

LA DECONSTRUCCIÓN DEL SUJETO EN EL PENSAMIENTO POST-MODERNISTA

por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. José Luis PINILLOS DÍAZ*

El desmontaje a que está siendo sometida la noción de sujeto en lo que va de siglo, pero muy especialmente en su segunda mitad, es un asunto serio, de repercusiones muy hondas, muy graves algunas, que afecta a una amplia gama de aspectos significativos de la vida humana, y al que en nuestro país, preocupado quizá por otros problemas más urgentes, no se le ha concedido la importancia que realmente posee. Este desmontaje o deconstrucción que en otros países protagoniza el postmodernismo es el resultado, la fase final del largo y complejo proceso histórico de destrucción creadora que acompaña a la modernidad desde sus mismos comienzos, pero que desde hace unos decenios ha entrado en una fase de proliferación social sumamente acusada. Hace poco, escribía Michel Henry —en un volumen colectivo titulado precisamente *Who comes after the Subject?*— que la crítica del sujeto es la principal lección filosófica de la segunda mitad del siglo xx y, hasta cierto punto, también de la primera¹. No sé. Pero si no la principal, si es al menos una de las más importantes. Con toda brevedad, porque en nuestro mundo escasea ya el tiempo casi tanto como el agua, voy a exponerles mi punto de vista sobre la cuestión.

No será fácil. En una entrevista sobre este asunto, Jacques Derrida, el padre del deconstruccionismo, negó que en realidad pudiera hablarse de una problemática del sujeto; en su opinión, el problema estribaba más bien en la falta de homogeneidad del problema. Pero ello no es motivo, añadía, para no buscar ciertas analogías y fuentes comunes en los planteamientos. Es lo que trataré de ha-

* Sesión del día 14 de junio de 1994.

¹ Cadava, E. y otros: (eds.) *Who comes after the Subject?* Londres, Routledge, 1991.

cer. Para lo cual considero indispensable establecer antes un mínimo marco de referencia, un contexto esquemático que nos permita situar la cuestión en sus coordenadas principales.

LA PERDIDA DEL CENTRO

Con el desplome del *ordo* medieval, el universo del hombre europeo dejó de ser teocéntrico. Fue el primer descalabro que sufrió la idea de centro. A ello contribuyeron una serie de acontecimientos sumamente importantes, uno de los cuales fue evidentemente el triunfo del *nominalismo*.

Una polémica como la de los universales puede parecer trivial al hombre de hoy, pero en realidad el triunfo de la *vía modernorum* fue un acontecimiento decisivo para el paso de la Edad Media a la Moderna. La caída de los universales provocó el desplome del orden teocéntrico del universo medieval. A la postre, este orden dependía de que los universales tuvieran realidad. El orden del universo era un reflejo de la esencia de Dios y, gracias a ello, las formas y leyes del cosmos eran tan inmutables y reales, tan necesarias como las divinas. Por ello, desde el momento en que los universales quedaron reducidos a simples nombres que sólo decían referencia a cosas singulares, el universo dejó de ser un despliegue o reflejo necesario del orden divino, del orden inmanente de Dios, para convertirse en el producto arbitrario de un acto omnipotente y libre de su voluntad: un acto con el que el Creador lo mismo podía haber producido un caos que un cosmos. Privado de la necesidad que se conferían los universales, el orden teocéntrico del universo no tardaría en desplomarse.

Luego, el descubrimiento de un nuevo mundo, con civilizaciones que no tenían nada que ver con la europea, y la derrota de la *teoría geocéntrica* a manos de Kepler, Copérnico y Galileo, esto es, la demostración de que la tierra no era el centro del universo, fueron acontecimientos que hicieron época y repercutieron negativamente en la creencia de que el hombre era el centro de las cosas. Todo ello, en fin, contribuyó muy eficazmente a acabar con lo que quedaba del viejo orden medieval y a extender la sospecha de que ni el universo ni la vida tenían realmente un centro².

Más tarde, Darwin y Freud dieron la puntilla al antropocentrismo. Darwin estableció la comunidad de origen del hombre y los animales; Freud, la subordinación inconsciente de la razón humana a los instintos sexuales y predatorios de sus ancestros. Con ello, la idea de centro quedó seriamente averiada, y su deterioro no fue precisamente favorable para la causa del sujeto.

². Sobre las repercusiones que tuvo en el arte la pérdida del concepto teocéntrico del universo, Hans Sedlmayr publicó poco después de la II Guerra Mundial un espléndido libro titulado precisamente *Verlust der Mitte* (La pérdida del centro).

LA FISICA DEL BARROCO

A) *La exclusión de la subjetividad.* Por razones que no hacen ahora al caso, la nueva física se vio obligada a excluir de su ámbito las cualidades secundarias —aquellas cualidades como el color o el sonido que, a diferencia de las primarias sólo existen mientras alguien las siente— y también los juicios de valor, las intenciones y, en general, toda cualidad subjetiva. A última hora, todo lo que fuera movimiento propio y cualidad subjetiva no formaban parte del juego de una mecánica presidida por la ley de la inercia y por la idea de objetividad. La causalidad, la medida, la predicción exacta, el determinismo no dejaban lugar para la libertad, para lo imprevisible, para la espontaneidad y la irreversibilidad, esto es, para aquellos atributos sin los que la persona humana resultaba inconcebible y, *eo ipso*, el sujeto también.

B) *La explicación relacional.* Por lo que toca al método, la posición de la nueva física respecto de la noción de sujeto tampoco se mostró propicia a los temas relacionados con la subjetividad. Por lo pronto, la explicación de las cosas por sus principios se substituyó por una explicación *relacional*: las cosas pasaron a explicarse unas por otras, es decir, en términos de sus interrelaciones mensurables. La importancia de este cambio de método no es para descrita: fue sencillamente inmensa. El rechazo de la idea de principio se compaginó con la aniquilación atomista del *fundamento*. Obviamente, al dejar de ser un principio y entrar en el juego de los efectos y las causas, el sujeto psicológico perdió su identidad propia, su autosuficiencia para convertirse en un mero resultado. De otra parte, la renuncia al uso de la causa final privó también al sujeto de la posibilidad de alcanzar su unidad por la vía de su referencia a un fin. En suma, la nueva física de Galileo excluyó del ámbito de la ciencia los fenómenos subjetivos y, en consecuencia su método sólo permitiría hacerse cargo de un simulacro de sujeto sin identidad, ni operaciones propias.

LA FILOSOFIA DEL SUJETO

Hasta el comienzo de la Edad Moderna, la visión tradicional, aristotélico-tomista del sujeto como *hypokeimenon*, como substancia a la que le son inherentes las cualidades y demás determinaciones, había permanecido sin cambios fundamentales.

A partir de *Descartes*, sin embargo, el concepto de sujeto experimenta un giro de 180 grados, en la medida en que se independiza del cuerpo y adquiere una entidad mental propia. En el famoso *Discurso del método*, concluye el autor que todo lo que piensa puede ser falso, excepto que el yo que lo piensa existiera, y notando que semejante verdad, *pienso, luego soy*, era inconcusa, absolutamente irrefutable, la estableció como primer principio de su filosofía:

Conocí de ahí que yo era una substancia cuya esencia o naturaleza toda no es sino pensar y que, para ser, no tiene necesidad de ningún lugar; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinto del cuerpo, y aún más fácil de conocer que él, y aun en el caso de que éste no existiera no dejaría por ello de ser lo que es (*Op. cit.*, IV).

A partir de aquí, el problema del sujeto experimenta un cambio radical y se convierte en uno de los huesos más difíciles de roer con que ha tropezado la filosofía. Al llegar el siglo xx, el sujeto pasa a ser el enemigo público de una porción importante del pensamiento filosófico.

Es obvio, pues, que las formas que ha tomado este problema en el pensamiento moderno son demasiado numerosas y heterogéneas para intentar resumirlas ahora. Pero a la postre casi todas ellas presentan algunos caracteres comunes y, sobre todo, parecen hallarse inscritas en el seno de una contradicción que de algún modo las une. Se trata de que a la vez que se nos asegura, y yo también lo creo, que uno de los rasgos más señalados del pensamiento moderno es la anteposición del pensar al ser, o sea, el desarrollo de la razón centrada en el sujeto (Heidegger), el pensamiento actual genera una fuerte crítica del sujeto de esa razón, o dicho de otra forma, una crítica del hombre entendido como ser racional autónomo. La situación no deja de ser paradójica y, a mi juicio, sin tenerla presente no es fácil entender lo que significa la actual deconstrucción post-modernista del sujeto.

En contraste con la filosofía tradicional, el pensamiento moderno ha mostrado una insistente inclinación a demostrar que no es posible hablar del ser, ni de los seres, más que en relación con el sujeto que los piensa. De forma que, a última hora, es el pensamiento lo que constituye la condición de posibilidad *a priori* de toda experiencia y, por consiguiente, de todo lo que existe y puede existir para el hombre.

Descartes comenzó por disociar ambas cosas: las separó. Luego, una vez separadas, antepuso el pensar al ser, en el doble sentido de que al ser se llega por el pensamiento —cogito, ergo sum—, y también en el de que el pensamiento es más fácil de conocer que los seres. El método adquiere a partir de *Descartes* un protagonismo radical. En griego, *méth'-odos* significa literalmente "camino hacia", y por el camino del pensamiento es por donde únicamente le va a ser posible al hombre moderno acceder al ser. Además, para *Descartes* la *res cogitans*, el yo pensante, no sólo es enteramente distinto del cuerpo, sino «más fácil de conocer que él» (Discurso del método, IV). En ambas proposiciones, es ya evidente la primacía del pensamiento respecto del ser. El *cogito* cartesiano es substancial, y lo que a la postre quiere decir esto es que el yo va a asumir la función del *subjectum*, del *hypokeimenon* griego. En otras palabras, lo que esto significa es que con *Descartes* se pone en marcha la operación moderna de transferir al sujeto del pensamiento la función de fundamento propia de la substancia. Con es-

ta operación, el ser va a perder su condición de fundamento. Descartes es quien da el golpe de timón que confiere a la subjetividad la prioridad de que carecía en el mundo antiguo. Lo paradójico del asunto es, sin embargo, que esa subjetividad prioritaria es la que creó una objetividad científica de donde las cualidades subjetivas fueron expulsadas sin remisión. Curiosamente, Descartes fue uno de los artífices de una nueva ciencia, la física, donde el *cogito* tenía cabida como *órgano* del conocimiento objetivo, pero no como *objeto* de conocimiento. Y ahora se ve, cómo desde el momento en que las cualidades subjetivas fueron excluidas del conocimiento científico —que todo el mundo acabaría imitando— la suerte del sujeto está echada.

