

## MICHEL HENRY

### Y LA TEORÍA ONTOLÓGICA DEL CUERPO SUBJETIVO

**Graciela Fainstein Lamuedra**  
CSIC, Madrid, España  
graciela.fainstein@cchs.csic.es

En este trabajo intentaré analizar lo que considero la gran novedad que aporta Michel Henry al desarrollo de la filosofía.

A partir de su estudio de la obra del filósofo francés del siglo XIX Maine de Biran, Henry propondrá una visión innovadora en la filosofía contemporánea de la subjetividad, elaborada en el marco de la tradición fenomenológica y tomando como centro el problema del cuerpo. Partiendo del planteamiento ontológico biraniano, Henry desarrollará una teoría propia sobre el cuerpo que removerá los cimientos de prácticamente toda la tradición, desde el helenismo, pasando por Descartes, el empirismo, Kant y todas las corrientes materialistas, románticas e intelectualistas de la historia de la filosofía. No sólo las relaciones alma-cuerpo, la sexualidad, los sentimientos, la acción, la pasividad, el lenguaje, la ética, la religión, el cristianismo y más cuestiones puntuales, se podrán ver bajo otra luz después de la reflexión de Henry, sino también el propio concepto de Ser, de conocimiento y de verdad, adquieren una nueva perspectiva. Henry comienza entonces su recorrido argumental partiendo de la Ontología, recorre a continuación distintos caminos a partir de ella y acaba volviendo al planteamiento ontológico del que había partido para señalarnos finalmente las consecuencias que éste habrá de tener en el análisis de los puntos más importantes y polémicos que una filosofía preocupada por la vida humana debe abordar.

Queremos analizar la novedad y originalidad de su pensamiento en lo que se puede considerar su primera obra filosófica, *Philosophie et phéno-*

*ménologie du corps*, redactada en los años 1948-1949<sup>1</sup>, aunque publicada casi veinte años más tarde a causa de las normas universitarias vigentes.

Dos vertientes muy importantes de la filosofía confluyen a mi entender en este caso: por una parte, la fenomenología y, por otra, la llamada filosofía de la existencia. Esta confluencia de vertientes, configura una zona de exploración que se sitúa muchas veces en una especie de frontera desde donde toma un contacto estrecho, por una parte, con la psicología y, por otra, con la religión; y esta zona es en la que se ha movido Michel Henry y desde la que ha desplegado todo su poder filosófico. A mi modo de ver, se trata de algo así como el camino por el que abordar los grandes temas y problemas de la existencia humana —planteados desde siempre al quehacer filosófico— sin abandonar las enseñanzas fenomenológicas heredadas de Husserl.

Esta pretensión se podría traducir en términos de considerar la posibilidad de que las graves preguntas de la existencia puedan tener respuestas fuera de los límites de cualquier dogmática ateniéndonos exclusivamente a los elementos que encontramos en la experiencia, como dice Henry dentro de una filosofía “en primera persona”. La tradición filosófica ha crecido y se ha desarrollado a menudo centrándose exclusivamente en la perspectiva intelectual de nuestra vida, olvidándose y despreciando lo que ésta tiene de emotivo y de afectivo, como si estos aspectos no se dejaran penetrar por la especulación filosófica. Esta separación —y hasta ruptura— entre intelecto y afectividad o entre razón y emoción, ha transcurrido paralela a la preeminencia del alma sobre el cuerpo o, más bien, antes que eso, y más básicamente, a la separación del ser del hombre en estas dos entidades.

Las razones de tales separaciones y de tales desprecios y olvidos en relación a la existencia humana, aparecen, a mi entender, como mutilaciones en el yo más profundo del hombre de todos los tiempos.

La aventura de Michel Henry supone adentrarse lo más profundamente posible en ese terreno de la subjetividad, en el de la inmanencia absoluta

---

<sup>1</sup> Como explica el propio Henry en el prólogo a la segunda edición de 1987, *Philosophie et phénoménologie du corps* fue inicialmente concebido como un capítulo de *L'essence de la manifestation*, su tesis doctoral y obra más conocida, y descartado de ésta por su dimensión.

del Yo, en donde el conocimiento se nos hace completamente transparente e inmediato porque no existe mediación ni distancia alguna entre el que conoce y lo conocido, y en esta inmediatez absoluta es donde nos encontramos con algo que, de tan cercano, parece que habíamos perdido —o que no podíamos ver precisamente por su extrema proximidad—: nuestro propio cuerpo, nuestro cuerpo subjetivo, el cuerpo que somos —no ya que tenemos— nosotros mismos y que sentimos uno con nuestro Yo más íntimo y personal. Como declara el propio Henry, su propósito será establecer el carácter concreto de la subjetividad mostrando que ella se confunde con nuestro propio cuerpo.

