

MICHEL HENRY

LO QUE LA
CIENCIA
NO SABE



«Al paso que siguen los progresos de la ciencia, muy pronto, la moral, la metafísica y la religión no serán más que remedios transitorios. ¿No es la ciencia el único conocimiento verdadero?». Esta opinión tan corriente, se ve apoyada por los notables logros que están alcanzando la Biología y la informática. Tanto es así, que algunos visionarios nos aseguran que conoceremos... y controlaremos científicamente los mecanismos que rigen la personalidad del propio ser humano. Pero entonces ¿qué ocurrirá con la libertad del hombre, si su pensamiento y su sensibilidad se reducen a simples objetos del saber? Publicamos aquí el punto de vista del filósofo Michel Henry, autor de dos libros, *La Barbarie* (Grasset, 1987) y *Voir l'invisible* (F. Bourin, 1988), en los que afirma la complementariedad irreductible de la ciencia y el arte.

Este breve ensayo fue publicado, en marzo de 1989, en el n. 208 de la revista francesa especializada *La Recherche*, y, posteriormente, en septiembre del mismo año, en el n. 91 de *Mundo Científico*, versión española de la revista gala.



Michel Henry

Lo que la ciencia no sabe

ePub r1.1
Titivillus 30.04.16

Título original: *Ce que la science ne sait pas*
Michel Henry, 1989

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



«Dios es la ciencia», decía Yvon Belaval, dando a entender con ello que la segunda había sustituido al primero: es la ciencia la que hoy detenta el saber, todo el saber concebible; y el Poder, todo el poder alcanzable por el hombre en este mundo. Porque lo cierto es que no sabríamos actuar sobre nuestro mundo si no conociéramos sus leyes. A este respecto, los progresos aterradores (con todas las connotaciones que entraña este calificativo) de la técnica, que prolonga el desarrollo científico y se apoya constantemente en él, son la espectacular ilustración de una mutación teórica y práctica que, ya desde ahora, quiere *confiar al conocimiento objetivo de la naturaleza material el destino del hombre*. En efecto, si en medio de esta característica de modernidad —el desmoronamiento de todas las creencias y de todos los valores— subsiste alguna creencia es, precisamente, esta: la de que el saber científico constituye la única y verdadera forma del saber auténtico, verídico, objetivo; y que, por consiguiente, en él ha de basarse y guiarse la acción humana.

Ahora bien, en su relación con la ética, este saber exclusivo deja asomar extraños puntos débiles. A la ética se le exige, al menos, dos cosas: a nivel individual, un núcleo de certidumbres que permitan a cada cual elegir su propia vida; a nivel colectivo, una unidad que ofrezca a la humanidad —y, en primer lugar, a cada grupo social, a cada nación— la posibilidad de formar una comunidad de comportamientos, un *ethos* que se eleve por encima de esa base de convicciones y de pensamientos comunes.

En cambio ¿qué es lo que vemos en la edad de la ciencia omnisciente y de la técnica omnipotente? Por más que busquemos, no podemos hallar ningún ser confiado en sí mismo y en su destino; ningún ser que se mueva feliz y cómodo en un mundo que, eso sí, es inteligible para su espíritu; ningún ser seguro de lo que ha de hacer en ese mundo. Encontramos, más bien, individuos aislados, extraños a cualquier comunidad concreta porque, sin lazos espirituales, este tipo de comunidad no puede hacerse realidad. Y para estos seres entregados a sí mismos, pero que solo fuera de sí mismos encuentran sentido a su vida, no existen, en el fondo, más que dos salidas. Si todavía se preocupan de su existencia personal, se dirigen a un psicoterapeuta, un psicoanalista o un psiquiatra. Cualquiera de estos especialistas se encargará no de proponerles una serie de valores positivos —en los que, por otra parte, no creen los nuevos doctores—, sino de ayudarlos a «vivir», a tolerarse a sí mismos y a la insoportable sociedad en la que, a pesar de todo, deben «integrarse».

