

*Fecha de entrega: 1 de marzo de 2011*  
*Fecha de aprobación: 25 de marzo de 2011*

# EL MOVIMIENTO, LA IPSEIDAD EN SITUACIÓN Y LA SENSIBILIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA DE MICHEL HENRY\*

MOTION, IPSEITY AND SENSITIVITY  
IN MICHAEL HENRY'S PHENOMENOLOGY

*Juan Sebastián Ballén Rodríguez\*\**

## Resumen

En el presente artículo se hace una descripción de las variables fenomenológicas del movimiento, la ipseidad y la sensibilidad que propone la filosofía de Michel Henry. A partir de esta lectura se profundiza en el papel epistémico que ejerce la corporeidad, como horizonte de sentido para una 'fenomenología de la vida material'.

## Palabras clave

Fenomenología, movimiento, ipseidad, sensibilidad, subjetividad.

## Abstract

This article makes a description of the movement, ipseity and sensitivity proposed by the philosophy of Michel Henry. From this reading we delve into the epistemic role exercised by corporeity as meaning for a phenomenology of material life.

---

\* El presente texto hace parte de la investigación "La fenomenología de Michel Henry: hacia el encuentro de una filosofía de la subjetividad 'a flor de piel'", y que dirigió el maestro Guillermo Hoyos Vásquez. Docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás, Bogotá. Miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN).

\*\* Universidad Santo Tomás. Bogotá. Colombia. juaballen@usantotomas.edu.co

## Keywords

Phenomenology, movement, ipseity, sensitivity, subjectivity.

Pues la espiritualidad humana está basada en la *physis* humana, toda vida psíquica individual-humana está fundada en la corporeidad, por consiguiente también toda comunidad, en los cuerpos de los hombres individuales que son miembros de esta comunidad.

Edmund Husserl. *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*.

## Introducción

Entre las diversas propuestas que se desatan en el contexto de la fenomenología contemporánea sobresale una, que por su particular interés en atender al problema de la *egología* y de la corporeidad<sup>1</sup> la hacen diferente y única.

Nos referimos a la fenomenología de Michel Henry (1922-2002). A pesar de ser un autor del cual poco se conoce, esta investigación se propone hacer un acercamiento a la vida y obra del filósofo francés, para luego analizar con un mayor detalle las modalidades fenomenológicas que son caras a su pensamiento. Efectivamente, son diversos los caminos que emprende el filósofo para ir al encuentro de la subjetividad que se afirma totalmente en el mundo del cuerpo y de la sensibilidad.

---

1 La categoría de corporeidad es un neologismo característico de la fenomenología de Husserl. Nos valemos del sentido que adquiere el término empleado en la conferencia *La filosofía en la crisis de la humanidad europea* (1935). Allí mismo, el filósofo entiende que la corporeidad humana es uno de los objetos de estudio de las ciencias del espíritu. La corporeidad comprende el conjunto de las experiencias mundano-vitales que atañen a la vida personal y comunitaria. La vida es el carácter definitorio de la corporeidad humana, en el sentido de que no es el cuerpo simplemente un compuesto material que funciona como una máquina, a través de la sincronía de un sistema muscular y óseo, sino una realización espiritual-vital del hombre que tiende a fines, los cuales, constituyen el conjunto de las significaciones culturales que erige para sí una sociedad (teleología). Uno de los elementos de la crisis de las ciencias europeas consiste en que las ciencias humanas, al incorporar la metodología de las ciencias naturales (la cuantificación, la estadística, etc.) pierde de vista el carácter inmanente de las manifestaciones espirituales que atañen a una cultura. Y esta inmanencia de la vida se muestra en las experiencias personales y comunitarias que construyen al sujeto, teniendo

---

como centro de gravedad la corporeidad, o el conjunto de las experiencias vitales del sujeto que siente, padece, sufre, etc., y que se proyecta no solamente como una experiencia individual sino que posee una alta realización colectiva. El fundamento de la espiritualidad no se encuentra en la naturaleza, donde las leyes de las ciencias exactas determinan la objetividad 'suprasubjetiva' que explican al fenómeno, sino en la corporeidad. En esta medida, el significado de la categoría corporeidad no se agota en la experiencia vital que adquiere el sentir de la subjetividad en su relación con el mundo, sino que se constituye al mismo tiempo en un concepto histórico que se materializa en los objetos que construye una sociedad, que la hacen un modelo, un símbolo de sí misma, tal y como lo propone Husserl con la historia, la cual, no solamente hace referencia a los hechos que se desataron en el pasado, sino que está llamada igualmente a descifrar el significado vital de los cuerpos en la arquitectura, la geografía, etc. (Husserl 135-138).

En este estudio proponemos tres posibles vías. Las dos primeras, están encaminadas a generar un diálogo abierto con la tradición filosófica que ha pensado el problema de la subjetividad. Es así, como en el primero, se toma en consideración la interpretación que hace Michel Henry del problema de la subjetividad que se fundamenta en la corporeidad y el sentimiento, y que desarrolla el filósofo francés Maine de Biran (1766-1824); quien desde los albores de la modernidad, discute las propuestas antropológicas de Descartes y de Hume. En este estudio el concepto nodal es el de movimiento. En el segundo, se retoma críticamente el problema de la interioridad y del alma, que esboza la filosofía trascendental kantiana. En esta investigación el concepto de análisis es el de *l'ipséité* (ipseidad) y su correlación con el de situación.

Finalmente, hacemos un esbozo general de la tercera vía, que podríamos llamar estética y cuya categoría de explicación fenoménica es la sensibilidad. Sostenemos por tesis, que todas las tres, en sincronía, definen el talante inmanente del sujeto que afirma su condición ontológica (en tanto que ser en el mundo), bajo el aspecto material del soma. El soma, a diferencia del cuerpo, es la experiencia subjetiva del *ego* con su yo más íntimo (la ipseidad). También lo denominamos corporeidad, pues desde esta categoría se desarrolla una antropología fenomenológica que le apuesta a una comprensión radical de la inmanencia humana. Sobreviene como una primera certeza de esta indagación, que la *ipseidad*, *el movimiento* y *la sensibilidad* son modalidades inmanentes de la vivencia que hace el sujeto con su propio cuerpo y que hacen parte del conjunto de experiencias de la 'sabiduría del cuerpo' –tomando prestado un término usado por el fenomenólogo español Agustín Serrano de Haro (Serrano, 1997: 186)–. De entrada, esta consideración se aparta de la investigación científico natural en un sentido fundamental: los conocimientos objetivos

que proporcionan el análisis neurológico, biológico, fisiológico, químico o anatómico, se silencian ante el descubrimiento de las experiencias pre-teóricas que hacen parte de la vida anímica. En otras palabras, a la fenomenología le compete hacer un acercamiento diferente al mundo de la corporeidad, porque "(...) reafirma el valor supremo del fenómeno originario, precientífico, de mi cuerpo, como una trama de experiencias no accidental y que no puede obviarse en beneficio de construcciones teóricas" (Serrano de Haro, 1997: 186). Las modalidades fenomenológicas que se explicitaran en este ensayo, desde la perspectiva de Michel Henry, son descripciones sobre las maneras de cómo el aparecer del cuerpo reconoce el valor originario de la experiencia del sujeto que se siente a sí mismo, pero, al mismo tiempo, delimitando las condiciones objetivas de su aparición. Por ello se entiende que el ejercicio fenomenológico reconoce el doble estatuto al que se expone un estudio sistemático sobre el cuerpo, a saber, el tránsito de la subjetividad (la descripción de la experiencia inmanente de la vida corporal) a la objetividad (la comprensión trascendental sobre las condiciones de posibilidad).

### **A propósito de la vida y obra de Michel Henry**

Michel Henry nace el 10 de septiembre de 1922 en Haiphong (Vietnam). Su padre, un comandante de la marina muere en un accidente automovilístico cuando su hijo apenas tenía 17 años de edad. Dada la situación familiar, su madre renuncia a una prometedora carrera como pianista. Se instalan en Francia hacia 1937, en la casa del abuelo, que en aquel entonces se desempeñaba como director de orquesta de un conservatorio. Estudia en el Liceo IV de París, adquiriendo una sólida formación literaria con Jean Guéhenno, y filosófica con su profesor Jean Laporte. Su ingreso definitivo a la filosofía, comienza con un curso preparatorio dirigido por Jean

Hyppolite, quien junto a Jean Wahl, serán los directores de su opera prima *La esencia de la manifestación* (1960), y, la cual, se sustentará formalmente hasta febrero de 1963, bajo la mirada atenta de los jurados Paul Ricoeur, Ferdinand Alquié y Henry Gouhier. En el anfiteatro –relata Anne Henry– se encontraban varios filósofos de la época: Derrida, Lévinas, Deleuze, entre otros.

Gracias a un auxilio que le proporciona una beca de estudios en el invierno de 1942-1943, se licencia con una investigación que lleva por título *La felicidad en Spinoza*. Sin embargo, la continuidad en los estudios tuvo que esperar dado el advenimiento de la guerra que llega a Francia. Henry, siguiendo los pasos de su hermano, entra a hacer parte de la resistencia. Su código de identificación en la milicia era Kant, y se debía a que en su mochila llevaba un ejemplar de la *Crítica de la razón pura*. Al final de la guerra, retoma sus investigaciones personales, que bajo concursos y becas logra consolidar hasta 1960. En este mismo año se instala en Montpellier, en donde continuará sus investigaciones hasta su jubilación en 1982.

