

Imágenes de la subjetividad en la luz y en la sombra

Jorge Issa*

*Nosotros, los que conocemos,
somos desconocidos para
nosotros mismos*

Friedrich Nietzsche, *LA GENEALOGÍA DE LA MORAL*

Suele atribuirse al pensamiento moderno la cualidad distintiva de haber hecho del sujeto humano su origen, su fundamento y su sentido; de convertir a la subjetividad, pues, en el espacio único de su movimiento; de reducirse, en definitiva, a una exploración del ser dotado de conciencia e, inclusive —y ya en el extremo—, a una pura “egología”.

Vista de cierta manera, esta caracterización, además de simplificadora, es antihistórica... y, con todo, también iluminadora.

Simplifica porque cierra los ojos a la existencia de un nutrido conjunto de corrientes modernas de pensamiento (el neokantismo, Mach, Santayana, etcétera) que han decidido, con plena conciencia, dejar en la sombra la función del sujeto; porque no registra posturas (como la de Nicolai Hartmann, por ejemplo) que insisten en la imposibilidad de separar sujeto y objeto y no con-



IZTAPALAPA 50
enero-junio del 2001
pp. 73-82

* Profesor investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

ceden al primero sino una posición absolutamente subordinada en su función cognoscitiva; y porque no se ruboriza siquiera ante declaraciones contundentes e inequívocas como aquella de Wittgenstein en el *Tractatus*: "El sujeto que piensa, que tiene representaciones, no existe" (Wittgenstein, 1983: 5.631).

Es antihistórica, por otra parte, pues pretende que la sensibilidad al universo de lo subjetivo es característica exclusiva de la época moderna. Así, Giovanni Gentile, por ejemplo, ve una neta oposición entre la Antigüedad griega y la Modernidad cristiana. Según él, puede advertirse en el pensamiento griego que el hombre efectivamente lleva a cabo una búsqueda de sí mismo, pero "no puede encontrarse, porque el mundo en el cual debería encontrarse (...) es un mundo donde no hay lugar para el hombre, quien, a pesar de ser el creador de su mundo, se le coloca enfrente como espectador (...) sin replegar nunca su mirada sobre sí mismo" (Gentile, *apud* Mondolfo, 1978: 17). Frente a tal sedicente naturalismo objetivista característico de la Antigüedad, Gentile cree descubrir en la Modernidad un acendrado espiritualismo subjetivista (que, además —dicho sea de paso—, representa para él la negación dialéctica del momento histórico anterior): "La filosofía moderna comienza por el espíritu, y a través de éste trata de restaurar la inteligibilidad de todo lo real, incluso de aquello que se presenta empíricamente como naturaleza" (Gentile, *apud* Mondolfo, 1978: 16). Sin embargo, este con-

traste no se hace cargo de la evidente continuidad entre las edades históricas, donde lo nuevo nunca es completamente original y lo viejo rara vez se torna absolutamente caduco; en particular —y a propósito de la subjetividad—, es factible advertir en el espíritu clásico "la presencia viviente (...) de caracteres y enfoques que se pretende atribuir con exclusividad al cristianismo moderno", y, de manera señalada, un claro "reconocimiento del papel [gnoseológico] del sujeto", aunado a un efectivo desarrollo de la conciencia moral tanto como a "la afirmación del dinamismo creador del espíritu humano" (Mondolfo, 1978: xiii-xiv).

Y, no obstante lo recién dicho, la *falacia* comprendida en la excluyente caracterización del pensamiento moderno como un periplo por el espacio de lo subjetivo es también iluminadora. Porque, si bien es justo atribuirle al genio clásico (tardío, sobre todo) una comprensión de la subjetividad mucho mayor de lo que puede desprenderse de la opinión que ha dominado entre los historiadores, la mentalidad moderna deja ver *desde su origen* una conciencia tan diáfana, tan *exacerbada* de la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, que sólo sobre tal base es posible explicar, no nada más el surgimiento de un concepto novedoso del ser humano y de su historia, y asimismo el planteamiento de que en ambos (el hombre y la historia humana) reside la esencia propia del mundo, sino la formulación de una exigencia de certeza para el conocimiento.

así como de condiciones de la acción que antes sencillamente habrían resultado inconcebibles.