No deseo complicar la exposición, pero la verdad es que sin una referencia a la psicología asociacionista, a la *mental philosophy* de la Ilustración, no puede entenderse bien lo que pasó con el sujeto. En opinión de Hume, la cuestión de la substancialidad del alma no era sino «un invento de la fantasía, absolutamente ininteligible». La mente y su yo no pasaban de ser una palabra para designar una colección de percepciones internas, y nada más:

*they are the succesive perceptions only that constitute the mind*³

En pocas palabras, el deseo de hacer de la *mental Philosophy* una ciencia a imagen y semejanza de la mecánica de Newton, llevó a hombres como Hume a hacer del sujeto un compuesto que luego se va a descomponer de la mente y su yo una asociación de elementos o átomos psíquicos, donde el sujeto quedaba despojado de su unidad radical y de sus operaciones propias. En otras palabras, la adopción del modelo mecanicista resultó mortal de necesidad para la idea cartesiana de sujeto, y para la tradicional también. Esta línea de pensamiento representó durante más de dos siglos el eje de la psicología moderna, hasta desembocar en un conductismo que, en vez de hablar de asociación de ideas, hablaba de estímulos y respuestas condicionadas, que para el caso es lo mismo. El hecho de que ciencias como la psicología optaran por eliminar el sujeto de su repertorio conceptual no ha dejado de tener repercusiones en la imagen que el hombre moderno se ha formado de sí mismo.

Manuel Kant, que de asociacionista no tenía nada, tampoco deja muy bien parado al sujeto en su filosofía. Cuando hoy en día se quiere hacer de Kant un precursor del postmodernismo, se suele citar una frase suya en la que parece reducir el sujeto al estatuto de «una simple proposición». Esto es incorrecto. En realidad, al expresarse de ese modo Kant no está negando la existencia del sujeto. El autor de las Críticas jamás pretendió eliminar el sujeto, como hacen los que ahora se dedican alegremente a certificar su defunción. Kant nunca negó la existencia del

³ Hume, D.: *Tratado de la naturaleza humana*. I, IV, sección VI.

sujeto: ni la del psicológico, ni la del transcendental. Negó que se pudiera conocer su esencia, no su existencia. En los *Prolegómenos a toda metafísica futura*, recuerda que el verdadero sujeto, lo que permanece una vez quitados los accidentes, es un elemento substancial desconocido. Kant admite, desde luego, un sujeto psicológico objeto del sentido interno, que es puro fenómeno, no un elemento substancial. Este yo empírico, insisto, nos permite tener conciencia de nosotros mismos en el tiempo, o sea, como fenómeno: sólo que conciencia y conocimiento no son lo mismo: la conciencia no es ciencia. Por otro lado, Kant postula la existencia de un sujeto transcendental, no empírico, que es el yo que acompaña a todo pensamiento, y del que sólo podemos tener un sentimiento de existencia. Evidentemente, el yo transcendental no puede conocerse a si mismo porque es, en definitiva, la condición *a priori* de todo conocimiento*.

Esta enigmática condición elusiva del sujeto fue otra de las muchas razones que más adelante habrían de facilitar su deconstrucción.

La tarea que llevó a cabo Kant fue, pues, la de depurar el estatuto filosófico del sujeto, negándole la posibilidad de *conocer* su propia esencia: nunca la de tener *conciencia* de su existencia. En definitiva, con Kant el sujeto perdió la condición substancial que Descartes había atribuido al *cogito*. Es verdad que Kant instaura la razón como tribunal supremo ante el cual debe justificarse todo aquello que tenga alguna pretensión de validez. Es cierto que, al ser la razón la facultad de los principios, pensaba Kant que «determina el interés de todos los poderes del espíritu y el suyo mismo»⁴. Excepto que esta razón de que habla Kant no es ya substancial, al modo de la tradicional, sino una razón centrada en el sujeto y diversificada en tres momentos —teorético, ético, estético—, cuya unidad ya sólo es formal. Lo que ocurrió es que en los últimos tramos de la Ilustración, la ciencia, la moral y el arte se habían diferenciado institucionalmente, como formas específicas de una subjetividad que necesitaba extraer de si misma toda norma y toda legitimación. Algunos autores contemporáneos, entre ellos Max Weber, piensan que el pluralismo actual dimanaría de esa especificación de la razón substantiva tradicional en tres esferas autónomas —ciencia, moralidad y arte—, cada una de las cuales poseería sus propias reglas operativas. Estas tres esferas de la razón coinciden con las tres Críticas de Kant, sólo que entendidas como *dissecta nembra*. Esta disyunción, que difícilmente habría aceptado un filósofo como Kant, que siempre buscó la unidad de la razón —unidad formal, pero unidad— era en cambio perfectamente lógica para una cultura cada vez más

* Posteriormente, tanto Fichte como Schopenhauer insistirían en la irrepresentabilidad del sujeto: el sujeto lo conoce todo pero es incognoscible. Por este camino, la soberanía del sujeto con que se había inaugurado la modernidad comienza a perder entidad.

⁴ Kant, I., Ak V, 120.

impresionada por la especialización científica**. Después de Kant, de quien había sido discípulo, Johan Gottlieb Fichte continúa creyendo que un Yo independiente de la realidad exterior a él acompaña a todo pensamiento. Pero diferencia de su maestro, Fichte sostiene que este Yo es el principio de la posibilidad de pensar y que, a través de su propia realidad independiente, se pone a sí mismo absolutamente, de modo que al hacerlo pone también el no-Yo, o sea, pone las cosas. Es una forma de idealismo absoluto, donde la hipertrofia del Yo se lleva al límite y, con ella, también la del sujeto cartesiano.

Guillermo Federico Hegel fue, que yo sepa, el pensador moderno que abrió el debate filosófico sobre la modernidad y, por tanto, certificó su defunción. El carácter radical de la Edad Moderna —*die neue Zeit*— es, a su entender la subjetividad: un modo de relación del sujeto consigo mismo, en el cual el pensar se antepone al ser, contrariamente a lo que postulaba el viejo principio *operari sequitur esse*. Esta inversión del orden filosófico tradicional, que Hegel explicita en términos de libertad y de reflexión, se deducen unas notas —*individualismo, derecho a la crítica, autonomía de la acción*—, que son congruentes con la *hybris* de la nueva época. Frente al pasado, el hombre moderno se siente en efecto radicalmente distinto del hombre de otros tiempos; se siente nuevo, orgulloso de sí. Excepto que semejante ruptura con el pasado exige de la modernidad una auto-legitimación, para la cual resulta insuficiente el principio cartesiano del *cogito*, y exige una nueva Filosofía: la de Hegel.

Cuando decimos Yo, escribe Hegel, significamos sin duda algo singular; pero a la vez hemos de tener presente que puesto que todo el mundo es yo, puesto que el yo es un carácter universal, todos tenemos un *yo* que es un *nosotros* (somos, diría Unamuno, nos-otros). Su universalidad le permite al yo abstraerse de todo lo demás, incluso de su propia vida personal, pero abstraerse de todo no significa ser un Robinson, sino ser independiente con otros, de una forma intersubjetiva. En otras palabras, Hegel necesita mostrar que el yo-robinson del pensamiento cartesiano y de la Ilustración es una construcción que no se mantiene por sí sola, ni práctica ni teóricamente. Hegel tiene que demostrar que una auténtica comprensión del problema nos obliga a redefinir el concepto cartesiano del yo y a darnos cuenta de que su identidad se extiende más allá de los límites de nuestra autoconciencia inmediata como individuos separados, hasta integrarse en la totalidad de la existencia. El filósofo, en el sentido hegeliano, no puede

** Después de Kant, de quien había sido discípulo, Johan Gottlieb Fichte continúa creyendo que un Yo independiente de la realidad exterior a él acompaña a todo pensamiento. Pero a diferencia de su maestro, Fichte sostiene que este Yo es el principio de la posibilidad de pensar y que, a través de su propia realidad independiente, se pone a sí mismo absolutamente, de modo que al hacerlo pone también el no-yo, o sea, pone las cosas. Es una forma de idealismo absoluto, donde la hipertrofia del Yo se lleva al límite y, con ella, también la del sujeto cartesiano.

pensarse a sí mismo sin incluir en su pensamiento, cuando menos por implicación, la (totalidad) de la naturaleza y la cultura. De algún modo, Heidegger está ya a la vista. Luego, una vez que el yo se ha autodistinguido de la matriz de la experiencia como un sujeto apropiado de sí, la crítica a Descartes resulta inevitable. Su dualismo no es aún, en opinión de Hegel, una verdadera filosofía: es una visión del mundo cuya falta de rigor es menester combatir sin piedad.

A fines del siglo XVIII, la ciencia, la moral y el arte habían tomado posiciones institucionales en el seno de una subjetividad que necesitaba extraer de sí misma toda norma y toda legitimación. La diferenciación parecía fecunda. En el caso de la *ciencia*, averiguar las leyes de la naturaleza hacía al hombre sentirse seguro y liberado, dueño de su circunstancia. En la *moral*, legitimar el derecho del individuo a inquirir la validez de lo que debe hacer, le confería autonomía. Y en el *arte* (el arte romántico), las formas y contenidos eran para el sujeto fenómenos que quedaban bajo su poder creador. Con ello, todas las esferas de la cultura moderna, subidas al carro del vencedor, aparecían como diferenciaciones legítimas del principio de la subjetividad: cada una de ellas con su especificidad de contenido y, en apariencia, también con reglas propias de funcionamiento. No obstante, la trasposición del mecanicismo al plano de las ciencias humanas, como la ocurrida en la psicología asociacionista, entrañaba problemas que difícilmente podían pasar inadvertidos a un pensador de la talla de Hegel. A última hora, el instrumento de todo ese proyecto emancipatorio era una razón científico-natural, que debía legitimarse ininterrumpidamente por la vía del triunfo, lo cual equivalía a estar siempre colgado de la eventualidad de un futuro que era menester dominar a cualquier precio. Era claro que esa razón comenzaba a dar inquietantes muestras de que podía volverse contra su creador, de que podía convertirse en un instrumento de opresión y destrucción. Y era más claro aún que la defensa frente a esa amenaza no podía hacerse desde Descartes.

El autor de la *Fenomenología del Espíritu* se dio perfecta cuenta de que por el camino de especializaciones que seguía la razón del mecanicismo, la cultura perdería el carácter vinculante que había poseído la religión, y se pondría en grave peligro la estabilidad de un mundo que había quemado las naves de la historia:

Cuanto más prospera la cultura, cuando más plural se vuelve el desarrollo de las manifestaciones de la vida en que puede enredarse el desgarramiento, tanto mayor se torna el poder de la ruptura... tanto más extrañas al conjunto de la formación en insignificantes resultan las aspiraciones de la vida (en otro tiempo absorbidas por la religión) a restaurarse en armonía⁵

⁵ Citado por Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 33. Madrid, Taurus, 1989.