Entre los estudios que han hecho de Michel Henry un intérprete reconocido de la historia de la filosofía moderna, por asumir un diálogo abierto con la tradición, que paralelamente va cimentando las bases de su propia propuesta filosófica, conviene señalar la primera investigación escrita entre los años 42 y 43; nos referimos *A la felicidad en Espinoza*. Según la biografía preparada A. Henry y J. Leclercq, en esta obra el filósofo francés descubre que la ética de Spinoza ‘es una caricatura de la religión’ (2009: 10). La importancia de esta obra radica en una temprana crítica del filósofo francés al racionalismo, que despoja a Dios y al alma de los contenidos sensibles, para ser entendidos como ideas explicables a partir del método geométrico (2009: 11). Este

rechazo a una explicación puramente racional de la beatitud, es una constante en su fenomenología de la religión, y se hará más evidente en obras posteriores como *Encarnación. Una filosofía de la carne* y *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*.

En 1949 entrega su tesis secundaria, la cual, será editada hasta el año 65. Se trata de la obra que lleva por título *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Este trabajo, en especial, es una lectura de la filosofía de Maine de Biran, que le permitirá al filósofo sentar las bases de las tesis antropológicas que serán determinantes en su fenomenología futura, como la crítica al dualismo cartesiano entre mente y cuerpo, la teoría del ‘cuerpo subjetivo’ (que más adelante se conocerá bajo el concepto judeo-cristiano de ‘carne’), y, en general, la radicalización de una filosofía de la inmanencia concreta, que se aparta definitivamente del puro análisis trascendental.

En el año de 1965 emprende su investigación sobre Marx con la lectura de *La ideología alemana*. A quien considera un pensador original, que paulatinamente fue degradado por los intereses políticos de sus discípulos. Confirma esta tesis, sus viajes por los países comunistas como Checoslovaquia, Hungría y Alemania del Este. En estos lugares, donde, al tiempo, que programáticamente se pone en marcha el proyecto comunista, se produce una catástrofe social y política: a saber, la fundación de una sociedad autoritaria, que sobre las bases racionales aplasta al individuo, a la persona humana. Bajo las figuras políticas de Lenin, Stalin, Mao o Castro, el marxismo se convierte en una práctica de objetivación social, que se autoproclama heredero de un pensamiento, que, en principio, se caracteriza fundamentalmente por pensar el movimiento y el primado de la vida del hombre, puesto en juego por las dinámicas de la economía política. En 1971, el estudio de la obra de

Marx se condensa en dos volúmenes, el primero titulado *Una filosofía de la realidad* y el segundo, *Una filosofía de la economía*.

Otro de los temas vertebrales que aborda la lectura de Henry de la historia del pensamiento europeo, fue la cuestión freudiana del inconsciente. Su obra de 1985 *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*, es una continuación del proyecto inicial, que busca analizar el mundo de la afectividad, y que a finales del s. XIX, a través del psicoanálisis, se transforma bajo el aspecto del inconsciente (2009: 36). Justamente, lo que le interesa a Henry, siguiendo la línea del pensamiento vitalista y dionisiaco de Nietzsche y de la metafísica de la voluntad de Schopenhauer, es descubrir en el mundo oculto e invisible del inconsciente, las determinaciones afectivas que explican el ‘oscurecimiento de la vida’ (2009: 37). Tal oscurecimiento es la afirmación de las diferentes patologías que caracterizan a la vida inconsciente. Este análisis genealógico, que retrocede hacia el mundo vetado del inconsciente, se propone radicalizar la crítica a la filosofía de la representación, y, en general, al posicionamiento de una subjetividad clarividente y proyectada hacia un mundo trascendental. Retoma, efectivamente, el problema de la inmanencia afectiva del sujeto, al asumir –como lo plantea Leclercq– que el inconsciente es la misma vida patética. Cuestión que retoma la tesis kierkegardiana, según la cual toda auto-afcción es el antecedente de una ‘angustia primitiva’ que ha experimentado el *ego*, y que generalmente produce el ‘aplastamiento del soy’, el cual, se hace patente en las impresiones originales del sufrimiento, la tristeza, la alegría, la embriaguez, etc.

La crítica dirigida a los principales tópicos filosóficos del mundo contemporáneo, se complementa en el ensayo *La Barbarie*, que aparece en 1987. Se trata de un cuestionamiento sobre la técnica, que cada vez tiende a

desdibujar la experiencia afectiva que acaece en la existencia del hombre. La barbarie, adviene en medio de una sociedad, que es en apariencia civilizada, gracias a la invención de la técnica y de la ciencia, y, sin embargo, amnésica ante los dramas más genuinamente humanos. La cultura de la técnica no da cuenta del saber original que emana de la vida subjetiva, lugar en donde se desenvuelve la auténtica cultura del hombre encarnado en su vida afectiva y corporal (2009: 39). Siguiendo el camino ensayístico de los estudios referidos a la cultura, se destaca, el análisis que hace Henry en 1988 a la obra de Kandinsky, en el libro que se conoce bajo el nombre de *Ver lo invisible*. No podemos desconocer que en su haber intelectual se encuentra igualmente una producción literaria. Cuatro novelas: *El joven oficial* de 1954, *El amor de los ojos enfermos* de 1976, *Los hijos del rey* de 1981 y *El cadáver indiscreto* de 1996. La gran mayoría han gozado de un buen reconocimiento por parte de la crítica.

Anne Henry, la esposa del ya fallecido filósofo, en una entrevista con Jean Leclercq, nos habla de la existencia de unos cuadernos llevados por el fenomenólogo, y, los cuales, fueron escritos entre septiembre de 1942 y octubre de 1948. Llevan el nombre de *Journal*, y reúnen una serie de “(...) notas rápidas y densas, que tratan esencialmente de filosofía pero también de literatura, testimonios de la preocupación fundamental que sostendrá su obra futura” (2009: 7). En este material, se condensa buena parte de los diálogos que asume nuestro autor con la tradición del pensamiento clásico y la floreciente irrupción del contemporáneo, especialmente de la fenomenología.

Su preocupación fundamental, ya latente en las discusiones de los *Journal* –nos relata su esposa– fue la de descubrir la esencia de su ser. Esta filosofía de talante personal, desde sus inicios, incursiona rápidamente en la

fenomenología, disciplina que se encuentra a la altura de aquellos tiempos de guerra e incompreensión. Pero no fueron precisamente los epígonos de la nueva filosofía de la existencia, Heidegger y Sartre, los que influyeron directamente en la temprana formación filosófica de Michel Henry, sino el descubrimiento en 1943 de la obra de Edmund Husserl. Fue precisamente su método, el camino que le sirvió de orientación filosófica para direccionar su obra hacia la aplicación incansable de comprender la emergencia de la subjetividad, desde la esencia de la vida: la cual aflora en la experiencia del sentir.

En esta misma entrevista, Anne Henry declara que su esposo, recordando su influencia filosófica directa a un interlocutor romano en el año de 1999, afirma que “Yo considero mi obra como una totalidad dominada por un principio unificador, que consiste en mi concepción de la fenomenología específica y fundamentalmente de la vida” (2009: 8).

La peculiaridad de la filosofía de Henry, es un empeño por continuar el proyecto egológico de la filosofía moderna: a saber, desocultar la estructura del mundo de la vida, haciendo énfasis, sobre todo, en la inmanencia radial de la vida que atravesada por el gozo y el sufrimiento, se encuentra dominada, la mayor de las veces, por caídas y patologías. El estudio de las impresiones afectivas, que son originariamente experiencias humanas, explican las modalidades fenomenológicas de una subjetividad afirmada en su propia carne. Esta filosofía del *ego*, es, tal vez, la propuesta más radical, que asume de nuevo el problema de la subjetividad, en medio de un ambiente filosófico sumido en la discusión epistemológica de las ciencias, las luchas entre las corrientes estructuralistas, nihilistas, marxistas y psicoanalíticas, que a su manera, cada una de ellas, declara indirectamente la muerte del sujeto, y, por tanto, decapitan la posibilidad de seguir pensando nuevas formas

que tiene el hombre para ir al encuentro de sí mismo.

En este sentido, el carácter distintivo de la fenomenología de Henry, lo ofrece su fundamento. Como lo muestra en su obra prima *La esencia de la manifestación*, la matriz sobre la cual se erige la subjetividad es la afectividad. Al respecto, Jean Leclercq, declara que el fondo sobre el cual se funda una nueva manera de hacer fenomenología, es la afectividad, tesis con la cual se está desplazando el énfasis hacia el estudio de las múltiples intencionalidades que explican la relación entre el mundo de la vida y la conciencia. Retomando los pensamientos de Henry en los *Journal*, ya en 1942 sostiene que “Nosotros no vemos las cosas, sino lo que aparece en nuestra propia mirada” (Henry, 1942: 8). En otro lugar de sus cuadernos se plantea que: “El sentimiento mantiene el pensamiento en continuidad con la vida, o antes bien, hace que ellas sean una misma cosa” (Henry, 1942: 8).

### El yo cuerpo y el movimiento

El proyecto filosófico en el que se embarca Michel Henry es una tentativa por indagar desde la fenomenología, las tesis que consolidan la comprensión de una subjetividad encarnada en el cuerpo y la sensibilidad. Cuestión que ha sido olvidada desde los inicios de la modernidad, lo plantea Michel Henry en su obra *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran* (Henry, 2007: 49). Esta es una obra que hace una interpretación sobre las tesis filosóficas de Maine de Biran, pensador francés del s. XVII y XVIII y quien debate los postulados racionalistas de la filosofía cartesiana y del idealismo alemán. Su filosofía, responde, igualmente, a la necesidad de erigir una investigación que se abriera paso hacia el encuentro con la mismidad (*l'ipséité*) del yo y del conjunto de las modalidades que explican el desenvolvimiento existencial de

la subjetividad encarnada en su cuerpo, como lo son el esfuerzo (*je peux* –yo puedo–), la acción y la afectividad:

Todo el trabajo de la crítica biraniana aspira a fundamentar el ser del *ego*, y tal labor de fundamentación se realiza con arreglo a una reflexión que esencialmente busca saber en qué región ontológica es posible determinar, de forma rigurosa y cierta, el ser del *ego*. (Henry, 2007: 78).