En efecto, independientemente de que es justo y esclarecedor para mentes en que el espíritu humano mantiene siempre una continuidad histórica a través de los siglos a la vez que una complejidad polifacética en cada sociedad y en cada era, lo cierto es que la noción de sujeto constituye sin duda una de las dos o tres ideas torales que intervinieron en la configuración de la mentalidad moderna. Mientras que el pensamiento antiguo —con todo y su proverbial antropocentrismo— es incapaz de ver al hombre de otra manera que no sea en función del cosmos que lo rebasa y lo comprende, el pensamiento moderno invierte los términos de esta relación y hace del sujeto el centro privilegiado desde el cual (y sólo desde el cual) es posible dotar de sentido al mundo. Heidegger, por ejemplo, diagnosticó así tal prevalencia: "La época que llamamos Modernidad se caracteriza porque el hombre se convierte en medida y centro del ente. El hombre es lo subyacente a todo ente; dicho en términos modernos, lo subyacente a toda objetivación y representabilidad, el hombre, es *subiectum*" (*apud* Habermas, 1994: 165).

EL SUJETO EN SÍ MISMO Y ENSIMISMADO

En la historia intelectual de Occidente hay dos momentos que son cruciales para captar el perfil del sujeto moderno.

Durante el Renacimiento, en primer lugar, domina una amplia tendencia a "rescatar" al hombre en toda la plenitud de su valor y a tratar de entenderlo en el doble terreno que le es propio: en la naturaleza y en la historia. En tanto ser natural, el hombre no puede excusarse de investigar la naturaleza ni atribuirle a su conocimiento un carácter suntuario. La fundación y el ulterior desarrollo de las ciencias naturales modernas se tornan posibles sobre la base de una nueva valoración del mundo físico a cuya indagación se le desnuda de su anterior ropaje pecaminoso para vestirla ahora de recurso indispensable para la vida. Fenómenos concomitantes a éste son, por ejemplo, la reivindicación del placer y el estudio de la medicina, ante la hasta entonces obligada dedicación a la metafísica y a la vida contemplativa.

Por otro lado, en cuanto ente histórico, el hombre se halla indisolublemente unido a su pasado y, por consiguiente, al imperativo de descubrirlo y extraer de él su auténtico significado pedagógico; mas no para repetirlo mecánicamente, sino, al contrario, para hacerse rector de las leyes que lo han gobernado y, en adelante, alarife de su suerte. Porque la historia se concibe ahora como hazaña humana y empresa en que se forja la libertad de los pueblos.

La recuperación renacentista del hombre en su totalidad plantea, pues, la exigencia de comprenderlo como la cosa que es, añadida a las otras y sometida a las mismas regulaciones que

ellas. Pero su esencia —ya queda claro— tiene que ser distinta. Pues el mundo no humano posee una naturaleza invariable, mientras que el hombre tiene la posibilidad de elegir su propio destino. Por supuesto que existen antecedentes del concepto de hombre libre en otros tiempos o tradiciones, pero nunca se había radicalizado tanto esta idea como en el discurso de Pico de la Mirándola acerca *De la dignidad del hombre*:

El Supremo Artesano (...) hizo del hombre la hechura de una forma indefinida, y, colocado en el centro del mundo, le habló de esta manera: "No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para tí, éstos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué. (...) ¡Oh, sin par generosidad de Dios Padre, altísima y admirable dicha del hombre, al que le fue dado tener lo que desea, ser lo que quisierel (de la Mirándola, 1996: 105).