Pero hay una segunda solución que parece más tentadora y más fácil y es, en realidad, la que predomina. Se trata de que cada cual huya de sí mismo, se lance fuera de sí hacia cualquier espectáculo sorprendente capaz de absorberlo totalmente, hasta el punto de que, en un auto-olvido completo, ya no piense en sí mismo. Sin embargo, esta solución exige que el espectáculo funcione sin detenerse y esto es, precisamente, lo que la técnica ha aportado al hombre extraviado de nuestro tiempo: la posibilidad de extraviarse sin cesar. Cómo conseguirlo es bien sabido: sentarse ante el televisor que arroja ininterrumpidamente un flujo de imágenes al que se abandona el espectador hipnotizado. Porque, no hay que dudarlo, esta es la extraordinaria situación del hombre moderno, del

hombre que se complace en definirse como civilizado: el contenido que va ocupando su espíritu —sus imágenes, sus sueños, sus deseos, sus temores, sus pasiones, sus ideas— ya no provienen de él mismo, sino de la máquina que le dicta todo cuanto siente y piensa. En ningún tiempo, en ningún lugar, la alienación del ser humano fue tan completa, puesto que si ser un alienado es ser extraño a sí mismo, es también estar privado de todo poder sobre lo que ocurre en el propio espíritu.

¿Cómo actúa aquí la ciencia? ¿En qué pueden cuestionarse sus teorías, es decir, estos conjuntos estructurados de idealidades que se autolegitiman? Ciertamente, son estas teorías —o algunas de ellas— las que permitieron la producción de imágenes a distancia y, por tanto, la de estos aparatos que iban a transformar a la humanidad en una masa de socorridos mentales. Pero, el saber inherente a tales teorías ¿decidió alguna vez la construcción de aparatos de este tipo y obligó a los hombres —desde los niños de tres años que, de este modo, dejan a la madre en mayor libertad— a agruparse ante ellos como otros tantos embrutecidos espectadores? La física nuclear ha permitido la fabricación de bombas termonucleares; pero ¿las ha aconsejado? La biología moderna, con sus magníficos progresos, ha hecho posibles las manipulaciones genéticas; pero ¿las ha ordenado, aunque solo sea a título experimental? En resumen: ¿ha dicho alguna vez la ciencia ni una sola palabra de lo que el hombre tiene que hacer?

Entonces ¿quién lo dirá? Si la ciencia constituye el único auténtico saber de que dispone el hombre ¿qué otra instancia más que ella podría servirnos de guía en el caso de que no exista otro saber distinto al suyo? Esta es la cuestión. No se trata en modo alguno de «criticar» la ciencia, de poner en la picota la validez de sus resultados considerados en su idealidad y, por tanto en su universalidad principal; unos resultados que, por otra parte, no pueden más que despertar admiración, nunca denigración, lo que sería absolutamente ridículo. Se trata, más bien, de formular con todo rigor estas preguntas: 1) ¿Constituye verdaderamente el saber científico el único saber que poseemos? 2) ¿Hemos de basar en él nuestra acción?

A la segunda pregunta ya se ha respondido negativamente. La ciencia no es «inocente»; pero ni la bomba atómica, ni las manipulaciones genéticas pueden imputársele porque ateniéndonos estrictamente a la realidad de los hechos, la ciencia no fija ningún objetivo a nuestra acción ni pretende en modo alguno asumir el papel de autoridad en este sentido. Pero, por otra parte, hay que reconocer esto:

Si la humanidad no poseyera otro saber que el de la ciencia, se encontraría en un desconcierto completo porque no sabría qué tiene que hacer ni podría saberlo. Ahora bien, ocurre que este desconcierto es, precisamente, el de nuestra época y corresponde a esta paradójica situación que es también la nuestra: ser dueños de un saber considerable y en continuo crecimiento, según progresos evidentes e impresionantes, y, al mismo tiempo, confesar una ignorancia total en cuanto a la finalidad de nuestra acción y a los valores que deben definirla. Por esto, adquiere carácter de urgencia la primera pregunta, que constituye el único reto de todo este análisis: ¿es que el hombre no dispone de otro saber que la ciencia, entendida en el sentido moderno?