Es en la propuesta antropológica de Maine de Biran en la que se identifica la génesis de una renovada concepción del sujeto. Pues ahora, es entendido como un ser real y encarnado en la corporeidad, que se encuentra más acá de las antípodas que genera el ser abstracto del idealismo. Desde el pensamiento biraniano, Henry reconstruye una fenomenología del “cuerpo subjetivo”. Veamos cuáles son los presupuestos de esta teoría subjetiva del cuerpo.

La región inmanente que explica el puesto ontológico que ocupa el *ego*, no es otro diferente al que se da el ser para sí mismo (*l'ipséité* o mismidad), y, el cual, se encuentra fuera de la subjetividad definida por el *Cogito*. El estudio de la *ipseidad*, comienza por un análisis fenomenológico del cuerpo, que la filosofía de Descartes había desplazado a la región de la pura exteriorización (*res extensa*), y, en donde era entendida como un compuesto de diferentes partes que constituyen finalmente una entidad mecanizada. La recuperación ontológica del cuerpo por obra de Maine de Biran, le permite a Henry sostener que:

Nuestro cuerpo es más bien un cuerpo vivo, como tal, pertenece a una región ontológica que en virtud de sus características fundamentales,

[...] no puede ser confundida con una extensión similar a la extensión cartesiana, cualquiera que sean las deducciones (dialécticas o no) que puede establecerse entre estos órdenes de realidad en la elaboración de las ciencias (Henry, 2007: 26).

De manera contraria a la tesis racionalista que explica la existencia del *ego* desde el *cogito*, para Maine de Biran es el sentimiento del yo, el hecho primitivo del conocimiento. Comentando esta tesis biraniana, Henry afirma que no es posible que el hombre tenga conciencia de lo que percibe en el mundo exterior, sino es habilitando desde la individualidad personal, el hecho de que su existencia se manifiesta inicialmente bajo el sentimiento de sí mismo, que no es otra cosa que el yo, *l'ipséité* o egoidad (Henry, 2007: 72-73). De la mano de Biran, Henry nos ofrece una primera aproximación a *l'ipséité*:

El yo, en efecto, sólo puede entenderse como la condición de todo conocimiento en tanto que no sea cierta cosa, ni como ya hemos dicho, un ente, sino precisamente la condición y el elemento ontológico de la manifestación pura (Henry, 2007: 73).

La mostración pura de la egoidad, que se entiende como la experiencia sintiente del yo, constituye la estructura auténtica de la subjetividad. No se comprende el yo de la ipseidad desde la posición objetiva que reclama el conocimiento claro y distinto. El sentimiento de sí mismo es el fundamento de la experiencia pre-reflexiva de la subjetividad, que se auto-afirma mucho antes de emprender la marcha hacia la duda metódica (Henry, 2007: 73).

Biran critica del *cogito* cartesiano su carácter estático. La sustancia pensante del *cogito* inmoviliza la subjetividad y la sitúa como el modelo de un conocimiento claro y distinto, que sólo es realizable en la esfera de las matemáticas. No es el movimiento un atributo que caracterice a la vida de la conciencia, sino más bien el conjunto de las modificaciones de la vida consciente que se erigen bajo la idea del deseo, la idea de la acción, la idea del movimiento, etc. Incluso, el movimiento considerado desde su despliegue en la realidad, es relegado a la determinación del mundo extenso, quedando la conciencia impoluta ante el devenir y el cambio. De manera contraria, Biran hace del movimiento la potencia activa que explica el tránsito que va de la idea a la acción, y cuya mediación fundamental no es la cosa que piensa, sino el propio cuerpo. Biran, caracteriza el movimiento del yo-cuerpo como el esfuerzo real de la subjetividad por actuar y modificar el mundo: “(...) El *ego* es un poder; el *cogito* no significa un ‘yo pienso’, sino un ‘yo puedo’ (...)” (Henry, 2007: 88). Pero esta distinción no concluye en una diferencia de grado entre lo pasivo y lo activo, sino que se abre paso hacia una ontología de la subjetividad, la cual, enlaza el ser sensible del movimiento con la “(...) esfera de inmanencia absoluta de la subjetividad” (Henry, 2007: 90). Esta relación indica que

[...] estamos unidos a nuestros movimientos, no nos separamos de ellos en ningún momento mientras los efectuamos, estamos constantemente informados de los mismos con un conocimiento del que hemos mostrado su originalidad y carácter excepcionales, a causa de que nosotros y tales movimientos somos uno, a causa de que el ser de estos movimientos –fenomenológicamente determinado según el modo de su aparecer, que es el de la experiencia

interna trascendental– es el ser mismo de la subjetividad (Henry, 2007: 90).

La subjetividad que permanece enlazada al desplazamiento del ser del *ego* que se esfuerza, se mueve, y, al mismo tiempo, constituye la totalidad de su esencia, no es de naturaleza abstracta ni se puede determinar intelectualmente desde las alturas en las que el pensamiento del filósofo reconstruye la subjetividad. El yo-cuerpo, que es el mismo yo-puedo, se distingue del yo-pienso, por el poder que lo faculta para transformar el mundo<sup>2</sup>. La producción, como dimensión inmanente del yo-puedo, se convierte en una de las modalidades fenomenológicas que da cuenta del movimiento de esta subjetividad encarnada en la corporeidad (Henry, 2007: 90-91).

Mientras que en Descartes, por un lado, el *cogito* produce la idea de movimiento, por el otro, su despliegue corporal se lleva a cabo en un mundo ajeno, por principio, al *ego* que conoce, y que se trata del mundo de la pura realidad extensa. Maine de Biran se aparta tanto de la pura teoría de la corporeidad mecanizada en movimientos del tipo causa-efecto, como también de la determinación trascendental del mismo apresada bajo una idea de la razón. El modo de proceder del filósofo francés, sostiene que el movimiento que define al cuerpo, es al mismo tiempo de carácter trascendental y subjetivo (Henry,

2 Junto a Rolf Kühn (*Corporéité et vie charnelle. Résultats et perspectives de la phénoménologie matérielle* 189-190), consideramos que el carácter volente del *ego* en Michel Henry, además de explicar al yo a partir del movimiento del cuerpo, permite identificar a la carne viviente del soy, como un ‘saber integral’, que es muy propio de la práctica vital cotidiana, en donde, es el caso, de tomar los objetos no simplemente bajo el aspecto de un movimiento mecánico de los músculos, sino como el funcionamiento de una totalidad viviente.

2007: 95). Dada la desconexión que produce la duda metódica entre *res cogitans* y *res extensa*, en Descartes el cuerpo no puede ser pensado a la manera de una correlación entre el ser ontológico y el ser subjetivo. La gran intuición de Maine de Biran, consiste en repensar el cuerpo en la correlación entre el ser inmanente y el ser de la subjetividad. Establecer el vínculo entre el yo-cuerpo y el yo-puedo es la apuesta teórica de la antropología de Mine de Biran. Por esta razón, el movimiento de lo corporal no queda relegado a una secuencialidad de partes agregadas (mecanicismo), sino a un desplazamiento de ida y vuelta, donde la actividad de todas las partes del cuerpo confirma la experiencia interna de la subjetividad (Henry, 2007: 95). En esta medida resulta válida la tesis que sostiene que el conocimiento del cuerpo se convierte en la experiencia originaria o primitiva que tiene el *ego* de sí mismo:

La pertenencia del cuerpo originario a la esfera de inmanencia absoluta de la subjetividad trascendental significa que los fenómenos relativos al cuerpo, o mejor dicho, que los fenómenos del cuerpo pertenecen a un orden de hechos ‘en relación de conocimiento inmediato consigo mismo’ (Henry, 2007: 93).

De las tesis biranianas se desprenden tres ideas. La primera sostiene que el conocimiento del movimiento no se da a través del elemento exterior (*res extensa*), ni del trascendente o ideal (*res cogitans*). El conocimiento del movimiento compete enteramente a *l'ipséité*, o al sentimiento de mismidad que acaece en el ser mismo del sujeto. La segunda es la inscripción del movimiento a la modalidad subjetiva del yo-puedo, lugar desde el cual el hombre ejerce un cierto poder sobre el mundo. Ya Condillac se cuestionaba si el movimiento de la mano obedecía a un acto consciente o simplemente era la respuesta na-

tural de una parte del cuerpo, que finalmente permitía la obtención de un objeto: se trata, justamente, de una concepción que asume que el cuerpo es un instrumento del conocimiento, un objeto a la mano. Henry sostiene que el movimiento de la mano no se explica a partir del conocimiento instrumental sino de la “(...) experiencia interna trascendental que coincide con el ser mismo de este movimiento” (Henry, 2007: 96).