Y ésta es la clave de todo el discurso de Pico: que el hombre es "admirable de ver", mas no por su Razón o inteligencia, ni por su perspicacia sensorial, ni aun por su soberanía sobre los seres inferiores o su afinidad con los superiores ("muy grande es todo esto, pero no lo princi-

pal") (de la Mirándola, 1996: 103-104); antes bien, "el gran milagro" está constituido por su proteica libertad, cuyo reino no es el de las naturalezas inmutables, sino el de la acción transformadora que crea un segundo mundo (el mundo de la cultura) y se proyecta hacia el futuro para imponerle su ley (a la postre, su utopía). De tal manera, el hombre nuevo "es el (...) individuo que, en vez de atenerse a moldes fijos, pretende elegir para sí una realidad propia" (Villoro, 1992: 34); y por ello es él irremplazable y su valor, único. Con este fermento individualista, se vuelven posibles, entonces, fenómenos aparentemente tan dispares como la desesperación existencial, la movilidad de las personas a través de la escala social, el reconocimiento de derechos humanos inalienables y, señaladamente, la irrupción del empresario capitalista, esa criatura emblemática de la Modernidad que parece encaminarse a devorar el mundo corriendo tras el fetiche de su exclusiva prosperidad.

Encontramos en el siglo xvii, específicamente en la obra de Descartes, el segundo momento que es de importancia central en el dibujo de los rasgos principales del sujeto moderno. Un poco antes —también en el Renacimiento—, figuras como Ficino, Pomponazzi, Campanella y Bouelles habían dispuesto el terreno propicio para que pudiera efectuarse la decisiva mutación de la noción del alma como sustancia en otra nueva y moderna: el alma como sujeto (cf. Villoro, 1992: 51-61). Ficino la vio como

“engarce de todas las cosas”: foco unitario de actividad dirigida a todos los objetos y en el cual éstos se vinculan. Pomponazzi identificó “un *yo* unitario, sujeto puro de conciencia, que permanece en todos los actos de conocimiento” (Villoro, 1992: 56). Campanella subrayó la capacidad de reflexión y autoconocimiento propia del alma y la convirtió en condición de cualquier otro conocimiento. Bouelles, en fin, insistió en la primacía del sujeto pensante al hacerlo “espejo [y] continente de todo” (*apud* Villoro, 1992: 60) y, bien que capaz de representar todas las cosas, vio al alma como una mera representación de sí misma. Lo significativo en todas estas ideas es que el alma no aparece ya como una sustancia entre otras (un ente entre los entes) pasible de ser comprendida —en cuanto a su finitud o inmortalidad, a su división o no en “partes”, su individualidad o universalidad, su dependencia o autonomía, etcétera— sólo desde la perspectiva de la totalidad que la contiene; antes bien, ahora se trata de ver al alma desde ella misma, como centro de actividad para el que los entes son correlato, como fuente de luz que posa su rayo en el mundo y sin referencia al cual éste permanece en la sombra. En suma, podemos identificar en algunos autores renacentistas los primeros trazos de un nuevo concepto, según el cual el alma humana es condición de sentido, y el mundo es lo que ante ella se presenta (es decir, representación).

La enorme importancia de Descartes estriba en haberle dado forma perspicua

a los antecitados balbuceos de sus precursores y en atar la idea del sujeto a la de la racionalidad instrumental. Su pensamiento se produjo en una época en que las convicciones antiguas más básicas padecían una crisis irreversible y en la cual, por ende, era especialmente apremiante la exigencia de configurar una nueva visión del mundo que se hallara desprovista de errores y, más aún, dispusiera de recursos sistemáticos para repeler los engaños causados por la mirada natural e ingenua del realismo aristotélico a la sazón dominante. Tales fueron los motivos de que la investigación cartesiana aboliera (como suposición de trabajo) todo el saber constituido y procediera en adelante con radical desconfianza. Se había fijado como meta no claudicar en su duda universal sino ante la auténtica evidencia, la que fuese capaz de producir *certeza inmediata*. Y como alcanzó la certidumbre de que “no puedo poseer ningún conocimiento de lo que está afuera de mí salvo a través de las ideas que hay en mi interior”,¹ tuvo que refugiarse en la conciencia. En efecto, la duda metódica socava los contenidos de todas nuestras ideas y solamente se rinde ante el pensamiento mismo. Descartes notó que, en las representaciones que nos hacemos de las cosas, no hay nada que nos brinde una efectiva garantía de que la existencia de éstas es objetiva (externa a la subjetividad). Y observó también que, en contraste con lo recién dicho, la captación que el sujeto tiene de sí mismo como pensamiento puro sí contiene la idea

de su propia existencia: "si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo [soy, por lo menos] mientras yo esté pensando que soy algo" (Descartes, 1984: 99).