¿Qué es, pues, la ciencia? ¿Engloba su campo de competencia todo cuanto existe, todo aquello de lo que podemos hablar con cierto derecho? Y, finalmente, ¿define todos los conocimientos verídicos a los que el hombre puede aspirar? Para dar una respuesta a todas estas preguntas, es conveniente retrotraerse al principio de esta ciencia, a comienzos del siglo XVII, cuando Galileo, y después Descartes, colocaron sus cimientos explícitos. En este acto inaugural, que podría llamarse acto profundacional de la ciencia moderna, se tomaron decisiones que rigieron todo el posterior desarrollo de un conocimiento que se convertiría en «científico». Pero aún se hizo más, porque estas decisiones condicionarían también nuestro modo de pensar, de relacionarnos con el mundo que nos rodea y de comprender su naturaleza.

La ciencia galileana deja de lado las cualidades sensibles del mundo

Este mundo se nos entrega bajo la forma de apariciones sensibles, variables de un individuo a otro y, por tanto, contingentes. Pero esta capa sensible del mundo, estas «cualidades sensibles» intangibles y cambiantes, solo constituyen una apariencia, precisamente aquella de la que hay que hacer abstracción si se desea conocer el verdadero ser del universo. Este universo está formado de cuerpos materiales esparcidos, cada uno de ellos con una forma y una figura. Pero, mientras que estos cuerpos pueden perfectamente existir sin que quepa imaginar para ellos cualidades sensibles, estas, por el contrario, no podrían existir sin los cuerpos materiales que les sirven de soporte: las primeras son el accidente, los segundos la esencia, el verdadero ser de las cosas contemplado por Galileo. Ahora bien, esas cualidades sensibles inesenciales se disuelven en la subjetividad de los diversos individuos, de donde nos es imposible aprehenderlas con cierta precisión para formar con ellas proposiciones científicas, rigurosas y universales. En cambio, en lo que respecta a la esencia de las cosas, disponemos de un modo de conocimiento exacto e ideal, idóneo para que nos lleve a verdades racionales y susceptibles de imponerse a cualquier espíritu. Este conocimiento ideal de las figuras de los cuerpos es la geometría.

He aquí el texto decisivo del *Saggiatore* en el que Galileo afirma, a la vez, el carácter esencial de los fundamentos del universo con sus determinaciones geométricas, el carácter inesencial de las cualidades sensibles y, por tanto, del conocimiento sensible sobre el que se basaba la ciencia escolástica, la que cedería su puesto a la ciencia moderna: «Cuando concibo una materia o una sustancia corporal, estoy constreñido por la necesidad a concebir, al mismo tiempo, que está delimitada y dotada de una cierta figura que, en relación con las demás, es grande o pequeña, que se halla en tal o cual lugar, que se mueve o está inmóvil... Y ningún esfuerzo de la imaginación consigue separarla de estas condiciones. Pero que sea blanca o roja, amarga o dulce, sonora o muda, de olor agradable o desagradable... no puedo forzar al espíritu a que la aprehenda necesariamente acompañada por tales condiciones». Así pues, es posible conocer el verdadero ser de la Naturaleza, o como dice Galileo, leerlo en el gran Libro del Universo, a condición de poseer la lengua cuyos caracteres son «triángulos, círculos y otras figuras geométricas sin cuyos medios es humanamente imposible comprender de ella ni una sola palabra».

En el célebre análisis del trozo de cera de la *Deuxième Méditation*, Descartes volverá a tomar, en parecidos términos, esta separación sensible/geometría, reduciendo, como Galileo, a determinaciones ideales la realidad de las cosas. Con la capacidad, además, de dar una formulación matemática de estas propiedades geométricas, nacia la ciencia moderna, el enfoque físico matemático de la naturaleza.

Toda ciencia se forma mediante una reducción. De la globalidad de cuanto existe, solo conserva lo que constituirá el tema explícito de su investigación: las relaciones interhumanas, si se trata de sociología; los acontecimientos humanos considerados desde el punto de vista de su historicidad, si se trata de la historia; el carácter en virtud del cual se nos ofrecen las creaciones del espíritu como «obras de arte», si se trata de la estética, etc. Pero la ciencia, en el sentido que hoy damos a ese término, la ciencia galileana, se ha formado por una reducción masiva que no deja de lado solamente ciertos aspectos de los fenómenos para centrar su atención en otros, sino que lo que separa es, en conjunto, el carácter sensible de este mundo en el que vivimos, carácter que hace de él un mundo humano, el mundo-de-la-vida, el *Lebenswelt*.

