

01058

10

20j

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

"DE LA INTERSUBJETIVIDAD"

Tesis profesional que para obtener el título de

MAESTRA EN FILOSOFIA

presenta

LIC. FERNANDA NAVARRO SOLARES



México D.F., septiembre de 1993.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

PREAMBULO

EL CLINAMEN EPICUREO: UNA IMAGEN INTUITIVA DE LA INTERSUBJETIVIDAD.

NADA PROVIENE DE LA NADA. EL UNIVERSO NUNCA SE HALLO -NI SE HALLARA- EN CONDICION DIFERENTE DE LA ACTUAL.

ANTES DE LA FORMACION DEL MUNDO. UNA INFINIDAD DE ATOMOS CAIA EN EL VACIO, EN LLUVIA PARALELA.

ANTES DEL ADVENIMIENTO DEL MUNDO, YA EXISTIAN TODOS LOS ELEMENTOS AISLADOS -DESDE SIEMPRE. SIN EMBARGO, ABSOLUTAMENTE NADA ESTABA PROVISTO DE FORMA.

...Y ENTONCES SOBREVINO EL CLINAMEN, UNA DESVIACION INFINITESIMAL QUE OCURRE SIN SABERSE COMO NI CUANDO NI EN QUE LUGAR. LO IMPORTANTE A SEÑALAR ES QUE EL CLINAMEN, AL PROVOCAR LA DESVIACION DE UN ATOMO EN SU CAIDA EN EL VACIO, OCASIONA UN ENCUENTRO CON OTRO ATOMO... Y DE ENCUENTRO EN ENCUENTRO - SIEMPRE QUE SEA DURADERO- NACE UN MUNDO.

EPICURO PLANTEA QUE ES LA DESVIACION ALEATORIA, Y NO LA RAZON NI LA CAUSA PRIMERA, LO QUE DIO ORIGEN AL MUNDO. SIN EL CLINAMEN LOS ATOMOS NO SERIAN NADA MAS QUE ELEMENTOS AISLADOS Y ABSTRACTOS, SIN CONSISTENCIA NI EXISTENCIA ALGUNAS.

UNA VEZ EXISTENTE, EL MUNDO, QUEDA CONSTITUIDO POR LAS ENTIDADES ULTIMAS: ATOMOS Y VACIO. SE TRATA DE UNA FILOSOFIA QUE SOSTIENE CATEGORIAS COMO EL SER Y NO-SER, EL VACIO, LA NADA, EL LIMITE, LA RELATIVIDAD Y LA LIBERTAD. POR LO TANTO, TODA REFERENCIA A CAUSALIDADES DIVINAS PARA EXPLICAR EL ORIGEN DEL UNIVERSO, RESULTA SUPERFLUA.

QUEDA ASI ASEVERADA LA NO-ANTERIORIDAD DEL ORIGEN, SENTIDO, CAUSA, RAZON O FIN, RESPECTO DEL ADVENIMIENTO DEL MUNDO, ES DECIR, SU CARACTER ALEATORIO, ASI COMO LA ELIMINACION DE TODA TELEOLOGIA: RACIONAL, ETICA, POLITICA O ESTETICA.

SI LOS ATOMOS DE EPICURO QUE CAEN EN EL VACIO EN LLUVIA PARALELA SE ENCUENTRAN (ESCAPANDO AL DETERMINISMO DE DEMOCRITO) ES PARA QUE SE RECONOZCA EN EL CLINAMEN LA IRRUPCION AZAROSA DE LA LIBERTAD EN EL TELON SIN SENTIDO DE LA CAIDA INCESANTE DE PARTICULAS. ES EN UNA LIBERTAD NACIDA DEL ENCUENTRO Y EL VINCULO ENTRE LOS ATOMOS QUE SE DA SU NECESIDAD... EN LA ALEATORIEDAD DE UN COSMOS...

Veintitrés siglos después, un filósofo contemporáneo -Clement Rosset- declara:

"La historia de la filosofía occidental abre con un enunciado de duelo: la desaparición de las nociones de azar, desorden y caos. Fue esa la palabra inaugural que evacuara la idea de azar original, constitutivo y generador de existencia, del campo filosófico.

A partir de entonces, un programa común a toda filosofía habría de ser revelar un orden y manejar el desorden aparente para permitir el surgimiento de relaciones constantes y dotadas de inteligibilidad... concediéndole así a la humanidad un bienestar mayor en relación al "malestar" de la errancia en la ininteligibilidad.

A pesar de la fuerza de esta corriente predominante de lógicos del orden, de la sabiduría y de la razón, de la síntesis y del progreso... "lógicos de la reparación" que han borrado el azar del horizonte de la conciencia filosófica, ha habido pensadores que han permanecido al margen de esa filosofía, que se han asignado la tarea opuesta... ellos son los filósofos trágicos, cuyo fin ha sido disolver el orden aparente para encontrar el caos, el azar y el límite, enterrados por la racionalidad logocentrista empeñada en prolongar la relativa permanencia de cierto orden que asegura la fijeza ilusoria de cierto ser." (1)

INDICE

PREAMBULO

PROLOGO.....p. 1

LINEAS PROBLEMATICAS

ADVERTENCIA METODOLOGICA..... 9

I. LA CUESTION DEL SUJETO

A. DEFINICIONES CLASICAS..... 10

B. REFERENCIAS HISTORICAS..... 12

DESCARTES..... 14

KANT..... 18

HEGEL..... 25

HUSSERL..... 31

II. CUESTIONAMIENTOS AL SUJETO:

NEGACION O MUERTE..... 36

A. HUME..... 38

B. LINEAS DE LA POSMODERNIDAD..... 43

C. LA RESISTENCIA DEL SUJETO A SU
AGONIA..... 46

III. SUSPENSO ENTRE EL SUJETO E

INDIVIDUO..... 48

IV. FOUCAULT Y SU CONCEPTO DE "SUBJETIVIDAD".....	53
A. LA CULTURA DE SI.....	56
B. LA MUERTE DEL HOMBRE: ESA ENTIDAD INDECISA.....	60
C. EL HUMANISMO.....	64
D. LAS TRES DIMENSIONES: SABER-PODER-SI MISMO.....	65
E. DESDE OTRA MODALIDAD DEL PENSAR.....	69
F. EL PLIEGUE.....	73

V. LA INTERSUBJETIVIDAD

ENLACES TEORICOS:

A. EXISTENCIALISMO (SARTRE Y DE BEAUVOIR).....	77
B. LEVINAS Y BLANCHOT.....	98

VI. REFLEXIONES A MANERA DE CONCLUSION.....	103
--	-----

CITAS.....	110
------------	-----

BIBLIOGRAFIA.....	113
-------------------	-----

PROLOGO

"Si la Historia sigue su curso lógico, no
cumplirá su destino humano".
Horkheimer

Nuestra Era, signada por sacudimientos y asombros, en la que toda
certeza pareciera tornarse balbuceo y toda garantía de verdad,
disolvencia, ilusión o fractura,

Nuestra Era, esa gran constructora de demoliciones... en la que todas
las muertes han sido anunciadas y declarados todos los fines: del
sujeto, de Dios y de la historia,

Era, en la que, según Cioran, "pensar se vuelve, cada día más, un
estado de excepción",

Era de la comunicación, en la que la Torre de Babel parece haberse
instaurado en República,

En esa misma Era, no obstante, nuevas configuraciones se anuncian:
culturales, sociales, hasta geográficas. Y nos lanzan un reto que parece
exigir otras formas de pensar, de actuar, de hablar y de resistir... lo
cual implica intersección y convergencia, diversidad de posiciones y de
interpretación, en suma, una nueva hermenéutica.

Más que descubrir otras latitudes o territorios, lo que nuestro hoy
demanda es la búsqueda de otra dimensión, otra frecuencia de
pensamiento que nos permita habitar la incertidumbre y la paradoja.
Otras categorías que propicien un traslado de terreno y de dominancia
donde coexistan la contradicción, la repetición y la diferencia. Traslado
de la secular univocidad pronunciada desde las esferas del Poder-Saber,
tales como la Unidad, la Totalidad, la Verdad, el Determinismo y la
Universalidad... para orientarse hacia la margen, el desplazamiento del

centro, la indeterminación, lo aleatorio y la posibilidad... en la proximidad de la atmósfera de Paracelso y de Giordano, en la que "el centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna".