Para Maine de Biran la esencia del sentir del cuerpo es el movimiento. Ésa es la realidad trascendental y aquello que el cuerpo siente son las sensaciones; en este sentido, pues, las sensaciones son lo trascendente. El cuerpo se confunde con el sentir pero no con las sensaciones; éstas son aquello que conoce el cuerpo que siente. Las impresiones (o sensaciones) que tengo no son yo mismo, no se identifican conmigo por mucho que las tenga, por ejemplo, en un órgano. La sensación no es, sin embargo, el objeto de una representación teórica. El cuerpo no las conoce a través de una representación sino en el desarrollo del proceso subjetivo de su esfuerzo en el sentir.

La facultad de sentir es, por tanto, independiente de la sensación y, entonces, para analizar el puro sentir es necesario separarlo de la sensación y considerar el acto de sentir en sí mismo como un puro poder. En el momento en que consideramos este puro poder de sentir y dejamos de lado todo lo que sea trascendente (todo objeto y toda propiedad sensible) nos encontramos con un cuerpo puro capaz de sentir, con una vida sensible, con la vida misma que es la raíz de cada uno de nuestros sentidos.

Este poder de la vida originada como subjetividad es lo que hace que los movimientos a través de los cuales lo ejercemos no sean determinaciones fisiológicas de nuestros órganos sino que se nos dan a nosotros como movimientos originarios que se encuentran de forma inmediata en nuestra posesión. Se trate de cualquier tipo de sensación (visual, auditiva, olfativa,

etc.), siempre las obtenemos por el mismo poder. El poder de constitución de las sensaciones es siempre el mismo y es el que nos permite, no sólo tener una impresión, sino también reproducirla.

Veámoslo con un ejemplo: la voz repite un sonido que ha oído previamente. En este ejemplo encuentra Maine de Biran la prueba de la identidad del movimiento subjetivo: esta identidad es la que nos permite reproducir con la voz el sonido que acabamos de oír con el oído. Las dos acciones dependen del mismo poder de constitución y tienen la misma categoría ontológica ya que dependen de un acto subjetivo del cuerpo. Para repetir con la voz la impresión sonora que he recibido con mi oído es necesario que exista en mi cuerpo, en mi subjetividad, un movimiento de identidad en la experiencia interna. Esto implica, a su vez, la existencia de una reminiscencia cuyo análisis nos llevará a un principio de fenomenología de la memoria, como veremos más adelante.

En este fenómeno del sonido oído, reproducido por la voz, vemos además que este segundo sonido —el que la voz reproduce— es, a la vez, reconocido nuevamente por el oído. La descripción de este fenómeno revela que existe una unidad permanente del Yo en la diversidad de impresiones; impresiones que, si bien son las mismas en su ser, sin embargo ocupan distintos lugares en el tiempo: esta relación sólo es posible si la memoria es un fenómeno corporal que se encuentra en cualquier actividad sensorial como elemento constitutivo de la misma.

Existen, pues, distintos mundos sensoriales, pero todos pertenecen al mundo real, expresado de distintas formas. No podemos decir que uno sea más real que otro. El mundo visual es tan real como el táctil, en ambos se manifiestan cosas que pueden ser vistas o tocadas, sentidas u oídas. El "continuo resistente", entendido entonces como aquello que resiste al esfuerzo realizado por el movimiento subjetivo de mi cuerpo, como el límite que dicho esfuerzo encuentra en la realidad, puede expresarse en todos y cada uno de esos mundos sensoriales. No necesitamos recurrir a una idea de sustancia o a una idea de realidad para fundamentar el mundo de nues-

tra experiencia porque la realidad está ya en nuestra experiencia sensible misma.

La unidad del mundo sensible como correlato de la unidad de la vida del Yo adquiere una gran importancia en la filosofía de Michel Henry hasta el punto de que, a partir de esta idea de unidad, colocará los fenómenos cinestésicos como fenómenos marginales y secundarios en los análisis fenomenológicos de los movimientos corporales y en su relación con las imágenes que nos formamos de los mismos.

