

EL PROBLEMA DEL SUJETO

ANTONIO GONZÁLEZ

Doctor en Filosofía

Director de Estudios y Publicaciones de la Fundación Xavier Zubiri

Fundación Xavier Zubiri

Madrid / España

antonio.gonzalez@zubiri.net / Antonio.gonzalez@praxeologia.org

Recibido: 01/09/2014

Aceptado: 03/10/2014

Resumen: La “muerte del sujeto” ha sido uno de los lemas de la posmodernidad. Más allá de las modas, en esta cuestión se envuelve un problema filosófico, que se remonta, al menos, a Hume. En una perspectiva fenomenológica habría que averiguar en qué medida el sujeto está dado en nuestra experiencia, y en qué medida la trasciende. Los análisis clásicos de Husserl pueden ser enriquecidos con las aportaciones de la filosofía contemporánea, especialmente de Michel Henry y Xavier Zubiri. De hecho, algunos de los elementos fundamentales que la tradición atribuyó a la subjetividad pueden encontrarse en los actos mismos. Además, es posible que una terminología renovada sea más adecuada para poder dar cuenta de aquello que la filosofía clásica entendió como “sujeto”.

Palabras clave: Henry, Husserl, Zubiri, acto, ego, fenomenología, subjetividad, sujeto.

THE PROBLEM OF THE SUBJECT

Abstract: Postmodernism announced “the death of the subject”. This is a problem that transcends the fashions of the minute, and that may be traced at least as far back as Hume. From a phenomenological perspective, it should be ascertained to what extent the subject is given within our experience, and to what extent it transcends such a scope. Husserl’s classical analysis of this question may be enriched by the contributions provided by contemporary philosophers, particularly by Michel Henry and Xavier Zubiri. As a matter of fact, some of the core properties traditionally attributed to subjectivity can be found in the acts themselves. It is also possible that a renewed terminology could be best suited to contribute to a better understanding of that which classical philosophy called “the subject”.

Key Words: Henry, Husserl, Zubiri, act, ego, phenomenology, subject, subjectivity.

El sujeto, la gran *arkhé* de la filosofía moderna, se proclama como “difunto” en la posmodernidad. En torno a esa defunción, no faltan las contiendas con motivación ética, política o ideológica. La muerte del sujeto sería la muerte del “humanismo”, el desplazamiento del ser humano de su posición central en el universo, la pérdida final de su dignidad, para abrir así la puerta a todos los horrores del totalitarismo o del neo-liberalismo.

Ahora bien, la filosofía no es ideología. Su modo de proceder es menos altisonante y más radical. La filosofía no extiende certificados de defunción ni resucita a los difuntos. La filosofía examina críticamente y analiza la experiencia. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de sujeto? ¿En qué modo nos es dado, si acaso el “sujeto” nos es dado en alguna forma? Y, si nos es dado, ¿qué realidad tiene eso que nos es dado? ¿Y cuál es la terminología más apropiada para hablar de lo que nos es dado?

1. LOS ORÍGENES CLÁSICOS

De entrada, el término *subjectum* de los filósofos latinos tradujo el *hypokéimenon* griego. Se trata, literalmente, de lo que “está puesto” (*keímenon*) por “debajo de” (*hypò*) algo, como sucede con los cimientos de un edificio.¹ O, si se quiere un uso más filosófico del término, podemos acudir a aquellos pensadores que, según los testimonios posteriores, habrían tratado por vez primera sobre la “naturaleza subyacente” (*hypokeiménen phýsin*) a los datos fenoménicos.² Un sentido más “dialéctico” del término lo encontramos en Platón, para quien decir *toúton hypokeímenon* era un modo de referirse a lo que ya había sido establecido, asumido o demostrado en las fases precedentes de un diálogo.³ Algo así como cuando, en castellano, decimos “esto supuesto...”. Y es que el *hypokeímenon* tiene mucho que ver con el suponer...

Caben otros usos más técnicos en filosofía, como los que encontramos en Aristóteles. Para el Estagirita, el *hypokeímenon* era justamente lo que nosotros llamaríamos el sujeto lógico o gramatical, es decir, esa parte de una proposición que “subyace” a los predicados, porque de algún modo es presupuesta por ellos, y los sustenta. Para Aristóteles, esta dimensión lógica estaba íntimamente unida a una dimensión que podemos llamar “ontológica”. Ciertas cosas podrían ser sujeto de las oraciones porque en la realidad serían el “soporte” que necesitan sus diversas cualidades para poder existir. Ésta es la situación privilegiada de la *ousía*,

1 Cf. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* I, 93.

2 Cf. Anaxímenes, fr. 5,3 y 20,6; Heráclito, fr. 5,5; Anaxágoras, fr. 21. Se trata de fragmentos conservados por Aristóteles y Simplicio, a quienes se debe posiblemente la terminología empleada.

3 Cf. Platón, *República* 478 e 6.

es decir, la “entidad” que, como primera de las categorías, recibe la predicación de todas las demás, y es entonces *hypokeímenon* de las mismas. En un sentido similar, Aristóteles también entendía que la materia podría ser considerada como un “sustrato” que recibe la forma, de modo que también la calificaba como *hypokeímenon* junto con la entidad.⁴

Los medievales no tuvieron problema alguno en adoptar esta terminología, y llamar *subjectum* a la *entidad* aristotélica, que en cuanto tal recibió el significativo nombre de *substantia*, pues ella sería el primer y decisivo soporte de todos los predicados y accidentes. Démonos cuenta empero que, desde este punto de vista, toda *substantia* es *subjectum*, y no sólo la humana. Los árboles, los animales, las piedras, las montañas, serían todos *subjecta*, por ser el soporte de los accidentes, y el sujeto presupuesto en toda predicación. Y también era *subjectum*, para los medievales, aquella *materia*, aquél asunto, del que trataba, en determinada forma, una ciencia o un arte. Era la *subjecta materia* sobre la que versa una determinada disciplina. Se trata, como es sabido, de un modo de hablar todavía frecuente en algunas lenguas occidentales, tal como sucede, por ejemplo, cuando en inglés se dice *subject* en el sentido de un tema o un asunto del que se trata.

Con la filosofía moderna, el “sujeto” cambió radicalmente de significado. El término dejó de utilizarse para aludir a cualquier realidad sustantiva. Para la modernidad, solamente una realidad pasó a ser considerada como “sujeto”. Sería aquella realidad que, al conocer, “sustenta” la posibilidad misma de que todas las demás realidades estén dadas para mí. El sujeto, al ejecutar sus actos cognoscitivos, estaría en la situación privilegiada que le corresponde al sujeto gramatical e incluso ontológico. Las demás realidades no sería propiamente “sujetos”, sino solamente “objetos” de esta realidad primera que los conoce.⁵ Y es que solamente en el “sujeto” encontraríamos la certeza primera, la certeza del *cogito* cartesiano, la cual sería el fundamento subyacente a toda verdad ulterior. Sin embargo, es interesante observar que el cambio terminológico no fue inmediato. Descartes, el “padre de la filosofía moderna”, todavía usaba el término “sujeto”, tanto en francés como en latín, en el mismo sentido que los medievales. Normalmente, el *sujet* o el *subjectum* es para Descartes el asunto o el tema del que tratan sus reflexiones. Alguna vez, el *subjectum* cartesiano es todavía el término (¡el “objeto”!), del que tratan las *cogitationes*, es decir, los actos de pensar.⁶ Para referirse a lo que más adelante se llamó “sujeto”, Descartes hablaba simplemente del *ego*, del yo, o de la *res cogitans*, la “cosa que piensa”.