Para ello, nuestra Era también reclama el fin del fin de la filosofía, pues es ahora cuando puede redevinir: fuente y acervo; conjugación de tiempos diversos donde el pasado se haga presente y el futuro se vuelva motivo de nostalgia... Es aquí donde el pensamiento filosófico puede hacer una relectura de la realidad más afín a la subjetividad humana en su entorno posmoderno de tenazas tecnológicas... una relectura que conciba y permita la coexistencia de concepciones, lenguajes y conductas desde la prehistoria hasta la barbarie más actual. Pues todos somos, en realidad, habitantes de la "Anacronía", al no existir ni evolución, ni involución, ni progreso; (en el proceso de humanización); al no desplegarse la vida más que en un OMNIPRESENTE que alberga anacronías, el juego entrecruzado de lo simultáneo y lo discontinuo y donde la voluntad de dominio se repite irremediable, con pretensiones de espiral.

Es aquí donde la filosofía, deviniendo en derivas fragmentarias, debe proponerse, ya no la explicación última del ser y del mundo, sino la posibilidad misma de seguir pensando. Es a esta posibilidad a lo que debemos nuestra lealtad entera, como dijera Bertrand Russell.

Y dentro de esa posibilidad, está -para nuestro tiempo- la de repensar, bajo su claro-oscuro, al "sujeto" y la "subjetividad" que nos atraviesa, como último reducto, como un destello de luz con textura de granito; como "condición sine qua non" para seguir coexistiendo como contemporáneos habitantes de la Anacronía...tanto aquellos con vocación metafísica como los que se vivan como meros "acontecimientos", simples acaeceres infundados, injustificados y solitarios, cuyo sentido fluye entre sus manos... abiertas siempre al encuentro intersubjetivo.

Este trabajo intenta buscar otra modalidad de pensamiento, otro "logos", que permita una concepción del sujeto, de la alteridad y de la relación intersubjetiva que se aparte de la reificación metafísica.

El terreno en el que vamos a incursionar se demarca tanto de la tradición filosófica que ha unido en inextricable triángulo: ser, conocimiento y verdad, haciendo de la "episteme" su cuestión central, como de las Filosofías de la Representación. Y tratará más bien de una modalidad de pensamiento que apunte hacia el ámbito de la existencia y que se niegue a subordinar lo posible a lo que es. lo cual supone una relectura de la Historia de la Filosofía y una hermenéutica diferentes.

El acento, por ende, se pondrá no en la diada sujeto-objeto que la teoría del conocimiento privilegia, sino en la problematización que abra el espacio de la relación entre sujetos y en el "ahí" del encuentro con la alteridad "ese escándalo insuperable", según Sartre.

Este trabajo recoge una inquietud de décadas. Es más búsqueda que aseveración. Es, en realidad, una exploración en vista a Prolegómenos para pensar la intersubjetividad. Y, para apuntalar su perspectiva, adopta una línea interpretativa que permite enlaces teóricos diversos pero coincidentes en una misma orientación: escapar a la voluntad sustantiva y optar por la vía de la existencia frente a la del "logos-episteme". Conformando así una contraestrategia frente a las concepciones de los sistemas de pensamiento de la tradición filosófica - esos grandes constructores de "sujetos".

¿POR QUE EL SUJETO Y LA SUBJETIVIDAD?

Porque en las temáticas que inauguran el pensamiento actual, está siempre implícita la subjetividad, incluyendo su propia disolución. Tanto bajo el signo de una ruptura con la metafísica como bajo su "deconstrucción".

Porque hay una marcada insistencia en el cuestionamiento de la instancia de "sustancia", y de "sujeto" en el sentido que ha prevalecido de Descartes a Husserl: es decir, como fundante y fundamento de la realidad y como amo y señor de la naturaleza.

La subjetividad ha sido pensada como fundamento en la relación con el mundo y con el hombre; también como camino hacia el ser, hacia la configuración de sí.

Con el pasaje del sujeto al "da-sein", la sustancialidad se desvanece y la "yoidad", en primera persona, descalifica toda pretensión de autofundación.

Otras perspectivas, desde Nietzsche, presagian la muerte del sujeto e invitan a pensar sin sustancia. La posición crítica de la sustancia y la subjetividad no sólo se apoya en teorizaciones de grandes filósofos, también en la experiencia histórica de nuestro siglo que, desde el fascismo de los años 30, las dos guerras mundiales y los campos de exterminio, hasta la configuración de una nueva geografía mundial -después del reciente desplome del socialismo real- no ha dejado de generar destrucción y violencia. En otras palabras, sus alcances van más allá del mero interés académico.

Ahora bien, la línea interpretativa que he decidido integrar en este trabajo, comprende, en lo que atañe al SUJETO y la SUBJETIVIDAD, las concepciones filosóficas de Foucault -de manera central- con Nietzsche y Heidegger de fondo, así como algunas líneas de la

posmodernidad... y el Existencialismo sartreano, Levinas y Blanchot para lo que hace a la ALTERIDAD y la INTERSUBJETIVIDAD.

A esta constelación de filósofos, capaces de operar un descentramiento y confrontar el corpus conceptual que ha estructurado el edificio del saber metafísico, al tiempo que priorizan la existencia, he querido incorporar las voces de pensadores que, de alguna manera han influido y acompañado mi proceso de "cultivo de sí", en un diálogo transhistórico en el que las distintas resonancias se entrecruzan y entretejen para elaborar una trama propicia para la intersubjetividad.

¿POR QUE FOUCAULT?

Al elaborar el proyecto de tesis, en el momento de la elección de los filósofos que habrían de integrar mi línea interpretativa, irrumpió de pronto en mi mente -con ecos de lejanía- lo escuchado en un curso de Foucault al que, por azar, asistí en el Collège de France, de febrero a abril de 1984. Un mes después moría el filósofo.

Era el final de un curso que había venido impartiendo sobre el lugar y la función de la "voluntad de saber" en los diferentes sistemas de pensamiento, a lo largo de la historia. Lo extraño es que, hasta ese momento, nunca toqué los apuntes ni los desarrollé en forma de artículo ni conferencia. Simplemente los guardé; fue así como permanecieron mudos, intocados durante años. Pero alguna resonancia debió permanecer. Las sugerentes palabras de Foucault sobre las escuelas filosóficas de la época helénica: los estoicos, epicúreos, cirenaicos y cínicos, -que no priorizaron la vía del "logos" ni de la episteme, para hacer de la filosofía una forma de vida, una ética y una estética de la existencia... parecen haber realizado un trayecto subjetivo y subterráneo en mí, mismo que de pronto afloró para asimilarse a la intención de este trabajo.

La elección de la obra de Foucault se ve reforzada por mi afinidad con las filosofías de la existencia y del encuentro... ahí donde, al decir de Heidegger:

"la pregunta por el ser no ha sido desviada aún por la adopción de la senda del conocimiento frente a la del ser." (2)

Sabido es que Foucault realizó sendas investigaciones sobre los modos instituidos del "conocimiento de sí" y de su historia, tomando como hilo conductor las "técnicas de sí", es decir, los procedimientos presentes en toda civilización, propuestos o prescritos a los individuos para la afirmación, conservación o transformación de su identidad, en función de determinados fines.

Este habría de constituir el tema central del tercer volumen de su *Historia de la Sexualidad* intitulado: *La inquietud de sí*. Recurriendo a su método arqueológico, plasma y recoge Foucault las principales críticas dirigidas al sujeto metafísico, situando el origen del concepto en un contexto epistémico e histórico preciso, que da cuenta tanto de su surgimiento como de su desaparición... problemática que conlleva el tema de la muerte del hombre.

Son las siguientes vertientes del pensamiento de Foucault las que aquí me interesan y las que he elegido para orientar este trabajo, pues considero que las posiciones que de ellas se desprenden propician la ruptura con las concepciones tradicionales que intentamos descentrar y posibilitan un replanteamiento de las nociones centrales de esta tesis.

Las sintetizo de la siguiente manera:

- 1) Su concepto de "sujeto" y "subjectividad".
- 2) Su concepción de "cultivo e inquietud de sí".
- 3) El horizonte de "la muerte del hombre".
- 4) Las dimensiones "saber - poder - sí mismo" para pensar la intersubjetividad.