La fenomenología ha recurrido tradicionalmente al fenómeno de la cinestesia para explicar este tipo de relaciones. Sin embargo, a la luz de la teoría del movimiento subjetivo y de la unidad de la vida absoluta del Yo, las cinestesis aparecen como innecesarias para dar cuenta de estas relaciones entre movimientos e imágenes. (me parece que habría que unificar este término, con e o con i, ponedlo como os parezca mejor a vosotros).

La pregunta planteada sería: ¿cómo conoce nuestra conciencia los movimientos que efectúa nuestro cuerpo? Si es un hecho comprobable que en nuestro actuar cotidiano realizamos infinidad de actos y movimientos sin necesidad de formarnos antes una idea o representación de ellos (digamos que lo hacemos de forma inconsciente), ¿cómo es posible que nos podamos formar una imagen visual, por ejemplo, de un movimiento simple, corporal, que ejecutamos con un miembro de nuestro cuerpo? ¿Cómo es posible que pasemos de una sensación motriz a una sensación visual, teniendo la certeza de que hay una relación entre ellas, de que se corresponden?

En el ejemplo analizado por Henry —el de la imagen que nos formamos de nuestro brazo describiendo un movimiento, trazando una curva en el aire—, esta sensación cinestésica sería algo así como una “base motriz de la imagen” y, en tanto que tal, resultaría un nexo de unión entre movimiento e imagen, totalmente inconsciente. Esta inconsciencia encaja perfectamente con la tesis ontológica según la cual el movimiento nos es algo inmediatamente presente como experiencia interna trascendental y por tanto ajeno a cualquier tipo de instinto o medio de transmisión.

En relación al acto de trazar una curva en el aire con mi mano y representármela visualmente, Michel Henry afirmará que el movimiento de la mirada que constituye la figura es el mismo que el movimiento de la mano que traza la curva; y la unidad de estos dos movimientos es una unidad ontológica que tiene lugar en la inmanencia. Lo que hace posible el conocimiento simultáneo en nuestra conciencia del movimiento ejecutado por la mano y su representación o imagen visual es su identidad misma. Las impresiones cinestésicas pueden existir secundariamente, pero no resultan un elemento fundamental para justificar fenomenológicamente esta coincidencia o relación absoluta de la subjetividad.

Por lo tanto, la curva trazada, la curva vista, la curva sentida, es siempre una y la misma y todos los mundos sensibles forman uno. El fundamento de esta unidad del mundo es entonces el ser originario del movimiento subjetivo. Vemos entonces que lo que se sostiene, fundamentalmente, es la unidad de los sentidos —en un nivel más profundo que lo que la diversidad de sus manifestaciones podría indicar—, la unidad de la vida corporal, que encuentra su fundamento en la propia estructura ontológica de la subjetividad, contenida en la teoría ontológica del cuerpo.

La unidad de los sentidos termina siendo un verdadero saber. Un saber inmediato de sí mismo que el cuerpo tiene a partir de la experiencia interna trascendental. El cuerpo no es primero un ser y luego una experiencia de ese ser, sino que se nos presenta en la propia experiencia como un saber originario; es su manera de darse. Esto constituye el primer principio de todo conocimiento, el hecho primitivo.

A diferencia de la perspectiva de Heidegger, Henry afirmará que

nuestro cuerpo es un poder, pero este poder es un saber inmediato de sí, un saber que no presupone que estemos antes abiertos al horizonte de la verdad del Ser, sino que por el contrario, es el fundamento y el origen de esta verdad.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, P.U.F., 2003<sup>5</sup>, p. 129.

En la filosofía de Heidegger, la apertura del *Dasein* al mundo y a la verdad del Ser no deja de ser algo misterioso o, al menos, algo que no tiene un origen definido. En cambio, en el pensamiento de Henry, el origen de esta apertura estaría dado en el conocimiento (como experiencia) que tiene el cuerpo de sí mismo.