4 Cf. Aristóteles, *Física* 189 a 30-32; *Metafísica* 992 b 1; 1028b 33-36; 1042 b 9; etc.

5 Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. 2, Pfullingen, 1961, pp. 427-436.

6 Cf. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia, Oeuvres de Descartes* (ed. de Ch. Adam y P. Tannery), vol. VII, Paris 1897-1909, p. 37.

2. LA CRÍTICA DEL SUJETO

El término “sujeto” no era sin embargo inapropiado para calificar al “yo”, tal como fue entendido por la filosofía moderna. La “cosa que piensa” llegó a ser un verdadero *subjectum*, es decir, algo puesto “por debajo” o de los cambios que tienen lugar en fluir continuo de nuestros actos, de nuestras *cogitationes*. De este modo, el sujeto heredó no sólo la terminología propia de la *substantia* clásica, sino, con ella, al menos dos de sus características esenciales. Por una parte, el sujeto fue considerado como una realidad dotada de suficiencia para ser lo que es, con autonomía respecto de las demás cosas, tal como sucedía con la *ousía* aristotélica. El sujeto moderno fue un sujeto suficiente e incluso un “sujeto absoluto”. Por otra parte, como heredero de la *substantia*, el sujeto sería una realidad dotada de identidad permanente, con independencia de las acciones y pasiones que este sujeto vaya experimentando.

Y aquí se plantea un problema esencial, detectado ya por Hume. Para éste, todo lo que yo puedo saber sobre este *ego*, sobre esta *cosa* que piensa, tiene que provenir de las impresiones. Pero estas impresiones nunca muestran la identidad y permanencia que se podría esperar del “sujeto”. Los actos en los que el “yo” pudiera ser conocido nunca tienen la permanencia propia de un yo. De entrada, esto es algo que podemos decir de toda otra cosa. También las impresiones visuales que tengo del árbol que veo por la ventana son impresiones siempre cambiantes. Y ello no obsta para que el árbol sea percibido como algo “sustantivo”. Para Hume, tanto unas como otras serían impresiones, y todo estaría al mismo nivel. El yo, y las cosas, serían meros términos de nuestras “creencias”.⁷

Kant, en cambio, estableció una significativa diferencia. En la “intuición externa” tendríamos “sujetos” en el sentido clásico de la expresión, es decir, objetos a los que sí se les puede aplicar el concepto de sustancia, como soporte de predicados. En cambio, en la “intuición interna”, eso que llamamos sujeto no sería más que la conciencia de mi propio pensamiento, y no algo que pueda ser subsumido bajo el concepto de sustancia.⁸ De este modo, Kant establece una diferencia entre el modo en que nos está dada la *res extensa*, y el modo que la llamada *res cogitans* nos pueda estar dada. Y con ello se abre la posibilidad de que, al hablar del sujeto, no estemos tratando propiamente sobre una *res*, sobre una cosa. El sujeto no sería una cosa asimilable a las que nos encontramos en la “intuición externa”. Pero, según Kant, el sujeto tampoco sería algo dado como sustancia en la intuición interna. Entonces habría que pensar que el “yo” no se

7 Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (ed. Selby-Bigge), Oxford, 1888, pp. 251-252.

8 Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 41-413.

sitúa propiamente en el ámbito de lo intuido, sino en el ámbito de las “condiciones de posibilidad” de que acontezca una intuición. Según Kant, el “yo pienso” tiene que poder acompañar a todas nuestras representaciones, como una representación originaria, que no se deriva de las demás representaciones, sino que es presupuesta por todas ellas.⁹

Si Kant, en su oscuro texto, nos está hablando de una condición de posibilidad, estaríamos entonces admitiendo con todas sus consecuencias que el “yo” se situaría más allá de nuestra experiencia inmediata. El sujeto de los actos estaría situado “por debajo de” (*sub*) esos actos, como el origen y fundamento que los hace posibles. En ese caso, el discurso sobre el sujeto no se situaría propiamente en el campo del análisis de nuestros actos, sino que sería parte de aquellas teorías que averiguan qué es lo que hace posible nuestra experiencia. Una teoría puede ciertamente postular un sujeto como “alma” de los actos. Pero también es posible apelar simplemente a la actividad del cerebro como fundamento de los actos. O se puede especular también sobre las intervenciones “ocasionalistas” de Dios, al estilo de Malebranche.¹⁰ En todos los casos nos encontramos con teorías, mejores o peores, sobre aquello que posibilita nuestros actos, pero no con algo que aparezca en los mismos. El sujeto pertenecería a la teoría, y no al análisis de la experiencia.

¿Qué tipo de teoría sería esta? ¿Se puede esperar que una entidad como el sujeto se muestre en un experimento científico, más allá de la exploración del cerebro? El cerebro ciertamente es objeto de las teorías de la ciencia. Sin embargo, el cerebro parece ser algo muy distinto de lo que usualmente se entendió por sujeto. ¿Quiere esto decir entonces que el sujeto es solamente el término de distintas teorías metafísicas? Aquí la crítica continuó arreciando al fin de la modernidad. Porque cabe preguntarse si la metafísica, cuando postula un sujeto, no está haciendo otra cosa que proyectar, sobre la estructura de la realidad, los esquemas subjetuales que son propios de las lenguas indoeuropeas. Unas estructuras que, ya desde la filosofía griega, habrían conducido a confundir lo sustantivo, lo que tiene suficiencia en sí mismo (*ousía*), con lo substratual, es decir, con lo que está situado más allá de los fenómenos (*hypokeímenon*).¹¹ En este caso, el sujeto sería

9 Cf. *ibid.* B 132.

10 Según Maine de Biran, los “fisiólogos” materialistas, Descartes y Malebranche se moverían en el mismo punto de vista especulativo respecto al “sujeto”, cf. el comentario de M. Henry en su *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, 1965, pp. 67-70.

11 Es precisamente la crítica que Zubiri hace a Aristóteles, cf. *Sobre la esencia*, Madrid, 1962, pp. 73-94. Aquí habría que señalar el mérito fenomenológico de Zubiri al distinguir entre la “sustantividad”, como sistema de propiedades dado en nuestra experiencia, y la “sustancialidad”, como entidad situada más allá de nuestros actos, y dotada de un carácter substratual respecto a ellos.

uno de los muchos “engaños de la gramática” de que nos hablaba Nietzsche,¹² o una de las “enfermedades del lenguaje”, de las que ha tratado la filosofía analítica.

