

El sujeto en carne y hueso

The subject in person

CARLO SINI

(Accademia Nazionale dei Lincei)

Resumen: En Husserl y Heidegger el sujeto fenomenológico no es una categoría lógica o una teoría filosófica, como en Kant o Fichte. Su naturaleza es existencial y está siempre vinculada a la corporeidad viva, como también argumentaron Merleau-Ponty, Paci y Sartre. En este sentido, tanto Husserl al final de su vida, como Heidegger ya al comienzo de su enseñanza, entendieron la fenomenología como una superación del horizonte filosófico tradicional. Su diferencia está en la interpretación del dato fenomenológico: objeto de una intuición a la vez activa y pasiva del Si mismo en Husserl; objeto, en cambio, de una hermenéutica del encuentro en Heidegger. De ahí también una manera diferente de entender la historicidad del sujeto, que en Husserl implica una reconstrucción operativa, un despertar de la conciencia ética de las operaciones subjetivas mientras que en Heidegger se trata de una exposición de la oscuridad de la fuente y del destino del interpretar.

Palabras clave: sujeto, Self, Leib, interpretación, historia

Abstract: In Husserl and Heidegger the phenomenological subject is not a logical category or a philosophical theory, as in Kant or Fichte. Its nature is existential and is always linked to the lived body, as Merleau-Ponty, Paci and Sartre also understood. In this sense, both Husserl at the end of his life, and Heidegger already at the beginning of his teaching period, understood phenomenology as an overcoming of the traditional philosophical horizon. Their difference lies in the interpretation of the phenomenological data: the object of an intuition at the same time active and passive of the Self in Husserl; instead, the object of a hermeneutic of the encounter in Heidegger. Hence also a different way of understanding the historicity of the subject, which in Husserl implies an operational reconstruction, an awakening of the ethical conscience of one's own subjective operations, while in Heidegger an exposure to the darkness of the source and destiny of interpreting.

Keywords: subject, Self, Leib, interpretation, history

El regreso al sujeto, en el que Husserl insiste con tanta frecuencia, es un tema fundamental de la fenomenología. Sin embargo, también es una cuestión que, desde 1913, año en el que se publicó el primer volumen de las *Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica (Ideen I)*, no ha dejado de generar discusiones, rechazos e interpretaciones divergentes. Husserl, como sabemos, se quejó de haber sido malinterpretado, pero no hay duda de que, en este caso, también puso de su parte. En primer lugar, por la cantidad ingente de sus escritos inéditos, acompañados de la relativa escasez comparativa de sus obras publicadas, todas consideradas como “introducciones” a la fenomenología, cuyo horizonte general Husserl

nunca había logrado dominar, excepto en parte en su último escrito, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, que quedó inconcluso. En él, Husserl finalmente vislumbró un «pequeño comienzo»¹ en el que habría conseguido referirse por completo a sí mismo. Cercano a su muerte, lamentó haber dejado inacabado su camino que, sin embargo, está documentado por miles y miles de páginas impresas y manuscritos.

Es un hecho que si leemos comparativamente el célebre párrafo 49 de *Ideen I* y los textos recogidos en *Experiencia y juicio* es imposible no sentir un gran desconcierto. En su magistral comentario a la *Krisis*, es decir, a la última obra de Husserl, Enzo Paci propuso una lectura muy sugerente del sujeto fenomenológico, del yo trascendental o del *Selbst*. Es, dijo,

sustancialmente cada uno de nosotros, en su concreción de ser humano en carne y hueso. El yo trascendental, o el yo *único funcionante*, no es una construcción de la filosofía, no se deduce de un sistema de conceptos. El yo es cada uno de nosotros en carne y hueso. Soy yo quien soy trascendental, y trascendental es cada yo que es concreto *como yo*. Si bien este punto de vista husserliano es simple, puede suceder que precisamente por su simplicidad resulte incomprensible, y resulte incomprensible de manera particular para el filósofo tradicional que, cuando oye hablar de yo trascendental, inmediatamente no piensa en sí mismo como hombre concreto, sino en el yo trascendental de los libros de filosofía, en el yo trascendental de Kant y Fichte. Esta lectura libresca impide la comprensión de Husserl. El yo de los filósofos librescos, idealistas o no, no es el yo de la fenomenología sino una *categoría*, algo construido, intelectualista y no real. El yo fenomenológico *soy yo mismo* en primera persona. Soy yo como yo indeclinable porque nadie puede ser para mí en primera persona como yo lo soy para mí mismo (Paci, 1963, pp. 108-109).