Hegel sabía que el subjetivismo cartesiano era la raíz del dualismo que estaba desgarrando la vida moderna. Ahora bien, para reducir a unidad la duplicidad de mundos existían a principios del siglo XVIII dos posibilidades: la vía del idealismo, o la del materialismo. Hegel eligió la primera, pues pensó que sólo así podría quebrar desde dentro el principio de subjetividad. A tal efecto, optó por un sujeto histórico que, al autoformarse y diferenciarse en el tiempo, diera satisfacción a la exigencia de autofundación propia de la modernidad. No estaba mal pensado, desde luego. Excepto que al pensar la razón como relación del sujeto consigo mismo, podía ocurrir que una reflexión vuelta sobre sí misma se impusiera a lo otro que ella como un poder absoluto. Hegel pretendió extraer de la autoconciencia una dimensión autoritaria, y otra reconciliadora; pero obviamente no lo consiguió. Hegel trató de esquivar ese escollo partiendo de la autorrelación absoluta de un sujeto que, al elevarse a autoconciencia, incluyera la unidad y la diferencia. Sólo que para superar este problema que se planteaba a una razón centrada en el sujeto no le fue posible utilizar otros recursos que los de la filosofía del sujeto. Por eso, a última hora no pudo salirse de ella.

Dicho de otra manera, Hegel logró evitar caer en las garras del mecanicismo, pero a cambio fue a parar a una dialéctica de la Idea, que le retuvo en la inmanencia. Ello supuso, en definitiva, que el grado de participación en el proceso histórico que a la postre Hegel pudo adjudicar al individuo, me atrevo a decir que fue prácticamente nulo. Pretendió resolver el problema del dualismo identificando lo real con lo ideal, pero lo intentó, insisto, por la vía de una dialéctica donde cada momento tenía su verdad en el siguiente. Ello supuso que el sujeto individual quedó a la postre prácticamente disuelto en instancias superiores como, por ejemplo, el Estado. En Hegel, el individuo deja en realidad de ser activo a partir de sí mismo, y se reduce a un punto donde el ser y la nada se contradicen. Reducido así a una leve y fugaz inflexión de la dialéctica de la Idea, el sujeto individual no pasa de ser la «cantidad despreciable» de que el Absoluto se sirve para pagar, sin dañarse, el precio de su existencia. En sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* puede leerse que, al actuar, los hombres persiguen y consiguen sus intereses particulares; «pero al hacerlo producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención»⁶ Es, en definitiva, la «astucia de la razón», y no un *cogito* personal, lo que guía la acción humana, sin que el interesado se aperciba de ello. A última hora, el sujeto universal prevalece en Hegel sobre el sujeto individual.

Aunque desde supuestos materialistas contrarios a los del idealismo hegeliano, Marx y Engels se hicieron también cargo de los condicionamientos que determinan a la conciencia sin que ésta se aperciba de ello. La conciencia podrá ha-

⁶ Hegel, G. F.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*.

cerse la ilusión de que es capaz de emanciparse del mundo material y de elaborar una teoría pura acerca de él, pero en verdad no es la economía la determinada por la conciencia, sino al revés la conciencia por la economía. Ciertamente, la racionalidad y la autosuficiencia del sujeto quedan muy mermadas en los sistemas de Marx y Hegel que, sin embargo, no cuestionan los logros de la modernidad. A la postre, aunque astuto y oculto, el elemento que al fin y al cabo se vale del individuo para lograr sus fines sigue siendo todavía racional. No fue esto, sin embargo, lo que aconteció en el idealismo vitalista. En él no sólo quedó mal parado el sujeto cartesiano, sino que fueron ya la voluntad de poderío y los instintos reprimidos, elementos distintos de la razón, los encargados de sorprender a la razón por la espalda, para reemplazarla en el mando de la vida.

Federico Guillermo Schelling fue quien por primera vez hizo de lo inconsciente el fundamento de un sistema filosófico. Un Inconsciente eterno era, según él, la raíz invisible e idéntica de todas las inteligencias individuales. Lo cual quería decir que la conciencia individual y, con ella, el *cogito* cartesiano quedaban reducidos una vez más vez a la condición de fenómeno secundario. Schopenhauer fue quizás quien optó por un irracionalismo, para el cual el substrato del mundo era un fondo ciego y oscuro, la Voluntad, del que el concepto y la razón sólo representaban un aspecto superficial, la punta del iceberg. Schopenhauer abrió así la posibilidad de un protagonismo de lo inconsciente, que Nietzsche y Freud desarrollaron luego a sus respectivas maneras, pero en el que se pusieron al descubierto, de forma sumamente dramática, las inconsistencias y limitaciones del concepto ilustrado de sujeto y, a la par, los conflictos psíquicos de la modernidad. La razón, afirmó rotundamente Schopenhauer, no es en el fondo sino una esclava de la Voluntad, que no tiene nada de liberadora. Marx, por su parte, transfirió el problema del dualismo a una lucha de clases que habría de anular sus diferencias a través de una dialéctica material iluminada por la razón, en la que finalmente el papel del sujeto individual quedaba asimismo relegado a un plano secundario. En definitiva, pues, por diferentes modos en todas estas alternativas el sujeto cartesiano fue sometido a críticas que contribuyeron a minar sus líneas de defensa y a preparar la ofensiva de este siglo. Contra esta racionalidad típica de la Ilustración lanzaría Federico Nietzsche los más mortíferos dardos de su crítica.

Nietzsche se percató de que las ciencias humanas estaban inspiradas en una metodología al servicio de un ideal de objetividad inalcanzable por ellas, que conducía a un relativismo paralizador. Por ejemplo, advierte que la creciente autoridad de la ciencia natural lleva a transponer la igualdad de las leyes físicas al igualitarismo de las personas, etc. Pero, sobre todo, igual que Hegel, se dio cuenta de que la raíz del problema estaba en el *cogito* cartesiano, sólo que en lugar de enredarse de nuevo en una crítica inminente a la razón centrada en el sujeto, la dio permiso indefinido, la licenció. Después, se dedicó a desestabilizar la idea racionalista de sujeto por todos los medios a su alcance. Fue él, por ejemplo, quien

descubrió el “ello” que Freud situaría luego a la espalda del *cogito*, y él también quien puso al descubierto el poder de los mecanismos con que la falsa conciencia se defiende de lo que se aparta de los convencionalismos, de lo que no conviene a su moral o a sus intereses. En su *Filosofía General*, Nietzsche apostilla el famoso «pienso luego existo», observando irónicamente que se debe dudar de esta proposición mejor que lo hizo su autor:

La creencia en la certeza inmediata del pensamiento es una creencia más, pero no una certidumbre. Nosotros los modernos somos todos enemigos de Descartes y nos guardamos mucho de su ligereza en la duda...El punto de partida psicológico es que nuestros pensamientos y valoraciones no son otra cosa que la expresión de los instintos que batallan en la sombra...Bajo cada pensamiento se oculta una pasión.

Nietzsche entiende que el *cogito* que Descartes presenta como una substancia unitaria, simple, no es sino un producto de la filosofía, una palabra que enmascara la pluralidad de elementos que realmente operan en el ámbito del yo. Como Sara Kofman, una profesora de la Universidad de Paris I, ha hecho notar,

si el *cogito* es la “verdad primordial” en que se apoya el sistema [cartesiano], entonces todo él reposa sólo en una palabra y en los prejuicios que esta palabra connota habitualmente⁷.

Nietzsche se anticipa a Freud (antes lo había intentado Schopenhauer) en el análisis de los mecanismos mentales inconscientes con que se construyen las ficciones de lo bueno y de lo malo, de lo verdadero y de lo falso, y la supuesta unidad e identidad del yo. En última instancia, lo que Nietzsche persigue es demostrar que la razón centrada en el sujeto no tiene su centro en sí misma, sino en la voluntad de poder, de la cual es instrumento.

La ingenuidad de Descartes, piensa Nietzsche (antes lo pensó Herder), fue haber creído que podía pensar sin lenguaje, sólo con la pura razón. Ahora bien, la realidad es, no obstante, que la proposición *cogito ergo sum* dista mucho de constituir un fundamento irrefutable, y que Descartes no explica en modo alguno por qué motivos *desea* hasta tal punto encontrar una certeza absoluta, un principio inconcuso de su pensamiento, en vez de aceptar la incertidumbre y la ausencia, de fundamento, como por ejemplo había hecho su compatriota Montaigne y hará luego el postmodernismo. En otras palabras, Nietzsche interpela a Descartes por el valor del valor “verdad”, y por lo que se oculta bajo la voluntad de verdad y de certeza que con tanto empeño persigue.

⁷ Kofman, S.: «Descartes entrapped». En la obra colectiva *Who comes after the Subject?*, citada más arriba.

El creador del superhombre proclama que el cristianismo y la equivocada voluntad de verdad de Descartes han abierto las compuertas del nihilismo que se ha enseñoreado de Occidente. De *La voluntad de poderío* son estas líneas, aniquiladoras de todos aquellos elementos —propósito, unidad, verdad— sin los que el sujeto cartesiano no podría existir:

La existencia no puede ser interpretada mediante los conceptos de **propósito, unidad y verdad**. La existencia se queda entonces sin meta, sin finalidad; se disgrega en una pluralidad de sucesos, y pierde su autenticidad, es **falsa**. Sencillamente, uno carece de toda razón para creer que hay un mundo **verdadero**.

Por ello, se confirma en *La Gaya Ciencia* que

«todos nosotros hemos dejado de ser material útil para la construcción de una sociedad; esta es la verdad del tiempo que viene».

A Nietzsche, el sujeto heredado de la Ilustración —que es el sujeto del cristianismo debidamente secularizado— le resultaba histórico y le ponía histórico. Lo que le hacía ponerse así era la convicción de que los seres y valores tenidos por supremos hasta entonces —Dios, la verdad, el alma— se habían devaluado por sí solos, y merecidamente. Y para Nietzsche no había duda de que, ante semejante catástrofe, el sujeto cartesiano-cristiano carecía de respuesta. Una respuesta de tal alcance sólo podía proceder, en su opinión, de un nuevo tipo de sujeto, de un superhombre situado más allá del bien y del mal, por encima de toda norma y valor que coartase su vitalidad. Esa especie de hombre, dice Nietzsche, en *Genealogía de la moral*, no es el cristiano. El cristiano es el que

necesita creer en el «Sujeto» neutro, dominio del libre arbitrio, y ello por un instinto de conservación personal, de afirmación de sí mismo, mediante el que toda mentira trata por lo general de justificarse. El Sujeto (o para hablar en lenguaje corriente, *el alma*) ha sido tal vez hasta ahora el artículo de fe más inquebrantable, porque permite a la gran mayoría de los mortales, a los débiles y oprimidos de cualquier especie, ese sublime autoengaño que consiste en considerar a la debilidad como una libertad, a su modo de ser como un mérito⁸

El superhombre, en suma, no tendría necesidad de crear una noción de Sujeto tan artificial y contraria a la razón. A Nietzsche, el sujeto de la Ilustración le resultaba *passée*, porque entreveía que su razón había sido arrollada, o iba a serlo por la Voluntad de poderío que quedaba fuera de esa razón. El nihilismo proclamado por Nietzsche dimanaba, insistimos, de la convicción de que los más altos valores de la modernidad se habían devaluado ellos solos de forma irreversible.