El movimiento del cuerpo no obedece a la lógica instrumental. Sino, más bien, al despliegue de la correlación entre lo externo (corporal) y lo interno (ánimico-espiritual). Desde la experiencia interna de la subjetividad, el movimiento del cuerpo no se lleva a cabo de manera objetiva e independiente a la determinación anímica del yo-puedo, y que ha de acompañar al desplazamiento que produce el yo-cuerpo. El poder que ejerce el movimiento del cuerpo, por ejemplo, el que realiza la mano para tomar un pincel y hacer una línea sobre un lienzo, involucra a la totalidad psicofísica del hombre. No es, entonces, el movimiento de la mano para tomar el pincel y hacer el trazo, una respuesta automática, que instrumentalmente realiza una parte específica del cuerpo, sino la conciencia inmanente de que el yo-cuerpo, ha de tomar los objetos y hacer algo con ellos, darles un sentido. Lo anterior, nos conduce a la tercera idea fuerte según la cual “(...) el movimiento no es un intermediario entre el *ego* y el mundo, no es un instrumento” (Henry, 2007: 97). Las metáforas que definen el cuerpo como el ‘instrumento del alma’, ‘la extensión material del yo’ o el ‘vehículo a través del cual el individuo se empodera del mundo’, son formas de hacer del cuerpo un instrumento que se usa como un objeto. De manera contraria, para Henry “(...) nuestras acciones se realizan sin que tengamos que recurrir a nuestro cuerpo como medio” (Henry, 2007: 97). Son la naturalidad y la espontaneidad –según Maine de Biran– los catalizadores de los movimientos

del cuerpo, y que particularizan la naturaleza volente de *ego* que “(...) actúa directamente sobre el mundo” (Henry, 2007: 98). La realidad fenoménica del cuerpo, no es la de ser un ‘instrumento’ o ‘medio para’, sino la de proyectarse hacia un mundo trascendente. Y esto no implica desplazar la realidad inmanente, que es propia al movimiento del cuerpo, sino, fundamentar, justamente, su carácter proyectivo, es decir, asumir que el cuerpo no es una realidad constituida en sí misma (sustancializada, instrumentalizada), sino constituyente:

Únicamente con esta condición podrá el cuerpo actuar sobre el universo, con la condición de no ser una masa trascendente –de nervios y músculos, por ejemplo– que en absoluto vemos cómo podría la subjetividad poner en marcha a fin de producir un desplazamiento o una modificación cualquiera en el mundo (Henry, 2007: 99).

La concepción instrumental del cuerpo, impide la identificación del sujeto con aquello que hace. La identidad entre conciencia, cuerpo y movimiento define no solamente la experiencia del sujeto consigo mismo, sino el conocimiento que va adquiriendo de sí, en la medida en que va ejerciendo algún tipo de movimiento con su cuerpo (Henry, 2007: 99). Sin embargo, esta tesis biraniana debe sortear con los postulados empiristas. Hume (Principalmente en el séptimo ensayo de *Investigaciones sobre el entendimiento humano*), afirma la imposibilidad de que la conciencia pueda tener un conocimiento de sí misma a través del cuerpo, dada la inconexión entre una causa no material (en este caso del alma o la conciencia) y un efecto material (el cuerpo). Hume cuestiona la conexión entre el cuerpo y el alma, pues ¿cómo explicar la influencia de la conciencia sobre el corazón o el hígado? No hay un poder de la conciencia que

explique la parálisis del cuerpo de un hombre; inclusive cuando su fuerza de voluntad procure por todos los medios ejercer algún tipo de movimiento. La cuestión es que siempre el cuerpo se negará materialmente a los deseos del hombre. Para Hume, el movimiento del cuerpo no puede ser en verdad conocido por alguien. La experiencia “(...) sólo nos enseña cómo un evento sigue constantemente a otro, sin instruirnos en la secreta conexión que los rige entre sí y que los hace inseparables” (Hume, 1959: 134).

La crítica de Biran a Hume, remueve las bases filosóficas desde las cuales se está construyendo la teoría empirista del cuerpo, y que hace imposible su reconocimiento desde la inmanencia del movimiento. Para Maine Biran, el conocimiento que adquiere la subjetividad de sí misma, a partir de la identidad entre el cuerpo y su movimiento, sólo es posible de entender, desde una mirada ontológica del conocer y del existir humano. Una descripción empírica de la vida interior, no permite comprender el sentimiento de sí mismo que conquista el sujeto, quien se empeña en el esfuerzo por ejercer el movimiento del propio cuerpo. Basta mirar en un ejemplo el quiebre entre Hume y Biran: si bien el hombre paralizado no puede ejercer cierto poder consciente sobre el todo de su propio cuerpo, es suficiente, para Biran, comprender que el sentimiento de poder de sí (*l'ipséité*), independientemente de que los medios no respondan, se logra cuando este mismo hombre se esfuerza y hace patente el deseo de mover, aunque sea, una de sus extremidades:

La primera condición que debe satisfacer una teoría del movimiento del cuerpo propio, es la de poder dar cuenta del sentimiento de aquel movimiento que yo realice, de aquel poder en ejercicio que sea precisamente el mío. Esta condición sólo puede ser satisfecha si el movimiento es origi-

nario e inmediatamente conocido y vivido como una determinación de la vida concreta del *ego* (Henry, 2007: 103-104).

Con las críticas de Biran a Descartes y a Hume, Henry reconoce que en su filosofía se ha conquistado una indagación ontológica genuina en torno al yo-cuerpo y su movimiento, situándose más allá del intelectualismo racionalista y del empirismo. Para Michel Henry, la originalidad de esta indagación, estriba fundamentalmente en el reconocimiento de que la identidad del ser del *ego* se encuentra en la potencia que produce el movimiento. Incluso, la identificación que logra la subjetividad consigo misma (o ipseidad) en el movimiento del cuerpo, se conquista, mucho antes de que la conciencia intencional le confiera un sentido o significado.

De la mano de Biran, Michel Henry ha logrado determinar desde la inmanencia absoluta de la subjetividad, una modalidad fenoménica que es propia del ser del *ego*-cuerpo: se trata del movimiento. En esta medida, conviene retomar desde la conexión del movimiento que enlaza cuerpo y conciencia, la relación entre la subjetividad a “flor de piel”, que se encarna en el desplazamiento del cuerpo y la experiencia de la ipseidad.

### **El yo-cuerpo y la ipseidad en situación: el caso de Gregor Samsa**

*La fenomenología de la vida* es una obra que reúne el conjunto de conferencias y disertaciones públicas en las que el filósofo francés expone sus principales planteamientos filosóficos en torno a *La fenomenología de la vida* (I volumen), *La subjetividad* (II volumen), *El arte y la política* (III volumen), y finalmente sobre *La ética y la religión* (IV volumen). De este conjunto de reflexiones retomaremos un ensayo de 1965 que pertenece

al primer volumen de *La fenomenología de la vida*, titulado *¿Le concept d'âme a-t-il un sens?* Allí se propone reflexionar sobre un viejo concepto de la metafísica: el alma. La pregunta que plantea en este ensayo, consiste en explorar si en el escenario de la reflexión filosófica contemporánea, el concepto de alma tiene aún vigencia.

La metafísica tradicional consideró que el alma era una sustancia espiritual, simple e idéntica a sí misma. Con la filosofía crítica del siglo XVIII, se presenta un cambio dentro de su consideración metafísica. Kant, por ejemplo, incluye el concepto de alma (al igual que los conceptos de mundo y de Dios), dentro de las condiciones de posibilidad de una experiencia en general. Con este giro, Kant sitúa la indagación metafísica sobre el ser del alma, en el terreno gnoseológico de su posibilidad para una conciencia finita. A partir de Kant, tenemos noticia de que el problema del alma se reduce al problema del yo finito. Como lo señala Heidegger en su obra *Kant y el problema de la metafísica* (1929), Kant hace de la metafísica general una ontología de la existencia del yo.

Sin embargo, Henry hace patente las contradicciones en las cuales cae la filosofía crítica, pues en la dialéctica trascendental, Kant se enfrenta a la antinomia que produce una doble imposibilidad: no podemos conocer mediante el pensamiento puro el ser, ni el ser del yo soy, puede salir de sí mismo. Si el ser del yo lo llamamos alma, solamente nos podemos limitar a decir que está ahí. Según Henry, para hablar del alma es necesario rechazar la crítica kantiana, pues se presenta como una destrucción ontológica del ser del *ego*, y paralelamente de la esencia del alma (Henry, 2003: 10).

Esta destrucción comienza con el presupuesto básico de que sólo conocemos fenómenos. Nada existe más que en el interior de la ex-

perencia. Ahora bien, el fenómeno adquiere en el kantismo un significado especial, pues es lo dado a la sensibilidad, que a su vez, es subsumido al pensamiento por medio de la facultad del entendimiento. Bajo el proceso de subsunción objetivo, en el que la sensibilidad es entendida a partir de la intuición espacio-tiempo, y cuya función es hacer de los fenómenos categorías del entendimiento, el ser, es ahora entendido como la donación que hace el mundo sensible a una representación posible. El ser, es lo que está delante del campo de lo visible (fenómeno), es decir, que se encuentra atrapado en la conciencia empírica, que la enlaza al concepto que procura el entendimiento. Según este modo de proceder, el ser se define como un hecho empírico al servicio de una conciencia de la representación. La existencia efectiva, la realidad como tal, es definida en función de la sensación que produce la intuición de lo concreto. Esta intuición, pone en evidencia la realidad objetiva del concepto del entendimiento. Para Kant, el conocimiento real es un conocimiento sintético. Y el conocimiento sintético es el empírico. Con lo anterior, queda al descubierto que el poder trascendental de la conciencia responde a una exigencia lógica y no a una condición existencial. Para Kant “(...) La condición subjetiva del conocimiento es la condición subjetiva del pensamiento” (Henry, 2003: 139). Según Henry esta designación “(...) es impropia porque justamente esta subjetividad no es una vida, una existencia, solo una suerte de entidad lógica” (Henry, 2003: 139).

El pensamiento puro es separado de la existencia efectiva. La filosofía kantiana no es una filosofía de la subjetividad sino una descripción ontológica de la conciencia. La crítica racional o la psicología racional serán las encargadas de estudiar al alma. La psicología racional hace del ser real del yo (alma) un apoyo del pensamiento puro. No hace más que desarrollar los predicamentos

trascendentales de la sustancialidad, la simplicidad, la identidad y la existencia distinta. Los predicamentos determinan la condición lógica del pensamiento. Pero bajo el manto de esta serie de condiciones trascendentales, la existencia concreta no aparece, es decir, que el análisis de la conciencia trascendental, no tiene, en principio, ninguna relación con la existencia efectiva de los sujetos particulares.