Hay que apreciar en su verdadera dimensión esta reducción galileana que abrirá el espacio de la modernidad. Al dejar de lado las cualidades sensibles del universo, el «azul» del cielo, el «verde» de los árboles, el carácter «sereno» o «amenazador» de un paisaje, la «suavidad» de los olores, la «belleza» de las formas —de las ciudades antiguas, o su

horror en los monstruosos suburbios de nuestros tiempos— no elimina únicamente el aspecto exterior de los objetos que nos rodean, sino nuestra propia vida. Porque, según la genial intuición de Descartes, lo cierto es que las sensaciones que hacen que el mundo se nos entregue bajo el aspecto de un mundo sensible no están en las cosas, sino solo en nosotros, en nuestro espíritu. Las cosas no se sienten a sí mismas y, por tanto, no pueden ser calientes, dolorosas, tristes o serenas. Solo aquello que se siente en uno mismo, lo que se experimenta interiormente en uno mismo puede sentirse como algo caliente o frío, doloroso o alegre. Lo que se siente en uno mismo, inmediatamente, interiormente, lo llamamos subjetividad o, también, la vida. Pero no la vida biológica, sino la vida en el sentido que cada uno de nosotros damos a esta palabra, afirmando, por ejemplo: la vida es breve, la vida es triste o, como Maupassant: «la vida no es ni tan buena ni tan mala como se dice».

Todo el mundo sabe qué es la vida, y lo sabe porque la vida *se sabe a sí misma, se experimenta interiormente, de manera inmediata*. Interiormente. Fuera del mundo y de su luz; fuera de representación, en lo invisible. ¿Quién ha visto jamás su vida, su enojo, su alegría, su angustia? Y, sin embargo, estas determinaciones invisibles son lo más cierto que existe. Cuando, en busca de una certeza absoluta, Descartes empieza a dudar de todo y, para ello, imagina que todo no es más que un sueño, es precisamente esto —tanto el espanto como cualquier otra «pasión» experimentada en este sueño— lo que considera absolutamente cierto, a pesar de que se trate de un sueño (*Les Passions d l'âme*, art. 26). Porque, de todo lo que se experimenta interiormente —el espanto, la angustia, el placer, una sensación cualquiera— es, en verdad, de lo único que es imposible dudar.

La vida subjetiva ¿es solo una ilusión reducible a la materia?

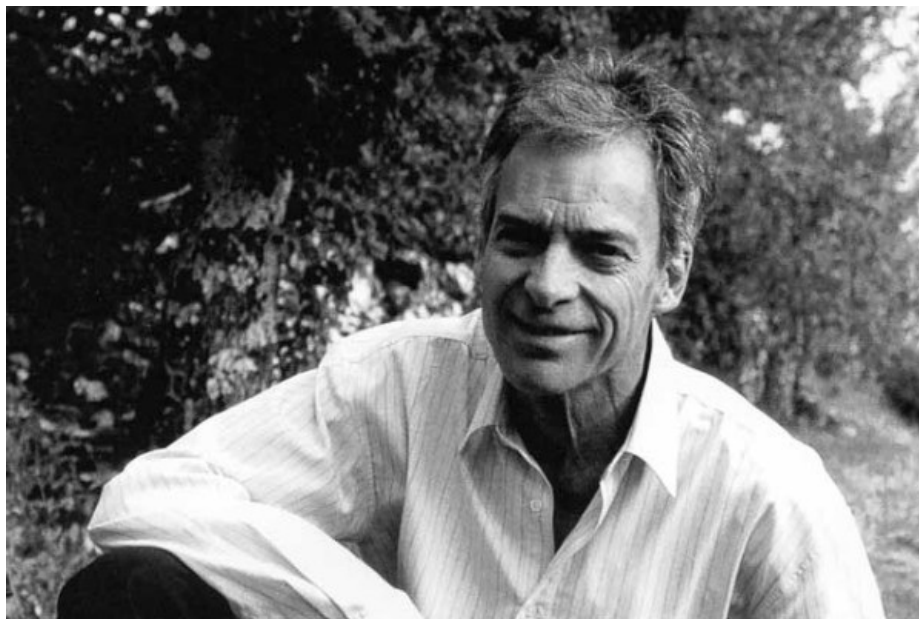
Al dejar de lado las cualidades sensibles del mundo, es, en realidad, esta vida fenomenológica absoluta (el experimentarse a sí mismo, en un presente inmediato, en todo espanto, en todo placer, en toda sensación, etc.) lo que la ciencia galileana separa de su investigación. Aquí es donde se manifiestan claramente los dos caminos que se abren al espíritu humano. Y aún más: de la elección de uno u otro depende su destino, su vida o su muerte. Ahora bien, cabe dar a la reducción galileana un significado puramente metodológico y decir: para conocer la realidad del universo material es conveniente no tomar en cuenta su aspecto sensible en la experiencia subjetiva que de él tenemos. Evidentemente, esto es absolutamente razonable si se da como cierto que sensaciones e impresiones, deseos y afectos, es decir, todo cuanto es subjetivo, se halla excluido de la cosa material y es irreducible. Es en este sentido que, según Descartes, el alma, esto que llamamos la vida fenomenológica, es fundamentalmente distinta del cuerpo.