3. FENOMENOLOGÍA DEL YO

Que el yo quedara relegado al ámbito de las teorías metafísicas no es precisamente lo que esperábamos de esa subjetividad que, en los albores de la filosofía moderna, se había presentado como la primera de las verdades, como el verdadero principio de todo el edificio de la filosofía. Tal vez un modo de salvar el programa de la “filosofía de la subjetividad” sería establecer una distinción entre dos niveles de consideración del “yo”. En uno de ellos, el “yo primitivo” se encontraría ciertamente más allá de lo inmediatamente dado, y no pertenecería por tanto al campo de las consideraciones “fenomenológicas”. En el campo de los fenómenos, sin embargo, nos encontraríamos con un “yo empírico”. Éste no sería más que un momento de cada uno de sus actos, entendidos ahora como vivencias intencionales. Aquí caben dos posibilidades. Por una parte, podemos pensar que cada uno de nuestros actos tendría una referencia a un “yo”, que se podría entender como una unidad “cósica” (*dinglich*) que se constituiría en la vivencias relativas a un yo. En este caso, el yo sería el término de algunos de nuestros actos, en los que el yo se presentaría de modo análogo a las cosas. Por otra parte, también cabría la posibilidad de denominar “yo” simplemente al haz (*Bündel*) de las vivencias, y no a una unidad “cósica” distinta de las mismas.¹³

Ahora bien, el análisis fenomenológico exige radicalidad, distinguiendo sistemáticamente entre lo que pertenece a los propios actos y aquello que, de un modo u otro, los trasciende. La reducción fenomenológica, al reconducir el análisis a los actos (vivencias, cogitaciones), tuvo que poner entre paréntesis no sólo la realidad del mundo, sino también la realidad del propio “yo empírico” en la medida en que éste pueda ser entendido como algo distinto de los actos. La reducción nos reconduce a los actos, y a lo que en ellos aparece, pero solamente en la medida en que aparece. De los actos podemos afirmar un tipo de verdad radical y primera: puedo poner todo en duda, menos el acto mismo de dudar. Me abstengo de todo tipo de realidad dada en mi experiencia, pero no puedo abstenerme de este mismo acto de abstenerme. Puedo poner en duda lo que veo, pero no el acto de ver. Ni el acto de pensar, de querer, de recordar, ni ningún

12 Cf. F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (G. Colli y M. Montinari), vol. 12, Berlin, 1988, pp.18-20.

13 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, p. 390 (según la primera edición).

otro acto. La verdad del *cogito* le pertenece precisamente al *cogito* como acto, y no al *ego* que ejecuta esos actos. Ésta era justamente la situación de la fenomenología en 1907.¹⁴ Pero entonces Husserl tuvo que plantearse la objeción inevitable: habiendo desconectado del “yo primitivo” y del “yo empírico”, ¿de quién son los estos actos? ¿Podemos seguir diciendo que son “míos”?¹⁵

Una posibilidad sería encontrar algún momento en los actos mismos que nos permita seguir diciendo, incluso después de la reducción, que los actos son míos. Husserl optó por admitir, a partir del primer volumen de *Ideen*, la presencia de un “yo puro”, el cual no sería un acto, ni un fragmento de los actos. Y es que los actos transcurren, llegan y desaparecen; son fugaces. No obstante, “a través de” (*durch*) los actos nos encontramos con algo así como el “rayo de la mirada” (*Blickstrahl*) de un yo que no desaparece con cada *cogitatio*. Mientras que los actos se presentan como fugaces, el yo permanece idéntico, como si fuera algo “necesario”. Y precisamente porque, a diferencia de la fugacidad de los actos, el yo es permanente, podríamos entonces decir que los actos son míos, que pertenecen a un yo que no puede ser desconectado por la reducción fenomenológica, por más que este “yo puro” no sea propiamente una vivencia ni un ingrediente de las mismas. De ahí la tesis de Husserl sobre una “transcendencia en la inmanencia fenomenológica”, una transcendencia *sui generis*, pues el yo no sería algo constituido. O, mejor dicho, el yo no sería algo constituido como se como se constituyen las cosas a las que nos referimos en nuestros actos.¹⁶

Pero entonces, ¿cómo se constituye el yo” ante la mirada intencional del fenomenólogo? Ciertamente, puedo columbrar que algo así como una identidad personal permanente acompaña a todos mis actos, y que esto acontece en un nivel previo a toda teoría sobre un sujeto situado más allá de los mismos. Sin embargo, cuando trato de dirigir a ese yo la mirada intencional, todo se complica. Por una parte, el “yo” se escinde inevitablemente entre el yo que está dirigido hacia las cosas, y un segundo “yo” que lo estudia, reflexionando sobre él. También podemos decir que, en el mismo momento en que pienso esto, un nuevo yo está observando esta escisión del yo. Y de este modo me encuentro ante un proceso que no termina nunca, ni siquiera apelando al “filósofo” que

14 Se trata del momento decisivo en el que Husserl introduce la “reducción fenomenológica”, cf. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Den Haag, 1950. A lo largo de esta obra, la reducción “reconduce” a las *cogitationes*, no propiamente a la subjetividad.

15 Cf. E. Husserl, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Den Haag, 1973, p. 155.

16 Cf. E. Husserl, *Ideen*, vol. 1, Den Haag, 1976, pp. 123-124. En sus ejemplares Husserl anotó sus reservas respecto a la afirmación de que la transcendencia del yo no fuera constituida. Puede verse la edición española de *Ideen I*, a cargo de A. Ziri6n (M6xico, 2013), p. 533.

hace todas estas consideraciones, porque él mismo se ha embarcado en un tipo de consideraciones que se pueden prolongar hasta el infinito.¹⁷

Se puede decir que Husserl abordó el problema de este regreso al infinito en sus escritos sobre la conciencia interna del tiempo. Pero en ellos se hacen especialmente claras las dificultades. Así, por ejemplo, la audición de un sonido requiere de unas impresiones sin las cuales no habría ningún objeto en nuestra experiencia. Sin embargo, para que ese objeto se constituya para nosotros se requiere un momento intencional, que consiste precisamente en la conciencia de estar oyendo un sonido. Pero la conciencia de una audición no es una audición. Más bien se trata de una intencionalidad sin materia, como conciencia de la duración.¹⁸ Ahora bien, la idea misma de una continuidad recurre a la imagen de una sucesión, de modo que nos imaginamos un “ahora” y una continuidad de pasados que son conscientes en las retenciones. Pero esto no deja de ser una imagen en la que nombramos el flujo constituyente de acuerdo a lo constituido. Y aquí Husserl señala algo esencial, y es que el flujo mismo no es algo objetivo. Para denominarlo, a veces habla de “subjetividad absoluta”, pero otras veces habla simplemente de “el punto del manantial originario”, reconociendo la carencia de nombres adecuados.¹⁹ Y es que la dificultad no es sólo terminológica. Porque siempre habría que preguntar ante quién se constituye ese flujo. Husserl habla de una única conciencia dotada de una “doble intencionalidad”, ante la cual se constituiría, por una parte, la unidad temporal del objeto y, por otra parte, la unidad misma del flujo de la conciencia.²⁰

Esta sugerencia de Husserl no puede menos que recordarnos la crítica que Husserl mismo había hecho a Brentano cuando éste propuso la tesis de las dos direcciones de los actos perceptivos, una dirigida a la cosa y otra al acto mismo. Según Husserl, esas dos direcciones eran una construcción teórica de Brentano, destinada a evitar el problema de un regreso al infinito, la cual sería imposible de corroborar fenomenológicamente.²¹ ¿No le sucede lo mismo a Husserl? Tal vez estas enormes dificultades puedan de algún modo evitarse si abordamos dos cuestiones que son previas, y de las cuales no deberíamos asumir ningún presupuesto. En primer lugar, podemos preguntarnos si la característica esencial que

17 Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen* (ed. E. Ströcker), Hamburg, 1987, pp. 43-46 (§ 18).