Sin embargo, nuestro ser real no puede estar determinado por los predicamentos empíricos, es decir, por aquellos predicamentos que descansan sobre la base de la intuición empírica, que es una mera sensación. La respuesta que da la psicología racional acerca del ser que identifica a este yo que soy, se limita a afirmar que su conocimiento se da gracias a una ‘experiencia interna’.

No pasa desapercibido en este punto la discusión que está planteando Henry con el famoso apartado de la *Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento* de la *Crítica de la razón pura* de Kant. En esta investigación el filósofo de Königsberg señala la dificultad de determinar la relación o el enlace entre la unidad lógica, que busca los conceptos puros del entendimiento, y la multiplicidad que percibe la intuición del espacio-tiempo. El enlace entre las dos diferentes funciones que ejercen ambas facultades es (...) la representación de la unidad sintética de lo múltiple (Kant, *Crítica de la razón pura* B 131/22). Pero una tal representación no puede ser el mismo enlace que se da entre las categorías del entendimiento y la intuición del espacio tiempo. Sabemos que este enlace se resuelve en la unidad de la representación que se da en el concepto. Por tanto, la representación del enlace no es la unidad cuantitativa sino cualitativa (B131/9). Esta unidad cualitativa que soportaría toda unidad de representación conceptual, está llamada a ser el ‘fundamento’ (B131/10) de todos los juicios lógicos. La unidad es el

mismo *ego cogito*: en otras palabras, el yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones (B132/15). A la unidad de la representación también se la conoce bajo el nombre de ‘apercepción originaria’. Esta ‘unidad trascendental’ es de dos clases: la objetiva, que reúne la multiplicidad en una intuición y la subjetiva, que es propiamente “(...) una determinación del sentido interno a través de la cual se da empíricamente eso múltiple de la intuición con miras a tal enlace” (B140/15). Mientras que el primer tipo de representación es de naturaleza objetiva, ya que la afirmación del *ego* depende de las condiciones de la sensibilidad, que se comprenden en el enlace entre la intuición del espacio-tiempo y el concepto del entendimiento, la segunda es accidental, y da noticia del estado del ánimo del sujeto. A esta segunda forma de la apercepción, nuestro filósofo la denomina como sentido interno. El origen del juicio objetivo tiene que ver efectivamente con el enlace que se da entre la multiplicidad sensible y la unidad del concepto del entendimiento. Abreviando, el mundo del sentido interno queda recluido en el ámbito de los estados de ánimo subjetivos, a las impresiones y en general a la sensación de gusto. Para el primer caso, resulta válida la afirmación de que un cuerpo sólido ejerce presión a través de un análisis de los materiales que lo componen y en general de las leyes físicas que explican la inercia de los cuerpos hacia un centro, más no resulta objetivamente valioso reconocer el carácter epistémico de la sensación de gusto o de disgusto que se experimenta al tomarlo con las manos. Ante la disyuntiva kantiana, cabe la pregunta de ¿cómo es posible validar epistémicamente las impresiones subjetivas del mundo, al no estar clasificadas dentro de los fenómenos de la naturaleza, que reclaman ser estudiados desde la objetividad de la ciencia natural, y cuyo fundamento antropológico es el sujeto que acompaña todas las representaciones?

Henry plantea que la sensibilidad, la afectividad y en general las vivencias inmediatas que se enmarcan en el conjunto de las experiencias subjetivas, pertenecen al mundo del sentido interno. Sin embargo, el mundo de las querencias subjetivas y de los estados de ánimo no hace referencia a la equivocidad, esto es, al capricho de las inclinaciones o a las contingencias del mudo. La afectividad no es una experiencia que se encuentre más abajo de la pretensión científica que busca el *ego cogito*, figura epistémica a partir de la cual se erige la idea de someter el mundo a prueba (observación, experimentación, etc.). Para la fenomenología el hombre se comprende a partir de una totalidad-viviente donde no se producen las distinciones entre objetividad y subjetividad. El *ego* se encuentra arrojado al mundo de la vida. Y a partir del horizonte del mundo de la vida, las relaciones entre el sentir y la vida se hacen más complejas. En la fenomenología de Henry no hay puntos polares que confirmen el dominio que ejerce el sujeto sobre el objeto, y viceversa, sino diálogo de experiencias subjetivas que se manifiestan en la inmanencia radical de una vida sujeta a las inercias del ánimo y de las patologías.

Efectivamente la afectividad es uno de los capítulos que hacen parte del estudio de la corporeidad. Desde la fenomenología se entiende que el mundo humano no se define de manera unívoca a partir de las leyes objetivas que predominan en las ciencias naturales, sino de apertura a nuevas proyecciones del sentido donde se manifiesta la relación entre la subjetividad y el mundo de la vida. Como lo señala nuestro filósofo en su fenomenología de la vida, en la filosofía kantiana el sentido interno no es una noción que permita fundamentar al sujeto trascendental, justamente por su carácter ciego ante el devenir del concepto. En otras palabras, la región subjetiva del *ego* (que es ipseidad o sentimiento

de sí) permanece en la penumbra, como si se tratara de un lugar extraño desde el cual se disuelve conceptualmente la definición de la misma vida del hombre.

Ahora bien, la crítica que Henry dirige a Kant se ordena de la siguiente manera. La estructura del ser según Kant es incompatible con la estructura del ser de nuestro yo. La estructura del ser del yo se denomina *l'essence de l'ipséité*. Sin embargo, esta esencia que es la mismidad del yo permite afirmar dos cosas:

a) La experiencia interna es un hecho que como tal no puede ser revelado al yo. La experiencia interna no puede ser intuida por la sensibilidad, ya que esta facultad produce el conocimiento de lo concreto. Kant muestra el camino de esta imposibilidad en los paralogismos en los que incurre la psicología racional. La imposibilidad de saber lo que es este *ego* radica en la naturaleza empírica de la intuición sensible. Dado que la intuición es un conocimiento de lo otro, en este caso, del mundo de los fenómenos, no hay entonces una intuición de lo que es uno mismo. La noticia que tenemos de la experiencia interna está supeditada a cualquier otra cosa que percibe la intuición empírica. De esta manera el 'sentido interno' deviene en la exterioridad radical: "[...] La estructura de la intuición excluye *a priori* la posibilidad de una intuición del *ego*" (Henry, 2003: 16). Lo único que le confiere contenido a la intuición de la experiencia interna es, o bien una intuición pura, o una intuición empírica. El contenido de la intuición, es puro tiempo. Pero una intuición del puro yo en el puro tiempo es empíricamente incognoscible. A su vez, el contenido de la intuición empírica es el material del cual brota la impresión sensible de los fenómenos. Lo único, a partir de lo cual podemos formarnos una certeza concreta

del *ego* es por medio de la sensación. Pero se trata de una sensación abstracta, pues lo que se percibe en la intuición es la pura exterioridad o la alteridad radical, de que el yo es igual a un objeto más entre el mundo de los objetos. El contenido que identifica a la experiencia interna desde la intuición empírica, es recibido desde fuera por un ser otro.

b) Cada vez que Kant habla del yo, o del yo en general, no hace otra cosa más que presuponer la esencia de la ipseidad y de la cual jamás habrá noticia objetiva. Resta entonces examinar dos posibilidades con la intención de hacer patente este yo: a) en la sensación de yoidad, que es el resultado de un efecto y b) en la sensación de yoidad, que es producida por el yo mismo. Es en sí misma una experiencia ciega, pues a pesar de que no es posible formar la experiencia empírica de su ser fenoménico, se siente así misma. Henry reconoce que es en la filosofía kantiana en la cual tiene lugar de aparición el concepto de auto-afección. La sensación interna o auto-afección es producida por el sujeto trascendental. En la afección se muestra la esencia de la ipseidad. La tesis del pensamiento racional sostiene que: "[...] La esencia de la ipseidad al igual que la existencia de un yo, de mi yo, aparecerá en el puro pensamiento" (Henry, 2003: 19). Mientras que la psicología racional sostiene que el ser del yo aparece en el pensamiento puro, Kant plantea que el yo, en tanto que contenido del pensamiento puro, no le es posible afirmarse como síntesis progresiva y enriquecida del propio ser real. Si empíricamente es imposible sostener la síntesis del yo, lo único que resta es entenderlo como una mera suposición del pensamiento. De esta manera el yo pienso no define la existencia del hombre. El yo es la unidad de representación que reúne

en síntesis la multiplicidad percibida por la intuición. Es una forma inherente a toda experiencia posible, pero, de la cual, no hay una auténtica experiencia existencial verdadera. El *cogito* de Kant carece de *sum*. Henry plantea la imposibilidad de lograr un conocimiento del yo en la filosofía trascendental de Kant. A su juicio, la actitud kantiana respecto del conocimiento del yo, es una sensata indigencia que

[...] como las nubes del cielo pueden tomar todas las formas porque ellas no tienen ninguna, el yo representante, el *ego* trascendental no dirá nada de la fenomenología contemporánea, es un fantasma conciliador (Henry, 2003: 22).

La tarea de la fenomenología consistirá en buscar la ipseidad antes de toda representación. El ser del yo es incompatible con la estructura representada del ser. El proyecto de la fenomenología consiste en edificar la esencia de la ipseidad, no en la exterioridad, ni en el yo que se torna invisible bajo el aspecto de la representación. Esta empresa no se plantea un cometido distinto que el de radicalizar el problema del ser del *ego* desde la fenomenología, abandonando las limitaciones tradicionales del kantismo y profundizando en el modo de la revelación misma de la esencia de la ipseidad y de la realidad del ser viviente que somos nosotros (Henry, 2003: 22).