En la reflexión sobre esta temática de Foucault me deslindo del campo polémico y ambiguo de tensiones enfrascadas en la distinción entre "sujeto" e "individuo", hacia un intersticio más fecundo que permita pensar la posibilidad de un encuentro con la alteridad, así como el proceso de la intersubjetividad, en otros términos.

Esta perspectiva global permite una concepción distinta de la dualidad sujeto-objeto y de su relación con la alteridad e imprime acentos más acordes con la intersubjetividad. Solo retomando la "crisis del sujeto"

es posible abrirse a pensar, con todos sus riesgos, la relación intersubjetiva en el lugar "vacío" de este descentramiento, para que afluya el encuentro con el otro, con "lo otro" en su propia potencia y textura inestable, logrando su intensidad concreta a cada paso, despojándose de aquellos totems fijos que la paralizan y silencian.

LINEAS PROBLEMATICAS:
una metodología no-sistemática:

- Escapar a la intención de presentar una visión cronológica de las concepciones filosóficas referidas al sujeto y la subjetividad.
- Escapar al concepto de "historia" como progreso de la razón universal la marcha de la humanidad de una dominación a otra. "El genealogista -dice Foucault- rechaza la perspectiva supra-histórica que busca totalizar la historia y asegurarnos de la existencia de un fin hacia el cual la historia progresa."
- Evadir el sentido unitario y determinista del continuum histórico que impide fracturas y discontinuidades; toda expresión "intempestiva", al decir de Nietzsche.
- Escapar a la forma de representación binaria de la historia, ineluctablemente atravesada por dicotomías.
- Adoptar una noción de "temporalidad" extraña a toda cronología lineal y teleológica, pretendidamente ascendente que supera, hegelianamente, contradicciones y obstáculos. Aquí se sostendrá una visión omnipresente que abarca una gran diversidad de modalidades y expresiones de pensamiento coexistiendo -en cada época, donde pasado y porvenir se conjugan siempre en presente, en una especie de "anacronismo contemporáneo". Un simple "darse-ahí", de su síntesis manifiesta, en el presente. En suma, una multiplicidad de tiempos y procesos históricos en una coexistencia versus el sentido unitario, unidimensional y único de la historia, como estrategia unilineal del tiempo cuya noción más acabada es el progreso.

Las notas que siguen orientan, a manera de marco teórico, en la reflexión en torno a la cuestión del "sujeto":

Deleuze:

"Un concepto no desaparece ni se suprime a voluntad. Más que criticar un concepto, es preciso construir las nuevas funciones y descubrir los nuevos campos que lo tornan inadecuado o caduco."

"Oponer conceptos no basta para saber cual es el más indicado. Hay que confrontar el campo de cuestiones que aportan una respuesta para descubrir fuerzas por las que los problemas se transforman e instan a la constitución de nuevos conceptos".

"La diversidad de interpretaciones muestran el carácter histórico del sujeto, su imagen, y por ende su ser transformables. Pero esto no implica que se les elimine. Incluso suprimir al sujeto no significa su desaparición. La cuestión del sujeto se desplaza señalando que para tomar al sujeto en serio, de otra manera, es preciso arrancarlo del sistema de vocabulario que pretende dar cuenta de él".

Foucault:

"Debemos promover nueva Formas de subjetividad que rehusen el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos, a través de las complejas relaciones de poder".

Nuevas fuerzas que conformen nuevas combinaciones, pero NO con el fin de "superar o sustituir figuras anteriores sino coexistiendo con ellas. Pues NADA SE SUPRIME DEL TODO. SE METAMORFOSEA.

Liotard:

En filosofía, crítica no significa la condena de una cosa cualquiera ni el maldecir contra tal o cual situación o medida. Tampoco es la simple negación o rechazo. Es el esfuerzo intelectual y práctico

por no aceptar, sin reflexión y por simple hábito, las ideas, los modos de actuar y las relaciones dominantes."

"Un imperativo debe ser el perseverar en la actitud crítica, por ser ahí donde se cumple la vocación humana."

Althusser:

"No es el objeto de la reflexión lo que la caracteriza o califica, sino la **modalidad** de la reflexión. Es decir, la relación efectiva que la relación mantiene con sus objetos, misma que no se lee a libro abierto."

Nietzsche:

El perspectivismo.

"La fuerza del hombre está en ser un puente y no una meta."

Heidegger:

La hermenéutica.

Valéry:

"Encontrar no es nada, lo difícil es integrarlo a uno mismo hasta convertirlo en carne propia."

LA CUESTION DEL SUJETO

Intentaremos ahora una aproximación a la definición de ese término tan multívoco como equívoco y que parece estar destinado a hacer de su propia descripción un acto subjetivo.

"Si me hubieran hecho objeto sería objetivo... pero me hicieron sujeto!"
Bergamín

¿DE QUE SUJETO SE TRATA?

¿Origen, sustancia, causa, representación, modo(alidad), enigma, espejo, moda, producto o invención?

"El ser (sujeto) se define por su imposibilidad de ser definido".
Cioran

He aquí las definiciones clásicas del sujeto metafísico:

1) "Subjectum": sustancia que subyace y permanece. Soporte de accidentes o cualidades. Unidad indivisa, autónoma. Conciencia. Identidad. Transparencia a sí.

2) "Subjectus": Súbdito. Sujeto sujetado, sometido a las leyes de la polis y responsable ante ellas.

No es interés de este trabajo el intentar situar ni rastrear el concepto de "sujeto" histórica ni cronológicamente, a partir de su origen.

Pues en esos términos primigenios apoyaríamos la tesis de que en el origen no es el sujeto sino el hombre el que aparece. Es decir, que el sujeto no es el hombre originario.

No es tampoco la intención el dirimir si el "sujeto" nace con el "hypokeimenon" en la Grecia antigua, o si surge con el imperio, al ser el absolutismo el que convierte, con su poder, a los hombres en sujetos, en "súbditos", deseosos de obediencia: la servidumbre voluntaria.

Tampoco lo es convalidar la tesis que goza de mayor consenso y que declara que el nacimiento del "sujeto" data del siglo XVII, con la filosofía moderna, específicamente con el "cogito" cartesiano; ni pronunciarme por la versión foucaultiana que lo sitúa a fines del siglo XVIII, con Kant, cuando se da un sacudimiento epistemológico profundo, "una mutación arqueológica" que anuncia el fin de la época clásica y da lugar al advenimiento del hombre."

En lo que atañe a la concepción metafísica del "sujeto" y a su constitución, considere relevante presentar una síntesis de las posiciones de cuatro de los más destacados pensadores de la tradición filosófica que la apoyan y fundamentan: Descartes, Kant, Hegel y Husserl.

DESCARTES

La Modernidad, la Era del hombre, se inaugura con Descartes, y con ella, la instauración del sujeto moderno. Con esta aseveración concuerda la mayoría de los filósofos, entre los que no se cuenta Foucault. Se trata de un sujeto sin predicados: el "cogito ergo sum".

A partir de ahí, el sujeto toma el lugar central. A semejanza de la operación heliocéntrica Copérnico-Galileana, surge un sujetocentrismo. Serán las facultades subjetivas las que proporcionarán las condiciones de posibilidad del conocimiento. Es el lugar que Descartes le concede al acto de pensar lo que lo convierte en el iniciador de la filosofía moderna.

Lo anterior supone que el hombre, el ego, en cuanto conciencia, sea concebido y determinado como sujeto (subjectum), identificando el "hypokeymenon" y el fundamento con el ser del sujeto del pensamiento. Lo relevante es que el hombre moderno ya no recibirá sus leyes y normas ni de la naturaleza ni de dios. Las habrá de fundar el mismo a partir de su razón y de su voluntad. En suma, habrá de pensarse como la fuente de sus representaciones y de sus actos, más aún, como su fundamento. Es decir, como sujeto.