⁸ Nietzsche, F.: *Genealogía de la moral*.

ble. Una convicción que, ciertamente, se ha generalizado hoy, sobre todo en pensamientos como el de un Lyotard, que han hecho bandera del descrédito que los grandes relatos padecen en el mundo actual.

Considerada la cuestión desde esta perspectiva, Habermas tiene razón al decir que Nietzsche representa la entrada en la postmodernidad. Es cierto que, ante el descrédito y la subversión de los valores supremos de la modernidad, Nietzsche renuncia a revisar el concepto de razón, o sea, dice adiós de una vez por todas al pensamiento de la Ilustración. Pero, no obstante, no es menos cierto que el Superhombre nietzscheano pretendía responder al colapso de los grandes mensajes con una voluntad de poderío y un nuevo orden totalmente contrarios al espíritu del pluralismo postmoderno. Welsch ha llamado la atención sobre algunos pasajes de la obra de Nietzsche que expresan su posición ante este asunto:

Hay signos de decadencia en todo lo que tiene que ver con el hombre moderno: pero junto a la enfermedad surgen señales de una fuerza y un poderío que aún no han sido puestos a prueba. *Los mismos principios que han producido el empequeñecimiento del hombre, impulsan al más fuerte y más extraordinario hasta lo más alto*⁹

Realmente, lo que fascinaba a Nietzsche de los Misterios de Eleusis era

«la constatación de la unidad de todos los seres, la idea de que la individuación es el fundamento de todo mal y de que el arte representa el presentimiento y la gozosa esperanza de que un día el encanto de la individualidad se romperá y quedará restaurada la unidad».

De alguna manera, Nietzsche, como luego Musil, intentó reconciliarse con la unidad. Y ciertamente no es eso lo que ha hecho el postmodernismo. De ahí que cuando se invoca el nombre de Nietzsche como gran precursor de la postmodernidad, debiera hacerse con las debidas reservas, habría que limitar el alcance de esa afirmación. En algunos aspectos es correcta; en otros, no tanto. Por muchas vueltas que le demos al asunto, la postmodernidad se caracteriza por su oposición visceral al espíritu totalitario del Superhombre nietzscheano, y a la unidad de todos los seres.

Pero no fue Nietzsche sólo, claro es, quien había de golpear con el ariete de su crítica el concepto cartesiano de sujeto. Desde posiciones filosóficas distintas, pensadores como Heidegger o Wittgenstein, y algunos pragmatistas como William James, contribuyeron a allanar todavía más el camino por el que, después de la II Guerra Mundial, avanzaría el deconstruccionismo. Nos detendremos ahora en

⁹ Nietzsche, F: *Werke in drei Bänden* III, p. 844. Citado por W. Welsch, en *Unsere postmoderne moderne*, p. 181.

Martin Heidegger, uno de los grandes pensadores de nuestro siglo que trata de superar el subjetivismo, como en España intentó hacer Ortega.

La fenomenología había andado siempre a vueltas con el sujeto, aunque nunca se decidiera a buscarle un heredero, y menos todavía a darlo por muerto. Más bien optó por la renovación constante de la idea de subjetividad. Husserl operó con una subjetividad trascendental y una razón que tenía acceso a verdades eternas. Heidegger, sin embargo, aunque utilizase la fenomenología como método, derivó en seguida hacia una filosofía de la existencia, en la que se despoja a la relación sujeto-objeto de su significación paradigmática. La subjetividad trascendental da paso al *Dasein*, esto es, a un ser radicalmente inserto con otros hombres en un mundo histórico.

Por supuesto, en esta filosofía de la existencia el sujeto husserliano queda anulado desde el momento en que Heidegger decide que el *Dasein* es un ser en el mundo sin acceso a la verdad ideal. Las verdades del *Dasein* son primariamente verdades históricas, *verités de fait, pas de raison*, vinculadas por tanto al acto de su descubrimiento. En la filosofía existencial de Heidegger no hay lugar para un sujeto trascendental, ni en la analítica del *Dasein* cabe el sujeto empírico.

Heidegger tiene, a mi ver, el acierto de elegir como punto de partida de su reflexión crítica sobre el sujeto, el pensamiento objetivante de la ciencia moderna; esto es, un pensamiento que excluye de su ámbito toda referencia a la subjetividad, y reduce la razón a entendimiento para así potenciar al máximo los conceptos que dicen referencia a las cosas y facilitan su control. ¡Otros autores, como Bataille, elegirían como punto de apoyo la acción racional del capitalismo y la burocracia; pero a mi juicio la opción de Heidegger es de alguna manera la más radical. El autor de *Ser y tiempo* sostiene que ha sido la acción del pensamiento científico objetivante la que ha provocado la retirada del Ser, es decir, que el Ser se retraiga de la objetividad, y que la subjetividad sea excluida del ámbito de lo causal, de lo calculable y de lo útil, es decir, de lo que la mecánica de Newton y el Kant de la razón pura definen como realidad objetiva en la Ilustración. Más exacto sería quizá decir que la subjetividad fue una categoría inventada para recoger en ella lo que no cabía en la objetividad de la física de la Ilustración, pero esto no hace ahora al caso. Lo que importa es señalar que, en opinión de Heidegger, la filosofía moderna del sujeto está marcada por la fascinación del objetivismo. Un resultado de esta fascinación ha sido el troceado de la cultura practicado por ciencias humanas, y cuyas consecuencias aniquiladoras del sentido de la vida y sus formas —la política, por ejemplo— ya había sido anunciada por Hegel.

En un intento de restablecer el lugar prioritario de la Filosofía, Heidegger da un giro hacia la hermenéutica de la existencia, y termina así de una vez con la primacía metodológica de la autoconciencia, que todavía había forzado a Husserl a recurrir a la reducción trascendental. Heidegger hace notar que el sentido de

la vida no viene originariamente dado por una relación sujeto-objeto —nunca hay un sujeto sin mundo— sino por una comprensión antepredicativa, socialmente vinculante —porque *Dasein* es *Mitsein*— de lo esperable, esto es, de lo que pueda aparecer en un mundo. No es ya el sujeto el que establece contacto con algo-en-el-mundo: es el mundo el que de forma originaria funda el contexto, a partir de cuya precomprensión puede salirnos el encuentro el ente. Es desmundanizando una esfera del ente como éste es reducido a mero objeto de representación, y entra a formar parte de la objetividad moderna¹⁰.

En última instancia, por lo que Heidegger se interesa es por el horizonte de inteligibilidad en que las cosas se pueden mostrar como objetos al hombre le una época, pero no al de otra. Dicho por pasiva, la consumación de una época se da con la aparición de lo radicalmente inesperable en su horizonte de objetividad. Cuando en el horizonte de inteligibilidad de una época irrumpe lo impensable, es que esa época ha dado paso a otra. Esto es lo que ahora está sucediendo con la modernidad.

El pensamiento heideggeriano pretende, por tanto, alejarse de una razón centrada en el sujeto. Incluye el empleo de estructuras de la vida humana, como los «existenciaros», que anteceden a todas las categorías del ente y, muy en especial, a las propias del pensamiento objetivante. Los «existenciaros» —*existenzielle*— son los caracteres del ser del *Dasein*, como el “estar en” propio de la Existencia, que se distinguen rigurosamente de las determinaciones del ser del ente que no tiene la estructura del *Dasein* y se limita a “estar en” el espacio. Las categorías, en suma, manifiestan el *qué* del ente, mientras los existenciaros dejan ver el *quién* del ente que es *Dasein*: «El quién es aquello que en el cambio de comportamiento y de las vivencias se mantiene idéntico y se refiere a esa diversidad». *Ser y Tiempo*, pues, se encara con el problema del sujeto desde una perspectiva ontológica fundamental, la de la historicidad, que no se limita a adelantarse al yo puro, al yo transcendental, en su función fundante, sino que por un camino muy distinto al de Hume, Kant y Hegel —algo más próximo al de Nietzsche— cuestiona también la existencia del yo fenoménico. En Heidegger, la intencionalidad no tiene como fin la constitución del objeto por parte de un sujeto, sino la apertura radical al mundo. La forma en que el *Dasein* produce esa apertura implica un ser propio que no toma la figura de un *ego*. Hay intencionalidad, sí, pero reducida a la fundamentación del ser-en-el-mundo. A partir de ahí, y abandonando el objetivo de constituir el objeto, *el ser-en-el-mundo renuncia definitivamente al título de sujeto en favor del de Dasein*. El *Dasein* no está en el mundo como espectador, ni tampoco como sujeto constituyente de objetos, sino como ser-en-el-mundo con las cosas a la mano y con otros seres capaces de decir “yo”.

¹⁰ Cf. Jürgen Habermas, *op. cit.*, pp. 180 y 181.

El *Dasein* es autárquico, realiza su propio ser por el modo de la resolución o decisión (*Entschlossenheit*). Esta decisión, que hay que entender en términos de un tiempo anticipatorio, manifiesta el ser del *Dasein* como preocupación o cuidado (*Sorge*), y abre el acceso al sentido del ser como temporalidad, pensada en términos de futuro, de proyecto. El *Dasein* consiste, pues, en una manera de existir, cuya identidad (*Selbstheit*) debe entenderse como constancia del posicionamiento proyectivo del "sí mismo". Este posicionamiento es al cabo lo que da cuenta de, y hace en cierto modo superflua, la supuesta persistencia del *sub-jectum*.

Ciertamente, el *Dasein* puede relacionarse con otros seres como un ego consciente, pues es capaz de decir "yo" igual que ellos. Esta es su dimensión "óptica", y es en este nivel donde el *Dasein* puede ocupar un lugar como sujeto del significado, y percibirse a sí mismo en una imagen especular como un "ego" objetivado. Pero, no obstante, el *Dasein* no tiene primariamente el significado agustiniano de *in se redire*. el *Dasein* es antes y más que un yo consciente; tiene una dimensión "ontológica". Y puesto que el centro de su movimiento ontológico es ser con los seres que le rodean y que constituyen los centros laterales de su orientación cotidiana, el *Dasein* es un "sí mismo" descentrado, un "self" excéntrico. La mismidad del ser-en-el-mundo no asume, pues, la forma de una subjetividad radical. En *Ser y tiempo*, tras una larga y compleja reflexión, concluye Heidegger que ontológicamente el *Dasein* es a la vez quien, llama y es llamado.