18 Cf. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. *B Ergänzende Texte zur Darstellung der Problemwicklung*, Den Haag, 1966, pp. 279-280, 371-373, 377-378.

19 Cf. *ibid.*, pp. 369-371.

20 Cf. *ibid.*, pp. 378-381.

21 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen, op. cit.*, vol. 2, t. 1, pp. 366-367.

define a los actos es la intencionalidad, de tal modo que el único acceso a ese evasivo “yo” sea convertirlo en objeto de una mirada intencional. Y, en segundo lugar, podemos preguntarnos también si el “yo”, por su propia índole, puede ser término de ese tipo de mirada. Michel Henry ha tenido el mérito de hacerse ambas preguntas.

4. LAS IMPRESIONES

El análisis fenomenológico clásico de los actos afirmaba que éstos, como “vivencias intencionales”, no sólo están integrados por un momento en que capto el sentido de un objeto, sino que esta captación de sentido se asienta sobre unas “impresiones”, “contenidos” o “materias”. Estas impresiones, carentes de intencionalidad, han sido el tema de los análisis de filósofos como Michel Henry o Xavier Zubiri, para quienes algunas cuestiones claves se jugarían precisamente en este nivel “material”.²² Pudiera ser que estas impresiones, en la medida en que están carentes de intencionalidad, pudieran evitarnos la dislocación del yo en un proceso alucinante de regreso al infinito. Según Henry, en las impresiones tiene lugar la “auto-afección” que caracterizaría a la vida fenomenológica, y que es anterior a toda intencionalidad. Al serlo, esta “auto-afección” no es una “reflexión”, en el sentido de una vuelta intencional del sujeto sobre sí mismo. Ya antes, en la más modesta de las impresiones, la vida está auto-afectándose, como cuando, por ejemplo, sentimos un dolor sin ninguna referencia al mundo.

Sin ninguna referencia al mundo, y sin ninguna dislocación del yo, las impresiones representarían aquello que sería característico de la vida misma: su propio abrazo de sí misma, sin referencia a nada distinto de ella. Y aquí estaríamos tocando algo que es decisivo para nuestro problema. Porque esta vida subjetiva sería precisamente la “subjetividad”, no en el sentido de un substrato ignoto situado más allá de mis actos, sino en el sentido de la vida propia de los actos mismos, radicalmente ligada e inseparable de ellos. Henry entiende que tanto Descartes como Husserl de algún modo entrevieron este momento esencial para toda fenomenología, que sería el análisis, no de las cosas que aparecen como término de una mirada intencional, sino del aparecer mismo. Un aparecer que, precisamente por ser aparecer, no aparece entre las cosas del mundo, sino que pertenece al ámbito de lo radicalmente invisible. Cuando la fenomenología intentaba convertir a la subjetividad en el término de una constitución intencional,

²² En este sentido de las materias o contenidos presentantes, y no en el sentido usual de “materia”.

estaba asumiendo una tarea imposible, porque la subjetividad, en el sentido fenomenológico, sería una vida radicalmente separada de las cosas del mundo.²³ Mientras que Husserl no se atrevía a precisar la diferencia entre su idea del yo puro y el yo kantiano,²⁴ Henry puede ahora afirmar sin ningún tipo de dudas que la subjetividad, así entendida, ya no se introduce como una condición de posibilidad de los actos, sino que designa a la vida pura que pertenece a las vivencias mismas, y que encontramos ya en el nivel elemental de las impresiones. De ahí la distancia radical con el sujeto de la filosofía moderna.²⁵

Esto no deja de plantear algunos problemas. Esta vida subjetiva, al carecer de intencionalidad, estaría entonces “separada de” (*soluta-ab*) el mundo que se constituye ante nuestra mirada intencional, y precisamente por ello sería una vida absoluta. Ahora bien, una vida absoluta parece entonces estar más allá del tiempo. Si el tiempo originario nos era accesible por la vuelta reflexiva de la intencionalidad sobre el flujo de las vivencias, al despojarnos de la intencionalidad nos quedaríamos sin temporalidad. En segundo lugar, aunque Henry afirma que esta vida es siempre absolutamente individual, cabe preguntarse cómo una vida absoluta puede llegar a hacerse finita en la contingencia de mi cuerpo y de mi biografía.²⁶ Parte de la aclaración de esta “finitización” sería la necesidad de mostrar, en tercer lugar, en qué manera las “materias” impresivas pueden llegar a ser materias de las cosas, si en sí mismas son absolutamente ajenas al mundo. Por más que sea la intencionalidad la que “proyecte” extrínsecamente las materias en la “exterioridad” del mundo, algo tiene que haber en ellas para que, por ejemplo, este color rojo parece ser no sólo un ingrediente de mi vida subjetiva, sino también un momento del mantel rojo que estoy viendo enfrente de mí.

Lo que Zubiri sostiene es que en las impresiones se da un momento de alteridad que es anterior y más radical que la intencionalidad. No se trata, por supuesto, de decidir si puede haber “vivencias sensibles” carentes de intencionalidad, algo que por cierto Husserl no descartó.²⁷ Lo que Zubiri pretende señalar es simplemente que, en el análisis de un acto más complejo, como puede ser, por ejemplo, la percepción de una bola de billar roja, puedo diferenciar analíticamente el

23 Para el diálogo de Henry con Husserl puede verse, por ejemplo, su *Phénoménologie matérielle*, Paris, 1990.

24 Pueden verse las anotaciones de Husserl a su ejemplar en la edición española de Ziriñ, p. 533.

25 Cf. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., pp. 67 y ss.

26 Cf. M. García-Baró, “Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry”, publicada como ensayo preliminar a la edición española de la *Fenomenología material* (Madrid, 2009), pp. 28-29.

27 Cf. E. Husserl, *Ideen I*, op. cit., p. 192.

momento meramente impresivo, sobre el que se monta el momento intencional que capta que estamos ante una bola de billar de color rojo. Por supuesto, este análisis usa nombres, como “color” o “rojo”, pero puede centrarse solamente en la impresión, distinguiéndola de la intencionalidad, como ha hecho clásicamente la fenomenología. Lo nuevo estaría en que, si tomamos, por ejemplo, la materia que llamamos “color rojo”, Zubiri entiende que en ella hay un momento de alteridad radical que denomina “formalidad de realidad”. Es la “impresión de realidad”. Al decir “radical”, lo que queremos indicar es simplemente que esta alteridad, por más que tenga lugar en un acto perceptivo, no consiste en remitir a ese acto, sino que el color sentido remite solamente a sí mismo, como algo “de suyo”. El mero color rojo se presentaría como algo radicalmente distinto de las mismas. Para Zubiri, toda captación intencional de sentido contiene ciertamente alteridad, pero es una alteridad de rango inferior, porque el sentido es siempre una función constructa de las cosas con la propia vida, mientras que lo que Zubiri llama “realidad” es un modo de quedar las cosas en los propios actos, pero sin remisión alguna a ellos.²⁸