El cogito es el primer principio y el modelo de la evidencia indubitable, la afirmación de su existencia como ser pensante. Es el ser del pensamiento el que establece y garantiza el cogito. Mas el cogito involucra e implica una existencia. Sin embargo, a pesar de que en la "Quinta Meditación" afirme Descartes que "la verdad y el ser son una y la misma cosa", la dicotomía que atraviesa su sistema filosófico deja ver un marcado énfasis en el polo de la mente-razón-conciencia frente a la materia o el ser. El padre del racionalismo no podía menos que preservar su coherencia.

En efecto, con el iniciador de la filosofía moderna se da un viraje epistemológico significativo: la filosofía deja de ser la explicación de las

cosas mismas, (es decir, de su esencia o coscidad) para convertirse en la explicación del conocimiento de las cosas. Es decir, el interés va a acentuarse en el procedimiento o mecanismo del conocimiento, en el "como" conocemos. De ahí que el método se torne fundamental en su obra y en el siglo XVII en general, referido a veces como "el siglo de los métodos".

Las Meditaciones Metafísicas son, para algunos, el símbolo de la figura moderna del "souci de soi" griego: el sujeto debe transformarse a sí mismo renunciando a una parte de sí (la duda) para acceder a su verdadero ser que será definido enteramente por el conocimiento. Se da el sometimiento de la individualidad a los valores universales que definen la verdad y la cientificidad. En efecto, se manifiesta una primacía: la del conocimiento sobre la existencia.

Podemos decir que para Descartes, el pensamiento es la medida de todo lo real. No existe realidad alguna que el pensamiento no contenga. Posteriormente, el Cartesio habrá de definirlo por la conciencia, y es con ella con la que más tarde identificará al "yo". Pero se tratará de un "yo" sustancializado. Recordemos que Sartre lo acusa de "terror sustancialista". Será la conciencia de sí el fundamento de la existencia real del sujeto y la que funda todo conocimiento ulterior. Al fundamentar su cogito, busca un soporte último, perfecto y necesario, ajeno a toda contingencia, que encontrará -por un lado- en Dios y, por el otro, en el "yo".

Así, el edificio del saber, hallará sus cimientos en la autoevidencia de la propia subjetividad, de lo único que tengo certeza.

El problema será cómo salir del yo-cogito y realizar el tránsito de las ideas a las cosas, y a los otros. Así, recurre a Dios en la "Sexta Meditación" y lo declara garante de este tránsito:

"Dios ha puesto en mí una irresistible inclinación a creer que las ideas de las cosas materiales proceden de los cuerpos. Por tanto, si Dios es veraz, es verdad que una realidad formal

responde -fuera de nosotros- a la realidad objetiva las ideas de los cuerpos, luego entonces, los cuerpos existen." (3)

Lo que Descartes va a sostener es que las cosas existentes no nos son dadas en sí mismas sino como ideas o representaciones a las que suponemos que corresponden realidades fuera del yo. El material del conocimiento, por tanto, no es nunca otro que el de las ideas; luego entonces, el mundo está "en" el sujeto.

Con Descartes nos encontramos en el ombligo filosófico de la subjetividad moderna. Para Foucault el gesto cartesiano es el gesto inaugural y emblemático de una razón que se asignó su lugar a partir de la exclusión de toda alteridad.

Foucault se opone a toda revolución copernicana de la subjetividad trascendental. En una lectura atenta de Descartes, señala que se despliegan dos registros en el texto cartesiano: el razonamiento deductivo y la meditación, es decir, el ejercicio del pensamiento. Si el primero abarca un presupuesto y un término, el segundo no es ni calculado ni calculable. El filósofo dirá que en la meditación, el sujeto es alterado sin cesar por su propio movimiento. En suma, la meditación implica un sujeto móvil y modificable por el efecto de los eventos discursivos que se producen.

Estas líneas revelan toda la complejidad que atraviesa el lugar del sujeto. En otras palabras, una lectura unidimensional, externa, centrada exclusivamente en el sujeto como efecto, no se sostiene. Así interpretado, el ejercicio cartesiano comporta una transformación de "sí" que es un desplazamiento. Afirma Foucault que este registro es un tanto subterráneo, aplastado a veces por la cadena de razonamientos. Bajo esa óptica, se estaría señalando el difícil parto filosófico de la subjetividad moderna.

En seguida, una interrogante a la distancia en torno a un punto central de esta tesis: la relación con la alteridad: ¿es posible la intersubjetividad en el dispositivo filosófico cartesiano?

Me temo que resulte no sólo difícil sino imposible, ya que la misma subjetividad moderna encuentra serias dificultades para emerger y dar el salto del Yo al Otro, así como al mundo exterior. Para impedir un sujeto autista o condenado al solipsismo, se ve obligado a recurrir a Dios, como garante de ese tránsito.

Dentro de este contexto, solo en términos de ideas podríamos pensar la intersubjetividad; siendo esa la única manera que tienen de manifestarse las cosas existentes, para el filósofo. En consecuencia, se desprende que la posición cartesiana si bien reafirma la subjetividad, no se plantea el encuentro intersubjetivo.

KANT

Ante el filósofo de la *Crítica de la Razón Práctica*, resulta imperativo preguntarse por el status del Yo, del Sujeto, de la Persona: ¿fenómeno o noumeno? o se tratará de un ser escindido?

Al pertenecer el hombre a la esfera sensible, se ve sometido a las leyes de la causalidad.

Es su vida moral la que pone de relieve su libertad y lo sitúa en el orden nouménico, convirtiéndolo en Persona: libre, autoconsciente y moral. Justamente, la filosofía kantiana puede entenderse, también, como un original intento de resolver el problema reconciliando los dos reinos: el de la necesidad y el de la libertad. No a través de la reducción de uno a otro sino mediante el descubrimiento de su punto de intersección en la conciencia moral del hombre. La siguiente cita resulta esclarecedora:

"El hombre, en cuanto consciente de su deber en el mundo, no es fenómeno sino noumeno y no es cosa sino persona." (4)

Kant señala que la manera que tiene el "Yo" de aparecer ante nosotros es como fenómeno. Sabido es que en la *Lógica Trascendental* se centra en el sujeto del conocimiento... justamente en el meollo de la revolución copernicana. Al anteponer la cuestión del conocimiento a la de la existencia, guarda una innegable coherencia con su planteamiento trascendental, a saber, ocuparse no de la realidad ni de la experiencia sino de la manera que tiene el Sujeto de conocerla, a priori.

Copleston hace una observación interesante al señalar que "si Kant hubiese desarrollado su teoría de la construcción de la experiencia, habría podido derivar el Yo empírico y el hombre fenoménico de la autoposición del Yo nouménico, teniendo en cuenta la autorealización moral... mas tal y como rezan los textos, lo que se encuentra es el concepto metafísico de "hombre" como microcosmos que piensa al

macrocosmos, el universo... con lo cual se advierte la tendencia del kantismo a transformarse en un sistema de Idealismo Trascendental que subordina el ser al pensar o los identifica".

Por su relevante conexión con el tema del SUJETO" haremos ahora una somera referencia a la idea kantiana de SUSTANCIA.

Es en aras de la unidad de la experiencia que Kant aboga por la Sustancia, por una permanencia absoluta. Además afirma que el concepto de "cambio" sólo es aplicable a aquello que permanece, lo cual le confiere a la Sustancia la posibilidad de cambio. El hecho de que la permanencia sea el sustrato de todo cambio, la convierte en el Sujeto último de todos los predicados. Es decir, no sólo una entre una diversidad de apariencias sino el Sustrato de todas. Ahora bien, la prueba de la permanencia encontrará sus bases en la naturaleza del tiempo, pero dado que el tiempo no puede ser percibido, la experiencia requiere de un sustrato permanente para el mundo objetivo y fenoménico, con el espacio ocurre algo similar: al final dirá Kant que "el Espacio debe ser lo permanente en el Tiempo".

En relación a sus argumentos en torno a la existencia, afirma que ésta debe tener duración en el Tiempo, si la experiencia ha de ser posible. Y en cuanto a la existencia del "Yo", Kant afirmará que sólo existe en tanto que es pensado. El "Yo cognoscente" es una cosa en sí, aunque el "Yo conocido" sea un fenómeno. Se concluye entonces que sólo podemos conocernos como apariencias en el Tiempo, como una sucesión de pensamientos definidos, pero no tal y como somos "en sí". Una vez más, el ser queda subordinado al conocer.