En cierto sentido, el sujeto trascendental no existe; solo existen —dice Paci— los hombres concretos, las mónadas concretas, es decir, en cada caso el cuerpo propio (el *Leib* husserliano en su unidad y diferencia viva con el *Körper*) en su experiencia directa del mundo circundante [*Umwelt*]. En otras palabras, el sí mismo fenomenológico y el cuerpo vivo son inseparables, incluso si su mismidad es problemática. Análogamente problemática es también la relación entre el sujeto trascendental y el sujeto psicológico, que en la *Krisis* permanece sustancialmente sin respuesta (el propio Paci asumió la tarea de resolverla en el espíritu de la fenomenología husserliana).

En 1945 Maurice Merleau-Ponty ya había interpretado el sujeto fenomenológico como una vida existencial profunda del cuerpo:

Ya se trate del cuerpo del otro o del mío propio, no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que el de vivirlo, esto es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él. Así, pues, soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total. Así la experiencia del propio cuerpo se opone al movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto y al sujeto del objeto, y que solamente nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en realidad (Merleau-Ponty, 1993, p. 215).

De hecho, una cosa es «el cuerpo, tal como lo concibe la práctica de la vida», otra «tal como el entendimiento lo concibe» (*Ibidem*). En esta denuncia de la división intelectualista sujeto-objeto, hija del dualismo cartesiano, Merleau-Ponty quizás se aleja también de la juvenil distinción sartreana entre “en sí” y “para sí”, que el mismo Sartre después superará admirablemente en el *universal singular*².

¹ Husserl, E. Manuscrito X, 1, 4.

² Cfr. Cambria, 2017.

Ciertamente, todas estas son etapas fundamentales de la reflexión fenomenológico-existencial acerca del sujeto y del sí mismo. Pero sin duda los nudos problemáticos esenciales ya habían surgido en la reflexión de Husserl primero y luego en la de Heidegger. Puede resultarnos útil partir de una famosa nota escrita por Husserl en la redacción del texto de la *Krisis* sobre el *a priori* universal de la correlación: «La primera vez que surgió este *a priori* de correlación entre objeto de experiencia y modos de darse (durante la elaboración de mis *Investigaciones lógicas* alrededor del año 1898) me conmovió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida fue dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este *a priori* de correlación» (Husserl, 2008, p. 207). De ahí la reducción trascendental que la filosofía contemporánea no entendió y tampoco «las llamadas escuelas fenomenológicas» (*Ibidem*). Esto explica —aclara Husserl— porque *esta* referencia a lo trascendental implica «un cambio tan radical, [...] un cambio total de actitud de todo el modo natural de vida» por el que eran muy fáciles las «malas interpretaciones» y las «recaídas en la actitud natural» (p. 208). Una situación que aún hoy no ha cambiado sustancialmente.

Ahora bien, uno de los primeros documentos relacionados con el tema problemático del *a priori* universal entre objeto de la experiencia y los modos de darse del fenómeno se puede encontrar en el manuscrito *La idea de la fenomenología*. Como sabemos, este reproduce cinco lecciones impartidas en la universidad de Gotinga en la primavera de 1907, con el añadido de una *línea argumental* redactada la tarde de la última clase, más algunas notas posteriores. Hacia mediados de los años 20, Ludwig Landgrebe, entonces ayudante de Husserl, transcribió el manuscrito en 81 carpetas mecanografiadas. En 1950 Walter Biemel publicó el texto en la colección “Husserliana” (La Haya: Nijhoff).

Dos puntos son particularmente interesantes para nuestro recorrido. El primero se refiere precisamente a la correlación trascendental entre los «actos de pensamiento informados de tal o tal otro modo y las cosas, que no son los actos de pensamiento [y que] están, sin embargo, constituidas en ellos, vienen en ellos a estar dadas; y, por esencia, solamente así constituidas se muestran como lo que son» (Husserl, 1982, p. 85. trad. mod.). Pero, ¿qué “son” exactamente? ¿En qué consiste el dato fenomenológico reducido? «¿Dónde comienza y dónde termina este constituir objetos? ¿Hay en él límites efectivos?» (*Ibidem*).