El sujeto cartesiano no sólo cabe entero en la conciencia (y es, entonces, ajeno al cuerpo y los sentidos: "el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí") (Descartes, 1984: 100), sino que es —por decirlo así— "más sujeto" en la medida en que más desencarnado está. En otras palabras, el alma cartesiana alcanza su plena realización cuando percibe el abismo que la separa del mundo material (incluido el cuerpo) y reduce tal mundo a una pura cosa extensa. Mas no es posible captar esta distinción si se sigue atado a la mirada espontánea que atribuye a las cosas exteriores las cualidades que encuentra en sus íntimas representaciones: es indispensable *objetivar* al mundo, contemplarlo con los ojos de un espectador ajeno a todo involucramiento; lo que equivale a ver el universo material a través del cristal del mecanicismo y el instrumentalismo, cual si, desprovisto de toda esencia espiritual (expresiva, significativamente muerto), no fuese más que un puro *gran mecanicismo* (un reloj es un buen modelo).

Ahora bien, está claro que "avanzar en la comprensión del mundo como mecanicismo es indisociable de verlo como un dominio de control instrumental potencial" (Taylor, 1989: 149). La soberanía de la Razón, para afirmarse, tenía

que ser ejercida no sólo en el orden especulativo,² sino también en el orden práctico, a saber: en la transformación del mundo a través del trabajo y, asimismo, moldeando la vida del hombre de acuerdo con sistemas representacionales que satisficieran el neurálgico requisito de la evidencia. Si el nuevo paradigma de supremacía de la Razón se presentaba bajo la forma del control instrumental, de la objetivación de los cuerpos, el agente sólo podría experimentar el sentimiento de su propia dignidad racional al objetivar también sus pasiones; no buscando, por consiguiente, librarse de ellas si puede, antes bien, sacarles algún provecho. La acción eficaz (y racional, en suma) demandaba, así, la adopción de una actitud instrumentalista hacia el mundo y hacia el cuerpo.

En fin, al ir en busca de una certeza autosuficiente, autosustentada, Descartes llevó a cabo un giro reflexivo, un retroceso al ego que otea el mundo con el fin último de establecer en él su hegemonía. Muchos siglos atrás, San Agustín también había enfatizado la reflexividad radical y se había refugiado en la interioridad humana. Su propósito era atestiguar una *Epifanía*: la aparición de Dios "en las raíces mismas del yo, más cerca incluso que mi propio ojo" (Taylor, 1989: 157). Lo que Descartes encuentra, en cambio, es su propia individualidad; eso sí, con una claridad y una plenitud de presencia, de autopresencia, que antes nadie conoció. Y aunque el sujeto que mora en él está encarnado

y realiza sus meditaciones en Holanda hacia la mitad del siglo xvii, las revelaciones que experimenta aspiran a lo universal, es decir, pretenden ser válidas para todos los demás sujetos que puedan reducirse a sí mismos a un ojo que mira, a una perspectiva, a un yo puntual y vacío de sustancia.

Después de Descartes —por cierto—, la tradición se aferró a la concepción del sujeto teórico como voz universal. Y quiso creer que el éxito en la elaboración de un discurso racional (señaladamente una teoría científica) equivalía a adquirir el derecho de hablar en nombre de todos los sujetos pasados, presentes y futuros de la Tierra. Para no mencionar su inmunidad inquebrantable a los hechizos del lenguaje, a los engaños de su psique o de su cuerpo y a la acción mediatizadora de las estructuras sociales. Vaya, hasta se le atribuyó en algún momento haber alcanzado un grado tal de autoconciencia que la historia de las transformaciones humanas, para todo efecto digno de consideración, podía considerarse, de ahí en más, acabada.