La fenomenología exige poner de presente la realidad desde la cual se habla. Requiere igualmente entrar al terreno de lo sensible. El horizonte desde el cual parte la reflexión fenomenológica es el mundo. Es el mundo la plataforma para erigir una lectura del ser del *ego* desde la exterioridad radical. La interioridad no existe más que en función de una exterioridad. La interioridad en sí

misma no existe, pues su mismidad resulta incognoscible. Es más, la conciencia no se despliega desde sí misma, sino es de la mano de la corporeidad, que se muestra en el habla y en la acción. La conciencia se encuentra, desde su lugar de nacimiento, supeditada a un afuera. Este afuera, responde a los grandes fenómenos humanos que se desarrollan en la acción y en el lenguaje. En el mundo del lenguaje y de la acción el ser del *ego* se exterioriza. En este sentido, decimos que el cuerpo habla y actúa.

De otra parte, las presuposiciones ontológicas no son necesariamente universales. También se dirigen a una región particular, que corresponde a la región del cuerpo - de mi cuerpo. Según lo anterior, legitimar el concepto de interioridad radical en la exterioridad radical es equiparar el concepto de alma con el de cuerpo. Pues el cuerpo no es un objeto, sino el sujeto verdadero del *ego*. En el yo-cuerpo, surge el conocimiento sensible que de sí mismo hace el sujeto en la ipseidad. Es en el estudio del cuerpo la manera como se logra comprender la subjetividad original. En el afuera del cuerpo, la subjetividad no es una cosa ni un alguien, ella es su desarrollo mismo "(...) La subjetividad es el ser-en-el-mundo, la existencia que es trascendencia" (Henry, 2003: 26). El conocimiento de sí mismo o ipseidad que alcanza la subjetividad con la vivencia del mundo a través del cuerpo, se encuentra previamente al horizonte de conocimiento teórico que fija la conciencia trascendental. El despliegue de la intencionalidad establece una distancia que separa a dos elementos que en un principio se encontraban unidos (Henry, 2003: 30-31). El resultado de la aprehensión producida por la conciencia intencional, será otra cosa diferente de lo que nosotros somos en tanto que subjetividad encarnada en el cuerpo. Bajo la conciencia representada, el cuerpo se convierte en exterioridad, esto es, en un instrumento de la ciencia (alienación radical),

que deviene contrario al verdadero ser que es el de la conciencia (Henry, 2003: 31). Ya Maine de Biran se pronunciaba en contra de la separación entre lo interior y lo exterior que supuso en el racionalismo el *cogito* que duda. El racionalismo, al sostener que la conciencia es superior a lo corporal, terminó por consolidar la tiranía de lo racional sobre lo sensual, llegando a definir el mundo de lo corporal como una fuerza “extraña y absoluta” (Henry, 2003: 31). Tal planteamiento hace del cuerpo un mero instrumento, recluso, finalmente, al ser del *ego* a la región de la pura interioridad que se realiza en la conciencia teórica. El retorno de Henry a la ontología existencial de la subjetividad en Maine de Biran, explica la necesidad de recuperar la subjetividad desde la immanencia de la corporeidad.

Ahora bien ¿cómo logra el sujeto conquistar un conocimiento de sí mismo desde la immanencia del propio cuerpo? Esta pregunta encierra una paradoja, pues como bien se ha dicho, el lugar de nacimiento de la conciencia del propio cuerpo no se encuentra en la trascendencia, pero, de otro lado, tampoco responde a una simple sensación empírica que pueda dar cuenta de lo que es uno mismo. Para ilustrar esta paradoja, Henry emplea el ejemplo del movimiento de la mano. La psicología clásica, lo define como una sensación kinestésica del propio cuerpo. Maine de Biran en el s. XVIII ya decía que no es una simple sensación del movimiento muscular de la mano, sino que involucra el todo que compromete la sensación interior del propio esfuerzo. Esto es posible observarlo en el deporte, por ejemplo, en el boxeo, donde el movimiento de la mano, no se da a la manera de un desplazamiento aislado de una parte del brazo, sino que viene motivado por la fuerza total que imprime el cuerpo para dar un golpe de gancho derecho. Ante la cuestión de cómo mostrar el conocimiento que de sí mismo se logra en la sensación que experimentamos en el movimiento de nuestro cuerpo, Henry

nos habla de las ‘intencionalidades motrices’. Estas modalidades no son una toma de posición del cuerpo sobre el mundo. Por lo mismo, no son experiencias ajenas al movimiento. La cuestión sobre la posibilidad de que la intencionalidad motriz puede ser experimentada como una sensación del ser del *ego*, es desechada por Henry. La postura del francés se mantiene en una radicalización de la experiencia originaria de la *egoidad*. Experiencia que se traduce a la sensación que vivencia el cuerpo a través del movimiento:

Así el movimiento no es conocido por otra cosa que por él mismo, él no es aprehendido por un poder de sentir en el que luego será el contenido de una intencionalidad. [...] la relación de mi cuerpo y yo mismo, es mi misma corporalidad [...]. La corporalidad es una interioridad radical (Henry, 2003: 34).

La relación entre el *ego* y el cuerpo es resuelta a través de la ipseidad. La identidad personal es el resultado de una experiencia fenoménica entre el *ego* y el movimiento del cuerpo. La relación original entre la subjetividad y el propio cuerpo no es otra diferente que la relación que logra el cuerpo consigo mismo. Las diferentes potencias que constituyen el movimiento del cuerpo se reúnen en la autoafección, que es la pasividad inicial. Esta afección de sí, que genera el movimiento y el despliegue de los sentidos, comprende la misma ipseidad. Esto es tanto como sostener, que la acción de observar del ojo no se desarrolla ni se comprende sino es en la misma acción de la observación, la intuición no funciona en razón de que trae a la conciencia teórica un dato del mundo de la experiencia, sino es en el intuir mismo. Del mismo modo, el ser del *ego* no es comprendido sino es en el movimiento del propio cuerpo que se siente a sí mismo en el moverse:

Hay pues para el poder, para la actividad, para el sentir, para el conocimiento también, una afección original en el que el contenido es la misma actividad en tanto que actividad, el mismo sentimiento en tanto que sentimiento, el mismo conocimiento en tanto que conocimiento. En una afección similar no hay ningún contenido muerto, intencional, separado, sino que todo está vivo. Y es por esto que nosotros somos seres vivientes, que hay un lugar en el que nosotros y todo se realiza sobre el modo de participar en el presente, donde nada se propone como extraño, porque la estructura de la ipseidad es la estructura misma de la vida (Henry, 2003: 35).

El yo de la ipseidad no es una entidad abstracta que piensa (Descartes) ni una representación especulativa de la pura razón (Kant), sino

[...] justamente esta pasividad radical con respecto a sí mismo, sin superarse, sin un retroceso posible, el ser que es su propio contenido viviente, su propia vida, que inexorablemente no puede ser otra cosa diferente, que no podrá escaparse de sí, ni la asumirá, ni la rechazará, ni la aceptará en sí misma (Henry, 2003: 37).

Una de las características fundamentales de la ipseidad sensible y corporal es la situación (Henry, 2003: 37). La situación no es explicada a partir de la trascendencia. Se trata, según Henry, de un existenciarío similar al *Dasein* heideggeriano, en el que se radicaliza el lugar que ocupa el cuerpo desde la condición ontológica que determina el ser del *ego* en su relación con el mundo. La situación hace

patente la imposibilidad que tiene este yo para renunciar al espacio. Irremediamente el mismo yo de este cuerpo que soy ha de habérselas con las cosas en el mundo de la vida. La situación es un hecho espacial en el que el yo se halla en el mundo, sin posibilidad de evasión o siquiera de salir fuera de sí.

Ahora bien, en la literatura kafkiana identificamos la recreación de la absoluta pasividad como un estado de autoafección. El drama que atraviesa el personaje Gregor Samsa en *La Metamorfosis*, y, particularmente, la experiencia corporal de encarnar un ser otro, extraño y ajeno al cuerpo genuinamente humano, se presenta como un escenario ideal para pensar la experiencia subjetiva de la ipseidad y su contexto específico, la situación. Efectivamente, la situación radical en la cual se encuentra el protagonista de la novela, es la de verse a sí mismo no como un insecto, como si se tratara de un producto de la imaginación, sino que es el mismo ser-insecto la nota distintiva del *ego* del personaje. Gregor, inicialmente, impedido para levantarse, cambiarse y desayunar como era habitual, pensaba que se trataba de un juego de la fantasía que muy pronto pasaría; pero reconoce que su situación actual, en este caso salir de la cama dado que llegará tarde al trabajo, exige el esfuerzo de dominar el propio cuerpo, el cual, se hace mediante un desplazamiento lento y difícil, y en el que incluso llega a experimentar el dolor. La imaginación del ser del *ego* de Gregor, su intencionalidad trascendental para llevar a cabo una acción, se torna ahora en una vivencia de frustración, donde el propio cuerpo no se puede dominar. El reducto vivencial de esta ausencia de movimiento es la experiencia del dolor. Curiosamente esta situación radical da lugar al conocimiento del propio cuerpo, hasta ahora desconocido. Es decir, que no es la representación imaginada del yo lo que describe la experiencia somática del personaje, sino la vivencia un este ser

otro, lo que da lugar al reconocimiento del dolor. Tal y como lo relata el narrador:

Quería salir de la cama en primer lugar con la parte inferior de su cuerpo, pero esta parte inferior que, por cierto no había visto todavía y que no podía imaginar exactamente, demostró ser difícil de mover; el movimiento se producía muy despacio, y, cuando finalmente, casi furioso, se lanzó hacia adelante con toda su fuerza sin pensar en las consecuencias, había calculado mal la dirección, se golpeó fuertemente con la pata trasera de la cama y el dolor punzante que sintió le enseñó precisamente que la parte inferior de su cuerpo era quizá en estos momentos la más sensible (Kafka, 1998: 137).