Husserl choca así con el problema típicamente kantiano de los límites de la conciencia trascendental (al que volverá varias veces). ¿Los límites de la conciencia trascendental son internos o externos? Un problema muy inquietante, porque un dato puro, externo a los actos constitutivos de la conciencia fenomenológica, sería esencialmente una trascendencia que, como tal, debería caer bajo la *epojé*. Sin embargo, si no admitimos un dato puro, entonces el análisis de la constitución se convierte en un proceso infinito, algo así como una interpretación infinita que anularía el recurso husserliano a la intuición directa del fenómeno, de la “cosa misma”. El ver intuitivo —constantemente reafirmado por Husserl como método fenomenológico original y esencial— se resolvería en el tomar nota no de la cosa misma, sino de una cosa ya siempre interpretada, constituida, juzgada, etc.

Puede ser interesante notar que, en cierto sentido, ese es el camino que recorrió Heidegger empezando por el famoso párrafo 7 de *Sein und Zeit*. No hay que plantear el dato fenomenológico en correlación con la intuición de esencia, sino con la interpretación [*Auslegung*]. La fenomenología —sostiene Heidegger— es hermenéutica en el sentido originario de esta palabra; ella designa la tarea misma de la interpretación, consistente en llevar a su expresión el encuentro con el ente y con su ser (ontología fundamental fenomenológica). Sin embargo —como señala Heidegger—, esto plantea serios problemas de

lenguaje y gramática a los que volveremos en breve. Por su parte, Husserl nunca sostuvo ni aprobó esta versión de la fenomenología. Más bien, buscó resolver el dualismo entre datos puros y juicios lógicos reconociendo en la conciencia misma la copresencia y la copertenencia dual de actividad y pasividad, síntesis pasiva y síntesis activa, partiendo de la dimensión precategorial del mundo de la vida. Antes de tomar conciencia activa de sus actos constitutivos, antes de funcionar conscientemente en ellos, la conciencia está implicada en una especie, por así decirlo, de pasividad activa, es decir, en un funcionar oscuro e inconsciente (recuérdense especialmente —aunque no solamente— los manuscritos recopilados por Ludwig Landgrebe, por encargo de Husserl, en *Erfahrung und Urteil* en 1938). Expresiones paradójicas husserlianas como “yo anónimo funcionante” deberían volvernos cautelosos respecto, por ejemplo, de la interpretación idealista o banalmente subjetivista del yo trascendental fenomenológico.

Pero en las cinco lecciones sobre la idea de la fenomenología emerge un segundo ámbito de problemas. Se trata de los «actos categoriales» (Husserl, 1982, p. 85), es decir, de los juicios. ¿Cómo hay que entender las operaciones lógicas que luego se expresan en las afirmaciones lingüísticas con las que el fenomenólogo describe la vivencia fenomenológica, el fenómeno reducido y su esencia? Husserl recuerda, como ejemplos, la afirmación y la negación (“es”, “no es”), la conjunción y la disyunción (“y”, “o”), etc. Por lo tanto, en la pura mirada fenomenológica dirigida hacia las esencias, las formas categoriales ya están siempre involucradas; datos materiales y formas categoriales se corresponden siempre necesariamente; sin ellos, además, no surgiría ninguna objetividad para el pensamiento. La actividad de la conciencia fenomenológica, su funcionalidad activa es tal en el sentido de que da forma a la vivencia con sus actos de pensamiento o actos categoriales de juicio: solo de esta manera aparecen esencias. Emerge, por tanto, en general el problema, se podría decir, de la “voz fenomenológica”: ¿de dónde viene esta voz que el fenomenólogo pone en acción sin realmente reconocerla, sin tenerla en cuenta? Ninguna “reducción” podría neutralizarla jamás, pero su presencia de hecho vuelve “impura” la supuesta descripción trascendental, comprometida desde el principio con los signos empíricos e históricos del lenguaje. Se trata de una dificultad insuperable y de hecho nunca resuelta convincentemente por Husserl.