KANT VISTO POR FOUCAULT

Según Foucault, Kant representa un "enigma filosófico" que se sitúa en el cruce de caminos de la Modernidad, tanto en el plano epistémico

como ontológico. Será la irrupción del Humanismo lo que marque su nacimiento.

Con este trasfondo, situará Foucault el surgimiento del "sujeto", no con el "cogito" cartesiano sino con la *Crítica de la Razón Pura*, ese "sacudimiento epistemológico profundo... esa mutación arqueológica" que se dio a fines del siglo XVIII, anunciando el fin de la época clásica y el advenimiento del hombre.

Con Kant se anula el conocimiento representativo característico de la época clásica, en favor de la noción de presentación (*darstellung*); en favor de la emergencia del trascendental buscado en el pensamiento subjetivo o en los objetos trascendentales, es decir, en el descubrimiento kantiano del campo trascendental. Con lo cual surge una nueva forma de cultura europea, una nueva era del saber, donde la unidad del saber de la época clásica, desaparece.

Pero esto no quiere decir, como afirma Foucault en *Las Palabras y Las Cosas* que el kantismo dé nacimiento a la episteme moderna; es sólo el primer enunciado filosófico de esa nueva episteme.

Cuando Kant se pregunta "¿qué es el hombre?", ¿qué es lo característico de esa "invención" del pensamiento moderno?, responde: su capacidad de ser, al mismo tiempo, sujeto y objeto de su propio conocimiento, de su propio saber. Pero hay algo más definitivo todavía: el reconocimiento de su finitud. Es esto lo que marcará un viraje decisivo en la época moderna: el hombre aspira a un saber total en virtud de sus propios límites, de su propia finitud.

Foucault se interesó en el pasaje que aparece en la *Lógica* de Kant de la crítica a la antropología. Es ahí donde resume el filósofo de Königsburg las tres grandes cuestiones críticas:

¿QUE PUEDO SABER?

(en términos foucaultianos: ¿qué puedo ver y decir en tales condiciones de lenguaje y de luz?)

¿QUE PUEDO HACER?

(¿qué resistencia oponer?)

¿QUE ME ES PERMITIDO ESPERAR?

En suma, lo que está preguntando es ¿cómo producirme como sujeto?

Lo importante a destacar aquí es que bajo estas preguntas el "yo" no designa un universal sino posiciones singulares. En otras palabras, Kant constituye al hombre en una individualidad sujeta a la universalidad de la ley.

Así, es sobre los límites del conocimiento que se fundará positivamente la posibilidad del saber. Foucault ve en la filosofía kantiana la primera que asocia la figura del hombre a una analítica de la finitud, a partir de la cual el hombre es pensado como un compuesto empírico-transcendental. Lo condensa de manera elocuente en *Las Palabras y Las Cosas*.

"La Modernidad se inaugura con la idea de un ser que es soberano precisamente porque es lacayo; de un ser que, en virtud de su finitud, puede tomar el lugar de dios." (5)

Otro punto no menos digno de señalarse es el siguiente: que la suma de las síntesis empíricas no se reúnen ya en el "yo pienso" sino en la finitud cardinal del ser humano.

No será sino hasta la *Arqueología del Saber*, que Foucault, bajo la orientación nietzscheana, se esforzará por cortar de raíz la influencia de la configuración antropológica kantiana.

Para terminar, unas palabras de Foucault -inéditas hasta fechas recientes-, sobre *Las Luces*, "Qu'est-ce que les Lumières?", referidas a la Modernidad, considerada por Kant como el momento en que la Humanidad hará uso de su razón, sin someterse a ninguna autoridad. Ahí toca un punto que se liga con un tema central de este trabajo: el cultivo de sí, como condición de la subjetividad. El punto al que aludo es lo que Foucault llama "la actitud de la Modernidad", que el autor concibe más como una actitud que como un período histórico: una manera de pensar, de sentir y de actuar así como un modo de relacionarse con la actualidad, con el presente. "Algo semejante a lo que los griegos llamaron "ethos". (6)

Para ilustrar esa actitud alude a Baudelaire, quien encarna lo que caracteriza a la Modernidad: conciencia de la discontinuidad del tiempo: ruptura con la tradición, sentimiento de novedad y vértigo frente a lo que acontece... en tres palabras: "lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente". La Modernidad baudelaيرية es un ejercicio donde la atención frente a la realidad se confronta con la práctica de una libertad que, a la vez, se respeta y viola.

Pero lo que más nos concierne es lo siguiente: la Modernidad no es simplemente una forma de relación con el presente; es también un modo de relación consigo mismo que es preciso establecer. Así, vemos surgir un ascetismo en la actitud de la Modernidad. Es decir, ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal y como es. Es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y difícil, tal y como lo recuerdan los versos del poeta sobre la revuelta indispensable del hombre consigo mismo o sobre el ascetismo del "dandy" que hace de su cuerpo y de su conducta, de su existencia, en suma, una obra de arte. El hombre moderno para Baudelaire no es el que se lanza al descubrimiento de sí mismo y de su verdad; es el que busca inventarse a sí mismo.

Puede concluirse que esta Modernidad no libera al hombre de su ser propio sino que lo conmina a elaborarse como sujeto autónomo.

UN ENFOQUE DESDE LA POSMODERNIDAD

Según Luc Ferry, la cuestión de la crítica de la subjetividad metafísica es inaugurada por Kant, por el primero en "deconstruir" las dos grandes figuras: el sujeto absoluto, como sujeto humano (cogito) y como sujeto divino. Este movimiento será seguido por Nietzsche, Heidegger y algunos filósofos franceses. Consideran que Kant pensó algo muy avanzado, a saber, que la idea de subjetividad absoluta, como transparencia, autonomía de un Sujeto, dueño de sí mismo: la ilusión por excelencia, reencuentra ineluctablemente una significación como principio de reflexión para pensar algunos fenómenos que no podemos evitar pensar bajo la categoría de subjetividad metafísica. Ejemplo de ello es que cada vez que argumento, me veo obligado a imputarle mi argumentación (sea moral, política, científica o estética) a una subjetividad fundante, a una subjetividad metafísica que si bien es una ilusión en el plano de la verdad, en la esfera del sentido no puedo evitar pensar mi razonamiento y atribuírmelo a mí mismo bajo la categoría de subjetividad metafísica. Y añade que en *La Crítica del Juicio* él intentará encontrarle una significación a las ideas metafísicas aún cuando *La Crítica de la Razón Pura* haya deconstruido su pretensión de verdad. Es en esta oposición entre el proyecto de verdad ilusoria de la metafísica y la voluntad de encontrar el significado del proyecto metafísico que yo veo la profundidad del momento kantiano.

Interrogando ahora a Kant, al igual que a Descartes, sobre las condiciones de posibilidad de la intersubjetividad, podemos aseverar que lo que se deduce de su obra, y a pesar de lo que él mismo sostiene en "la tercera analogía":

"Todas las sustancias, en tanto que coexisten, están en constante comunicación", la relación entre sujetos no puede surgir. Pues todas las sustancias son fenoménicas, es decir, dependientes de la constitución de la mente humana. Por esta razón, y debido al alto grado de abstracción en que se mueven, difícilmente podríamos concebirlas en una auténtica relación intersubjetiva.

El sujeto kantiano resulta ser una impresionante construcción conformadora de la realidad, que todo sella y permea, y donde la alteridad autónoma no tiene cabida.

Hyppolite coincide cuando dice que en una reflexión de *La Crítica de la Razón Pura* resulta evidente que el conocimiento de un "Otro" no es posible mas que por una unidad originariamente sintética tal que las condiciones del objeto y de la naturaleza sean las condiciones mismas del saber de esa naturaleza."

HEGEL

La filosofía hegeliana aborda al "Sujeto" no sólo como problema epistemológico sino como un proceso histórico, como un ser vivo que, en su devenir humano, adviene a una nueva dimensión: la autoconciencia.