La pasividad inicial consiste, en este caso, en recibir en la mismidad del yo el flujo de las vivencias que se desatan en la correlación entre el yo-cuerpo y la situación. Las diversas maneras de darse la ipseidad en la subjetividad se experimentan en los estados que atraviesa el personaje mientras se acopla a su nueva condición existencial. Una de estas maneras tiene que ver con la incomprensión del lenguaje que emite este otro cuerpo extraño. El narrador nos cuenta que la familia, desde fuera del cuarto escucha un [...] doloroso e incontinente piar, que en el primer momento dejaba salir las palabras con claridad para, al prolongarse el sonido, destrozarse de tal forma que no se sabía ni se había oído bien (Kafka, 1998: 136). El solipsismo que experimenta la experiencia de la ipseidad en el personaje, impide el acceso al otro; a su vez, el no reconocimiento de este otro-ser-insecto, radicaliza la impresión de soledad que Kafka describe en la novela, recreando indirectamente la experiencia del

trabajador en el contexto de la naciente sociedad industrial del siglo XIX.

A su vez, la pasividad del ser-ego es una experiencia aún más dramática, justamente en la situación en que Gregor, buscando expresar mediante un lenguaje articulado al apoderado del almacén, las dificultades que ha tenido que sortear para salir de su habitación y cumplir con las labores, no logra, empero, realizar el cometido efectivo de comunicarse con el otro que lo impele y lo juzga. Todo intento de justificación racional fracasa y sobre todo de acceder al mundo del otro. La intencionalidad del buen burgués se va al traste, pues, en realidad, lo único que se escuchan son sonidos, que como lo percibe la hermana, son propios de un animal. La ipseidad en Gregor Samsa, se hace patente en la experiencia corporal del animal, que lo hace un extraño ante los demás<sup>3</sup> y lo confronta

3 Como lo plantea Walter Falk en su famoso estudio dedicado a la metamorfosis de Kafka, la transformación de Gregor hace patente la experiencia del extrañamiento que se manifiesta de manera dramática en la incomunicación familiar, donde la no pertenencia del individuo a una comunidad de relaciones vinculantes de parentesco y de afecto por la proximidad, genera los sentimientos de la soledad y de la culpa. Efectivamente, en el estado de pasividad que experimenta Gregor, se muestra una nueva relación entre los individuos, y es la distancia y el desprecio que produce entre los miembros de la familia, la ausencia de movimiento del hijo, quien ya no reportará ningún beneficio económico. Esta situación se materializa en la mirada de los otros hacia Gregor; que es una mirada de incomprensión, incluso de desprecio frente al estado de pasividad radical que vivencia el miembro de la familia que antes desempeñaba el rol de la responsabilidad y del cumplimiento de las obligaciones sociales. El advenimiento del sentimiento de culpa convierte al humano responsable en el objeto de los reproches y del mal que ahora padece la familia Samsa; una muestra de ello es la hermana de Gregor, quien, mostrando asco y rechazo, le hace saber que su futuro musical se

de manera radical, en medio de un ambiente hostil de incompreensión. La conciencia que hace Gregor de su estado, y, especialmente, de su lenguaje, se asume ahora como una costumbre del propio oído de escuchar los sonidos que produce su cuerpo:

Pero Gregor ya estaba mucho más tranquilo. Así es que ya no se entendían más sus palabras a pesar de que a él le habían parecido suficientemente claras, más claras que antes, sin duda como consecuencia de que el oído se iba acostumbrando (Kafka, 1997: 144).

### El yo-cuerpo y la sensibilidad

La investigación fenomenológica sobre la sensibilidad en Michel Henry se ha propuesto como tarea reivindicar las relaciones entre corporeidad y obra de arte (Kowalska, 1996: 7-15). El lugar que ocupó la imaginación en el romanticismo ha dado lugar en el mundo contemporáneo a las relaciones entre sensibilidad, corporeidad y obra de arte. A partir

---

ha frustrado. En esta medida, el sentimiento de culpa emerge a partir de un estado de pasividad, que los otros no reconocen, sino que reprochan moralmente, confirmando, de este modo, la experiencia del abandono que en diversas partes de la novela expresa Gregor. El personaje de esta historia representa el drama que atraviesa el hombre moderno (llámese enfermedad, locura, hastío, angustia, etc.), al no hacer parte de las relaciones económicas y de supervivencia que demanda la sociedad industrial. Los otros, paulatinamente, terminan por deshumanizar al sujeto que atraviesa por la experiencia de la pasividad, llegando incluso a generar las condiciones simbólicas, psicológicas y físicas para producir su propia muerte. Como lo afirma Falk, nuestro personaje termina siendo un sujeto solitario que "(...) vegeta en la casa paterna, excluido de la comunidad, incomprendido por todos, no siendo hombre ya, no siendo Gregor; tan sólo un animal" (Falk, *Franz Kafka y el tormento*, p. 136).

de las investigaciones fenomenológicas sobre la percepción del francés Merleau Ponty, la sensibilidad aparece en el escenario como un terreno inexplorado llamado a su desarrollo filosófico y estético.

Ahora bien, la sensibilidad ha sido relegada por la filosofía a un segundo lugar. Cobra consideración para la filosofía el hecho de que la actividad cognitiva, referida hacia el interior puro, como el alma, convierte a la inteligencia en una facultad superior, que toma distancia de la pura sensibilidad entendida ahora como afectividad pura. Hace parte de la gnoseología filosófica el estudio de la percepción, de la vida sensorial, pero de la sensibilidad propiamente hablando nada se menciona. Sobreviene la pregunta entonces ¿a qué se debe este desconocimiento?

La sensibilidad, no ha sido entendida sino es a partir de su relación con lo sensible, es decir, que su sentido gnosológico se ha reducido al mundo de lo empírico, bien sea como facultad universal de la sensación o de los diferentes estados de la afectividad. Arribando la impronta gnoética de la sensibilidad bajo el aspecto de la sensación en la ontología, se concluye, entonces que la reducción del sentido del ser a lo empíricamente registrado por los sentidos, no permite comprender la dimensión del ser-otro que explora la sensibilidad. Veamos esto con un ejemplo. Es claro que en el mundo de la vida nos enfrentamos cotidianamente con las cosas de primera mano. El acceso empírico que tenemos de este primer mundo nos lo ofrecen los sentidos. Pero, ocurre, que este mundo no solamente está habitado por objetos susceptibles de ser percibidos empíricamente, esto es, descritos en sus cualidades y aspectos materiales; en él, hay otros que también me perciben. Cuando en el mundo de la vida sale al encuentro un otro yo diferente de mí, y, en cuya mirada me veo impelido de comprender, la mera percepción

sensible no es suficiente. Y ello se origina en razón de que el otro que aparece delante de los sentidos, no solamente es un objeto inerte y pasivo, sino que también tiene la particularidad de expresarse, moverse, juzgar, pensar, establecer relaciones, comunicarse, etc. En la comprensión de este mundo que cobra sentido para otros sujetos-yo que también lo habitan, la sensibilidad ya no se reduce a la sensación empírica, sino que comienza a adquirir significado, pues en este mundo compartido ya no estamos tratando con objetos sino con otros hombres. La sensibilidad en este caso es una actividad cuyo sentido no se reduce al que le otorgó la gnoseología tradicional, en el que era entendida como la facultad que registraba el mundo empírico-sensible de las cosas. La sensibilidad define la totalidad de las dimensiones morales, axiológicas, estéticas y de conocimiento que establecemos intersubjetivamente con otros cuerpo-yo que se caracterizan por su otredad, su diferencia.

Efectivamente, la reducción que lleva a cabo la gnoseología clásica del ser sensible al ser sensorial, convierte el contenido de la experiencia sensible en objeto. Por obra de la reducción del mundo a lo empíricamente percibido por los sentidos, se lleva a cabo una disolución del ser sensible, a la región de la equivocidad de los objetos en el mundo. Esta reducción produce el desprecio tanto del ser sensible como del ser sensorial. Ahora bien, la pregunta inmediata indaga por las razones que en la historia de la filosofía explican esta desvalorización de la sensibilidad y su desplazamiento hacia la región del ser sensorial.

Una lectura de esta cuestión la ofrece la fenomenología de la vida y del cuerpo que propone el filósofo francés Michel Henry. La categoría que emplea nuestro autor para referirse al desplazamiento que ha ocurrido con la sensibilidad al terreno de lo sensible es el de ‘monismo ontológico’. Esta noción designa el motor que ha motivado al pensamiento

occidental partiendo desde los griegos. Este catalizador ontológico, le confiere al mundo de las ideas cierta exclusividad y pureza, relegando a la mera percepción natural del mundo real, al ámbito equivoco de la sensación. En la modernidad, Descartes radicaliza la supremacía del mundo de la conciencia, bajo el presupuesto fundamental de que no existe un sólo tipo de ser o de fenomenología auténtica, sino es bajo la determinación de lo sensible a la esencia supra-sensible, que los antiguos denominaban la *forma* o la *idea*: que es el mismo *eidos* griego o la esencia ideal. La esencia del ser, no procede desde un ‘sí mismo’ de lo sensible, sino, todo lo contrario, debe remontarse a un segundo mundo y hacer presente el ser de las cosas, que tiene lugar en su representación. La intelección que se adquiere con la representación obedece a las estructuras rigurosas que comprimen la originalidad del devenir de las cosas a un sentido-uno, que pertenece al mundo inteligible. El espacio fenomenológico donde cualquier cosa se me aparece deviene objeto por el sujeto que yo soy. Ninguna cosa tiene acceso al *logos* si no es a partir de la distancia que la separa de mí, la proyecta delante de mí y en oposición de mí. Ninguna cosa accede al ser verdadero, más que en la subordinación a la exterioridad y en dirección hacia la trascendencia, que constituye a todo conocimiento objetivo. Paralelamente, el pensar occidental ha determinado que todo lo que es esencialmente una realidad, ha de ser visible. Los ojos que observan los cuerpos son los mismos ojos que demuestran que los cuerpos son. Paradójicamente, esta reducción del mundo a lo esencialmente visible, según el modelo ideal, los convierte en una representación objetiva. Proceso, que a los ojos de Henry, se presenta como una pérdida de la sensibilidad.