Esto significa entonces que una “fenomenología material” no puede prescindir de la alteridad, aunque prescinda de la intencionalidad. El color rojo no está separado del mundo, sino que dispone de la alteridad radical de todas las cosas del mundo. En su radical alteridad, se presenta, en las impresiones mismas, como algo radicalmente distinto de ellas. Por eso las impresiones nunca están cerradas sobre sí mismas en la más oscura de las noches, como entiende Henry. Incluso si, en lugar de tomar un color, tomamos un dolor, este dolor, por muy propio que sea, tiene también el carácter de una impresión de realidad. Cuando por primera vez en mi vida me duele el bazo, o siento “agujetas” en los músculos de las piernas, ese dolor no está completamente separado del mundo. Lo que surge con el dolor, incluso en su momento más elementalmente impresivo, no es puro dolor, sino también siempre una realidad que me duele, a la que intencionalmente entenderé como “bazo”. El problema de Henry sería que solamente ha considerado un modo de alteridad: la intencionalidad que capta un sentido. Zubiri, en el análisis de las impresiones, nos ha puesto ante otro tipo de alteridad, más básica y radical, que pertenecería a las impresiones mismas. Por supuesto, la “realidad”, desde este punto de vista, no es ya una “zona de cosas” compuesta por lo que “existe” fuera de la mente, como entendieron los escolásticos y la filosofía moderna. Por eso mismo, la realidad no es primeramente el término de una “creencia”, de una tesis, o de una posición. Esto, en lugar de anular la reducción

28 No deja de ser significativo que Zubiri utilice el término “objetividad”, usual en fenomenología, para referirse a la vida propia del animal no humano, en cuanto que éste no tendría aprehensión de realidad, cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1: *Inteligencia y realidad*, Madrid, 1980, p. 52.

fenomenológica, en cierto modo la radicaliza, porque precisamente “reconduce” la realidad a los actos mismos, al mostrarla como un modo de presentarse las cosas, como su alteridad radical, en las mismas *cogitationes*.

5. LA INVISIBILIDAD

Si Zubiri estuviera en lo correcto en su análisis de la impresión, podría aclararnos algo sobre la “auto-afección” de la vida de la que nos habla Henry. Con ello Henry aludía a una aprehensión de la vida por sí misma, anterior a toda vuelta reflexiva de la intencionalidad sobre el propio flujo de las vivencias. Zubiri, que también pretende explícitamente evitar todos los problemas planteados por la reflexión, nos habla de una “actualidad común” entre los actos y las cosas. Para Zubiri, la actualidad designa el “estar presente” de una cosa desde sí misma como una “realidad” (en el sentido antedicho). Entendida así la actualidad, podemos decir que los actos en los que las cosas son aprehendidas como realidades están caracterizados por la “actualidad”. Ahora bien, en un acto de este tipo tendríamos no sólo la actualidad de la cosa sentida. También *el propio acto* se actualizaría como realidad. En este caso, no tendríamos una síntesis de sujeto y objeto, sino algo mucho más radical. Se trataría de que el acto y la cosa compartirían una misma actualidad, es decir, un mismo “estar presentes” desde sí mismos como realidades.²⁹

De ahí la presencia inmediata de los actos al aprehender las cosas. En lugar de una reflexión, y en lugar de una “doble intencionalidad”, tendríamos, en un nivel más elemental, la actualidad común de dos realidades: la realidad de la cosa aprehendida y la realidad del acto de aprehensión. Con eso, se podría entonces evitar el problema de un regreso al infinito. De hecho, no tendríamos que volvernos sobre nosotros mismos para entrar en nosotros mismos. Por el mero hecho de estar aprehendiendo la realidad de cualquier cosa, estaríamos ya en nosotros, porque el propio acto de aprehensión de realidad estaría actualizado como real en la misma actualidad que las cosas reales. Para Zubiri, la fuerza del *cogito* cartesiano estaría precisamente en el hecho de que el pensamiento es una realidad, actualizada junto con las cosas que pensamos. Esta actualidad del pensamiento como realidad sería precisamente lo que expresamos en castellano cuando decimos que “estamos” pensando.³⁰ La actualidad común, así entendida, no sería la

29 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, *op. cit.*, p. 157.

30 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, *op. cit.*, p. 158; *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, 1994, p. 134.

conciencia en el sentido de un “darse cuenta” de las cosas, sino precisamente el fundamento de que nos “demos cuenta” de ellas. El “darse cuenta” intencional sería siempre el darse cuenta de algo que ya está presente como real. Del mismo modo, la actualidad común sería el fundamento de la “subjetividad”. Aquí, de nuevo, la “subjetividad” no se considera como un sujeto “por debajo” de los actos o “por detrás” de ellos, como su “condición de posibilidad”, sino simplemente un momento que Zubiri llama “mí” y que aparecería en los actos mismos, gracias a la “actualidad común” entre los actos y las cosas.³¹

Al hablar de la “doble intencionalidad” de Husserl, mencionamos su sospecha respecto a la “doble dirección” de las percepciones en Brentano, en el sentido de que, en ambos casos, podríamos encontrarnos ante construcciones teóricas destinadas a evitar una regresión al infinito. ¿No podría suceder algo parecido en el caso de la “actualidad común”? Digamos, en primer lugar, que la actualidad común no parece resolver definitivamente el problema de un regreso al infinito. Y es que, si decimos con Zubiri que la “índole esencial” de los actos intelectivos es la “actualidad común” entre las cosas y los actos intelectivos, también tendríamos que decir que cada uno de esos actos intelectivos consistiría de nuevo a su vez en la actualidad común de la cosa y el acto intelectivo, etc.

Esta dificultad no es la más importante, pues no está en las cosas mismas, sino más bien en su definición. La dificultad verdadera está, en segundo lugar, en preguntarnos si podemos verdaderamente incluir a los actos mismos en la propia actualidad de la cosa. Aquí no se trata de definiciones, sino de descripciones. Y el problema consiste en que, en una descripción, difícilmente podemos decir que los actos se actualizan como realidades. Cuando miro la pared que está en frente de mí, mi acto visual no se actualiza como una realidad. Ciertamente, no se puede decir que el acto sea “irreal” o “imaginario” o “inexistente”. Sin embargo, el acto no es real en el sentido de Zubiri, porque el acto no se actualiza como una realidad radicalmente distinta de sí mismo, en alteridad radical respecto al mismo acto en que es aprehendido. Y no parece que la solución sea apelar a otro acto y emprender de nuevo un regreso al infinito. Quedémonos más bien en el propio acto por unos momentos. Vemos la pared, pero no el acto de ver. Mientras que la pared se actualiza como radicalmente distinta (“real”) respecto del acto de verla,

31 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 161-165. Lamentablemente, allí Zubiri no explica muy detenidamente qué entiende por este “mí” (cf. p. 165), aunque tal vez se podría buscar una explicación en textos más antiguos del filósofo vasco, como “El hombre, realidad personal”, conservado en sus *Escritos menores*, Madrid, 2007. En esos textos, Zubiri habla de un “me” que podría corresponder a la posterior “actualidad común”, el cual fundaría un “mí” ulterior, que envolvería el momento de mismidad y de intimidad, cf. las pp. 33-34. Finalmente, lo que Zubiri llama “yo” sería un momento ulterior, consistente en la actualidad de mi realidad en el mundo.

el acto de ver no se actualiza como radicalmente distinto de sí mismo. Más bien habría que decir que, en este punto, Michel Henry parece tener razón: los actos son invisibles en el sentido de que no se actualizan, como si rechazaran toda equiparación con las cosas del mundo.

