una aproximación más certera a la verdad. Este texto anticipa en varias de sus líneas al llamado “giro teológico” del pensamiento henryano.

en el primer Marx, por sus coqueteos con la metafísica alemana. Sin embargo, como hemos pretendido explicar, siguiendo de cerca el hallazgo de la vida que realiza Henry en Marx, los patrones de análisis económico de Marx no son más que el efecto condicionado de su mirada a la realidad en tanto acción humana singular. Una apuesta que debería ser resaltada, sobre todo ahora que se piensa la política en bloques tan endurecidos que ya no hay espacio para el hombre doliente. La punja final se establecería, entonces, entre el gran esfuerzo interpretativo del hombre encarnado y las estructuras significantes o ideológicas que buscan establecer coordenadas de vida, pero fuera de esta, lo cual sería la razón probable de la crisis actual de la práctica crítica y de la crítica de la propia práctica.

Referencias bibliográficas

- Eagleton, Terry. 2011. *La estética como ideología*. Madrid: Trotta.
- Henry, Michel. 2018. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme.
- Henry, Michel. 2007. *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Salamanca: Sígueme.
- Henry, Michel. 2015. *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Sígueme.
- Henry, Michel. 2011. *Marx. Vol. I: Una filosofía de la realidad*. Buenos Aires: La Cebra.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. S/F. *Obras escogidas*. 2 volúmenes. Moscú: Pogramos.
- Restrepo, Carlos Enrique. 2010. El "giro teológico" de la fenomenología: Introducción al debate. *Pensamiento y Cultura* 13, pp. 115-126 (<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70116975001>).