Finalmente, en sus discutidas conferencias sobre Nietzsche, Heidegger sostiene que el acontecimiento decisivo de la edad moderna ha sido la conquista del mundo como imagen. Quiere decir con ello que la rebelión subjetivista del hombre moderno —un acontecimiento que Heidegger asocia con la importancia que da la modernidad al método como garantía de que el sujeto no se equivoca— ha consistido básicamente en transformar lo que «es» en «objeto». Con la modernidad, piensa Heidegger, comienza la postposición del ser, que los postmodernos interpretarán a la postre en términos de deconstrucción del fundamento y, *eo ipso*, del *subjectum*. A la subjetividad del *subjectum*, se la somete a un verdadero vaciado ontológico y acaba por ser definida, dice Heidegger, como «una representación de la representación del sí mismo». En esta entronización de un sujeto que se antepone al ser consiste el radical nihilismo de la modernidad¹¹.

Justamente en la inversión de las relaciones del pensamiento con el ser estaría, según Heidegger, el pecado metafísico de la razón centrada en el sujeto.

¹¹ Sobre este asunto puede consultarse un interesante ensayo de Jean-Luc Marion, «L'Interloqué», en *Who comes after de Subject*, y también un trabajo más extenso de William J. Richardson, «The Mirror Inside: The Problem of the Self», en el volumen *Heidegger & Psychology*, editado por Keith Hoeller, como un número especial de la *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 1988.

En ella es donde hunde sus raíces y de donde se nutre —según Heidegger— la *hybris* de la modernidad, su arrogante abandono del ser y su falta de respeto a unos entes que son presa de una técnica todopoderosa, que Heidegger ve como la consumación de la metafísica. La técnica, la gran creación de la razón instrumental moderna tiene en sus manos la subyugación de la totalidad del ser, que queda reducido así a objeto del sujeto. Bien entendido que el fin de todo objeto no consiste ya sino en estar a disposición del que dispone. Ello explicaría cómo la omnipotencia de un sujeto al cual todo lo que existe ha entregado su entidad crea una tecnociencia que acaba por devorarlo a él. El sujeto moderno se ha convertido en dueño y señor de cuanto es y puede llegar a ser mediante una razón instrumental que, a la postre, ha deshumanizado al hombre inscribiéndole en el curso de una concatenación causal que lo mecaniza todo. Capaz de aniquilar, utilizar, modificar o crear a su arbitrio la totalidad de los entes, ha sido presa del engranaje que él mismo puso en movimiento, hasta el punto de que las normas y valores que este sujeto puede extraer de sí no son sino falsos ídolos. Ni que decir tiene, la mayoría de los filósofos actuales consideran ilusoria la omnipotencia que Heidegger atribuye al sujeto humano, y piensan que no es ésta la razón de su declive. Desde luego no es la única. Pero yo confieso que no estoy tan seguro de que, si se le considera genéricamente, el sujeto humano no sea capaz de convertir el mundo en lo que Heidegger ha llamado un *Ge-stell*, digamos que una especie de bastidor mecánico en el que se inscriben todos los entes, sin exceptuar el *Dasein*.

Hay quien piensa, como hace Habermas, que si bien el primer Heidegger supera la filosofía del sujeto, el segundo vuelve a caer en las mismas redes conceptuales, pues al intentar hacer inteligible el mundo desde sí mismo, un *Dasein* solipsista ocupa el puesto que había dejado vacante la subjetividad trascendental. En cualquier caso, sea o no válida esta objeción, no sólo es cierto que de su filosofía es de donde han surgido algunas de las principales objeciones que han desencadenado el actual proceso deconstructivo del sujeto, sino que la voz de Heidegger no es la única que se alzó en la primera mitad de nuestro siglo contra el principio de la subjetividad. Las voces de pensadores como Ortega o Dewey también se dejaron oír en este sentido y, desde una postura filosófica muy distinta a la de ambos, la de Ludwig Wittgenstein, nada dispuesto tampoco a dar facilidades al sujeto.

Sobre todo en su segunda navegación, este pensador austriaco reflatado en Cambridge, cuestiona desde una perspectiva lingüística el subjetivismo cartesiano y todos los planteamientos que se mueven en torno a un *ego* central. En esta línea de pensamiento, el autor de las *Investigaciones filosóficas* y de las *Notas*, critica la interpretación subjetivista de la referencia; es más, considera una necedad pensar que referirse a algo sea una actividad mental. Por su carácter subjetivo desestima también la introspección como método científico de la psicología.

gía, a la par que tampoco acepta la existencia de un lenguaje privado y, en definitiva, lleva la problemática del *ego* al terreno intersubjetivo de los enunciados públicos. En efecto, si del *ego* sólo puede haber experiencias privadas, recluidas en la subjetividad de cada cual, entonces la atribución de *egos* conscientes a los demás se convierte en un problema irresoluble. Ante esta y otras dificultades similares, Wittgenstein opta por un planteamiento holista en el que es el «ser humano» como totalidad, esto es, un ser humano consciente, pero no una conciencia egocéntrica, el que hace de protagonista del comportamiento.

Lo que el autor de las *Philosophische Untersuchungen* llegó a tener *in mente* en esta etapa fue una totalidad, un ámbito mental donde los pensamientos pudieran discurrir de un objeto a otro de un modo natural y sin solución de continuidad. Pero la experiencia obligó a Wittgenstein a reconocer que esta teoría chocaba con la inclinación natural de sus pensamientos, que se paralizaban tan pronto como trataba de obligarlos a continuar en una misma dirección (*in einer Richtung weiterzuzwingen*). A la postre, lo que resultó de esta experiencia fue que el «ámbito de pensamiento» (*Gedankengebiet*) con el que tenía que habérselas Wittgenstein —los problemas de la significación de la comprensión, de los estados de conciencia, etc.—, no era aprehensible desde un punto de vista único. Era menester aproximarse a él en zigzag, dando rodeos por unos caminos tortuosos que, en lugar de ofrecer una visión integral del problema, no ofrecían sino la inagotable sucesión de verdades fragmentarias propia del perspectivismo. Con ello, un nuevo despiece de la noción unitaria de sujeto se había añadido a las anteriores. Como ha señalado con acierto Wolfgang Welsch, en este resumen de su experiencia, Wittgenstein había hecho una descripción elemental del fenómeno postmoderno. En verdad, el prólogo de las *Investigaciones filosóficas* puede leerse como una introducción a la postmodernidad¹².

LA CRISIS DEL SUJETO EN LAS CIENCIAS HUMANAS

Al filo de 1900, Simmel todavía creía en la posibilidad de reconstruir el sujeto individual fragmentado (ahora, el sujeto descentrado del discurso posmoderno) por la multiplicidad de roles que succionaban su unidad. Pero poco después, un conjunto de circunstancias había puesto en marcha un proceso histórico difícilmente compaginable con esa opinión:

¹² Para una visión amplia del problema, puede consultarse la monografía de José Luis Gil de Pareja, sobre *La filosofía de la psicología de Ludwig Wittgenstein*. Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1992. El comentario de Welsch sobre Wittgenstein se halla en Wolfgang Welsch: *Unsere postmoderne Moderne* (3.ª edic.), p. 178. Acta humaniora, Weinheim, 1991.

«Es tarea de la epistemología futura, escribía Walter Benjamin ya en 1918, encontrar para el conocimiento un campo de total neutralidad con respecto a los conceptos “objeto” y “sujeto”; en otras palabras, alcanzar la esfera autónoma propia del conocimiento, en la cual ese concepto no designe ya una relación entre dos entes metafísicos»¹³

La historia de este proceso es evidentemente demasiado compleja para abordarla ahora. Pero quizá baste con recordar que a él se deben no sólo la “muerte del alma” y la aparición del hombre hueco del conductismo, sino asimismo la desanimación de la materia, que quedó convertido en materia inerte, dispuesta para su control, y para su destrucción también. Puede que Descartes disociara el alma del cuerpo para evitar su mecanización, pero es obvio que sus esfuerzos fueron bien infructuosos. A la postre, la propositividad, la teoría de los límites, los juicios de valor, la iniciativa, la imaginación y el sujeto mismo fueron condenados al destierro por una mecánica determinista en la que no cabía la espontaneidad.

En rigor, aunque las consecuencias tardarían tiempo en producirse, el triunfo de la mecánica de Newton trajo consigo la aparición de unas ciencias humanas inspiradas en ella, pero al precio de operar con un modelo de hombre sin *physis*, sin identidad, sin unidad subjetiva, sin intencionalidad, sin operaciones propias, sin espontaneidad y, a la postre, sin una estructura subjetiva personal. La conciencia participativa del mundo premoderno fue substituída así por una conciencia «partitiva», que partió el mundo por gala en dos: a un lado del abismo la *res cogitans*, y al otro la *res extensa*. Esta escisión plantearía muchos problemas. Pero no hay que olvidar que la substitución de un tipo de conciencia por otro no fue sólo una cuestión teórica. Al absolutismo de la época le vino muy bien contar con el alto tribunal de una ciencia determinista capaz de dirimir las muchas y graves cuestiones de la situación. El cerco a la subjetividad no fue sólo una cuestión científica; fue también una cuestión de alta política —prevista por Bacon y por Hobbes— que hoy tiene quizá más vigencia que entonces.

A mediados del siglo XIX, iba siendo cada vez más difícil creer en la racionalidad y transparencia de un yo presente a si mismo. Comte por ejemplo, había negado a la psicología el *status* de ciencia, basándose justamente en esa supuesta condición:

El individuo pensante no podría partirse en dos, de los cuales uno razonara mientras el otro mirase razonar. Pues siendo idénticos el órgano observador y el observado, ¿cómo podría efectuarse la observación? Este pretendido método de la psicología es, por tanto, absoluta y radicalmente inútil¹⁴.

¹³ Walter, B.: *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, p. 12. Monte Avila, Caracas, 1970.

¹⁴ Comte, A.: *Curso de Filosofía positiva*, lección primera (1830-1842).