Con esto nos vemos abocados, no a dudar de que los actos “acontezcan”, o “se den”, pero sí a reconocer que los actos acontecen o se dan en un modo muy distinto al modo en que se dan las cosas actualizadas en ellos. Aquí nos encontramos con la paradójica situación que nuestros actos plantean a una consideración fenomenológica. Por una parte, podemos decir que los actos tienen un tipo de verdad primera, que parece subsistir a todo intento de anulación. Puedo abstenerme (*mich erhalten*) de dar validez a todas las cosas que aparecen en mis actos y, sin embargo, este abstenerme (*dieses Mich-Erhalten*) sigue incólume.³² Si toda mi experiencia de las cosas fuera falsa, no obstante este “experienciar” (*dieses Erfahren*) seguiría siendo primordialmente verdadero.³³ El abstenerme, el experienciar, son precisamente actos. Ellos poseen una verdad primera que los pone “cartesianamente” a salvo de toda duda. Y, sin embargo, estos actos son invisibles.

Podríamos decir que la primordialidad de la verdad primera tiene que ver precisamente con su invisibilidad. Husserl hablaba de “evidencias apodícticas”. No obstante, lo apodíctico, en la historia de la filosofía, se refiere al carácter necesario de los silogismos (Aristóteles) o de los juicios (Kant).³⁴ Sin embargo, aquí hablamos de algo distinto de toda necesidad lógica, y que es la verdad primera de los actos. Esta verdad parece situarse más allá de la distinción entre lo necesario y lo contingente, pues no es propiamente la verdad de una demostración que pasa necesariamente de las premisas a las conclusiones, ni la verdad de un juicio que afirma que el predicado se da necesariamente en el sujeto. Tampoco se trata propiamente de una “e-videncia”, porque los actos no son términos de un acto de visión. En realidad, las evidencias tienen una mínima relatividad por la dualidad entre las cosas y el elenco de “simples aprehensiones” con las que trato de entenderlas: esta pared es evidentemente amarilla y no roja, en el sistema de conceptos con los que en castellano capto los colores. En cambio, la verdad primera de los actos es incluso más indubitable que la evidencia del color de esta pared, precisamente porque los actos son invisibles. Los actos son tan inmediatos que, antes de exigir ser captados con ciertos conceptos que los describen con mayor o menor rigor, ya son verdaderos para nosotros, justamente porque no

32 Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, op. cit., p. 20, cf. pp. 5-20.

33 Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie*, Den Haag, 1959, vol. 2, p. 73.

34 Cf. Aristóteles, *Tópicos* 100 a 25 – 100 b 28; I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 99-101.

están actualizados ante nosotros, como distintos de un acto ulterior en que fueran captados. La invisibilidad de los actos es la inmediatez de lo que no es visible, porque es transparente.

6. EL SURGIR

Tal vez estas dificultades y paradojas contengan también en sí mismas alguna vía de solución para el problema de la subjetividad. Tratemos de decir, en primer lugar, lo que son los actos. Su no aparecer como cosas no impide que podamos decir algo fundamental sobre ellos. Y es que, si los actos no aparecen, esto se debe precisamente a que ellos son precisamente el aparecer de las cosas. Otras vías de obtener una noción de los actos parecen fallar en este momento. No puedo definir los actos como “acciones” o “actividades” de un yo situado antes que ellos, porque eso me situaría, todo lo legítimamente que se quiera, en las condiciones de posibilidad del aparecer, más allá del aparecer mismo. No puedo definir los actos por la intencionalidad, porque ésta no parece ser la (única) característica esencial de los mismos. No puedo definir los actos por la conciencia, porque ésta se nos ha presentado también como un momento derivado. Tampoco puedo recurrir a la metafísica, y definir a los actos como la plenitud del ente, porque esto me situaría en un ámbito teórico que trasciende el análisis del aparecer. En cierto modo, nos hemos quedado sólo con el aparecer, y con las cosas que aparecen. Si entonces entiendo que los actos son el aparecer de las cosas, entiendo inmediatamente por qué ellos no aparecen. El aparecer, precisamente por ser un aparecer, no aparece. Los actos no aparecen porque son el aparecer de las cosas. Los actos no con cosas, porque las cosas son justamente lo que aparece en nuestros actos.

Es posible que el término “aparecer” pueda resultar un poco unilateral, porque puede sugerir la idea de una apariencia, contrapuesta a la “creencia” o a la “tesis” respecto a la “realidad”. Pero si hemos ejecutado una “reconducción” radical de la realidad a nuestros actos, ya no estamos hablando de apariencias. Las cosas que se actualizan en nuestros actos presentan una alteridad radical respecto a los mismos. Tal vez podríamos decir, con una terminología más zubiriana, que los actos no se actualizan, precisamente porque ellos son el “actualizarse” de las cosas. Los actos no tienen actualidad, porque ellos consisten en actualización. Sin embargo, para evitar introducir los actos en su propia noción (“actualización” en definitiva viene de “acto”), tal vez sea conveniente recordar a Aristóteles. Para el Estagirita, la *enérgeia* consiste precisamente en el “surgir” de las cosas (*ésti dê enérgeia tò hypárkhein tò prâgma*)³⁵. Aquí no hemos hecho más que evitar

35 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1048 a 31-32.

anacronismos como la “existencia”, y traducir literalmente el término griego *hypárkhein*, pues el *hypo-árkhein* griego equivale al *sub-regere* latino, que está en el origen de nuestro “surgir”. Bellamente, el “regir” (*árkhein*) alude a una alteridad de lo que surge, a la vez que nos recuerda la vieja pregunta por la *arkhé* de todas las cosas.

En cualquier caso, no se trata de hacer metafísica aristotélica, sino de recoger lo que hemos ido observando hasta aquí. Los actos son el surgir de las cosas, y las cosas que surgen parecen estar dotadas de una radical alteridad. Tienen sin duda la alteridad de una intencionalidad, pues las cosas surgen dotadas de un sentido, que las distingue entre sí, y también de nosotros y nuestros actos. Pero las cosas tienen una alteridad más radical, que Zubiri denominaba “formalidad de realidad”. Tal vez podamos ahora aproximarnos más al misterio de esta alteridad cuando entendemos que ella no es primeramente una característica de las cosas, sino algo que cualifica a los actos mismos. Precisamente porque los actos son el surgir de las cosas, los actos no son cosas que surjan. Precisamente porque los actos no surgen, precisamente porque son invisibles, tenemos una alteridad radical entre los actos y las cosas. La realidad, antes de ser una “mancha de aceite” que se va extendiendo de unas cosas a otras, es más bien el término de una diferencia radical, fenomenológica y ontológica, que caracteriza a los actos mismos. Los actos, precisamente por ser el surgir de las cosas, no surgen, y en ello se distinguen radicalmente de las cosas.