EL CUERPO, LA HISTORIA...: LA IRUPCIÓN DE LA SOMBRA. UN PANORAMA

Lo que tiempo después, ya en el siglo xx, se dio en llamar la "crisis del sujeto" en realidad había empezado a desarrollarse en las postrimerías del siglo xviii, cuando el movimiento intelectual *Sturm und Drang* se propuso trascender a través de la experiencia mística los lí-

mites que el Iluminismo le había fijado a la Razón.³ La tesis concreta era que la fe, entendida como experiencia inmediata (es decir, como *sentimiento*), podía ofrecer al hombre lo que la Razón, dada su finitud, no estaba en condiciones de darle. Heredero de este movimiento, el Romanticismo postuló la infinitud de la conciencia e identificó esta cualidad con el *sentimiento*, que así se convirtió en valor preponderante y, de hecho, definitorio del temperamento romántico. De aquí, también, la preeminencia que el Romanticismo concede al arte en la vida, pues éste constituye justamente la "expresión del sentimiento", y el mundo, la naturaleza y la vida no se ven como otra cosa que una suerte de obras artísticas.

Lo importante en la reacción romántica contra el racionalismo no es, por tanto, que se le pueda leer como una contestación rotunda a la idea de sujeto. (Hay en la actitud romántica, bien al contrario, una verdadera exaltación del individuo, sobre todo en la unicidad de su carácter; lo cual se transparenta en el culto a los "héroes" de la historia y en haber elevado la excentricidad casi al rango de virtud.) Más bien, el Romanticismo pugñó por el reconocimiento de un sujeto menos complaciente con la frialdad de la teoría y, en consecuencia, mucho más identificado con la torridez de la pasión ("Grisés, querido amigo, son todas las teorías; verde sólo es el árbol eterno de la vida": Goethe); un sujeto que idolatra a la naturaleza porque la encuentra grávida (y no ob-

jetivistamente huera) de espiritualidad: un sujeto rebelde y desafiante que brega sin descanso por alcanzar lo infinito y se halla, así, dispuesto siempre hasta el martirio para que su amor, dramático y grandioso, sea la realización de una unión absoluta; un sujeto, en fin, inclinado al arte y receloso de la ciencia, plenamente encarnado y mundano, hondamente vital y sólo redimible por el sentimiento.

En una vena semejante, aunque ya de manera sistemática, Schopenhauer hizo de su filosofía, ante todo, un ensayo de comprensión de la subjetividad. Ahondó la crisis del sujeto cartesiano al sustituir su esencia pensante por otra "volente" (sensible, deseante, pasional, afectiva; en una palabra, ligada a lo corporal) que lindaba con la inconsciencia; y le sustrajo también su carácter de unidad última transformándolo en una función de la realidad destinado a integrarse (y no a oponerse) a ella.

En adelante, apenas sería posible descubrir una que otra salvedad al sentimiento generalizado de que es inaplazable y culturalmente necesario sacudirnos esa mítica fidelidad al sujeto individual como ente autónomo y racional constituido para siempre en fuente originaria y exclusiva de sentido y de valor. Nietzsche, por ejemplo, en la línea de Schopenhauer, radicalizó el vínculo del hombre con la naturaleza y la supremacía de nuestros intereses vitales (que son —dijo— "los que interpretan el mundo"); incluso —y luego de haber desenmascarado la "ilusión objetivis-

ta"—, se negó a admitir la posibilidad de que el lugar de la "verdad neutral y universal" (conquista del sujeto-centro-del-mundo) fuese ocupado por el subjetivismo: "el 'sujeto' no es nada dado; es sólo algo añadido por la imaginación, algo añadido después" (*apud* Vattimo, 1993: 117).

Muchas otras voces han contribuido a profundizar la debilidad del sujeto moderno. Marx abrió otro flanco de crítica insistiendo en que la actividad de la conciencia estaba determinada por las condiciones materiales de producción y reproducción de la vida social. Freud minó la confianza en el autodomínio y la libertad del sujeto al descubrir que los procesos psíquicos se producen en sí mismos "a espaldas" de la conciencia y que ésta, por consiguiente, no es sino un fragmento de la vida anímica total. Saussure planteó que la piedra de toque de la subjetividad, la palabra "yo", sólo adquiere sentido como parte de una totalidad anónima en la que se opone a términos como "tú" o "él", con lo cual su significado dista mucho de quedar comprendido en estados de conciencia y, de paso, pierde toda posibilidad de ocupar un sitio filosófico privilegiado. Wittgenstein reveló cuán a menudo el sujeto se dejó atrapar o hipnotizar por el lenguaje en que expresaba sus construcciones racionales. Heidegger recaló que la supuesta autonomía del sujeto y su facultad cognoscitiva no se dan al margen de su interacción con los objetos del mundo, sino en una red de sentido que lo precede y está configurada