Por supuesto, el materialismo contaba con una tradición muy anterior a Comte y su época. Pero entre 1865 y 1870, tres psicólogos, el ruso Ivan Sechenov, el alemán Friedrich Lange y el norteamericano James Rush fueron terminantes en su rechazo de la experiencia interna como método de la psicología, y de alguna forma marcaron el relanzamiento del problema. Rompió la marcha Rush, con una psicología pragmatista, radicalmente opuesta al subjetivismo. Siguió Lange que, como lo haría Watson medio siglo después, redujo la psicología al estudio científico del hacer y decir humano, es decir, a una *Psicología sin alma*, a una ciencia de la conducta observable, donde del único sujeto que se podía hablar era del gramatical. Y finalmente, en un trabajo donde Sechenov preguntaba quién debe investigar, y como, los problemas de la psicología, el autor respondió inequívocamente a sus propias preguntas, con una frase muy breve: «los fisiólogos, estudiando los reflejos». En efecto, no pasó mucho tiempo antes de que Ivan Petrovitch Pavlov y Vladimir Bechterev desarrollaran una reflexología en la que evidentemente el sujeto cartesiano estaba de más. Más o menos por las mismas fechas, el propio William James, en un principio defensor acérrimo de la conciencia, terminó por cuestionar la unidad de la personalidad, alegando que en cada individuo había más de un *self*, más de un sí mismo, a la vez que, en un memorable trabajo de 1904, *Does consciousness exist?*, negó terminantemente que la conciencia existiera como entidad.

En definitiva, a principios de siglo, la suerte de la conciencia y, con ella, la del sujeto cartesiano estaba ya decidida. Freud acababa de publicar *La interpretación de los sueños* y de poner a punto la primera versión de un sistema de psicoanálisis donde el sujeto cartesiano iba a resultar herido mortalmente. Por descontado, de Freud se ha hablado tanto a lo largo de este siglo que no es cosa de repetir aquí tópicos más que manidos. Pero acaso sea conveniente refrescar la memoria recordando que, por extraño que resulte a primera vista, el sujeto ocupó un lugar central en el pensamiento freudiano. En última instancia, como ha puntualizado Rycroft, los escritos psicoanalíticos se refieren siempre a alguna persona, y a sus relaciones objetales con otras. Desde luego, a esa persona se la designa de muchas maneras; puede llamársela paciente, individuo, niño, etc., etc. Pero es obvio que, se mire como se mire, allí donde hay un objeto hay también un sujeto, aun cuando sea implícito y difiera del tradicional. Y en el caso del psicoanálisis es evidente que el «sujeto» es la persona cuyas relación con otras que son sus «objetos» se pretende analizar¹⁵. La cuestión estriba, naturalmente, en averiguar cómo entendía Freud el ser de ese sujeto. Alain Touraine ha hecho notar en su reciente *Crítica de la modernidad* que la destrucción del ego es el ataque más sistemático que se ha realizado contra la ideología de la modernidad y, por

¹⁵ Rycroft, Ch.: *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*. Londres, Nelson, 1968.

tanto, añade un paso decisivo para la reconstrucción del Sujeto de acuerdo con los nuevos tiempos: lo cual aun está por ver.

La cuestión es quizá demasiado compleja para ser desarrollada aquí, pero de todos modos es indispensable hacer algunas observaciones. Así, por ejemplo, aunque para el Freud de la primera tópica el punto focal del sujeto fuera la conciencia, se trataba de una conciencia disminuida por las presiones del inconsciente. Luego, en la segunda tópica, el lugar central del aparato psíquico es ocupado por el ego; sólo que también esta vez nos hallamos en presencia de un ego pillado entre dos fuegos, esto es, sometido por un lado a las instancias morales del “superego”, que obedece únicamente al principio del deber y acuciado, de otra parte, por las perentorias pulsiones instintivas del “ello”, que sólo se atiene al principio del placer. En el aparato psíquico hay un ego que ocupa, sí, un lugar central. Pero se trata de un ego débil y claudicante, mortificado desde arriba por las prescripciones del superego, y amenazado desde abajo por las pulsiones prentorias de un ello brutal, de cuya energía a la postre se nutre. En el aparato psíquico, pues, todavía hay un ego, pero un ego que a lo que menos se parece es al *ego* del *cogito* cartesiano.

Por lo pronto, el sujeto psicoanalítico es cualquier cosa menos transparente: en manera alguna puede decirse de él que esté presente a sí mismo. Tampoco está en situación de interiorizar sin problemas las normas sociales, pues tiene que atender a tres frentes: el de lo agible o de lo moralmente permisible; el de lo fruíble o logro incondicionado del placer y, por último, el de lo factible, o sea, el de lo realmente posible, de acuerdo con las circunstancias.

Es cierto que, en su última etapa, Freud evolucionó hacia un tipo de psicoanálisis donde el ego disponía de una autonomía superior a la de la primera tópica. Pero aun así, si el *cogito* cartesiano es lo que se aparece a sí mismo en toda aparición, es obvio que esto no es lo que le acontece al ego del psicoanálisis. En la mente, es decir, en el aparato psíquico freudiano operan tres centros independientes de influencia —el super yo, el yo y el ello—, que se disputan de tal manera el control del comportamiento que el carácter multicéntrico de la actividad psíquica resulta manifiesto. La unidad y la autosuficiencia del ego se ven además disminuidas por unos mecanismos de defensa, encargados de establecer una especie de censura o cordón sanitario que impida el acceso a la conciencia de aquella porción oculta de la mente que le resulta inaceptable. Y a esto se añade el supuesto de que esa parte oculta de la mente está compuesta por unos instintos reprimidos, pero activos, que influyen en el ego de manera insidiosa. Como lo inconsciente no puede acceder nunca directamente a la conciencia, o sea, es irrepresentable por principio, entonces el “ello” se transforma en algo así como una tercera fuerza, un poder secreto que, desde la sombra, es capaz de influir en las representaciones del sujeto y determinar sus decisiones. Así, pues, la autonomía del sujeto freudiano queda en entredicho y, con él, todo proceso de socialización. La responsabilidad se disuelve en el hombre del psicoanálisis.

Es posible que las tintas de este cuadro estén un poco cargadas, porque al cabo el psicoanálisis es una terapia encaminada a lograr que el sujeto recupere las riendas racionales y equilibradas de la vida. Pero el fondo de la cuestión es que el psicoanálisis es interminable, nunca puede acabarse del todo. Y no puede concluir jamás porque es la unidad del sujeto apropiado de sí mismo lo que se aniquila en la concepción psicoanalítica del hombre y, con ella, el punto de apoyo de toda responsabilidad jurídica y moral. Yo he dicho muchas veces que el lema del *homo psychoanalyticus* podría ser esta paráfrasis de los versos del Tenorio:

De mis pasos en la tierra
responda el ello, no yo.

El ello, o ellos, o cualquier cosa menos uno mismo, porque a partir de Freud el hombre había dejado de tener el centro en sí mismo. A principios de este siglo, el desmantelamiento del sujeto tradicional estaba ya en marcha. Era la fase final de un proceso que había comenzado mucho antes, con la pérdida del centro a la caída del *ordo* medieval, y con la eliminación de la idea de principio en la triunfante física de Galileo y Newton. John Broadus Watson, el creador del conductismo, tuvo un papel destacado en todo este proceso al expulsar la conciencia de la psicología científica, con no muy buenos modos, en un famoso manifiesto publicado en 1913, en el que puede leerse:

La psicología, tal como la ve el conductista, es una rama puramente objetiva y experimental de las ciencias naturales, que necesita de la introspección tanto como la química o la física¹⁶

Watson decidió que el modelo de la explicación causal podía aplicarse sin más a una ciencia de la conducta que estudiara las relaciones entre los estímulos y las respuestas, sin tener en cuenta mediación subjetiva alguna. Watson entendía por estímulo efectivo aquel que es suficientemente fuerte para hacer pasar el impulso sensorial desde los órganos de los sentidos a los músculos. Y por respuesta, todo lo que el animal hace o dice, todos los movimientos observables consecuentes al estímulo. Operando de este modo, Watson pensaba que la psicología conductista podría lograr que

*dado el estímulo se pudiera predecir la respuesta o que, dada la respuesta, fuera posible inferir el estímulo*¹⁷.

No todos los psicólogos fueron fieles al llamamiento de Watson, pero como resultado de la ola conductista que siguió al manifiesto, y que sólo decayó con

¹⁶ Watson, J.B.: «Psychology as the behaviorist views it». *Psychological Review*, X (1913).

¹⁷ Watson: *Behaviorism* (1925).

el declive del positivismo a mediados de siglo, huelga decir que la palabra "sujeto" fue barrida del vocabulario de la nueva psicología científica. El impacto del conductismo en las ciencias humanas fue fuerte y se ha dejado sentir durante más de medio siglo. A él se debe en parte la creación del clima en que ha prosperado la deconstrucción del sujeto.

Ha habido, por supuesto, intentos de reconstituir el maltratado sujeto. Pero en admitir la existencia del desmantelamiento están de acuerdo todos los autores: no sólo los teóricos postmodernos, sino incluso adversarios suyos como el sociólogo norteamericano Bell, o el filósofo alemán de orientación marxiana/frankfurtiana Jürgen Habermas.

Dada su condición conservadora, Bell tiene una visión del problema del sujeto muy distinta de la postmoderna. En su opinión, el problema no es sólo cultural, como piensan los postmodernos: necesariamente hay que inscribirlo en el pluralismo de la sociedad contemporánea. El postmodernismo pretende moverse exclusivamente en el ámbito de la cultura; pero los factores decisivos que han conducido a la crisis del sujeto hay que buscarlos en la diversidad de paradigmas heterogéneos que campan por sus respectivos en la sociedad actual. De algún modo, la autonomía de que gozan hoy en día los ámbitos de lo económico, de la tecnología, de la política, del pensamiento y las artes ha hecho mella en el sujeto, esto es, han fragmentado su unidad con requerimientos sectoriales que carecen de conexión unos con otros y a los que es preciso responder de acuerdo con reglas diferentes en cada caso. En el seno de cada cual se establecen así focos de acción independientes, con intereses y valores distintos, que provocan conflictos interiores inevitables y sin reconciliación posible. La fragmentación del sujeto en una pluralidad de centros enfrentados entre sí es, por tanto, una consecuencia del pluralismo inevitable de la sociedad postmoderna/industrial. El que piense que ese pluralismo puede impedirse o superarse, si es sociólogo es un ignorante, y si es un político es un dictador.

DEL ESTRUCTURALISMO A LA DECONSTRUCCION

Como ya hemos dicho, entre los años cincuenta y sesenta fue cuando el carácter "central" y unitario del sujeto comenzó a ser cuestionado ya de una forma radical.

Recordemos, valgan los ejemplos, que por aquel entonces figuras como el antropólogo Lévi-Strauss, el psicoanalista Lacan o el teórico del marxismo Althusser aplicaron ideas del estructuralismo —un importante movimiento lingüístico creado por Ferdinand de Saussure— a sus respectivos campos de trabajo. Lévi-Strauss, vaya por caso, emprendió un análisis lingüístico-estructural de los mitos y de las relaciones de parentesco. Lacan elaboró un psicoanálisis del mismo estilo y Alt-

huser desarrolló también una versión estructuralista del marxismo. Todos ellos pretendían reconstituir los respectivos objetos de sus materias, haciendo explícitas sus reglas de funcionamiento; unas reglas que aunque en la actividad cotidiana pasen desapercibidas, como ocurre en el lenguaje, y no son inteligibles sin más, son susceptibles de ser codificadas y formuladas de forma explícita. Se trataba, pues, en este estructuralismo de elaborar una suerte de gramática de los comportamientos estudiados por las distintas ciencias humanas, al modo de lo que Saussure ya había elaborado para el lenguaje.