Este conocimiento de sí es, a la vez que experiencia trascendental, también condición del saber trascendente y, por tanto, no está cerrada sobre sí misma sino que es ella la que "abre" al conocimiento del mundo trascendente. El ser de la subjetividad no es algo constituido sino un poder de constitución que se da a sí mismo, sin aparecer en ningún momento como un elemento del ser trascendente. El conocimiento del mundo lo realiza nuestro cuerpo sin intermediación de ningún medio o instrumento y el conocimiento que podemos tener de nuestros órganos o de los diferentes órganos de los sentidos es también un conocimiento del mundo y no de unos medios de conocimiento de este mundo.

Apartándose, aparentemente, en este punto del pensamiento biraniano, Henry concluirá que el conocimiento del cuerpo por sí mismo y el conocimiento del mundo no son esencialmente diferentes sino que existe únicamente una diferencia en el modo en que se nos presentan: el cuerpo se nos presenta en la inmanencia absoluta de la subjetividad y el mundo en el elemento del ser trascendente.

En la experiencia originaria, por lo tanto, se nos presenta a la vez el ser del mundo y el ser del cuerpo, siendo el conocimiento del cuerpo la sustancia misma del conocimiento del mundo y siendo, por lo tanto, la experiencia trascendente, ella misma, una experiencia trascendental. Vemos, entonces, que en la separación de las dos vertientes ontológicas se da primacía a la una sobre la otra, porque una resulta ser la sustancia de la otra: el mundo resulta, en último término, de la inmanencia absoluta, a pesar de que luego nuestra aprehensión de él adquiera la forma de la exterioridad en contraste con la interioridad en la aprehensión de nuestro Yo y de nuestra subjetividad. Sin la experiencia originaria de mi propia subjetividad no sería posible

ninguna experiencia del mundo y, por lo tanto, cualquier fenómeno del mundo lo es de la vida misma en su raíz más profunda.

En este punto, Henry encuentra también una nueva forma de interpretar los conceptos heideggerianos de *Vorhanden* y *Zuhanden*: el conocimiento que tenemos de los objetos del mundo no es primariamente ni intelectual ni representativo sino que está determinado por el movimiento de nuestro propio cuerpo y las relaciones que intervienen en este conocimiento primario son correlatos de los movimientos que nuestro cuerpo efectúa al entrar en contacto con las cosas, que no son originariamente contempladas sino vividas por los poderes con los que nos relacionamos con ellas. Conocemos las cosas corporalmente en movimientos de nuestra subjetividad y este conocimiento es un conocimiento ontológicamente primordial e irreductible, el fundamento de todos nuestros conocimientos intelectuales y teóricos. Desde este punto de vista, el concepto de *Zuhanden* pierde el excesivo matiz instrumental (*para* algo) que tenía en Heidegger para adquirir un sentido más general y originario que pretende explicar nuestra relación con el mundo antes de cualquier fin de tipo práctico. Nuestro cuerpo es, entonces, un poder de conocimiento, el principio de múltiples y variados conocimientos. Pero este poder (posibilidad) de conocimiento es, a su vez, un ser concreto.

A través de un ejemplo analizado por Maine de Biran similar al de la reproducción de un sonido previamente oído, Henry vuelve sobre el tema de la fundamentación fenomenológica de la memoria; esta vez, en concreto, de la memoria de las formas tangibles. El ejemplo biraniano consiste en el movimiento que efectúa nuestra mano recorriendo la forma de un objeto sólido y que posteriormente somos capaces de reproducir en ausencia de dicho objeto. Las conclusiones que Henry saca de este ejemplo de conocimiento y reconocimiento tienen un alcance profundísimo porque abarcan de forma general el significado de nuestra relación corporal y subjetiva con el mundo:

Las cosas no están nunca presentes al cuerpo en una experiencia que tendría la característica de ser única; siempre, por el contrario, ellas se nos dan como aquello que veremos dos veces. El ser de un objeto es lo que yo puedo esperar bajo la condición de un cierto movimiento. Como ese movimiento, por otra parte, es una posibilidad propia, irreductible, inalienable y,



por tanto, ontológica de mi cuerpo, de ello se sigue que el ser del mundo es aquello que yo puedo siempre esperar, aquello que me es accesible por principio. Cada vez que un objeto es dado a mi cuerpo, él no se me da tanto como el objeto de una experiencia presente sino como algo que mi cuerpo puede esperar, como algo que está sometido a un poder que el cuerpo tiene sobre él.<sup>3</sup>

Mundo y cuerpo están, de este modo, estrechamente unidos en la experiencia, configurando un conocimiento ontológico y una definición del Ser y, al mismo tiempo, de la vida. Esto quiere decir que nunca el encuentro entre el movimiento de nuestro cuerpo y los objetos del mundo es algo que ocurra como un hecho casual o algo sorprendente, sino que esta experiencia forma parte de lo esperado, de lo que sabemos que ocurre desde siempre, de aquello que sabemos que va a ocurrir como el hecho más básico de nuestra vida.