Lo concebirá también como SUSTANCIA. Alejado de la definición tradicional del "Sujeto" como idéntico a sí mismo, próximo al solipsismo o a la mónada, o al imperturbable y ahistórico Sujeto Trascendental kantiano, centrado en sus funciones epistemológicas, Hegel lo define así:

"Aquello que es capaz de retener en sí su propia contradicción." (7)

En otras palabras, supone o implica que la alienación sea propia y que la subjetividad debe reapropiarse de ese ser propio fuera de sí, enajenado. Así, Hegel nos remite a un ser contradictorio "que no es nunca lo que es y es siempre lo que no es", definición cuya influencia llega hasta nuestros días.

Por otro lado, el sistema hegeliano se opone al dualismo cartesiano. Intenta restituir la unidad inicial de lo subjetivo y lo objetivo e insiste en la no pertinencia de su separación. En vez de plantearlos en términos de oposición presenta al Sujeto y al Objeto como dos facetas interactuantes de la misma realidad, en incesante transformación.

Asimismo, Hegel acaba con la concepción racionalista de la Verdad como "adequatio" entre Sujeto y Objeto y elimina toda primacía. Para él, la separación de ambos resulta un artificio, al grado de que incluso su idea de "Absoluto" contempla al Sujeto y al Objeto en un Todo único. Lo que le imprime a la filosofía hegeliana un sello omniabarcador, totalizador, es el intento de reunificar -también- lo universal y lo particular, al interior de la individualidad. De esta

manera, el ABSOLUTO es SUJETO y no sólo SUSTANCIA DE LO REAL. Su devenir autoconsciente constituye una constante reflexión sobre sí mismo.

Al hablar de la conciencia de sí, Hegel sorprende. No recurre ni a la introspección ni al raciocinio sino al Deseo. Vemos aparecer, quizá por vez primera, un recorrido paralelo de la Razón y el Deseo, como constitutivos del Sujeto, por igual. Será entonces como deseo que habrá de definir a la autoconciencia; deseo que no alcanzará su verdad más que en otra autoconciencia, semejante a ella.

"El Yo humano es el Yo del Deseo", dirá Kojève (8) y agrega que es en y por su deseo que el hombre se constituye y se revela a sí mismo y a los otros, como un Yo, como el Yo esencialmente diferente del no-yo y radicalmente opuesto a él.

En efecto, es el deseo, no la contemplación del objeto lo que impulsa a un ser a pronunciar la palabra "YO". La contemplación de la realidad revela al Objeto, no al Sujeto. Anteriormente, en Filosofía, el Sujeto había sido una especie de universo cerrado en sí mismo, un "YO" idéntico a sí mismo, único e incuestionable. Para Hegel, no es una tautología estática que pudiera formularse en una simple ecuación como "yo=yo". El propondrá la existencia de una subjetividad que deviene, a través del deseo, algo específicamente humano. Lo humano como deseo de ser y a la vez como autocreación siempre abierta.

En la intersubjetividad, uno de los polos de la relación tiene deseo del deseo del Otro; por lo tanto, hay reciprocidad. No se ve al Otro como objeto del deseo sino como sujeto deseante... impenetrable.

Pero ¿cuál es la intencionalidad del deseo? Resulta que la finalidad del deseo no es el objeto sensible sino la unidad del Yo consigo mismo. Si bien hemos visto que la conciencia de sí es deseo, tenemos que aquello que desea es ella misma. Por esa razón no podrá alcanzarse a sí misma más que encontrando -no otro objeto real- sino otro deseo, otra

conciencia de sí, otro sujeto. Es decir, se buscará en el deseo, inagotable por naturaleza... en el deseo del Otro.

Más no es sino hasta que, además del deseo, accede a la experiencia de la Alteridad, que se asiste al nacimiento de la SUBJETIVIDAD. Afirma Kojève:

"La Historia humana es la Historia de los deseos
deseados." (9)

¿Cuál es la esencia del Hombre?

Según Hegel, la "Humanidad" no es la esencia del hombre. No le es constitutiva ni inherente. Debe ser conquistada gradualmente y sólo es posible alcanzarla en el vínculo intersubjetivo, en el gesto de otorgar y recibir el reconocimiento de la alteridad. Se trata pues de una relación INTERSUBJETIVA.

Antes de su encuentro con lo Otro, la autoconciencia se siente autosuficiente. Pero cuando advierte que "lo Otro" es también una autoconciencia, se enfrenta a otra individualidad, a otro sujeto, que -al igual que ella- exige ser reconocida por un semejante.

El proceso de Humanización:

La vía que Hegel señala para acceder a la "Humanización" no será, una vez más, la de la Racionalidad sino la de la Vida, en la transposición del deseo y en el valor que implica el arriesgar la propia vida, en aras de la libertad. Sólo así es como el hombre se revelará humano. El más caro deseo del hombre es elevarse por encima de la vida animal y trascender la esfera de la necesidad para SER RECONOCIDO como AUTOCONCIENCIA y acceder a la LIBERTAD. Esto implica el

reconocimiento del Otro, hecho que nos coloca en el plano que Hegel mismo llama "intersubjetividad".

Mas surge el problema de la desigualdad intrínseca de ese reconocimiento, desigualdad que habrá de resultar, fatalmente, en una experiencia de dominio, engendrando las figuras del Amo y el Esclavo. En el transcurso de la lucha se establecen dos formas de conciencia: la autónoma y la sometida, la del Amo y la del Siervo, respectivamente. El principio de los Amos es "vencer o morir". El siervo, por no morir, aceptó convertirse en aquél que reconoce sin ser reconocido, claudicando a su libertad al deponerla en Otro. El Amo, en cambio, se humanizó al pasar su conciencia de sí a ser reconocida por el Otro. Pero ese reconocimiento, otorgado por el Otro, no es valorado ni reconocido por él, por provenir de un esclavo, no de un humano. Kojève apunta:

"El Amo, por no poder reconocer al Otro que lo reconoce, se encuentra en un callejón sin salida. Si el Amo no tiene ninguna posibilidad de "suprimirse" en tanto amo, el esclavo sí tiene el mayor interés en dejar de ser esclavo". (10)

En efecto, Hegel abre la posibilidad de que el vencido supere su condición deshumanizada a través del trabajo como acción transformadora y civilizadora... se va educando para la libertad. Transforma la naturaleza en mundo humano y así su conciencia servil se trasciende al exteriorizarse. Así, traduce su angustia, su miedo y su terror a la muerte, en Cultura. Mientras que, en el otro polo, el Amo se da cuenta de que su condición de dominador representa un obstáculo para la plenitud de su existencia; que está atrapado en un estado de inmovilidad y de soledad.

No podría terminar esta referencia hegeliana sin tocar un tema primordial para la intersubjetividad: el amor.

Para el joven Hegel, el amor es un "milagro por el cual lo que es dos deviene uno, sin llegar a la total supresión de la dualidad. El amor es

lo que va más allá de las categorías de objetividad y realiza efectivamente la esencia de la vida, manteniendo la diferencia en la unión.

A partir de la *Fenomenología*, toma otra posición. Considera que el amor no insiste lo suficiente en el carácter trágico de la separación y que le falta el trabajo de lo "negativo". Por ello, el encuentro de autoconciencias se manifestará también como la lucha por el reconocimiento. Asienta Hyppolite:

"Es menor el deseo de amor que de reconocimiento viril de una conciencia deseante por otra conciencia descante." (11)

La esencia de la conciencia de sí es "ser-para-sí, y como tal, negación de toda alteridad. Para sí misma, la conciencia de sí es certeza absoluta de sí; para el Otro, es un objeto vivo, visto como un "afuera". Mas esa desigualdad entre las conciencias debe desaparecer. Ninguna puede encontrar su verdad mas que haciéndose reconocer por el Otro, tal y como es.

Veamos algunas líneas de la *Fenomenología* en el capítulo sobre "El Espíritu", donde trata de la relación ética entre hombre y mujer como hermanos. Ahí afirma que "la relación entre marido y esposa es, ante todo, el inmediato reconocerse de una conciencia en la otra y el reconocimiento del mutuo ser reconocido". Pero como no se trata del conocimiento ético, sino del natural, nos vemos colocados ante la representación y la imagen del espíritu, no frente a él mismo. Pero donde esta relación encontrará su realidad sera en Otro: en el hijo. Y es ahí donde la relación desaparece.