Tanto Lévi-Strauss, como Lacan y Althusser se habían propuesto substituir el concepto de sujeto por un sistema de reglas objetivas, suponiendo que de esta forma se depurarían las ciencias humanas del lastre subjetivista que, desde Descartes, venía frenando su desarrollo. El sujeto habría de ser reemplazado por el juego impersonal de las estructuras: lingüísticas, en Lévy-Strauss, inconscientes, en Lacan y económicas en Althusser. En el estructuralismo, el significado había dejado de ser la creación intencional de un sujeto advertido de sí, para convertirse en un constructo lingüístico y social. La *parole*, el uso individual del lenguaje, quedaba así bajo el imperialismo de la *langue*, del sistema lingüístico mismo. Como diría Lacan: *ça parle*. No es yo el que habla, sino el ello. Heidegger se había referido ya al habla mostrenca del «man», del impersonal «se» dice o «se» piensa, pero esto no hace al caso ahora. Lo que importa es que, a última hora, toda esta historia de la deconstrucción postmoderna del sujeto tiene un origen inmediato —del remoto ya hemos hablado— en la semiótica de Saussure, que fue quien pensó que el lenguaje debía analizarse en términos de sus reglas operativas propias, sin referencia a la historia y, menos aún, a sus aspectos subjetivos.

Saussure, sin embargo, había sostenido todavía que el signo guarda una relación natural con los objetos a que dice referencia. Posteriormente, otros estructuralistas fueron más allá que él y redujeron el lenguaje a un sistema de signos que expresan sólo significados. Para ellos, el signo lingüístico resultó ser arbitrario, es decir, negaron que hubiera vínculo natural alguno entre el significante y el significado, ya que, en realidad, las palabras adquirirían su significado tan sólo por referencia *a lo que no son*, esto es, por relación a sus diferencias. Estas características, pero en especial la última, fueron de una importancia decisiva para el desarrollo del postestructuralismo y, por mediación suya, del pensamiento postmoderno francés. El carácter arbitrario, diferencial, pero no referencial del signo fue la condición de posibilidad de lo que Foucault llamó pensamiento del silencio y, por supuesto, del *différend* de Lyotard, él mismo un postestructuralista.

Las teorías estructuralistas eran contrarias a la fenomenología, al existencialismo y al humanismo. El postestructuralismo, a su vez, se enfrentó con el estructuralismo, que a su juicio pretendía nada menos que dar un fundamento científico a la cultura, de acuerdo con los valores de objetividad, verdad y

sistematicidad propios de la «anticuada» epistemología de la modernidad. Derrida, Foucault, Lyotard y algunos otros postestructuralistas arguyeron también, frente al estructuralismo, que era preciso romper más drásticamente aún con el humanismo, deshaciéndose no sólo de la ficción del sujeto autónomo, sino también del concepto de una naturaleza humana invariable, ajena a la historia. Los postestructuralistas declararon así la guerra santa a los conceptos de sujeto, naturaleza y centro, a sabiendas de que ambos eran los pilares del humanismo que querían aniquilar. A la postre, decidieron que el sujeto era un constructo socio-histórico excéntrico, que no tenía el centro en sí mismo, y que por tanto su identidad era un resultado, o sea, lo menos parecido a una substancia. En un ensayo sumamente influyente, del año 67 («Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas») Derrida declaró que una vez que nociones como la de «centro», «origen» «totalidad» y «fundamento» habían sido rechazadas y dado paso a un concepto de significación como juego, «en ausencia de un centro y un origen, todo se convierte en discurso», y en un discurso sin fin.

Una vez rechazadas las nociones de centro y origen, era lógico que los postestructuralistas dieran prioridad al significante sobre el significado y que menoscaban de éste. El proceso de significación entró así en una interminable dinámica de cambio, donde la relación del sujeto con el objeto pasó a un segundo plano, al quedar inscrita en el interminable juego intertextual de los significantes. Por fin, *Jacques Derrida* situó el significado del significado en la interminable actividad referencial de los significantes:

Su fuerza viene a ser como una pura e infinita equivocidad que no da cuartel a la significación, que no la da un respiro... que siempre significa algo nuevo¹⁸

La totalización, el cierre del significado, afirma Derrida, resulta imposible para el esfuerzo empírico de un sujeto o de un discurso finito que se debate en vano ante una riqueza infinita que jamás podrá dominar. Hay demasiadas cosas, muchas más de las que pueden decirse. Aparte de que la totalización deja también de tener sentido porque el campo del lenguaje es el de un juego, es decir, el de sustituciones infinitas en el cierre de un conjunto finito. Si. El campo lingüístico permite estas sustituciones infinitas precisamente porque es finito, o sea, porque en vez de ser un campo inagotable, como en la teoría clásica, le falta algo, a saber, le falta un *centro* que detenga y funde el juego de las sustituciones:

Se podría decir, sirviéndose rigurosamente de una palabra cuya significación escandalosa queda siempre borrada, que este movimiento lúdico, permitido por la falta, por la ausencia de centro o de origen, es el movimiento de la *suple-*

¹⁸ Derrida, J.: *Speech and Phenomena, and other Essays on Husserl's Theory of Signs*, p. 58. Northwestern University Press, 1973.

mentariedad. No es posible determinar el centro, ni agotar la totalización porque el signo que substituye al centro, que lo *suple*, que ocupa el lugar de su ausencia, ese signo se añade, acude a modo de suplencia o *suplemento*. El movimiento de la significación añade algo, justo lo que hace que haya siempre más... La *sobreabundancia* del significante, su carácter *suplementario* se debe a una finitud, es decir, a una falta que debe ser *suplida*¹⁹.

En definitiva, lo que a Derrida le parecía más seductor en esta búsqueda crítica de un nuevo estatuto del discurso era

el abandono declarado de toda referencia a un *centro*, a un *sujeto*, a una *referencia* privilegiada, a un origen o a un «arkhe» absolutos²⁰

Esta actividad significativa interminable que socaba la fijeza del significado, y lo convierte en un interminable fluir significativo, en lo que podríamos llamar una *stream of meaning*, es lo que Derrida llama diseminación. Este proceso fluidificador, que es nombrado de diferentes maneras en otros casos, es probablemente uno de los elementos más poderosos del utillaje con que ha contado el postmodernismo para desmontar la idea de fundamento, sin la cual ni la noción de verdad se sostiene, ni es pensable un sujeto que tenga acceso inmediato a la realidad, aunque a cambio se hayan abierto de par en par las puertas del pluralismo.

A decir verdad, Derrida ha pretendido conservar la validez de la noción de verdad, que nunca contesta o destruye en sus escritos, «sino simplemente se reinscribe en contextos más amplios, más poderosos y más estratificados». Derrida, sin embargo, depriva al autor de la posesión de su texto y de su autoría. El texto está irremisiblemente inscrito en una reconexión continua, interminable, que debilita el punto de vista del autor hasta hacerlo a la postre irrelevante. La «muerte del autor» fue uno de los muchos fallecimientos que provocó el deconstruccionismo de Derrida. En un «Epílogo: hacia una ética de la discusión» explica la razón de este despojo:

El texto no es un libro confinado en los límites de un volumen en un estante. No suspende su referencia a la historia, a la realidad, al ser, y especialmente a lo otro, puesto que decir historia, mundo, realidad, hablar de que todo esto aparece siempre en la experiencia, es situarse en un movimiento de interpretación que contextualiza el texto de acuerdo con una red de diferencias, y por ello de referencias a lo otro, que con seguridad nos indican que la alteridad (la diferencia) es irreductible. *Différance* es referencia, y viceversa.

Entre las aportaciones de Derrida al postmodernismo cuenta también su crítica a la oposición binaria de que se ha valido el pensamiento occidental mediante

¹⁹ Derrida, J.: *op. cit.*, pp. 23 y ss.

²⁰ Derrida, J.: «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas». Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1972.

el uso de pares de conceptos aparentemente neutrales, como 'habla/escritura', 'hombre/mujer' y, por supuesto 'sujeto/objeto'. Oposiciones binarias que, además de servir de garantía a la verdad, garantizan también la dicotomía del mundo mediante binomios conceptuales, en los que el segundo término termina estando siempre por debajo del primero, siendo el inferior de la jerarquía.

En definitiva, y para acortar una larga historia, esta clase de argumentos llevó a algunos intelectuales franceses a la conclusión de que había llegado por fin la hora de romper con la cultura de una modernidad en estado terminal. Derrida no se inscribió en las filas del postmodernismo, cuya aparición calificó de «monstruosidad terrorífica», pero en toda esta guerra, tanto él, como Foucault y otros postestructuralistas tomaron claramente el partido de la historia frente al del sujeto, con lo cual de alguna manera lograron atraer a su campo a figuras del postmodernismo o del neopragmatismo tan señaladas como Jean-François Lyotard y Richard Rorty, todas escépticas a más no poder con respecto a la posibilidad de aprehender naturalezas o esencias eternas²¹.

Por razones que no cabe analizar ahora, *Lyotard* adoptó una estrategia de ruptura frente a la idea de totalidad. Sólo que al hacer estallar la totalidad, hizo también añicos la estructura unitaria del sujeto. En *Le Différend*, a pesar del talante anarco que, en principio, se supone que hipervaloraría al individuo, Lyotard continúa negándose a adscribir ningún tipo de substancialidad al sujeto. Piensa Lyotard que hemos pagado demasiado cara la nostalgia del todo y de lo uno que presiden las visiones del mundo, los *rands récits* en que la substancialidad del sujeto florece. De ahí que Lyotard prefiera percibir la realidad a través de un ojo mosaico como el de los insectos, al que le falta la totalización precisa para hablar de realidad. A él se le da el futuro bajo el signo de la multiplicidad y la heteromorfia, no de la unidad y de la automorfia. En un pensamiento monista holístico, el sujeto encaja; no así en un pensamiento polimorfo / pluralista heteromorfo. Huelga decir que, en un pensamiento de éste tipo, la clásica noción de sujeto que se posee a sí mismo, que dice referencia clara y distinta a un objeto conocido como otro que él y que gestiona un proyecto personal de vida, cae por su base. Y con él, tantas otras cosas. Porque en una sociedad cuya condición genera poderes tan irresistibles, que hacen que la espontaneidad creadora del hombre quede inscrita no ya en el curso de las causas, sino en el 'imperio astral' de los signos, se ha llegado al fin de la historia, al fin del arte y al fin del sujeto, cuya acción individual y colectiva es lo que hace posible todo cambio significativo.