Su lado negativo, la muerte, es vista entonces como “la desaparición total de los poderes de mi cuerpo”. “El mundo —dice Henry— es la totalidad de los contenidos de todas las experiencias de mi cuerpo, el término de todos mis movimientos reales o posibles”<sup>4</sup>. El ser de estos movimientos es el ser mismo del conocimiento ontológico y, por lo tanto, no se trata sólo de los movimientos actuales, presentes o accesibles sino de la posibilidad infinita de mis movimientos, en sentido general.

Esta idea es la que quiere Henry expresar en el concepto de *habitude*: el ser real y concreto de la posibilidad ontológica. El cuerpo es un poder en el sentido de que es *habitude*<sup>5</sup>, el conjunto de nuestras *habitudes*, siendo el mundo el término de estas *habitudes* y nosotros sus *habitantes*:

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>4</sup> *Idem*.

<sup>5</sup> Es probable que para poder comprender, en toda su profundidad, la idea que quiere expresar Michel Henry cuando dice que el cuerpo es *habitude* tengamos que pensar en una traducción más amplia del término *habitude* que la de “hábito” o “costumbre”, que son las que primero nos vienen a la mente en español. Debemos incluir en la idea del cuerpo como *habitude* también lo que nos sugiere “hábito” como “hábito del monje” —es decir, vestidura, regla, tradición, uso, uso repetido que aporta habilidad o conocimiento, también lugar o morada. En ese sentido aparece más claramente también la asociación con la idea de “habitar el mundo”, ser sus “habitantes”. La traducción, por tanto, del término *habitude* como “hábito” o “costumbre” me pareció que limitaba la amplitud de la idea expresada por Henry y por eso he preferido dejar en este texto el término original en francés.

Habitar, frecuentar el mundo, es el hecho de la realidad humana, y este carácter de habitación es un carácter ontológico que sirve para definir el mundo en el cual el cuerpo es el habitante.<sup>6</sup>

Todo conocimiento será entonces un reconocimiento. Cada acto de mi cuerpo, cada movimiento sería algo más que un acto aislado y singular, sería la posibilidad; el poder de efectuar ese movimiento de manera general (no sólo un movimiento concreto, de presión o de recorrido, por ejemplo) lleva en sí mismo todos los movimientos pasados y futuros posibles respecto de un objeto y de todos los objetos del mundo.

Al afirmar que el ser del cuerpo es *habitude* lo que se quiere expresar es una posibilidad general e indefinida de conocimiento, como posibilidad real del Yo, como actualidad ontológica y como identidad del cuerpo: "El cuerpo, no es un saber instantáneo, es ese saber permanente que es mi existencia misma, él es memoria"<sup>7</sup>.

El cuerpo es, entonces, memoria. Este carácter de memoria es inherente al cuerpo mismo, a su poder de actuar, de moverse y de vivir. El cuerpo guarda la clave de sus primeros acercamientos, de sus contactos con las cosas, con el mundo; y esta clave —este secreto— es la que nos permite acceder al mundo, a todos los objetos. Por tanto, al pertenecer nuestro movimiento —nuestro poder de movimiento— a una esfera de inmanencia absoluta, nuestro conocimiento del mundo no es nunca conocimiento *nuevo*. Puede ser nuevo en cuanto a su contenido empírico concreto en cada caso, pero ontológicamente es un conocimiento tan antiguo como nuestra existencia. *Habitude* y memoria están estrechamente relacionadas: la primera es el fundamento de la segunda en tanto que cada acto, cada movimiento, encierra esta posibilidad de su repetición. El conocimiento es *re-*conocimiento.