O bien puede asignarse a la misma reducción galileana una significación ontológica. Lo que queda eliminado —es decir, esta vida subjetiva con el conjunto de sus modalidades— no tendrá ninguna consideración, a lo sumo la de una simple apariencia, una especie de doble fenoménico de la realidad; una realidad que es, precisamente, el tema de la ciencia galileana y que, a lo largo de su desarrollo, se revelará bajo la forma de partículas de la física moderna. Ni la vida subjetiva por un lado, ni la realidad física por otro, pueden concebirse como dos campos de ser, diferentes pero iguales en dignidad; solo la segunda constituye la verdadera realidad y determina la primera, que es su producto: el fenómeno o, aún mejor, el epifenómeno. No se niega necesariamente la existencia de las sensaciones, de los deseos, de los afectos; todos ellos no son más que una consecuencia, un efecto. Si se trata de colores o de sonidos, se concederá que son impresiones «vivas», pero que solo constituyen la apariencia subjetiva, ilusoria de una realidad formada por movimientos materiales, para los cuales la física —de los sonidos, de los colores— propone una rigurosa teoría, presentada en su misma verdad. Sin embargo, es precisamente aquí donde por un insensible deslizamiento, la ciencia ha cedido el lugar a una ideología, la ideología cientificista, ideología que a menudo suscita pero que en modo