En definitiva, al final de los años 60 y durante la década siguiente, la crítica postestructuralismo impregnó el discurso literario, penetró en el pensamiento fi-

²¹ En su pequeño libro *Adios al progreso* (Editorial Anagrama, Barcelona, 1985), el profesor Campillo dedicó a este importante problema unas inteligentes páginas que siguen siendo de actualidad.

losófico, a la vez que en el de las ciencias humanas. Foucault y su proclamación de la muerte del hombre, Baudrillard con su crítica a la sociedad mediática, Deleuze y Guattari con sus análisis de la territorialización del deseo humano y, sobre todo, Lyotard y su informe sobre el saber decidieron definitivamente la incorporación francesa a un postmodernismo donde la figura del sujeto tradicional estaba de más. El fin del 'ego' de la burguesía, un ego monádico, implicó el cese de las psicopatologías de ese ego. Pero también trajo consigo otras muchas pérdidas. Se desvaneció la ansiedad del sujeto centrado, pero con ella se desvanecieron a la vez muchos otros sentimientos precisos para la solidaridad y la vida estética. No quiere decir ello que la sociedad postmoderna esté desprovista de sentimientos, sino que son como flotantes, impersonales y tienden a ser dominados por una especie de euforia. Si el sujeto ha perdido su capacidad de organizar su pasado y su futuro en una experiencia coherente dirigida hacia un fin, ha escrito Jameson, se entiende por qué las producciones culturales de este tipo de sujetos no son más que montones de fragmentos.

Por motivos diferentes en cada caso, escritores como Bataille o Artaud resultaron buenos aliados en esta empresa, a la que Foucault, que nunca quiso pasar por postmoderno, prestó sin embargo una ayuda decisiva. El levantamiento de mayo del 68 supuso una ruptura de muchos intelectuales franceses con un marxismo demasiado dogmático y estrecho de miras. Gentes de color, feministas, ecologistas, gays, lesbianas y otros grupos marginados vieron en el postestructuralismo y sus brotes postmodernos un lugar intelectual donde alojar sus reivindicaciones y promover una sociedad más pluralista, democrática y libre. En definitiva, la crítica postestructuralista preparó el camino al postmodernismo, puso a su disposición una herramienta intelectual poderosa, aunque al mismo tiempo le transmitiera alguna dolencia grave. El verbalismo fue una de ellas. El postmodernismo es generoso en discursos sobre las condiciones, pero no tanto en ocuparse de las condiciones del discurso. El análisis estructural dio efectivamente por supuesto que eran los signos y los códigos, en suma, el lenguaje, el factor decisivo de la organización del comportamiento humana, y de la realidad social. Lo cual, pese a las sospechas de idealismo que pueda suscitar, no ha dejado por lo demás de convertirse en uno de los rasgos más característicos de la cultura mediática propia de la postmodernidad. Hay, en fin, opiniones para todos los gustos. Alguno, como Baudrillard, ha llegado a hablar de una cultura excremental, compuesta con los detritos de otras. Otros, como Norris Berman, en su *Todo lo que es sólido se disuelve en aire*, creen que la deconstrucción postmoderna, aunque cargada de miserias y penetrada de incertidumbre, sin embargo habilita a los hombres y mujeres de hoy para llegar a ser más libres y creadores que nunca. Nicolás Zurbrugg ha abundado en esta idea en su fascinante libro *The Paramaters of Postmodernism* (Southern Illinois University Press, 1993).

Pero para poner fin a este trabajo, tal vez mejor que abundar en opiniones di-

fíciles de valorar fuera de su contexto sea pasar revista, o al menos lanzara una rápida ojeada a las principales formas que la deconstrucción del sujeto ha adoptado en el postmodernismo.

FORMAS DE LA DECONSTRUCCION DEL SUJETO

Lo que principalmente ha hecho el postmodernismo en este asunto ha sido problematizar las nociones dominantes de mí mismo, del otro y de la identidad en campos como la literatura, el teatro, la fotografía y el cine, el feminismo, los gays o la xenofobia. En otras palabras, ha tematizado el carácter problemático que ha pasado a tener la subjetividad moderna y la identidad personal en un mundo postmoderno. A diferencia de lo que ocurría antes, hace medio siglo, ¿qué significa hoy ser un padre o una madre soltera, gay, casarse y divorciarse muchas veces, etc.? Hoy, el individuo puede experimentar con su identidad, cambiarla, pasar de hombre a mujer, y viceversa, de formas inimaginables hace unos decenios.

Los postmodernos han generado diversas formas de reconceptuar nociones como la de sujeto e identidad personal, cuyo mantenimiento consideran un obstáculo para la creatividad. Una de ellas ha tomado la *narrativa* como campo de experimentación²². Se trata, por ejemplo, de romper con las convenciones de la representación del «self» en las *autobiografías*, tal como se ha hecho en *Roland Barthes por Roland Barthes*. Un título que suena un poco a parodia de las series francesa *X. X. par lui-même*, dado que el libro se inicia con una nota manuscrita del autor en la que se dice que todo lo que sigue puede considerarse como dicho por el personaje de una novela. El paso constante de la tercera a la primera persona durante el relato sirve para acentuar la dualidad del «self» a que se refiere el texto. Por si fuera poco, el autor se pregunta: ¿Pero acaso no sé que, *en el campo del sujeto, no hay referente?* En una interesante obra titulada *Maneras de ver*, John Berger sostiene que la mujer considera que los dos constituyentes de su identidad femenina son la parte que vigila (*surveyor*) y la parte vigilada (*surveyed*) que hay en su interior²³. La identidad homogénea se convierte en un lastre.

El *feminismo* ha tenido también una participación importante en la deconstrucción del concepto cartesiano del sujeto. La representación literaria del género femenino, ha advertido Nancy Miller, ha sido distinta de la masculina en muchos aspectos, debido a que la colectividad femenina no ha se ha encontrado históricamente tan sobrecargada de conceptos de 'egos' y 'mi mismos' como lo

²² Sobre el problema de la identidad, cf. Scott Lash & Jonathan Friedman (eds.): *Modernity & Identity*. Oxford UK & Cambridge USA, 1992.

²³ Berger, J.: *Ways of Seeing*, p. 46. Londres, Penguin, 1972.

ha estado el hombre²⁴. Es más que probable, pienso yo, que la entrada de la mujer en cargos de responsabilidad esté provocando cambios en este asunto, en el sentido de aproximar la identidad femenina a la masculina y de socavar la representación del sujeto heredada de Descartes y de la Ilustración. Pero nada de ello debería hacernos perder de vista, sin embargo, la existencia de factores biológicos diferenciales que continúen poniendo una nota femenina en el *cogito* cartesiano, en la noción de *ego* y en la de *self*. El feminismo, en fin, ha contribuido a que el postmodernismo se represente la subjetividad humana como algo cambiante, nunca, tan fijo y tan autónomo como si existiera al margen de la historia de las perspectivas. Kant nos hizo ver que los fenómenos psíquicos se dan en el tiempo, que es justamente el ámbito en que se desarrolla la historia. Por ello, la representación mental de sí mismo carece de una existencia autónoma, fija e invariable, al margen de la historia.

La *fotografía* también interviene en este asunto. Tradicionalmente se había asumido que la fotografía, más aún que la narrativa, era un medio transparente, paradójicamente capaz de reflejar la realidad tal como es, un medio apto para captar y fijar la naturaleza de las cosas, sin que nada se interpusiera entre las cosas y su imagen. El formalismo modernista reaccionó ante esta hipótesis de una instrumentalidad diáfana, mostrando que tanto la fotografía como la ficción literaria eran en realidad formas de representación altamente codificadas. De aquí partió el postmodernismo. Una vez aceptada la tesis de que toda representación implicaba una construcción, y no podía identificarse con un mero reflejo de las cosas, el postmodernismo se propuso averiguar cómo construimos la representación de la realidad, y de nosotros mismos, en los diferentes géneros artísticos, literarios, científicos y filosóficos de la cultura actual, y cuáles eran las premisas y consecuencias políticas de semejantes construcciones.

Muchos teóricos postmodernos opinan que la fotografía puede utilizarse para legitimar unas determinadas relaciones de poder, pero también para deslegitimarlas. Por ejemplo, algunos expertos en comunicación han descompuesto un filme en sus elementos constitutivos —sonidos, fotos fijas, etc.— con el fin de hacer opaca la supuesta transparencia de la imagen filmica, y demostrar así que su supuesta capacidad para dejar pasar a los ojos del espectador, sin deformarla, la realidad tal cual, es un relato que forma parte de la ideología de la evidencia de lo visible. Pero toda representación alberga en su interior una política y una historia. La fotografía y la ficción literaria, juntamente con la arquitectura, la música, el cine, el teatro, la pintura y la danza son algunas de las áreas preferidas por el postmodernismo para establecer la diferencia entre la forma en que la imagen

²⁴ Miller, N.K.: "Changing the Subject: authorship, writing and the reader". En Teresa de Lauretis (ed.) *Feminist Studies / Critical Studies*. Indiana University Press, 1986.

y la narrativa del pasado construían la representación del yo, y el modo en que lo construyen hoy las artes y las letras postmodernas.

La verdad es que aun cuando la idea del convencionalismo de las representaciones no sea del todo nueva, el postmodernismo la ha explotado con fruto en el análisis, al considerar, vaya por caso, la fotografía como una importante forma de discurso a través de la que la sociedad actual se ve a sí misma.

Pero por otra parte, la perpetuación de un concepto tradicional de sujeto era punto menos que imposible en una sociedad como la nuestra, en la que tantas cosas son incompatibles o se acompañan mal con la transparencia y la racionalidad del *cogito* cartesiano. Ciertamente, que el ego no posee la autonomía y el dominio de sí que el pensamiento burgués le atribuyó en tiempo, era algo que ya sabían los escritores modernistas (por ejemplo, Gottfried Benn). La diferencia con el postmodernismo estriba en que una vez que las ideas de totalidad, de centro y fundamento han perecido, o llevan una vida miserable bajo los embates teóricos y prácticos de los últimos decenios, el descentramiento del sujeto ha dejado de ser objeto de la patología para convertirse en una práctica social deseable.

En definitiva, la deconstrucción del sujeto ha infiltrado en los mismos capilares de la mente moderna un relativismo, una posición y una dejación de la responsabilidad sumamente preocupantes.

Sobre las consecuencias de todo ello no creo que deba insistir en una Academia de Ciencias Morales y Políticas, como la nuestra. La urgencia de que a la deconstrucción de una noción de sujeto ya inservible acompañe o siga su reconstrucción es una tarea que en algunos países comienza a tomar cuerpo. Pero para emprenderla con seriedad es necesario hacerse cargo antes de lo que se discute en el tan complejo y tan mal conocido debate de la postmodernidad.