El ser originario del cuerpo subjetivo es el ser real del conocimiento ontológico y por tanto una posibilidad de conocimiento en general, un saber del mundo en ausencia de él, un recuerdo del mundo, memoria de sus formas, conocimiento a priori de su ser y sus determinaciones. El hecho de re-

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 135.

cordar un acto nos hace ver la posibilidad de repetirlo y a este sentimiento, a esta capacidad que poseemos como potencia y que sentimos como perteneciente a nuestro recuerdo, que fundamenta nuestra memoria, Henry la va a llamar "la experiencia interna trascendental del ser originario de nuestro cuerpo subjetivo". Este poder lo percibimos en la unidad de nuestro cuerpo y de nuestro sentir.

¿En qué está basada entonces la unidad de nuestro ser, de nuestro cuerpo, de nuestro Yo? Para Henry esta unidad no proviene de la memoria: no es a través del recuerdo, ni por mediación del tiempo, que poseemos la unidad de nuestro ser en el conjunto de nuestros actos y movimientos.

La unidad de nuestro ser a través del tiempo requiere un fundamento; y éste es *l'habitude*. La unidad de nuestro ser no sería, entonces, algo constituido por protenciones y retenciones sino que es inmanente al ser de nuestro conocimiento ontológico, se confunde con él.

Desde esta perspectiva, la unidad de nuestro ser se identifica con una vivencia íntima, que tiene sentido propio y que no se deriva de ninguna experiencia ni juicio anterior. La identidad personal es algo que se nos da originariamente, sin mediación alguna, con un sentido original y propio que perdura a través del tiempo. La memoria y el recuerdo no fundan nuestra identidad sino que, por el contrario, es nuestra identidad la base de estas facultades psicológicas.

Maine de Biran había denominado esta unidad originaria "reminiscencia personal" y le dio el sentido mismo de la existencia. Esta "reminiscencia personal" se distingue de la memoria propiamente dicha como pensamiento del pasado. La reminiscencia o memoria originaria sería como una "proto-memoria" que conforma nuestro cuerpo como el conjunto de todas nuestras *habitudes*; pero no debe interpretarse como "inconsciente" o como una región oscura y enigmática sino como una región originaria de nuestra subjetividad absoluta.

El fenómeno ontológico de *l'habitude* es, por lo tanto, la clave del cuerpo como subjetividad absoluta que nos permite entenderlo como un saber; un saber que posibilita todos los conocimientos del mundo sin necesidad de

recurrir a ninguna otra región ontológica ni a regiones oscuras como el inconsciente. La transparencia absoluta del cuerpo y de la subjetividad nos muestra la sencillez de un conocimiento profundo y, a la vez, inmediato.

Desde esta perspectiva de unidad de nuestro cuerpo, como unidad de nuestro sentir, de nuestros movimientos y de nuestro saber, cambia completamente el modo como podemos interpretar la visión de la individualidad de nuestro ser. El punto de vista empírico que considera al cuerpo como punto de aplicación en la realidad humana, de la individualidad sensible, pero tomando al cuerpo como medio de esa aplicación en un tiempo y a través de unas sensaciones concretas, se transforma en un punto de vista que supera al empirismo con una teoría más general. La individualidad de la realidad humana es, en efecto, una individualidad sensible, pero este carácter fundamental no se desprende de la realidad de las sensaciones sino de la individualidad del sentir en sí mismo, del poder de sentir. El poder de sentir es la esencia misma del ser del cuerpo subjetivo, escapa a la individuación empírica y al tiempo, es el ser absoluto del cuerpo y del Yo, basado en *l'habitude*: esto es el individuo. La realidad del Yo, del cuerpo subjetivo, es ella misma esta individualidad y su fundamento es ontológico, no empírico. El poder del sentir constituye este ser y esta individualidad de nuestro Yo y de nuestra vida. Nuestra vida es, entonces, fundamentalmente, una vida originaria y primitiva en donde el poder del sentir es el que fundamenta y hace posible cualquier clase de vida teórica o intelectual. Tenemos una vida individual y sensible: la vida del cuerpo, pero no la vida del cuerpo empírico, sino la del ser originario y subjetivo del cuerpo. La manera que tenemos de sentir el mundo es la experiencia misma que tenemos de nuestra subjetividad y esta experiencia se nos da en la experiencia interna trascendental del ser subjetivo de nuestro cuerpo.

En este punto es donde Henry despliega toda la riqueza de su postura ontológica y, al mismo tiempo llega, a la profundidad máxima de su pensamiento; una profundidad desde la que nos parece percibir la estrechez del lenguaje para expresar hechos tan primitivos y originarios como los que aquí se describen.