Esto significa entonces que, sin abandonar las pretensiones radicales de llevar a cabo una fenomenología de los actos, tenemos al mismo tiempo que reconocer que ésta es una “fenomenología de lo inaparente”.³⁶ Lo que no aparece son los actos, y su “no aparecer” es precisamente su transparencia. Y aquí nos encontramos ante algo esencial, que requiere análisis muy prolijos, que aquí solamente podemos insinuar. La “auto-afección” de los actos no es obviamente una reflexión ulterior sobre ellos, ni tampoco una actualidad de los actos para sí mismos, pues todo ello requiere de actos ulteriores que tratarían de objetivar eso que no puede ser nunca objetivado, porque no es cosa. Los actos se dan solamente en el modo de su invisibilidad. Pero se dan inseparablemente unidos a las cosas, precisamente porque ellos son el surgir de las cosas. No hay actos sin cosas, y ningún dualismo gnóstico es entonces posible.³⁷ El estudio de los actos sólo es posible mediante el estudio de las cosas que surgen. Pero este estudio, a diferencia de lo que hacen las ciencias, no se limita a entender y explicar lo que surge por lo que surge, sino que encuentra en lo que surge el milagro fundamental

36 Cf. M. Heidegger, *Seminare*, Frankfurt a. M., 1986, p. 399.

37 Un gnosticismo que amenaza los planteamientos de Heidegger y de Henry, como puede verse en la interpretación del cristianismo que éste último propone.

del surgir.³⁸ La invisibilidad de los actos es su transparencia. Y esta transparencia hace de ellos justamente el primero de los transcendentales. Por eso, la filosofía estudia los mismos contenidos que estudian las ciencias, pero los estudia como términos y modos del surgir.

7. HACIA LA PERSONA

Algo que podemos decir de los actos es entonces que éstos no se presentan primeramente como una vida absoluta, que requiriera ulteriormente “finitizarse”. Los actos, como surgir de las cosas, son siempre finitos. Es la finitud determinada por las cosas que surgen en nuestros actos. En cierto modo, podemos decir que los actos son individualizados por las cosas, que las cosas, como dirían los antiguos, son su “principio de individuación”. Estas cosas, obviamente, no son solamente las cosas sensibles o las cosas materiales. Hemos usado el término “cosa” en el más amplio de los sentidos, para designar a lo que surge en nuestros actos, es decir, al término del surgir. Por eso, también los actos de cálculo matemático, o de imaginación, son actos finitos, que culminan en “cosas”. Un teorema matemático o un ente de ficción es una “cosa”, en el sentido de que es algo que surge en nuestros actos de cálculo o de imaginación. Incluso cuando intentamos pensar lo infinito de algún modo lo cosificamos, porque lo hacemos término de un acto de pensar. Al surgir, en su finitud, se le puede llamar “surgimiento”.

A esta finitud del surgir contribuye también el hecho de que los actos acontecen siempre en un “aquí” corpóreo. Como bien ha mostrado la fenomenología histórica, el cuerpo no sólo es algo que se constituye como un “cuerpo objetivo”, sino también un “cuerpo vivo”. Este “cuerpo vivo” no es algo que se pueda separar radicalmente del cuerpo objetivo, precisamente porque los actos son inseparables de las cosas. La carne, por ello, no es una vida separada del mundo, sino esa unidad radical entre el cuerpo como “aquí” del surgir y el cuerpo que surge en los actos que, en diversos modos, lo aprehenden. En cualquier caso, el “aquí” corpóreo de los actos no parece algo accidental a los mismos. Las cosas que surgen lo hacen siempre, como ha mostrado la fenomenología, en referencia a un “aquí” corporal, en el que tienen lugar no sólo las percepciones y las kinestesias, sino todos los actos, en los modos diversos en los que acontece el surgir. También los pensamientos filosóficos, las postulaciones de la matemática, o los actos de imaginación tienen lugar en un aquí carnal, que pertenece a la finitud

38 Todo ello conduce a una ontología de los actos, que trataremos de comenzar a explorar en un libro de próxima aparición.

de nuestros actos. No puedo pensar un acto de sensación, de rememoración, de deseo, de cálculo, de imaginación, etc., que no tenga lugar en un “aquí” carnal, aunque no sea la propia carne. Incluso si me imagino un ángel, un fantasma o un demonio, pienso sus actos aconteciendo en algún tipo de cuerpo, por más que sea radicalmente distinto del nuestro.³⁹

Podemos decir, además, que en los actos tiene lugar una temporalidad primordial. No nos referimos aquí al flujo de las vivencias, que van sucediéndose unas a otras inexorablemente, en una pasividad originaria. Hay otra temporalidad que se encuentra ya en cada uno de nuestros actos. Y es que, si los actos son el surgir de las cosas, los actos son inseparables de la temporalidad que sea propia de las cosas que surgen. Los actos no se encuentran separados de las cosas, en un más allá intemporal. Los actos, como surgir de las cosas, cargan con la temporalidad propia de las cosas que surgen. Pero hay algo más. Un hipotético acto instantáneo tiene justamente la temporalidad propia del instante. El instante no es una medida cronológica equivalente a cero. El instante es más bien el *in-stare* que caracteriza a todo acto en cuanto surgir de las cosas. Al surgir, las cosas, por así decirlo, se “instalan” en el mundo, al actualizarse entre las demás cosas. El surgir es originariamente temporal, no porque pueda ser necesariamente medido por un reloj, sino porque el surgir es un “instar” a que las cosas aparezcan en el mundo. Este surgir “instante” no es el tiempo de los cronómetros, ni siquiera el tiempo de la duración de la vida de la conciencia. Es algo más básico y radical, que pertenece al más modesto de los actos. Los actos poseen la temporalidad originaria, propia del instante. Toda medida cronométrica presupone el surgir instante de las cosas. Los actos, lejos de estar situados más allá del tiempo, consisten en un surgir instante que es la raíz de toda otra temporalidad, tanto la que mide la sucesión de las cosas del mundo, como la duración de la propia vida.

¿De dónde sale esta duración? Aquí es muy importante advertir que la finitud de los actos no implica sin embargo un atomismo. El atomismo de los actos, en el que todos hemos caído, tiene su origen en su finitud: los actos son el surgir de las cosas. Pero esta finitud de los actos no implica un aislamiento entre ellos. La razón es muy sencilla, y está precisamente en la alteridad que caracteriza a los actos. Los actos son el surgir de las cosas, pero los actos no son cosas. Las cosas que surgen son radicalmente distintas del surgir. Por eso mismo, hay siempre un “más” de los actos respecto de las cosas que surgen en ellos. La individuación de los actos nunca los convierte en mónadas aisladas entre sí. Los actos, como surgir de las cosas en alteridad radical, son siempre más que las cosas que surgen

39 De ahí la enorme dificultad de pensar un “Acto puro”, que entrañaría una ruptura esencial con todo lo que sabemos sobre nuestros actos.

en ellos. De ahí la continuidad de los actos. Aunque las cosas que surgen en ellos vayan desapareciendo, el “más” de los actos instauro en ellos una continuidad que no es la de una sucesión. El “flujo” no es una sucesión de puntos monádicos, sino estrictamente un fluir. El surgir se diferencia del surgir solamente por lo que surge. Pero entonces, más allá de lo que surge, tenemos la continuidad de un mismo surgir. Un surgir que entonces no es absoluto, porque no está separado de las cosas, pero que en su finitud tiene precisamente la continuidad de una misma vida, o de una misma praxis.