...Y para terminar, la interrogante intersubjetiva: Veamos primero qué tipo de "subjetividad intersubjetiva" presenta Hegel. Desde luego, no en el sentido empleado en esta tesis, pues se trata de un sistema de relaciones abstractas que dan sentido a los individuos, pero en realidad lo hace al margen de ellos mismos sin reconocer la impenetrabilidad ni la aleatoriedad. Más bien, lo que hace Hegel es ceder o transferir la

posibilidad intersubjetiva al principio de realidad, siendo que la verdadera intersubjetividad -estructura descante- está en proceso de desestructuración de los códigos y del principio de realidad, es decir, avanza por la vía de lo prohibido.

Hegel depona la estructura descante en aras de los códigos, de la relación societaria. Por otro lado, la dependencia entre amo y esclavo es otro rasgo que imposibilita definitivamente el ejercicio de la Intersubjetividad, eminentemente por la desigualdad intrínseca. Es comprensible que Hegel no haya recurrido a la Racionalidad ni haya realizado un análisis del Sujeto cognoscente, pues no son esas las fuentes de la subjetividad ni de la autoconciencia. Lo que se requiere es trascender la idea misma de "sujeto" o "individuo" ya que la subjetividad y la individuación sólo pueden concebirse como resultados de un proceso de interacción, no como una actividad individual.

Nota: Estas páginas tuvieron como referencia únicamente a *La Fenomenología del Espíritu* y *La Filosofía del Derecho*, por ser estos los textos donde Hegel se propone descubrir la estructura de la subjetividad.

HUSSERL

"Si me pongo en la piel del Otro penetro en el horizonte de lo suyo propio y ocurre que, así como su cuerpo físico vivo se encuentra en mi campo de percepción, así también el mío está en el suyo... tengo experiencia de él como mi Otro".

Husserl

Husserl es una figura fundamental para este trabajo, por ser quien sienta las bases de la intersubjetividad y por ser el primero en plantearla y desarrollarla de manera explícita, específica y profunda en las *Meditaciones Cartesianas*.

Describe la Fenomenología como el análisis de los actos de conciencia - percepciones, recuerdos, imaginaciones, fantasías, inferencias, razonamientos- gracias a los cuales existe "siempre-ahí" el mundo para nosotros. Pero ese hecho del mundo, es un hecho subjetivo.

La Filosofía Trascendental no tiene al mundo por existente de antemano, sino que lo tiene solo como el correlato objetivo de los actos subjetivos que investiga y analiza. El tema de la ciencia filosófica será la subjetividad trascendental respecto de todo lo objetivo. Surge una paradoja: este estudio de la subjetividad es el único que puede proporcionar el sentido último de la objetividad, el único que puede decirnos qué sentido tiene para nosotros, los sujetos, todo lo objetivo, lo real, lo mundano.

Husserl, a diferencia de Descartes, no duda que el mundo real exista como dato de su experiencia objetiva. Y aún cuando dicho mundo se constituya sobre el fundamento de "mi mundo primordial", Husserl habla de un mundo y de una naturaleza objetivos, a los que pertenecemos todos: los otros y yo mismo.

Se deduce que el mundo nace de una relación interhumana. y es ahí donde se constituye la objetividad. Lo real no existe más que en su relación con lo subjetivo.

Aproximándonos a nuestro tema específico, en la "Quinta Meditación", Husserl aborda una de sus preocupaciones centrales: descubrir como se forma en mí, el sentido del "otro ego": bajo qué intencionalidad y qué síntesis. En su búsqueda advierte que lo primero ajeno o extraño en sí, lo primero que es un "no-yo", es precisamente el otro yo.

Pero antes de adentrarse en la investigación del "otro", realiza una "epogé" temática en la que abstrae su "yo" de los otros, de lo ajeno, de todas las determinaciones del mundo fenoménico que remiten a otros. En suma, reduce todo a lo "mío propio" y se coloca en la actitud trascendental, en la cual le corresponde a su ser anímico nada menos que la constitución del mundo. Pero no de cualquier mundo, sino de ese que existe "para mí".

Ahora bien, preguntémosnos por qué realiza esa "epogé" que lo reduce todo, a esa esfera que Husserl llama "lo mío propio"?

Fundamentalmente, para lograr la percepción trascendental de sí mismo, que le dará una certeza absoluta de su ser, una evidencia apodíctica de la cual nada -fuera de su "yo soy"- podrá gozar, paso necesario y previo al encuentro con el "otro. El problema será, entonces, cómo acceder al "otro", cómo saber de su ser, cuando este no puede poseer esa evidencia apodíctica?

Husserl interroga a la experiencia sobre cómo y dónde se enraiza o constituye el ser del otro; de ese otro ego que posee una esencia igual a la mía -sin ser la mía... "aún cuando sea solo en la mía donde pueda alcanzarse el sentido y la verificación". (13)

La respuesta a ese ¿cómo conocer la manera en que se constituye "el otro" en mí? Es esta: en la intencionalidad del sujeto trascendental, es decir, en mí mismo. El "otro" es pero no es propiamente reflejo de mí mismo.

Remitiéndonos ahora a la experiencia de lo otro, tenemos que requiere de una intencionalidad mediata, pues si lo esencialmente propio del "otro" fuera accesible de modo directo, al tenerlo ahí "en persona", resultaría una parte no separada ni independiente de mí mismo; lo que tendría como consecuencia que él y yo fuésemos uno.

Ahora bien, ego y "alter ego" están dados siempre, necesariamente, en lo que Husserl designa como "parificación originaria", es decir, que surgen como pares, como iguales y posteriormente como pluralidad. Cuando está en acto una "parificación", está presente esa fundación originaria de una aprehensión analogizante que es la primera característica de la experiencia del otro. La parificación sobreviene cuando el otro entra en "mi cuerpo perceptivo"(14)... cuando "lo otro" puede presentarse originariamente. "Eso me pertenece como cosa propia; eso soy yo mismo", de lo que se concluye que lo extraño solo es pensable como análogo de lo propio. El otro surge en tanto "modificación" intencional fenomenológica de mí yo.

Explica que toda asociación parificadora, por ser mutua, revela la propia vida anímica por afinidad y alteridad.

Necesidad de los otros

Otro punto que recalca Husserl es la necesidad -para el ego-de estar en comunidad con sus semejantes, siendo miembro de una comunidad de monadas que se da a partir de él. Aquí, está el filósofo implicando la reciprocidad, lo cual, a su vez, supone una equiparación objetivadora de mi existencia con la de los otros; una parificación. Remata con una frase que no solo anuncia sino que ejemplifica la relación intersubjetiva:

"Cuando un ser está con otro ser en comunidad intencional, se trata de un enlace peculiar, de una verdadera comunidad, que hace trascendentalmente el ser de un mundo." (15)

Para Husserl, cada grupo o comunidad de monadas es una unidad de una intersubjetividad. Y, en cuanto tal, tiene a priori su mundo dotado de posibilidad. Pero no se trata de la existencia múltiple de comunidades ni de mundos. Para nuestro autor, solo puede haber una única comunidad de monadas que incluye a todas las monadas existentes y, por lo tanto, se concluye que no puede haber más que un único mundo objetivo, una sola naturaleza y un único tiempo y espacio objetivos.

Pero hay más, todo mundo objetivo está enraizado en la intersubjetividad trascendental. Incluso al hablar Husserl de la teoría de la experiencia del otro -lo que él llama "endopsíquia", puntualiza que se trata del "otro" en tanto constituido "en mí". Y es bajo ese supuesto que queda abierta la posibilidad de actos del yo que posean rasgos que remiten al "yo-tú", y que hacen posible la comunicación personal.

La manera de plantear el problema del origen subjetivo del mundo, muestra que la subjetividad en cuestión no es, ni puede ser, una subjetividad incluida de antemano en el mundo. La Fenomenología no considera el mundo como existente con anterioridad. Lo tiene como el correlato objetivos de los actos subjetivos que investiga. Es conocido el argumento de que la filosofía, a diferencia de las ciencias, no tiene ni estudia ningún objeto. El tema de la ciencia filosófica, según Husserl, es justamente la subjetividad trascendental en su relación con todo lo objetivo. Pero luego surge una paradoja: será un análisis de la subjetividad lo que pueda dotar de sentido último a la objetividad. Pues lo objetivo no resulta comprensible racionalmente por sí mismo.