En este sentido, la posición de Heidegger es mucho más lúcida y radical. Recuerdo, por ejemplo, la toma de posición drástica que podemos leer en *Die Frage nach dem Ding* (1962), ahí donde Heidegger establece «una determinada relación entre la esencia de la cosa y la esencia de la proposición y la verdad» (GA 41, p. 44). Esta relación está pensada

como la opinión de la concepción común y “natural” de la pregunta. Sin embargo, esa opinión no es en absoluto “natural”. Lo que quiere decir ahora que su solidez se disuelve en una serie de preguntas. Estas rezan: ¿se adecuaba la constitución de la esencia de la verdad y de la proposición a la constitución de la cosa? ¿O, más bien, al contrario, se interpretaba la constitución de la esencia de la cosa como portadora de propiedades según la constitución de la proposición como unidad de “sujeto” y “predicado”? La constitución de la proposición, ¿la ha obtenido el hombre de la constitución de la cosa o, por el contrario, la ha impuesto sobre las cosas? [El hombre aristotélico y europeo, debería haber especificado] (GA 41, p. 44).

En el problema último del *logos*, parece posible decir, es donde naufraga definitivamente el proyecto de la filosofía como “ciencia de la verdad”, como *strengte Wissenschaft*. Ese proyecto que Husserl confía firmemente en llevar a cabo durante las lecciones de 1906-1907 en Gotinga:

Debe ser posible —afirma— una ciencia que se ocupe de la *esencia universal de la ciencia como tal*, de modo que nos enseñe todo lo que necesariamente debe pertenecer a todas las ciencias, reales y posibles, si han de merecer el nombre honorífico de ciencia. En una palabra, debe haber una *teoría de la ciencia* [*Wissenschaftslehre*]. La teoría de la ciencia será entonces, *eo ipso, ciencia de lo lógico como tal* (Hua XXIV, p. 5).

Cuando, ante la muerte, Husserl se lamenta: «¡qué pena! Justo ahora, que he conseguido lanzar las bases para un pequeño comienzo, ahora que soy un hombre que se apaga, sé que debería recomenzar todo desde cero»³, sabe lo que dice. Un pequeño comienzo: no se trata de modestia. En la *Krisis* había especificado: el tema del mundo de la vida, de lo precategorial, para ser tratado fenomenológicamente requiere una científicidad diferente, totalmente opuesta respecto a la objetividad científica que desde siempre niega las verdades de la vida pre- y extra- científica. Es decir, el mundo universal de la *doxa*. La experiencia pura de la fenomenología se identifica ahora en el mundo meramente subjetivo y relativo de la “opinión”, determinado por las exigencias que imponen los proyectos prácticos de la vida cotidiana en todos los lugares del mundo. No podríamos estar más en las antípodas respecto a la “cientificidad estricta” perseguida por la fenomenología a lo largo de toda su vida anterior.

Los científicos dan la espalda a lo “meramente subjetivo”. Esto no quita, dice Husserl, que ello indique un conjunto de evidencias y prácticas de vida controladas y eficaces, así como ciertamente irrenunciables. He aquí el nuevo Sí mismo fenomenológico universal encarnado. Sus evidencias, de hecho, son la base de la propia ciencia objetiva: no puede prescindir de ellas ya que la *doxa* es la fuente última de las evidencias relativas a las llamadas “verificaciones empíricas” a las que el científico debe referirse. Aquí, dice Husserl, el desprecio de los científicos modernos hacia la *doxa*, frente al ideal de la “objetividad”, no cambia absolutamente nada su modo de ser, como tampoco el hecho de que este elemento debe resultar muy cómodo a los propios científicos ya que recurren a él tan a menudo e inevitablemente.

Así, en términos de referencia al mundo precategorial de la *doxa*, Husserl formula el proyecto de un nuevo tipo de científicidad, ejecutada con la acción; es decir, el proyecto de un nuevo camino —afirma— cuyo propósito es hacer del mundo de la vida el objeto de interés exclusivo en cuanto terreno de la vida humana en el mundo. Un mundo caracterizado por cualquier actividad vital, por cualquier praxis humana, por cualquier vida precientífica, una vida que se inquieta, tiende hacia delante y plasma la humanidad intersubjetiva y su mundo, un mundo inmenso y anónimo⁴. De esta manera Husserl atraviesa Occidente, su ciencia y su filosofía, para poner en marcha el gran proyecto de la *Krisis*, es decir, el de una humanidad y un saber que se saben “desmoronados” en el nihilismo, en el declive de Europa, pero quizá también destinados a renacer de las cenizas del Ave Fénix en un nuevo mundo de verdad, de saber y de sentido.