históricamente. Lévi-Strauss puso de manifiesto la existencia de categorías mentales inconscientes que se hallan presupuestas tanto en la conciencia como en el sentimiento mismo de identidad. Lacan encontró que el "yo" jamás tiene acceso inmediato a sí mismo y que en realidad se constituye en el discurso del "Otro". Foucault insistió en que el hombre (ese "universal" antropológico moderno) era "una invención reciente", anunció después su "muerte" y trató de retornar al sujeto trabajando en una hermenéutica en la que éste figura, a un tiempo, como ente empírico y condición trascendental, intuición lúcida y bruma de lo impensado, hacedor y también producto de una historia en la que jamás se encuentra definitivamente dado. Derrida disectó el lenguaje del "yo pienso" y lo halló cargado de metáforas y ambigüedades, fundamentalmente opaco, divisible hasta el infinito y siempre dependiente de contextos proteicos.

La enumeración no es exhaustiva, por supuesto. Haría falta citar a Kierkegaard, Dewey, Arendt, Sartre, Irigaray, Adorno, Barthes, Gadamer, Levinas, Kristeva, Deleuze, Naess, Vattimo... Pero ya podemos extraer una conclusión general: el mito del sujeto autónomo, habitáculo de una Razón universal, transparente por completo para sí mismo y condición esencial de la inteligibilidad de la historia, no sólo se ha venido desmoronando poco a poco desde su creación, sino que se ha mostrado como un factor de riesgo para la cultura, y

aun como elemento central de dominación política. Parece un imperativo sanitario liberarnos de la fe en que este sujeto posee una capacidad incontable para realizarse como autoconciencia plena, esto es, para sustraerse al influjo de sus fantasmas interiores (sus miedos y taras, sus prejuicios y deseos) y de las condiciones externas que lo hacen posible (tales como la historia, el lenguaje en que se expresa y la cultura en que vive).

Ahora bien, la mera puesta en práctica de tal imperativo tampoco es suficiente, pues se plantea, entonces, el problema de discernir una nueva posición, en particular una que *concilie*: la argumentación racional con el reconocimiento del valor de la diversidad; la necesaria unidad de acción con la apertura a la complejidad irreductible de la experiencia humana; la eficacia práctica de la objetividad instrumentalista con el respeto a la naturaleza; en fin, la contingencia e historicidad de las pretensiones de validez del sujeto teórico con la reedición de un proyecto emancipatorio que sea viable y esté fundado críticamente.

NOTAS

- ¹ Carta a Gibieuf de fecha 19 de enero de 1642 (*apud* Taylor, 1989: 144).
- ² Descartes entendió el poder del pensamiento como la capacidad de construir órdenes de representaciones que estén en condiciones de satisfacer las altas exigencias derivadas del ideal del conocimiento: la certeza. No bastaba que las

ideas representarían correctamente al mundo, sino que debían mostrarlo con *evidencia*.

3. "El sentimiento es más que la Razón", había dicho ya Rousseau, importante precursor de la crítica a la Modernidad.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Descartes, René

- 1984 *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Espasa-Calpe, México.

Habermas, Jürgen

- 1994 *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.

Mirándola, Pico de la

- 1996 *De la dignidad del hombre*, Ramón Llaca, México.

Mondolfo, Rodolfo

- 1978 *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Eudeba, Buenos Aires.

Taylor, Charles

- 1989 *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge.

Vattimo, Gianni

- 1993 *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona.

Villoro, Luis

- 1992 *El pensamiento moderno*, Fondo de Cultura Económica, México.

Wittgenstein, Ludwig

- 1983 *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid.