

EL ARDUO CAMINO DE LA SUBJETIVIDAD

JOSÉ LUIS ARCE CARRASCOSO
Universidad de Barcelona

RESUMEN

El presente trabajo es un intento de sintetizar la posición filosófica del autor con respecto al tema de la subjetividad, tal como lo ha venido exponiendo a lo largo de su actividad académica y docente, así como en multitud de escritos en los que se ha referido al tema desde diversos aspectos. Ahora se trata de llevar a cabo una reivindicación acerca de la noción de subjetividad, frente a los ataques que van desde el neopositivismo a las posiciones postestructuralistas, así como también al reduccionismo cientifista por el que opta la actual filosofía de la mente. Frente a todos ellos, se considera imprescindible tener que seguir acudiendo a una noción que se hace patente en todo caso, y con un innegable carácter de irreductibilidad, si bien su vigencia debe conllevar necesariamente una transformación radical que le defina como un principio eficaz, diferenciado de las aportaciones de la filosofía de la conciencia.

ABSTRACT

This study is an attempt to summarise the author's philosophical position of "subjectivity", which he has espoused his academic career and in numerous articles which have approached the issue from a range of perspectives. In this study he defends the notion against the attacks from quarters ranging from neo-positivism to poststructuralism, and the scientific reductionism preferred by today's philosophy of mind. In the face of these criticism, the author considers it vital to uphold a notion of subjectivity whose presence is irrefutable and is undeniable irreducible, though its continuing relevance necessarily depends on a radical transformation that is able to define it as an effective principle, distinct from the contributions of philosophy of consciousness.

1.- Introducción

El horizonte actual de la filosofía aparece con una singular contextura un tanto ambigua e invertebrada. Surgen por doquier, distintas orientaciones que hacen pendular el horizonte de la investigación con imprevistos cambios

de timón. En el último medio siglo, la moda ha ido pasando por distintas etapas, desde la estricta epistemología allá por los años cincuenta, hasta la filosofía de la religión, la estética, y más actualmente la filosofía política. Con este tejemaneje de temas se ha producido una pérdida de la visión general, así como del carácter propio de la filosofía como conciencia crítica que, de una manera u otra, había venido rigiendo sus derroteros a lo largo de toda la historia de la modernidad.

Pues bien, dentro de este variado y variable panorama, sobresale una cuestión que consideramos capital, y de la que dependen otras muchas sobre las que todavía se sigue discutiendo. Me refiero a la polémica acerca del sujeto o de la subjetividad, que ha dividido el mundo filosófico entre los llamados modernos y los postmodernos, o si se prefiere entre neoilustrados y neorrománticos. Una inmensa pluralidad de publicaciones ha invadido el mercado acerca de esta cuestión, lo que ya por sí mismo indica la importancia decisiva de la temática. Dicho de una forma provisional, la cuestión se centra en lo siguiente: Subjetividad ¿sí o no? Subjetividad ¿para qué y en qué condiciones?

En cualquier caso, si en el pensamiento filosófico se ha producido un cambio radical, pasando de una filosofía concienzialista o subjetual a un paradigma lingüístico, ¿es posible seguir insistiendo en la vigencia de una noción filosófica como la de la subjetividad, si es que, además, la filosofía actual, después de Nietzsche y Heidegger, tiene que deambular por otros derroteros? Parece ser que desde que Nietzsche clamara por la muerte de Dios, al hombre mismo, y a la subjetividad humana, no le ha ido excesivamente bien¹. Y es que entre una cuestión y la otra quizás haya una íntima unión, de tal manera que si echamos una mirada comprensiva a la historia de la filosofía contemporánea, tengamos que reconocer que la muerte de uno ha llevado consigo la muerte del otro. Por decirlo con un significativo texto de G. Vattimo:

“El humanismo está en crisis porque Dios está muerto, es decir, que la verdadera sustancia de la crisis del humanismo es la muerte de Dios, no por casualidad anunciada por Nietzsche, quien es también el primer pensador radical no humanista de nuestra época”².

Podría parecer que una opinión como la que acabamos de indicar implica una contradicción en sí misma, ya que, en principio, entre el humanismo y el teocentrismo hay una distancia abismal: El humanismo suele entenderse como aquella corriente que pone al hombre en el centro del universo y lo convierte en señor del Ser, mientras que una postura teologizante llevaría al polo

1. Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 33

2. *Ibid.*

opuesto. Ahora bien, si ello es cierto en algún sentido, también habría que reconocer por otro lado que, tal como lo expresa M. Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* esta actitud indica siempre la presencia de una ontoteología que ha venido caracterizando a gran parte de la metafísica occidental. Humanismo sería casi sinónimo de metafísica. Según el planteamiento heideggeriano no existe humanismo sino como despliegue de una metafísica en la que el hombre se determina a sí mismo con un papel que no tiene por qué ser, necesariamente, central o exclusivo. Para que se produzca el humanismo lo que importa y se requiere como condición indispensable es que el hombre se convierta en sujeto³.

Según este tipo de consideraciones, el cacareado ocaso de la metafísica se acompaña de una pérdida del humanismo, con lo que, ahora, en este nuevo periodo “postmetafísico”, la cuestión del sujeto o de la subjetividad, tiene que ser suprimida de la faz de la reflexión filosófica, no solo porque sea innecesaria o inadecuada, sino porque como diría M. Foucault, “produce una risa filosófica”. En definitiva, la única salida posible para hacer viable el pensamiento filosófico, el único modo de sacar a la mosca del mosquetero sería proceder a una radical aniquilación de la idea de “hombre” y de “sujeto”, como fundamento del saber. Tal como este mismo autor indica textualmente debería “apostarse porque el hombre se borre como en los límites del mar un rostro de arena”⁴.

Y efectivamente, parece haberse puesto de moda, (esperando que como toda moda sea efímera), la tesis de que el sujeto en todas sus matizaciones, ya sea como sujeto empírico o como sujeto trascendental, ya sea como “yoidad” o como “conciencia” es algo totalmente acabado tanto teórica como prácticamente. Es, como decimos, la opinión reinante en círculos deconstructivistas, y, en menor grado, en la actual hermenéutica. Su tesis, dicho de forma general, es la de vincular el agotamiento del paradigma de la modernidad con el agotamiento del sujeto⁵. Por decirlo, nuevamente, con palabras de Foucault “La torture, c’est la raison”. Y, naturalmente, su ejecutor, su verdugo, no es otro que la subjetividad. Esta situación actual en la que todavía seguimos inmersos, tendría sus orígenes más inmediatos, tal como ya hemos sugerido, en M. Heidegger, el cual sigue las huellas del planteamiento nietzscheano.

Nietzsche, en efecto, se ha erigido en punto de arranque de una corriente crítica que llega hasta nuestro contexto. Según su propio dictamen el origen de

3. Heidegger, M. *La época de la imagen del mundo. “Caminos del bosque”* Alianza Editorial, Madrid, 1998, p.72,

4. Foucault, M. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Mexico, 1969, p. 375.

5. Frank, M., *La piedra de toque de la individualidad*, Ed. Herder, Barcelona, 1995, p.8.

la crisis del espíritu occidental, está en el descubrimiento cartesiano de la subjetividad, cuestión ésta que como quieren los actuales seguidores de Derrida,⁶ exige una deconstrucción, una nueva forma de hacer filosofía frente al fundamentalismo del cogito, que instauraba al yo logocéntrico como principio de objetividad. Realmente el “yo” no sería otra cosa que un invento y prejuicio determinado por los principios gramaticales de la lengua⁷: Un mero epifenómeno derivado de la voluntad de poder, o de la vida misma, que se ha constituido y que trabaja para mantener la naturaleza gregaria del hombre. La muerte del hombre y del sujeto surge así como una propuesta antiilustrada e irracionalista que ya en su momento preconizara un autor como L.Klages:

“Nuestro yo es pasivo, paciente y reincidente, sucumbiendo a la violencia victoriosa de la vida. Ante cualquier cosa que pensemos o queramos, siempre decimos, yo pienso, yo quiero, yo hago, y más resueltamente nos fijamos en el yo, cuanto mayor es la intensidad de nuestro pensamiento o nuestro deseo. Sin embargo cuando hemos vivido y sentido algo grande, parece ridículo decir que yo lo he sentido. En vez de ello, pasamos a decir que “Ello me sobrecogió, me sacudió, me captó, se me impuso, me arrastró. ¿Qué es lo que nos arrastra? La vida, ¿y que es lo arrastrado?: El ‘yo’”⁸.

Ante este cúmulo de voces opuestas a reconocer a la subjetividad como núcleo de responsabilidad teórica y práctica, lo que vamos a intentar aquí no es otra cosa que poner su contrapunto, lo que, para algunos, podría parecer una osadía radical destinada al mayor de los fracasos. Aunque sin embargo, el sujeto no ha sido desbancado de la forma que se piensa, y a pesar de las apariencias no está muerto. Antes bien, de la misma manera que en “El Tenorio”, también ahora hay que volver a clamar que “los muertos que vos matáis gozan de buena salud”. Naturalmente que el sujeto, como ya reconociera Manfred Frank⁹ resulta un principio inevitable con el que nos encontramos en todo acto de reflexión, y que ese sujeto sigue siendo, a su manera, un núcleo de resistencia o de responsabilidad, que surge una y mil veces a pesar de cualquier intento de destrucción o de ocultamiento. El sujeto renace siempre, aun cuando sólo sea como pretende J. Lacan, como un “sujeto tachado” como una estructura fantasmagórica que pretende transmutar el “cogito” cartesiano por el “desidero” freudiano¹⁰.

6. Cfr. *O.c.*, pp.8-9.

7. Vid. Nietzsche, F., *Werke*, Band III. Schlechta, München, 1969, pp. 571, 579, etc.

8. Klages, L., *Der kosmogonische Eros*, Jena, 1930, p.67.

9. Vid. Frank, M.O.c., Introducción.

10. Vid. Marqués Rodilla, C., *El sujeto tachado*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 21.

El sujeto, la subjetividad, o la individualidad siguen estando, efectivamente, presentes de forma inamovible. Se encuentra detrás de cualquier labor arqueológica, o detrás de toda estructura de poder. No hay, en efecto, estructura de poder, sin alguien que lo detente, lo mismo que no hay colectividad anónima sin que a la postre encontremos que ella misma se haya constituido previamente por la voluntad y la aquiescencia de una pluralidad de “yoes” con la que se configura esa misma estructura social. Así pues, en principio, parece que no resulta desacertado seguir reivindicando la vigencia de la subjetividad, como ese núcleo capaz de responsabilizarse de la actividad teórica y práctica, a pesar de que para ello se vea obligada a vencer la resistencia de lo “otro” para ejercer su propia libertad, de igual manera que la frágil paloma kantiana debe seguir venciendo la resistencia del aire para volar, so pena de caer en el abismo.

Claro está que, en este juego, para seguir ejerciendo sus funciones, la subjetividad debe haberse transformado, como también debe haber decaído de la pretendida fundamentalidad con la que le presentara el pensamiento moderno. No es posible seguir defendiendo la idea de una subjetividad solipista, ideal, constituida como fundamento último de toda realidad, de toda formación de “ser” y de “conocer”. Pero esto no puede significar, por otro lado, que debemos olvidar la posibilidad de seguir remitiendonos a un “yo”, que colabora en la ejecución de la objetividad, como elemento al que se le imputa una acción moral, o incluso, como autor que llega a crear la obra de arte. Bien es verdad que ya no podemos seguir contando con un sujeto tal como lo concibió la modernidad, y que para seguir perviviendo tenga que fluidificarse en la historia, abrirse a una intersubjetividad, o incardinarse en el cuerpo, porque de otra forma sólo tendríamos la esencia de un sujeto, una idea estéril que no dice nada del hombre, quien a la postre sigue siendo el destinatario real del subjetivismo.

2.- El sujeto de la modernidad

Así las cosas, lo primero que debemos llevar a cabo es un conjunto de consideraciones sobre la naturaleza de la subjetividad tal como fue preconizada por los grandes pensadores modernos, y ver cuáles son sus caracteres fundamentales, ya que es sobre esta noción sobre la que se va a llevar a cabo la crítica contemporánea, pretendiendo la eliminación misma del supuesto. A este respecto, no está de más comenzar con la caracterización del problema que llevó a cabo M. Heidegger en el ya citado trabajo *La época de la imagen del mundo*, donde pone de relieve el hecho de que la esencia de la edad moderna se encuentra determinada por una decisiva reducción, la del hombre a sujeto.

“Pero si el hombre se convierte en el primer y auténtico subjectum, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal. Pero esto sólo es posible si se modifica la concepción de lo ente en su totalidad. ¿En qué se manifiesta esta transformación?”¹¹.

Con la edad moderna, asistimos a una singular conversión o transformación, por la cual el mundo es tenido como imagen para el hombre, lo que, en el sentir heideggeriano, no es tener el mundo como una mera imagen, perdiendo su valor objetivo, sino todo lo contrario “imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representatividad de lo ente”¹². En definitiva, cuando el mundo pasa a ser imagen se convierte en objectum para un sujeto, o, dicho en otros términos “el hombre pasa a ser el representante de lo existente en el sentido de lo que está enfrente”¹³. De esta manera se entiende que lo real, en cuanto objetivo para una subjetividad, se muestra como un proyecto que el hombre, el sujeto, irradia desde si, para hacer que el mundo sea racional y técnicamente manipulable. Un hombre entendido como rey del cosmos se erige en depositario de los destinos del mundo, y ese hombre es el “*subjetum*”, “*hipokeimenon*”, la auténtica substancia”, una substancia que a la postre, desde Descartes se va a definir como conciencia pensante.

Un elemento mas de la esencia de la época moderna, tal como dictamina el propio M. Heidegger, es que lleva a cabo una reducción de la verdad a certeza, tal como queda ya de manifiesto en las primeras *Regulae* de Descartes, o como se insiste en el “*certus sum*” del “*cogito*”. Podríamos decir, haciéndonos eco de un tópico habitual, que con Descartes se produce una revolución en el modo de entender los problemas esenciales de la metafísica y que todos ellos, en mayor o menor proporción colaboraron en la configuración de la tesis moderna acerca de la subjetividad, que, en definitiva se instituye como “*fundamentum absolutum inconcussum veritatis*”. Este fundamento es, precisamente, el principio que desarrollando su potencialidad va a dar

11. Heidegger, M., *O.c.* p.73.

12. *O.c.*, p.74.

13. *O.c.*, p.75.

un vuelco al propio pensamiento metafísico, inaugurando el paradigma de la subjetividad concienialista.

Esta subjetividad originariamente se caracterizó, en definitiva, por ser el auténtico fundamento sobre el que debe investigar la metafísica, un fundamento que se muestra en la trasparencia de la conciencia, del pensamiento, y un fundamento, a la postre, que por ser conciencia pura y nada más, una conciencia que se va a encontrar insularizada, al haber perdido amarras con el mundo externo. Así pues, debemos centrar el problema atendiendo a estas notas porque son ellas, precisamente, las que se van a convertir en el centro de todas las críticas contemporáneas tendentes a eliminar esa noción de subjetividad que condicionó todo el desarrollo de la modernidad.

En primer lugar, la fundamentalidad del sujeto. Con respecto a esta cuestión, de una manera general cabe recordar que con el advenimiento de la filosofía moderna, el conocimiento y la conciencia se entienden con un representar, una representación que se hace ante alguien. El “yo”, que se constituye en polo de referencia de todo representar, no es solamente el acompañante fiel de todo acto de conocimiento sino que además ese “yo” aparece como sujeto, como un fundamento que sostiene y hace posible todo acto de representación¹⁴. El yo es sujeto y fundamento de objetividad: he aquí una idea que recorra todo el pensamiento crítico hasta la Fenomenología de E.Husserl. Por eso puede escribir M. Heidegger que

“En adelante, la realidad de lo real se determina como objetividad como aquello que es concebido, por y para el sujeto, como lo arrojado y mantenido frente a él”¹⁵.

Es una idea que, como decimos, ya surge en el planteamiento cartesiano, que se vislumbra en varias ocasiones dentro del texto de las *Regulae ad directionem ingenii* y que se instaura consolidándose como definitivo en el *Discours* donde manifiesta que su intención es “batir dans un fonds qui est tout à moi”¹⁶, o en la propia *Recherche de la Verité* donde indica que su pretensión va por “trouver en soi-même toute la science”, o en fin, cuando en las *Meditationes* recuerda que “a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquandum firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire”¹⁷, o mejor aún, cuando descubre al “cogito” como primera verdad del sistema según el orden analítico.

14. Cfr. Rodríguez, R., *Hermenéutica y subjetividad*. Ed. Trotta, Madrid, 1993, pp. 46-47.

15. Heidegger, M. *Nietzsche*, Pfullingen, 1969, p. 68.

16. Descartes, R. *Discours de la Methode*, (D.M.)A.T.VI, p. 15.

17. Descartes, R. *Meditationes* (M.M.)A.T.VII, p. 17.

Se forja, así, una forma de consideración de la subjetividad que reaparecerá constantemente a lo largo de todo el pensamiento moderno. Kant, por ejemplo, en un conocido texto de la *KrV.*, dejará constancia de la subjetividad, concretada en la “originaria unidad sintética de la apercepción”, como un principio que necesariamente debe acompañar a toda representación, ya que de otra forma la representación o bien sería imposible, o no tendría ningún significado para mí¹⁸, con lo que se apunta, de una forma que no deja lugar a dudas a la fundamentalidad de la conciencia en orden a posibilitar el significado de la objetividad.

Finalmente, como punto conclusivo de este amplio arco histórico, es preciso recordar que también Husserl se decanta por la misma orientación, como algo presente en toda su producción. Así, en el volumen primero de *Ideen I* puede leerse que “El ego es la fuente de toda razón y de toda sin razón, de todo derecho y de toda ilegalidad, de toda realidad y de toda ficción”, y en *Krisis*, cuando ya ha descubierto el a priori de correlación y la primordialidad de la *Lebenswelt*, afirma que “frente al objetivismo precientífico y aún científico, la filosofía trascendental retorna a la subjetividad cognoscente como hogar primitivo de todas las creaciones de significados objetivos y de todas las afirmaciones válidas sobre el ser”¹⁹.

Este sujeto que se ha constituido en fundamento de objetividad es, tal como también acabamos de ver, un principio que se define desde y como conciencia inmanente. No hace falta repetir textos que abundarían en esto, cuando, además, los que hemos aducido para referirnos a la fundamentalidad, también son indicativos de este nuevo aspecto. No obstante, no está de más volver a recordar aquellas palabras con las que E. Husserl termina sus *Meditaciones cartesianas*, y que resumen perfectamente esta idea de que el hombre para la filosofía moderna, es propiamente el hombre interior definido desde la conciencia, como fundamento de la verdad y de la evidencia:

“El oráculo délfico “*conócete a ti mismo*” ha adquirido un nuevo sentido. La ciencia positiva es una ciencia del ser que se ha perdido en el mundo. Es preciso, primero, perder el mundo por la epojé, para reencontrarlo, a continuación, mediante una toma de conciencia universal de sí mismo. ‘*Noli foras ire*’, dice San Agustín, ‘in te redi, in interiore homine habitat veritas.’²⁰”.

18. Kant, E., *KrV.*, B-132.

19. Vid. Husserl, E., *Krisis*, Hua. Band. VI, prg. 27

20. Husserl, E., *Cartesianische Meditationen (C.M.)*, Hua. Band I, p. 183. Trad. Cast. *Meditaciones cartesianas*”, Epílogo, Ed. Paulinas, Madrid, 1979, p. 234.

Se trata de un hombre interior, de un hombre que se ha centrado sobre sí mismo, porque en él, y sólo en él encuentra la evidencia, como claridad y distinción, mientras que todo lo demás únicamente es alcanzable si encontramos alguna tabla salvadora que nos permita iniciar un viaje difícil, lleno de peligros en el que podemos naufragar. Y es que la subjetividad se ha desentendido del mundo real, se ha replegado, y únicamente encuentra quietud cuando dirige la mirada hacia el sí mismo. El primado del principio de inmanencia gnoseológica se ha extendido e impuesto, preconizando una subjetividad que ha perdido amarras con respecto al mundo real. Por eso, precisamente, no es desafortunado calificar el sujeto de la modernidad como un sujeto insularizado, un sujeto que se concentra sobre sí mismo, para examinar las aptitudes y facultades propias antes de cualquier otra tarea, con el objeto de ver “qué objetos están a nuestro alcance o más allá de nuestro entendimiento”, como reconoce J. Locke²¹. Con esa preocupación, pues, no resulta extraño que aparezcan textos desgarradores que nos presentan a la subjetividad concienialista en la más mísera de las situaciones. Hume se refiere a ello del siguiente modo:

“Antes de que penetre en las inmensas profundidades de la filosofía que se halla ante mí, me encuentro inclinado a detenerme un momento en mi situación presente y a calcular el viaje que he emprendido, viaje que indudablemente requiere la más grande arte e industria para ser llevado a feliz término. Me parece asemejarme a un hombre, que habiendo embarrancado en muchos bajos y escapado difícilmente a un naufragio al pasar por un pequeño estrecho, tiene ahora la temeridad de volverse a embarcar en el mismo navío resquebrajado y golpeado por las aguas y lleva su ambición tan lejos que piensa recorrer el globo bajo estas circunstancias desventajosas”²².

Y Kant en la misma línea retórica y expresiva, en un capítulo tan importante de la *KrV*. como es el del “Fundamento de la distinción de todos los objetos en fenómenos y noumenos”, se formula del siguiente modo:

“Hemos recorrido el territorio del entendimiento puro... Mas ese territorio es una isla encerrada por la naturaleza misma en límites invariables. Es el país de la verdad (nombre encantador), rodeado de vasto y tempestuoso mar, genuina morada de la ilusión, donde bancos de niebla y hielos que pronto se derretirán fingen nuevas tierras que incesantemente engañan con vanas esperanzas al marino ansioso de descubrimientos, encadenándolo a locas empresas que nunca puede abandonar ni llevar a buen término”²³.

21. Vid. Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Epístola al lector.

22. Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, I, IV, VII.

23. Kant, E., *KrV*, A-235, B-294.

Tal podría ser, en líneas generales, la estructura básica por la que se define la subjetividad de la reflexión moderna, que, como ya hemos indicado constituye el paradigma del sujeto como conciencia. Pero este modelo va a ser fuertemente contestado por la filosofía contemporánea, al entender que la subjetividad no debe perder sus amarras con la efectividad del mundo humano, ni con su propia individualidad concreta. Así, mientras que la filosofía moderna había procedido de forma parcial, introduciendo un conjunto de escisiones en el campo de la subjetividad, ahora hay que volver a restañar las heridas que se habían producido en ella misma. El sujeto moderno había ido progresivamente perdiendo la corporeidad (Descartes), el ámbito de la existencia (el sujeto trascendental kantiano y el yo idealista de Fichte, a la vez que había separado su dimensión cognoscitiva de la práctica (tal como ocurre con D. Hume). Por eso, cuando se quiere proceder a una superación del paradigma conciencialista, e, incluso, cuando se aboga por la muerte del sujeto, en realidad, lo que se pretende decir, y lo que se lleva a cabo con efectividad, y en primer lugar, es un rechazo de este sujeto esencializado que como lo califica Th. Adorno se había convertido en un “*Eidos ego*”.

3.- La crítica al paradigma de la conciencia

Toda la cultura filosófica del siglo veinte, en líneas generales, parece haber seguido una línea progresiva de crítica hacia la noción de subjetividad, una crítica que se ha llevado a cabo ya en los niveles psicológicos mismos, desde el conductismo al funcionalismo, ya en el nivel gnoseológico y el nivel metafísico a los que nos vamos a referir. En primer lugar, no está de más recordar el furioso ataque en contra de la metafísica y la reducción de la filosofía a sintaxis lógica del lenguaje que llevara a cabo en su momento la Filosofía analítica del Círculo de Viena. Si el “yo” es una substancia mental el concepto carece de significado. Los trabajos de R. Carnap, allá por los años treinta fueron concluyentes a este respecto. Y Ayer, en la misma línea argumentativa, rechaza taxativamente tanto el concepto de sujeto trascendental y como el sujeto del mundo de los hechos. El primero es una mera nada “un invento que no explica, sino que simplemente paga tributo a la relatividad de las cosas respecto a nuestra descripción de ellas”²⁴, mientras que el sujeto empírico no es ningún objeto familiar, por lo que, en virtud del principio de significatividad, no debe postularse ningún tipo de realidad que carezca de una suficiente certificación: “Un entidad que ni es observable, ni desempeña ninguna función explicativa, no puede interesarnos en absoluto”²⁵.

24. Ayer, A.J., *Los problemas centrales de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1979, p. 135.

25. *O.c.*, p.136.

Pero esta situación resultó irresistible, de tal manera que incluso, dentro del ámbito de la filosofía analítica, el planteamiento hubo sufrir una reformulación, dándose entrada a posiciones menos reductivistas. Para Wittgenstein, por ejemplo, en el campo del análisis lógico del lenguaje, la hipótesis de un sujeto empírico es gratuita y absurda. Por eso hay que reconocer que “toda experiencia es mundo y no necesita al sujeto”²⁶. No es posible ver el sujeto. El sujeto cognoscente no está ni puede estar en el mundo. O, mejor, no existe sujeto cognoscente alguno²⁷, ya, que si nos atenemos a los hechos, nada se presenta que pueda ser identificado como subjetividad. De igual manera que cuando vemos el campo visual, nada hay en él que nos haga sospechar la presencia de un ojo,²⁸ hay que concluir que “toda experiencia es mundo, y no necesita al sujeto”²⁹. Con todo, un análisis exacto del *Tractatus*, a nivel de los presupuestos, obliga a tener que reconocer que Wittgenstein busca y encuentra otra línea de acceso al sujeto llegando a caracterizarlo no como una parte del mundo, sino como su frontera³⁰. En resumen, tanto en el *Diario* como en el *Tractatus*, donde Wittgenstein mantiene un claro idealismo epistemológico de corte schopenhaueriano, el sujeto aparece como un presupuesto (*Voraussetzung*) de la existencia del mundo, descubriéndosele como el soporte de las tres condiciones (*Bedingungen*) del mundo: la lógica, la ética, y la estética³¹.

Igualmente, el estructuralismo y la hermenéutica cada uno por su lado también han procedido, si bien desde ángulos diferenciados a un intento de aniquilación de la filosofía humanista y con ella de la noción misma de sujeto. El estructuralismo, especialmente el de M. Foucault, lleva a cabo un proceso de supresión de la subjetividad sustituyéndola por ámbitos objetivos impersonales, en los que el “*cogito*” acaba por perder su fundamentalidad y autonomía disolviéndose en un “se piensa” de tipo a-subjetivo”. El sujeto cede su puesto al inconsciente, imponiéndose una tarea arqueológica de indagación, frente al método reflexivo de la filosofía crítica, para dejar de lado la preocupación por el valor racional del conocimiento. “Las palabras y las cosas” es una obra que, definitivamente, ahonda y profundiza en lo que se ha dado en llamar “eclipse antropológico”. El hombre, es destronado de su sitio a la hora de proyectar una comprensión del proceso histórico que se ha de considerar como un “proceso sin sujeto ni fines”³², y sin que la subjetividad

26. Wittgenstein, L., *Diario (Tb)*, 182.

27. Vid. Tb.179.

28. Wittgenstein, L., *Tractatus*, 5.633.

29. Tb.182.

30. Vid. T., 5.641.

31. Vid. Tb.172 y 170.

32. Morey, M., *Lectura de Foucault*, Taurus, Madrid, 1983, p. 112.

pueda instaurarse ni quedar configurada “en la transparencia inmediata y soberana de un cogito”³³Y, G.Vattimo, con su propio proyecto hermenéutico, siguiendo la línea trazada por Nietzsche y Heidegger no es menos contundente a la hora de rechazar ese constructo metafísico que se había erigido en fundamento de la realidad, para toda la filosofía crítica. Un sujeto cosificado en exceso y que, en definitiva, no era otra cosa que un extremo del binomio cognoscitivo “sujeto-objeto”. Por eso, este autor llega a escribir que:

“En ese paso, no sólo el sujeto, como sustancia, como sustrato, como hypokeimenon se fue reduciendo cada vez más a la conciencia (en una dirección puesta de relieve por todos los críticos del subjetivismo moderno), es decir, conciencia de uno mismo que es propia del hombre; sino que además y viceversa, esa conciencia se configuró cada vez en mayor medida como sujeto del objeto, como el sujeto que es el término correlativo del objeto. Según creo, esto es lo que hay que ver en el cogito cartesiano, en el cual la certeza de sí misma de la conciencia es toda ella función de la evidencia de la idea clara y distinta”³⁴.

4.-Un reparo a las objeciones

Ahora bien, si reparamos con atención en este mismo texto encontramos la pista para poder continuar nuestro propio discurso. Porque, efectivamente, ¿de qué se trata, de acabar con toda una idea, o con una especial caracterización de ella? Vattimo indica que lo que ha sido el núcleo de ataque de todos los críticos del subjetivismo moderno no es otra cosa que la concepción cartesiana de una subjetividad entendida como conciencia, encerrada en sí misma, que ha perdido la corporeidad, y ha comenzado a lanzarse por los ámbitos de la idealidad. Y nosotros, por nuestra parte, compartimos esta misma apreciación, reconociendo además que hoy día, se ha producido a cabo un cambio de paradigma, sustituyéndose la filosofía de la conciencia por la del lenguaje, pero ¿este cambio implica el aniquilamiento de toda subjetividad, o por el contrario, únicamente implica un requerimiento para proceder a una nueva configuración?

Richard Rorty, en su trabajo *La filosofía y el espejo de la naturaleza* ofrece un conjunto de precisiones relativas a la necesidad de una reformulación esencial de los fines del pensamiento filosófico que, si son justamente calibradas, nos van a permitir seguir abogando por una idea más ajustada de subjetividad, aunque para esto haya que someterla a profundas transforma-

33. Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, Ed. Siglo XXI, México, 1968, p. 313.

34. Vattimo, G., *O.c.* p.42.

ciones, respecto del modelo concienialista que, realmente ha quedado desbordado. En la misma introducción de la obra citada puede leerse que

“Este libro es una visión de conjunto de algunos avances recientes dentro de la filosofía, especialmente de la filosofía analítica, desde el punto de vista de la revolución anticartesiana y antikantiana que acabo de describir. El objetivo de la obra es acabar con la confianza que el lector pueda tener en la “mente” en cuanto algo sobre lo que se debe tener una visión filosófica, en el conocimiento en cuanto algo que debe ser objeto de una teoría, y que tiene fundamentos, y en la filosofía tal como se viene entendiendo desde Kant”³⁵.

La filosofía moderna, en líneas generales, se había desarrollado siguiendo los postulados cartesianos y kantianos, que son los que, al parecer, debe superar el pensamiento contemporáneo, aunque en muchos casos no se haya tratado de otra cosa que de un intento fallido. Para R. Rorty únicamente Wittgenstein, Dewey y Heidegger, habrían logrado introducir “nuevos mapas del terreno en el que no aparecen los rasgos que anteriormente parecían tener un carácter dominante”³⁶. Todos ellos habrían encontrado, cada uno a su manera, un nuevo modo de dar a la filosofía un carácter básico. “Wittgenstein intentó construir una nueva teoría de la representación que no tuviera nada que ver con el mentalismo. Heidegger, un nuevo conjunto de categorías filosóficas ajenas a la ciencia, la epistemología, o la búsqueda cartesiana de la certeza. Y Dewey, una versión naturalizada de la historia”³⁷.

Sin entrar en mayores valoraciones de la opinión de Rorty, creemos que, cuando menos, es posible someterla a un nuevo giro, viendo como, en realidad cada uno de estos pensadores tiene que presuponer necesariamente, aquello que de palabra está negando. Y así, por cuanto se refiere a Wittgenstein ya hemos visto, como a nivel de presupuestos, no se puede dejar de contar con un sujeto metafísico. Es algo que se recoge en un ya citado párrafo del *Tractatus* cuando se afirma que “el yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, tampoco el alma humana, sino el sujeto metafísico, el límite, no una parte del mundo”³⁸.

En segundo lugar, M. Heidegger, para quien el planteamiento mismo de la Ontología fundamental proyectada en *Ser y tiempo* significa una crítica del concepto de subjetividad como conciencia o como pensamiento. Según muchos estudiosos. Entre los que se encuentra G. Vattimo, este pensador,

35. Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ed. Cátedra, Madrid, 1983, p. 16.

36. *Ibid.*

37. *O.c.*, p.15.

38. Wittgenstein, L., *Tractatus*, 5.641.

realmente, no habría hecho otra cosa que proponer la supresión de la subjetividad como carácter constitutivo del hombre³⁹. Sin embargo, no debería olvidarse que, si bien la reflexión heideggeriana conlleva una inevitable crítica a la reflexión moderna, el propio *Ser y tiempo* viene a ser una singular repetición del trascendentalismo kantiano⁴⁰ (Vid., debiéndose concluir que dentro de esta obra “la apertura de la existencia humana sigue siendo el fenómeno originario de la verdad, la condición de toda desvelación, sin que aparezca aún ningún ámbito más originario en el que el propio “*Dasein*” se pueda instalar. El modelo trascendental resulta, así, internamente socavado, pero no superado, ni, menos aún, reemplazado por otro modo de pensamiento”⁴¹).

En tercer y último lugar, J. Dewey, que para R. Rorty completaría la tríada creadora de la filosofía contemporánea. Podría afirmarse que su pragmatismo es una versión naturalizada de la visión hegeliana de la historia, llegando a reconocer en Hegel la cara sistemática y sintetizadora de su pensamiento, quien, desde otro aspecto, intentó dar cumplida cuenta de la movilidad de la experiencia. Pero es, precisamente, este carácter histórico que define a la experiencia el que apunta también hacia un sentido antropológico constatable en toda su fenomenología. En resumidas cuentas, no puede tener lugar ningún proceso histórico, sin la intervención subjetual humana. La experiencia a la que se refiere Dewey es la del hombre, como ser natural limitado y finito, cuyos rasgos fundamentales son el riesgo, la incertidumbre y la problematicidad.

A una conclusión similar llegaríamos si nos atuviéramos a las premisas lógicas del planteamiento de Dewey. Cuando se proyecta una teoría de la investigación, en ella se vuelve a exigir la intervención del mismo sujeto como polo indispensable para todo acto de conocimiento, si bien en este caso no sea metafísicamente interpretado como fundamento a priori y último. El sujeto no es un presupuesto, sino resultado, algo a lo que se llega, pero que en ningún caso desaparece, cuando se ejecutan las operaciones sistematizadas y organizadas exigidas en una investigación.

De esta manera, una vez más, vemos que no es posible prescindir de la noción misma de subjetividad, y que la misma crítica está suponiendo siempre aquello que intenta eliminar, dando como resultado una nueva reformulación de aquel concepto que se pretendía suprimir. Es algo que la propia filosofía ha dejado claramente expuesto, unas veces por unos autores que continúan una tradición humanista, y otros, porque, a pesar de haber reali-

39. Vid. Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, Ed. Península, Barcelona, 1986, p. 49.

40. Vid. Sacristán, M., *Las ideas gnoseológicas de M. Heidegger*, C.S.I.C., Barcelona, 1959, pp. 82-190.

41. Rodríguez, R., *O.c.*, pp. 41-42.

zado el “giro lingüístico” o llevado a cabo un “cambio de paradigma”, sin embargo, en última instancia se les cuela” ese visitante que siempre asiste condicionando todo acto de reflexión, individual o social.

5.- Hacia una nueva noción de subjetividad

Hay que decantarse, pues, por la necesidad de seguir contando con la noción de sujeto, verdadera piedra de toque para toda la filosofía que busque seguir el camino iniciado por el pensamiento moderno, insistiendo en la reflexión crítica como su quehacer propio. Ahora bien, no caben pasos atrás, ni volver a recorrer caminos que la tradición ha mostrado ya como obsoletos e intransitables. No es posible seguir defendiendo una noción de subjetividad equiparable con una conciencia solipsista clausurada en sí misma, ideal, perdiendo amarras del terreno de la existencia, separada de la propia corporeidad, como tampoco, por otro lado, es posible hablar de subjetividad humana, si ella no se encuentra definida y situada desde la intersubjetividad y la historia. Pero todo eso, precisamente, es lo que podemos reconocer en ciertos desarrollos de la filosofía contemporánea, que siguen profundizando, a su manera, en la cuestión del sujeto para afirmar su vigencia y su inevitabilidad.

En primer lugar, nos encontramos con el hecho que, frente a la noción cartesiana del sujeto concienzialista, clausurado en su intimidad gástrica, el descubrimiento fenomenológico de la intencionalidad no permite seguir defendiendo esa concepción solipsista que nos ha legado la tradición, (aunque, realmente, estaría por ver si coincide con la que realmente tenía en la mente el propio Descartes, o si por el contrario ha sido una esclerotización de una noción que ofrecía muchas más y mejores posibilidades que las que unilateralmente se recogió). En cualquier caso, no cabe duda de que el “ego-cogito-cogitatum” significa una vía de superación del cogito encerrado en sí mismo, y que si bien en manos de Husserl, a causa de su esencialismo eidético y de su subjetualismo trascendental, no llega a otra cosa que a quedar en mera posibilidad, otros pensadores continuando su especulación caerán en la cuenta de que es preciso existencializar la subjetividad contando con el “cogito pre-reflexivo” y con una intencionalidad que antes que “eidética” es “intencionalidad operante”.

Así pues, dejándonos de más consideraciones que no harían otra cosa que alejarnos y extendernos demasiado, conviene que recordemos en primer lugar, el papel de trascendencia que lleva en sí todo acto de conciencia, tal como reconoce J.P. Sartre, ofreciendo una nueva visión de la subjetividad, del “para-sí”. Sin necesidad de referirnos a otros artículos de corte fenomenológico, vamos a reparar al menos, el texto central de la *Transcendence de l'ego*, donde afirma que

“Para la mayor parte de los filósofos el Ego es un habitante de la conciencia. Unos afirman su presencia formal en la serie de las “Erlebnisse” como un principio vacío de unificación. Otros, psicólogos, en su mayor parte, creen descubrir su presencia material como centro de deseos y de los actos, en cada momento de nuestra vida psíquica. Nosotros querríamos mostrar aquí que el Ego no está ni formalmente, ni materialmente en la conciencia. El Ego está fuera, en el mundo; es un ser del mundo, lo mismo que el Ego de los demás”⁴².

Efectivamente existe una profunda preocupación en la filosofía existencial por poner de relieve el carácter de trascendencia que define al conocimiento y a la conciencia, y por ende, también, a la subjetividad. El “yo” está en el mundo, y puede estar en el mundo, precisamente por ser cuerpo, y porque su intencionalidad comienza con la motricidad, la sexualidad y el lenguaje. De este modo, se da un paso más, y se radicaliza el sentido del punto de partida, poniendo de relieve la fundamentalidad de la corporeidad. Es la tarea que lleva a cabo M. Merleau-Ponty, muy especialmente en su obra *La fenomenología de la percepción*. En este trabajo encontramos afirmaciones muy sugerentes, que insisten en la idea de dar una nueva dimensión a la intencionalidad, poniendo el origen y el fundamento del sujeto en el cuerpo que asume el papel de principio sintético a priori, y trascendental. Para el planteamiento fenomenológico existencial de M. Merleau-Ponty, el “*cogito*” sigue siendo la primera verdad de la que debe partir la reflexión filosófica, aun cuando por ello se deba entender que no se trata de volver al sujeto interior, ya que “el mundo está todo al interior y yo estoy todo al exterior de mí”⁴³. No está de más, en este sentido recordar el siguiente texto de la citada obra:

“Lo que descubro y reconozco por el “*cogito*” no es la inmanencia psicológica, la inherencia de todos los fenómenos en unos “estados de conciencia privados”, el contacto ciego de la sensación consigo misma –no es siquiera la inmanencia trascendental, la pertenencia de todos los fenómenos a una conciencia constituyente, la posesión del pensamiento claro por sí mismo, es el movimiento profundo de trascendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo”⁴⁴.

La conciencia se instala en los dominios del cuerpo, y en él tiene su momento original. Por ello toda actividad corporal posee un “plus” significativo que está ausente en el resto de las demás cosas materiales. El cuerpo es

42. Sartre, J.P., *La transcendence de l'ego*, J. Vrin, Paris, 1966, p. 13.

43. Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona 1975, p. 416.

44. *O.c.*, p. 386.

subjetividad, y, de este modo, un “espacio eminentemente expresivo”, siendo, a la vez, el fundamento de toda constitución objetiva y el medio “general de tener un mundo”:

“El propio cuerpo ofrece el misterio de un conjunto que, sin abandonar su eceidad y el “sí mismo” posee unas significaciones capaces de proporcionar su armazón a toda una serie de pensamientos y experiencias”⁴⁵.

Pero si el sujeto debe quedar exteriorizado, esto viene a significar también un segundo aspecto capital del problema; un aspecto que podríamos calificar de espacial, ya que no hay subjetividad sin una intersubjetividad que le sirva de entorno y en el cual pueda alimentar su individualidad y su “yoidad”. Por este lado, la filosofía contemporánea ha sentido la necesidad de tener que reconquistar la vía socrática para la constitución del yo, en contra del pensamiento conciencialista que introducía la subjetividad en el campo oscuro de la inmanencia. Muchos son los autores que han tratado el tema, pero como ejemplo quizás sea suficiente el referirnos a J. Habermas quien con su “Teoría de la acción comunicativa” parte de la teoría del juego lingüístico de Wittgenstein y de los “actos de habla” de Searle para seguir el camino pragmático, dentro de la filosofía del “giro lingüístico” que corta alas a las exigencias infundadas y excesivas de un sujeto eterno como el que había preconizado el planteamiento trascendental kantiano. J. Habermas viene a concluir, por decirlo sin más rodeos, que

“El “sí mismo”, el “auto” de la autorrelación realizativamente establecida mediante la asunción por parte del hablante en la perspectiva desde la que lo ve y lo entiende el oyente no es introducido, a diferencia de lo que ocurre en la relación de reflexión, como objeto de conocimiento, sino como un sujeto que se forma mediante la participación en interacciones lingüísticas, y se manifiesta en su capacidad de lenguaje y acción”⁴⁶.

Es una inevitable y evidente novedad con respecto al tema que nos ocupa, introduciendo un giro transformador que lleva a incardinar la categoría de subjetividad en las redes de una intersubjetividad comunicativa, con lo que, al conectar el principio de individualidad con el de totalidad existencial, se consigue evitar su extrapolación al ámbito de la idealidad:

45. *O.c.*, p. 143.

46. Habermas, J., *El pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, p. 36.

“La novedad decisiva frente a la filosofía del sujeto se tornó posible con ese giro lingüístico y pragmático que otorga el primado al lenguaje... frente a una subjetividad generadora de mundo... A partir de la estructura del lenguaje se explica por qué el espíritu humano está condenado a la odisea, por qué sólo puede advenir a sí, encontrarse consigo mismo, por el rodeo de un completo extrañamiento en lo otro y en los otros”⁴⁷.

Pero no se trata solamente de dar una dimensión espacial e intersubjetiva al sujeto. También se exige, por otro lado, que él se someta al dictamen de la historia, que se instituya en el ser histórico por antonomasia. Y es por aquí, precisamente, intentando diámerizar a la subjetividad, como se abre otra vía de superación que ya habría tenido su inicio en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel donde se deja de manifiesto que no se puede alcanzar la autoconciencia y el saber absoluto de modo inmediato, sino siguiendo el largo camino del concepto. La Fenomenología no es otra cosa que el itinerario que debe seguir el sujeto para llegar a la autoconciencia, y constituirse plenamente como subjetividad. Pues bien, estas ideas que surgieron en el ámbito de la filosofía idealista, vuelven a ser recogidas por el planteamiento hermenéutico contemporáneo, con el intento de poner de relieve la idea de que la subjetividad humana no puede disolverse en el campo de la pura idealidad, en el recinto del puro saber, porque es algo más que pensamiento. H.G. Gadamer lo ha expresado con toda nitidez en “Verdad y método”, donde definitivamente reconoce que la eternidad, la infinita capacidad vital del hombre reside en su absoluto inacabamiento que le hace desenvolverse constantemente a través de la finitud de la existencia histórica, yendo más allá de las pretensiones inaceptables de un “Yo puro y originario” que se disuelve y pierde consistencia al catapultarse hacia el campo de la abstracción y de la formalidad:

“Tampoco puede llevarse a cabo por completo la iluminación de esta situación, la reflexión total sobre la historia efectual; pero esta inacababilidad no es defecto de la reflexión, sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse”⁴⁸.

Por todo ello, y ya concluimos, cabe seguir afirmando la viabilidad de una noción que ha sido criticada casi continuamente, pero que se ha vuelto a levantar una y otra vez desde sus cimientos para ir adaptándose a las nuevas exigencias que se le han ido imponiendo. No es posible acabar con la noción de sujeto, porque ello implica acabar con la existencia misma del hombre, y

47. *O.c.*, p. 192.

48. Gadamer, H.G., *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca 1977, p. 372.

con su preocupación por seguir buceando en aquellas cuestiones filosóficas que siempre nos acechan y que nunca podemos abandonar: Los grandes problemas metafísicos que como "*umbræ silentes*", por decirlo con X. Zubiri, siguen estando en el fondo insondable de nuestras almas. De ahí que a un autor tan poco subjetivista como M. Heidegger, se vea obligado a reconocer que el tema en cuestión ha venido constituyendo, y no sólo en Hegel y en Husserl, la gran cuestión central de la filosofía, que no puede ser suprimida sin más, sino, en todo caso, "hermenéuticamente de-construida".⁴⁹ Y por eso, efectivamente puede expresarse en su trabajo titulado "*El final de la filosofía y la tarea del pensar*" con los siguientes términos:

"El principio de todos los principios implica la tesis de la primacía del método. Este principio decide sobre cuál es la única cosa que puede convenirle al método. Exige que la subjetividad absoluta sea el tema de la filosofía"⁵⁰.

49. Vid. Rodríguez, R., *O.c.*, pp. 55, 83 y ss.

50. Heidegger, M., *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en "*¿Qué es filosofía?*", Ed. Narcea, Madrid, 1976, p. 107.