El término “vida” puede inducir a ciertos equívocos no sólo con la vida “surgida”, de la que trata la biología, sino también con la idea de una vida radicalmente separada del mundo, como la propugnada por Henry. El término “praxis” tiene la ventaja de que más fácilmente mantiene la idea de una inseparabilidad entre los actos y las cosas, siendo los actos justamente el surgir de las cosas. Sin embargo, la “praxis” alude frecuentemente a una actividad “externa” a nosotros mismos, a nuestra subjetividad, mientras que aquí se refiere propiamente a los actos, que en su transparencia son lo más cercano a nosotros mismos. Además, es usual desde Duns Escoto la contraposición entre teoría y praxis, en la que se olvida la tesis aristotélica de que la teoría es la forma más alta de praxis. Del mismo modo, la praxis aristotélica dejaba fuera la producción. En cambio, la praxis se utiliza aquí para designar la unidad de los actos en su continuidad transcendental y fluyente, englobando todo tipo de actos, y sin distinguir inicialmente jerarquías entre ellos. Tanto los actos de especulación como los actos de producción pertenecen a la praxis, precisamente en su carácter de actos. En cualquier caso, correctamente comprendidas, tanto la “vida” como la “praxis” se pueden tomar como términos equivalentes, que designan el fluir de los actos en su unidad transcendental.

Todo ello nos da algunas pistas fundamentales para lo que podría ser un tratamiento renovado del problema de la subjetividad. En los actos, y sin trasladarnos a sus condiciones de posibilidad, hemos encontrado una inmediatez radical y primera. Los actos no son cosas, sino el surgir de las cosas. Precisamente por ello, los actos nunca se actualizan ante nosotros, como se actualizan las cosas. Lo que esto significa es que los actos disponen de una inmediatez primera, que es la propia de su transparencia. No siendo término de evidencias, ni de reflexiones, son sin embargo lo más inmediato a nosotros mismos, lo que constituye la fibra primigenia de nuestra vida. En su transparencia primaria e invisible, los actos son radicalmente “íntimos”, mucho más que lo pueda ser cualquier cosa que se actualice en ellos. Esta intimidad se ve acrecentada por el hecho de que los actos, además, no son átomos separados entre sí, sino que, al ser distintos de las cosas, y distinguiéndose solamente por lo que en ellos surge, disponen de una unidad primaria, que es la unidad del fluir de nuestra propia vida, o de nuestra propia praxis. Esto significa que los actos, en su intimidad, pertenecen la unidad de esta

vida, y son por tanto actos “propios”. No sólo eso. Los actos, en su intimidad, acontecen en el aquí de nuestra propia carne, y son por ello actos de mi propia carne, actos “míos”, y no de otro. Esta vida íntima y propia es mi vida, y tengo en ella mi propia mismidad.

Podemos entonces decir que algunas de las características esenciales que fueron tradicionalmente atribuidas al sujeto se encuentran en los propios actos, en la propia vida, en la propia praxis. Esto no significa, en modo alguno, que en los actos se encuentren *todas* las características que la filosofía clásica puso en la subjetividad. Así por ejemplo, la intimidad, la continuidad, la propiedad, y, en definitiva, la mismidad concreta de mi vida no es necesariamente la identidad ni la estabilidad de la sustancia clásica. Sin embargo, aquí hay que decir dos cosas. Por una parte, el análisis de los actos no obsta, sino que exige, un momento ulterior que pueda preguntarse por las condiciones de posibilidad de ellos. En estas condiciones de posibilidad se podrá encontrar, tal vez, un sujeto (alma, cerebro, etc.) que detente algunas características que no hemos encontrado en nuestro análisis. Es algo que la teoría tendrá que justificar en su momento con los métodos que le son propios. Aquí lo único que hemos tratado de mostrar, porque nos parece esencial para una filosofía primera, es que en los actos, sin encontrar el “sujeto” en sentido clásico, encontramos empero muchas de las propiedades que históricamente le fueron atribuidas, y las encontramos, por así decirlo, “en los límites de lo que se da”.⁴⁰ Dicho en otros términos: aquél “yo puro” que Husserl introducía en su análisis no es, en gran medida, una transcendencia “a” los actos, sino una vida o una praxis que, trascendiendo “a través de” (*durch*) la individualidad de cada acto, pertenece sin embargo a la inmanencia de las verdades primeras.

Por otra parte, es importante observar que lo que encontramos en nuestros actos no parece ser designado de un modo correcto con el término “sujeto”, ni con otros términos que, como el “yo”, son fácilmente entendidos, por la impronta de la gramática, como algo situado más allá de nuestros actos. El yo es el sujeto del verbo, y el sujeto, por definición, está más allá de los actos que los verbos expresan. No sólo eso. En realidad, el término “sujeto” tiene unos orígenes históricos y etimológicos que lo sitúan en el ámbito de las cosas, y no en el ámbito de lo que surge en ellas.⁴¹ Por eso no es extraño que, en la historia de la filosofía, el sujeto haya sido buscado como cosa, y también negado en la medida en que no aparecía como cosa. Ahora vemos que no sólo no aparecía, sino que no podía aparecer como cosa, porque los actos no son cosas. Sin embargo, también hemos entendido la contumaz permanencia del lenguaje subjetivo, justamente

40 Cf. E. Husserl, *Ideen I*, op. cit., p. 51.

41 Fue precisamente la crítica de Heidegger en *Sein und Zeit*, Tübingen, 1986, p. 46.

porque los actos, en su inmediatez primera, tienen inexorablemente algunas de las características clásicamente atribuidas a la subjetividad.

En cualquier caso, si el término “sujeto” no es el más adecuado, y si la filosofía tiene, en su comenzar primero, unas exigencias de rigor, y un deseo de evitar, en la medida de lo posible, todos los prejuicios que no puedan ser analíticamente justificados, tal vez sea conveniente dejar de hablar de “sujeto”, o reservar este término para designar lo que solamente puede ser introducido, más allá del análisis, como su condición de posibilidad. ¿Qué termino utilizar entonces? Tal vez el término “persona” sea uno de los más adecuados. En su etimología popular latina, la “persona” designaba el “resonar” (*personare*) de la voz de los actores tras las máscaras del teatro y, por extensión, cada uno de los papeles que estos actores asumían. Aquí podemos pensar, no en las máscaras, sino en el cuerpo entendido como carne, es decir, como el aquí de nuestros actos, en el que se une el cuerpo vivo con el cuerpo objetivo. Los actos son carnales en el sentido de que todos ellos, en distintos modos, “resuenan” en el aquí de nuestra carne. Nuestra carne es el lugar geométrico de nuestros actos. Nuestra vida, radicalmente unida a esta carne, es un “personar”. En la inmediatez primera de nuestros actos no somos sujetos, pero somos personas. De este modo, el resonar de los actos en nuestra carne nos distingue de todas las cosas, e incluso instaura una diferencia con todos aquellos seres vivos para los que las cosas no surjan en alteridad radical respecto a los propios actos. Ellos acceden a lo que surge, pero no al mero surgir. En la transparencia inmediata del surgir, somos personas, y no meras cosas.

Ahora bien, el resonar de la vida persona en nuestra carne entraña un acontecer interpersonal que no hemos considerado aquí, pero que hay que considerar. Y es que los actos, en algún sentido, pueden ser compartidos. Es el llamado problema de la “intersubjetividad”, que no saldrá del horizonte de la subjetividad mientras se plantee en sus mismas categorías básicas. Es en los actos mismos, no en el *lógos* ni en la *subjetividad*, donde puede entenderse propiamente qué significa compartir los actos, compartir la praxis, compartir la vida.