alguno implica. Tratar nuestra vida subjetiva de apariencia y, lo que es más, de apariencia ilusoria, no es tan solo formular, respecto al hombre y a su *humanitas*, la mayor de las blasfemias. Porque lo que hace esta *humanitas*, a diferencia de la cosa, es sentir y sentirse a sí misma, es su subjetividad. Nuestro ser, es preciso reconocerlo, comienza y acaba con nuestra vida fenomenológica. Si esta vida subjetiva no es nada, tampoco nosotros somos nada. Si esta vida es únicamente una apariencia ilusoria, también nosotros somos únicamente una ilusión; ilusión que puede suprimirse sin atentar a la realidad. La negación teórica de la subjetividad implica la práctica destrucción de la humanidad o, al menos, la hace posible. Pero esto no es así porque invalide la ética, la teoría [ideología] cientificista ha de rechazarse por razones teóricas. La designación de la apariencia como ilusión es la ilusión suprema, ya que toda apariencia se prueba a sí misma por el hecho de que aparece y, en sus aparecer, es el fundamento de todo aserto y de toda verdad posibles. Así, Husserl demostró en su última gran obra que todas las idealidades y todas las conceptualizaciones de la ciencia remiten necesariamente a este mundo sensible, un mundo que tiene por misión explicar. Y que idealidades y conceptualizaciones se edifican sobre el suelo de dicho mundo previamente entregado; lo suponen y solo en relación a él tienen sentido unas y otras. Más aún, ni unas ni otras existen en la naturaleza. No pueden encontrarse, por ejemplo, ni círculos ni cuadrados, sino tan solo trazados sensibles cuyas figuras geométricas proceden de un proceso de ideación. Sin embargo, este es un acto de la consciencia, de esta subjetividad que se pretende ilusoria y sin la cual la ciencia y todas sus construcciones conceptuales no existirían. Y aún cabe añadir más. Al construir, partiendo de datos sensibles del mundo, el basamento inteligible que ha de explicarlo, toda la ciencia se desarrolla en el interior de esta experiencia del mundo cuyas estructuras fundamentales, espacio, tiempo, causalidad, etc. presupone. De una manera más radical presupone también el mundo mismo, es decir, este espacio de luz desplegado ante nosotros, este horizonte de visibilidad en el interior del cual se nos muestra todo cuanto somos capaces de ver, tanto si es con nuestros ojos corporales como con los del espíritu. En otras palabras, la experiencia científica se desarrolla en la prolongación de la experiencia perceptiva y, como esta, solo conoce objetos. Ser un objeto significa: estar colocado delante, convertirse en algo visible, mostrarse a una eventual observación, de tal manera que el hecho de estar delante, la objetividad del objeto, es la exterioridad del mundo que crea la visibilidad, la fenomenología de todo cuanto se halla en esta condición de ser un objeto. Entonces ¿qué puede decirse de una experiencia en la que no haya ni objeto ni mundo, de una experiencia cuyo contenido escape no solo a la percepción sino también a la misma ciencia? Esta es, sin embargo, la esencia de la vida de que antes hemos hablado, la vida fenomenológica que se experimenta y se alcanza en el interior de uno mismo, la vida en la cual ningún mundo abrirá brecha, ningún objeto encontrará lugar. Vida que no puede ni verse ni conocerse en el sentido de la ciencia, indudablemente, pero no por esto un espanto, un deseo, una sensación dejan de ser necesariamente indubitables, incontestables, en tanto que los experimentamos y precisamente porque los experimentamos.

He aquí, pues, lo que la ciencia no sabe: nuestra vida. Ahora bien, esta vida no es una cosa cualquiera (como es el caso de la vida biológica, por ejemplo), sino justamente un saber, el primero de todos ellos, el más esencial, el que presupone todos los demás. Porque todos los saberes a través de los cuales conocemos el mundo (ya se trate del mundo sensible o del mundo de las idealidades geométrico-matemáticas), es decir, ver, oír, sentir, comprender, no existirían si, ante todo, no estuviesen vivos, si no se experimentaran interiormente y, por tanto, no se reconocieran como parte de un saber inobjetivo e irrepresentable en el acto mismo por el cual ven, oyen, comprenden, etc. Este saber primitivo de la vida por el que esta no hace más que saberse a sí misma y no