‘El monismo ontológico’ es una categoría de análisis que denuncia a la filosofía tradicional de occidente, el objetivismo ontológico en el

que ha sido reducida la facultad de sentir, de manera exclusiva, hacia la facultad del conocimiento. El proyecto fenomenológico de Henry se propone reconducir la sensibilidad de manera radical dentro de una filosofía de la subjetividad. Esta radicalización de la sensibilidad, llevada al terreno de la subjetividad, tiene como interlocutor válido, no la razón teórica ni a la razón práctica, sino la razón estética. El lugar donde aflora la sensibilidad a “flor de piel” es en el sujeto, propiamente hablando, en el sujeto que juega, que juzga, que se siente así mismo en la obra de arte. La presente indagación fenomenológica se propone averiguar en qué consiste esta emoción justamente cuando estamos delante de una obra de arte. El arte es el lugar en donde se desenvuelve libremente la sensibilidad.

Una estética fundada exclusivamente en la sensibilidad es la gran propuesta de M. Henry. Por primera vez en la historia, una filosofía de la sensibilidad ve en el juego y en el mismo cuerpo una auténtica filosofía del arte. En M. Henry, la estética nace en la sensibilidad y no en lo sensible. La sensibilidad es propiamente la experiencia subjetiva, en donde los sentidos se proyectan, realizan algo. En cambio, lo sensible se presenta como la mera recepción de los fenómenos delante de los sentidos.

### **Conclusión. El movimiento, la ipseidad y la sensibilidad en la constitución ontológica de la subjetividad a ‘flor de piel’**

A partir de estos tres modos de mostración del fenómeno de la subjetividad, la fenomenología de Michel Henry hace una reconstrucción de la subjetividad encarnada, que se constituye, en términos generales, en la descripción fenomenológica fundamental de una subjetividad a ‘flor de piel’. Subjetividad, que hace patente la relación entre el cuerpo y el movimiento, entre la ipseidad y su mundo situado, y, finalmente, entre la sensibilidad

y la experiencia estética del cuerpo. A partir de estos tres horizontes, en donde se consolida un proceso de reconocimiento del *ego* desde la inmanencia radical, concluimos lo siguiente:

- 1) El movimiento del cuerpo, no es en sentido estricto conocimiento teórico, sino la vivencia primitiva del ser del *ego*. Henry es más enfático al afirmar que la intencionalidad genuina, que se encuentra previa a toda conciencia trascendental y que corresponde al ser del *ego*-cuerpo, es propiamente la que se origina en el movimiento del cuerpo. El movimiento es la condición de posibilidad para el surgimiento de una nueva intencionalidad. El ser del *ego*, que es el movimiento, pertenece de manera exclusiva a la “(...) esfera de inmanencia absoluta de la subjetividad”.
- 2) La ipseidad, es una categoría que identifica al ser originario que habita en el yo-cuerpo de la subjetividad. La mismidad del yo está presente cuando me muevo y cuando siento. El cuerpo se presenta como la puerta de entrada hacia la interioridad. Lo que nosotros somos se muestra en el cuerpo. La lectura sobre el sentido que tiene el alma para la fenomenología contemporánea, y especialmente para la de Michel Henry, enfatiza en su mostración fenoménica desde la experiencia sensible del cuerpo. El mundo de la interioridad, que en un principio era gobernado por la conciencia, pues proporcionaba la síntesis de una representación conceptual que resumía la variedad contingente percibida por los sentidos, es entendido por Henry a partir de la experiencia vital que conquista el cuerpo en su acción, que es el movimiento. En un sentido fenomenológico, la interioridad se manifiesta como el sentimiento de sí (ipseidad) que se hace

patente en el movimiento del cuerpo. Un movimiento que responde al esfuerzo y al talento volente que caracteriza al impulso inicial del *ego* que se siente a sí mismo, que se autoafirma en el poder llegar a ser. Esta tesis la confirma Jean Leclercq, en la entrevista que mantiene con Marie Henry, la esposa del filósofo:

Es entonces en el esfuerzo y el movimiento que se auto-revela la ipseidad fundamental. En el movimiento yo me siento a mí mismo, el mundo es el movimiento mismo de mi subjetividad. Y porque yo soy sólo capaz de sentir, de auto-afectarme, el mundo me afecta igualmente: el muro está tibio, el cielo está azul ‘para mí’, pero siempre en tanto que poder de sentir y poder de experimentarlo. La mano, en el movimiento que ella cumple se sabe ya ella misma, y, en el sentido del esfuerzo, el ser es presente a él mismo en una inmanencia radical. Hay entonces un saber indubitable que precede al saber intelectual, que no es jamás puntual, sino que permanece. En este sentido, con esta puesta en evidencia de su intimidad, el yo no es constituido por el mundo, como en las concepciones clásicas de la filosofía (libertad, causalidad, etc.). En esta medida, es decididamente una nueva filosofía de la existencia, en donde el yo es pasividad pura respecto del soy, y, al mismo tiempo, prueba auténtica e indubitable. El es lo que constituye la realidad de la experiencia del mundo, ya que es no-trascendencia, si bien es porque hay un cuerpo que no es nada del mundo, que él puede existir en una experiencia del mundo donde la subjetividad es una

experiencia interna inmediata. En suma, la subjetividad es el poder del poder, ella es el ‘Yo puedo’ original [...] (Henry & Leclercq, 2009: 23).

- 3) La fenomenología de la sensibilidad – según Kowalska – es una metafísica, que se constituye en una onto-fenomenología de la experiencia artística. La filosofía de la sensibilidad no es propiamente una teoría trascendental de la facultad de conocimiento (como es el caso del juicio estético que estudio Kant en la *Crítica del Juicio*), pero sí es una pieza maestra dentro de un edificio conceptual que representa el todo de la vida del espíritu desarrollada hasta sus fundamentos. Si bien, la afectividad constituye el fondo de la experiencia sensible del mundo artístico, la sensibilidad, que es esencialmente afectiva, constituye el derivado inmediato del ser original de la subjetividad. Por tanto, la sensibilidad determina la práctica artística, como una vida que esencialmente se encuentra orientada hacia la búsqueda de la identidad con el sujeto que se siente a sí mismo.

El protagonismo que adquiere la sensibilidad, como estructura vital en la constitución de la experiencia estética, es un intento por de-trascendentalizar la mera contemplación que conquista la percepción de lo bello. Para Henry, el arte no se forma a partir de un dominio aparte reservado al snob y a sus iniciados. La sensibilidad tiene lugar en una esfera específica de la certidumbre, diferente a la del conocimiento objetivo. Su vocación no será solamente la de embellecer o adornar, sino la de abrirnos a la obra mediante un saber auténtico, que es, justamente, verdadero y cierto, porque nos sitúa en presencia del ser mismo de las cosas, a partir de nuestra experiencia afectiva-sensible.

## Referencias

- Chrétien, J. (2009). La parole selon Michel Henry. En *Michel Henry. Dossier dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq*. Lausanne Suisse: L'Age d'Homme.
- Falk, W. (1963). Franz Kafka y el tormento. En *Impresionismo y expresionismo*. Madrid: Guadarrama.
- Goldmann, L. (1974). La filosofía crítica y sus problemas. En *Introducción a la filosofía de Kant*. Argentina: Amorrortu Editores.
- Greisch, J. (2009). La condition non extatique de la subjectivité absolue et l'épreuve de soi. En *Michel Henry. Dossier dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq*. Lausanne: L'Age d'Homme.
- Henry, A. et Leclercq, J. (2009). Michel Henry (1922-2002). Entretien en manière de biographie. En *Michel Henry. Dossier dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq*. Lausanne: L'Age d'Homme.
- Henry, M. (2009). La crise de la culture aujourd'hui. Conférence prononcée à Londres fin des années 1970. En *Michel Henry. Dossier dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq*. Lausanne. L'Age d'Homme.
- Henry, M. (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (2003). Section IV. Intrepretation ontologique fondamentale de l'essence originaire de la révélation comme affectivité. En: *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (2001). *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (2003). ¿Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie? En *De la phénoménologie*. Tome I: Phénoménologie de la vie. Paris: Épipiméthée. PUF.
- Henry, M. (2004). Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle. En *Phénoménologie matérielle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (2003). ¿Le concept d'âme a-t-il un sens? En *De la phénoménologie*. Tome I: Phénoménologie de la vie. Paris: Épipiméthée. PUF.
- Hume, D. (1959). Investigación sobre el entendimiento humano. De la idea de conexión necesaria. En *Selecciones de Hume. Compilación Charles W. Hendel*. Argentina: Ágora.
- Husserl, E. (1981). La filosofía en la crisis de la humanidad europea. En *La filosofía como ciencia estricta*. Traducción Elsa Tabernig. Buenos Aires: Nova.
- Kafka, F. (1994). La metamorfosis. En *La metamorfosis y otros relatos*. Madrid: Cátedra.
- Kant, I. (2003, diciembre). Deducción transcendental de los conceptos puros del entendimiento. (2a. Ed. B 129- B169). En *Crítica de la razón pura*. Traducción Gonzalo Serrano. Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía, 123, 73-102. Universidad Nacional de Colombia.

- Kowalska, G. (1996). Introduction. En *L'art et la sensibilité. De Kant a Michel Henry*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Kowalska, G. (2009). L'immanence raison première et substance. En Michel Henry. *Dossier dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq*. Laussane: L'Age D'Homme.
- Kühn, R. (2009). Corporéité et vie charnelle. Résultats et perspectives de la phénoménologie matérielle. En Michel Henry. *Dossier dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq*. Lausanne: L'Age D'Homme.
- Serrano de Haro, A. (1997). Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo. En *La posibilidad de la fenomenología*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.