Quizá podríamos aventurarnos a decir que en el signo del final Husserl se reencuentra de alguna manera justamente con la pregunta heideggeriana inicial, y posterior, acerca de la “historicidad”, es decir del destino, del mundo occidental. Esta pregunta, de hecho, se puso en marcha al principio, cuando Heidegger todavía era el ayudante de Husserl, una joven esperanza de la fenomenología. Incluso antes de ir a Marburgo, Heidegger se interrogaba en sus seminarios acerca de la facticidad y de la historicidad de los fenómenos de la experiencia y de la existencia cotidiana. La tesis inicial de Heidegger es la misma, luego, de Merleau-Ponty: la vida humana no es un objeto, una

³ Husserl, E. Manuscrito X, 1, 4.

⁴ Cfr. Sini, 2016, pp. 9-20.

“cosa” para contemplar (y en este sentido tampoco para describir). El análisis fenomenológico debe moverse con la vida y en la vida para favorecer un encuentro auténtico con las cosas que no esté encubierto por las teorías. La filosofía no es una disciplina, una investigación especializada, sino una elección de vida, una forma de vida éticamente comprometida. Toda la tradición metafísica, todo el intelectualismo europeo, son rechazados en nombre de un cuestionamiento radical acerca de los límites de la filosofía, premisa de una revolución todavía “salvaje” en la teoría.

El texto del seminario de Heidegger de 1923 en Friburgo (GA 63) documenta el comienzo de uno de los mayores puntos de inflexión en la filosofía del siglo XX. La idea básica es abandonar la conceptualidad filosófica tradicional, de hecho planteando su fundamental “destrucción” hermenéutico-fenomenológica, para acceder a un terreno anterior incluso a cualquier ciencia; una hermenéutica —señala Heidegger— que «no es para nada filosofía, sino algo estrictamente previo» (GA 63, p. 20). Se trata, pues, de tematizar la vida fáctica y cotidiana del ser-ahí en sus estancias concretas. «El vivir está aquí en la cotidianidad en cuanto mundo que se encuentra, en cuanto mundo que cuidamos, mundo afectado por el cuidado. El vivir se cuida de sí mismo y, dado que el cuidado tiene en cada ocasión su lenguaje, el vivir se interpela mundanamente en este último» (GA 63, p. 103)⁵. Así el joven Heidegger tomó el camino que lo llevaría primero a *Sein und Zeit* y a la ruptura con Husserl, y luego a la ruptura con todo Occidente y con «el pensar anterior» (GA 14, p. 90), como dijo en *Zeit und Sein*. Es impresionante observar cómo al final de su vida las conclusiones de Husserl muestran cierta semejanza con el destino y el desenlace del camino del discípulo rebelde. Ambos han llevado a la fenomenología más allá de las columnas de Hércules y a la filosofía más allá de las fronteras de Occidente.

«El cuidado tiene en cada ocasión su lenguaje» (GA 63, p. 103): antes de imaginar poder formular respuestas eficaces a la cuestión del sujeto, y por ejemplo del Sí mismo fenomenológico, en mi opinión es necesario plantear la gran cuestión del “discurso” que surgió con fuerza en el horizonte fenomenológico-hermenéutico. Desatenderla o ignorarla deja a la filosofía en su actual insignificancia histórica ya muy extendida y —como observó Heidegger— a su sempiterna naturaleza epigonal. Sin embargo, no es apropiado ni posible decir aquí algo sensato y exhaustivo acerca de esta referencia al discurso⁶.

Referencias

- CAMBRIA, Florinda (2017). *Leggere L'universale singolare di Sartre*. Pavia: Ibis.
- HEIDEGGER, Martin, GA 14, *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 41, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984.
- HEIDEGGER, Martin, GA 63, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988.

⁵ Cfr. Sini, 2019, p. 128.

⁶ Cfr. Sini, 2016, pp. 59-108.

HUSSERL, Edmund. Manuscrito X.

HUSSERL, Edmund (1982). *La idea de la fenomenología*. México: Fondo de Cultura Económica.

HUSSERL, Edmund (1984). *Einleitung in die logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906-07*. Husserliana XXIV. The Hague: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.

PACI, Enzo (1963). *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*. Milano: Il Saggiatore.

SINI, Carlo (2016). *Inizio*. Milano: Jaca Book.

SINI, Carlo (2019). *La vita dei filosofi*. Milano: Jaca Book.