conoce otra cosa que ella misma se encuentra conformando nuestros comportamientos más elementales, nuestro modo de hacer, nuestra acción, nuestra praxis. Saber-mover-los-ojos y, así poder mirar; saber mover-las-manos y, así poder agarrar; todo saber que anida en nuestro cuerpo subjetivo vivo y se identifica con su poder, pertenece al orden de la vida. Pero lo que forzosamente hay que reconocer es que este saber elemental es el más fundamental y el que hace posibles todos los demás. Porque, ¿cómo podríamos leer los tratados de física o de biología más complejos si no supiéramos antes cómo dar vuelta a las páginas con nuestras manos, o cómo recorrer el texto con el movimiento de los ojos? Pero este saber que subyace en todas nuestras acciones nada debe al saber científico, sino que lo precede como condición no percibida, aunque indispensable. Él es, y ningún otro, el que ha permitido a la humanidad vivir y sobrevivir desde sus orígenes sobre la Tierra, muchos milenios antes de la invención del saber científico por Galileo, en el siglo XVII. No obstante, este saber elemental de la vida es también el que da lugar a sus más altos logros, a la cultura en todas sus formas, al arte, a la ética, a las diversas expresiones de la espiritualidad. Porque el arte, por ejemplo, reintroduce lo que la ciencia galileana había puesto entre paréntesis, la sensibilidad, cuyos modos de cumplimiento más intensos aquel investiga. En cuanto a la ética —totalmente extraña al campo de la ciencia, tanto, que esta nada tiene por enseñarnos sobre lo que tenemos que hacer— encuentra su fuente en la vida y nada más que en ella. Es por esto que la vida, experimentada inmediatamente en su sufrimiento y en sus vivencias, sabe lo que es y lo que quiere ser, y sabe también lo que hay que hacer y cómo hacerlo, siendo así que su saber inmediato es también el de los modos de hacer, el de toda praxis posible. Después de todo, la vida se quiere a sí misma (por esto rechaza apasionadamente la muerte, rechazo que se halla en la base de todas las morales y, probablemente, de todas las religiones). Ante todo, y según el deseo de crecimiento que le es propio, quiere vivir; pero, también ante todo, sentir, comprender, amar. En todo cuanto hace, en cada una de sus facultades, pretende experimentarse a sí misma con más fuerza; aspira, en definitiva, a una mayor felicidad. Esta felicidad de vivir constituye el único fin de la vida, así como de todo cuanto emprende, especialmente del proyecto científico y de la técnica que lo hace posible. Cuando escapa de este fin, como podemos comprobar con nuestros propios ojos, se transforma en un autodesarrollo monstruoso, inaugurador de una barbarie nueva bajo el peso de la cual la humanidad corre el peligro de perecer o, en cualquier caso, de destruirse espiritualmente. No se trata de provocar un conflicto entre esta vida fenomenológica que define nuestro ser más profundo, que motiva todo lo que podemos emprender, que es fuente de todo cuanto tiene sentido, y la ciencia que tematiza el universo material. No se trata de enfrentarse, sino de reconocer una separación de campos, una inseparable separación. Si nuestra vida invisible consigue mantenerse completamente fuera del mundo en que la ciencia investiga, y halla todo lo que puede hallar, no es, sin duda, una mera ilusión creer que la ciencia franqueará un día aquella. En cuanto a comprender cómo podemos mantener en esta vida inobjetivable y misteriosa un discurso que escape a la comprensión de la ciencia galileana y que, a la vez, presente un rigor comparable a ella, unas verdades necesarias, apriorísticas con el mismo título que las de la geometría, aunque esto es ya una cuestión distinta.



MICHEL HENRY fue un filósofo y novelista francés, nacido en Hải Phòng, Vietnam, en 1922, y fallecido en Albi, Francia, en 2002. Desarrolla una filosofía de la afectividad profundamente original con la que pretende llevar a término el proyecto de la fenomenología husserliana y de la ontología de Heidegger. Sus tesis fundamentales pueden enunciarse del siguiente modo: 1) El sujeto es autoafección pura. 2) La autoafección es el modo de manifestación del sentimiento. 3) El sentimiento es la esencia y el ser último de toda realidad.

Con estas tesis Henry asigna un contenido fenomenológico a la noción moderna de Sujeto a la vez que transforma el antiguo problema del ser. En efecto, siendo la afectividad el modo de aparecer de todo lo que aparece y también su sustancia, se ha de decir en adelante: el ser «es» solo en virtud de su aparecer, esto es, de su afectividad. Con ello la ontología queda supeditada a la fenomenología. Por su parte, la afirmación de que el sujeto es autoafección pura significa que él no es algún ente en particular por ejemplo algún ente dotado de cierta propiedad privilegiada (vs Heidegger). El sujeto henryano es simplemente la aparición del aparecer, identificada fenomenológicamente con la afectividad pura y esta, a su vez, con el ser. Esta filosofía de la inmanencia radical de la vida (comprendida como afectividad) se opone con fuerza a todo objetivismo y a todo positivismo incompleto. Se opone, en suma, a cualquier filosofía donde la representación fuera comprendida como esencia de la realidad. Pero también a toda metafísica del inconsciente, que Henry comprende como un avatar inevitable de un objetivismo mal elaborado. Según Henry, la filosofía occidental —salvo raras excepciones— ha sido precisamente una metafísica de la representación, y por ello, incapaz de fundar su propia posibilidad. Henry producirá a partir de estos supuestos una lectura notable de la obra de Marx (1976), el psicoanálisis (1985), y el cristianismo (2000 y 2001).

Entre sus obras, destacan: *Fenomenología de la vida* (1991), *La barbarie* (1987), *Ver lo invisible* (1988), *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe* (1990) y, como obra publicada póstumamente, *Phénoménologie de la vie*, 5 vols. (2003-2015).