Así, resulta claro el carácter bipolar del universo, que en ningún momento está compuesto por una totalidad homogénea de objetos únicamente. El otro polo requerido correlativamente, es el de la subjetividad, única manera en que puede comprenderse lo objetivo.

Para Husserl, el descubrimiento de la subjetividad o del sujeto trascendental es el descubrimiento de la dimensión propia de la filosofía, a saber, la dimensión trascendental. De esta manera se realiza

la idea husserliana de una filosofía universal pero no como un sistema universal basado en una teoría deductiva como el cartesiano, sino como "un sistema de disciplinas fenomenológicas sobre el fundamento último -no del axioma "ego cogito" sino de una meditación universal sobre sí mismo.

"Hay primero que perder el mundo -por la epogé- para recuperarlo después, en la meditación universal sobre sí mismo." (16)

Terminaré con las apreciaciones que siguen por considerarlas de primera importancia para el tema central de esta tesis. Indican descentramiento de la posición tradicional del "yo", del ego, así como una consideración de la relatividad producida por los modos fenoménicos espaciales, lo cual constituye un cambio de perspectiva en el tratamiento de la intersubjetividad. Ante la pregunta ¿cómo, entonces, percibo al otro? Husserl dirá: "con mi cuerpo, mismo que tiene el modo del "allí". Pero lo que es capital, es que "yo" pueda cambiar mi posición modificando libremente mis cinestésias e ir de aquí a allí y convertir todo "allí" en un "aquí", o sea, podría ocupar con mi cuerpo todo lugar en el espacio". "Una de las implicaciones sería que "percibiendo desde "allí", no vería las mismas cosas".

Estas frases encierran una gran riqueza interpretativa y denotan una singular capacidad hermenéutica, aunada a una actitud antidogmática que le es inherente a toda posición que asume la relatividad dentro de su horizonte conceptual. . Así, podemos percibir al otro no como simple duplicado nuestro. Lo que vemos realmente no es un signo ni un "analogon", ni una imagen, sino al "otro", lo captamos como un cuerpo físico, sólo que "visto desde mi sitio y por esta cara".

Con esto podemos concluir que de los cuatro filósofos referidos, Husserl es, indudablemente, quien más ha contribuido a la estructuración del concepto de intersubjetividad.

¿CUAL ES EL SUJETO BLANCO DE ATAQUE?

El metafísico, el cartesiano.

1) ¿Por qué ese rechazo a la noción metafísica del "sujeto"? Porque hace cuerpo con toda una cadena de categorías que han configurado una visión del mundo fija y rígida, con un destino inalterable. Basada en un continuum histórico que no permite rupturas ni resquicios ni la apertura de ningún horizonte de posibilidad. Sólo la homogeneidad progresiva sin lugar para la diferencia ni la seguridad, lo cual se traduce, entre otras cosas, en una estrategia para vigilar y controlar.

2) El tipo de subjetividad que se determina como la figura interiorizada del ser singular, como conciencia idéntica a sí misma, fuente o fundamento de sus representaciones y de sus actos.

3) Porque resulta incompatible con la idea de movimiento, de proceso en continua formación. Nunca acabado, sino en un constante cultivo de sí. Permanece inalterado como el sujeto gramatical que objeta, dictamina y sujeta.

4) El de las filosofías de la conciencia para las cuales sólo puede aspirar al ser aquello que está presente a una conciencia en el seno de una representación, en un mundo absolutamente racional. El sujeto transparente a sí mismo, el que pretende el dominio de todo lo que es suyo y del mundo; cerrado a toda trascendencia.

5) La categoría de "sujeto" que, de Descartes a Husserl, "es la repetición -en el campo de la filosofía-, de la noción ideológica de sujeto surgida de la categoría jurídica de "sujeto de derecho". Con Locke se da el gran momento teórico de su advenimiento como autor racional y autónomo de sus normas y de sus elecciones, como propietario.

6) Sujeto moderno, en cuya perspectiva las acciones humanas y eventos históricos están fundados en su intencionalidad, misma que juega el rol de causa final. Es en la filosofía post-hegeliana donde culmina este proceso. La subjetividad metafísica va a devenir racionalidad del sujeto técnico. Aquí se pierde toda finalidad trascendente, en aras de un proyecto de dominio por el dominio. Es decir, la razón instrumental que sólo reflexiona en la eficacia de la conexión de los medios.

H U M E

"... el "yo", una colección de imágenes que se suceden, como estampas que se traspasan y concatenan. Imágenes que danzan desvanecientes en un baile de máscaras."

Hume

Pocos filósofos más radicales que David Hume. Pocos más consecuentes en su demolidora crítica a la metafísica. Puede decirse, a riesgo de parecer hiperbólico, que su filosofía representó la bancarrota de la racionalidad del siglo XVIII. Conquistando así, a pulso, su anatema.

Su militancia anticartesiana lo llevó a impugnar principios incuestionados durante 22 siglos, tales como el de causalidad y de inducción, así como a poner en tela de juicio la existencia de la sustancia, de la materia y de las ideas abstractas. Para Hume, toda permanencia con pretensiones de autosubsistencia no es nada más que una ficción. Explica que si bien tales principios entrañan suposiciones lógicamente injustificables, representan necesidades psicológicas para imponer orden e inteligibilidad al mundo en el que el hombre precisa pensar para sobrevivir.

Elimina toda aspiración a representar una sustancia:

"No tenemos ninguna idea de sustancia distinta de una colección de cualidades particulares o de ideas simples designada por un mismo nombre particular, por el cual podemos reconocer y recordar ese conjunto, se trate de nosotros mismos o de otros".

De esa manera, gozarán de existencia las relaciones, las percepciones, los estados internos, los hábitos y la asociación de ideas. Concluye que

no se incurre en ninguna falacia lógica al negar la "existencia", dado que aquello que es, puede no ser.

En relación con el conocimiento, Hume afirmará que todo conocimiento está humanamente condicionado. De esta manera niega categóricamente la posibilidad de la certeza absoluta. Basa su negación en el hecho de que sencillamente no tiene carácter de **necesidad**, entendida la necesidad como aquello cuyo contrario es imposible. Y añade:

"La necesidad sólo existe en la mente no en las cosas mismas." (17)

Por otro lado, Hume lleva a cabo una eliminación total de la objetividad, con la fusión sujeto-objeto, con lo cual agudiza la paradoja de los partidarios de la empirie. Entre los efectos de la fusión, nos interesa señalar aquí el de la desaparición de la relación misma, que queda expresada con toda claridad al cuestionarse Hume ¿en qué medida somos nosotros mismos los objetos de nuestras percepciones?

Lo reitera diciendo que aquello que llamamos mundo exterior no es más que un aspecto de nuestras sensaciones. Al arrancar los asideros y fundamentos que creíamos más firmes; nos coloca en una situación de destierro. Estas palabras de Hume expresan otra atmósfera, otra intención que sugiere una forma distinta, al menos en concepción, a pesar de su tinte escéptico e irónico:

"Tan pronto como el filósofo aprenda a vivir en la **incertidumbre**, podrá esperar establecer un conjunto de opiniones que, aunque no sean verdades, puedan ser al menos satisfactorias para la mente humana". (18)

Lo anterior invita a aprender a desprendernos de nuestra manía sustantiva y a atrevernos a habitar el sin-sentido o la paradoja; permitirnos la experiencia del continuo fluir heracliteano, en las aguas de la incertidumbre y de lo inesperado... ahí donde la ley es casuística y la certeza, posibilidad.

Deleuze asienta en **Empirismo y Subjetividad** que Hume "marca uno de los momentos claves de la filosofía del sujeto. Hace referencia a los actos que trascienden lo dado empíricamente. Pasa del campo del conocimiento al de la creencia como base del saber."

"No es preciso abandonar las creencias pero sí el intento dogmático de demostrar la verdad de las creencias." (19)

Lo más interesante reside en la forma de preguntar. Hume no aborda la cuestión en los términos clásicos de la tradición filosófica, no pregunta:

¿Existe la materia, existen los cuerpos?

Sino que lo hace en términos de creencia:

¿qué causas nos induce a creer en la existencia de los cuerpos y a suponer que tienen una existencia continua, distinta de la mente y la percepción?"

Su respuesta será esta: el hábito, la costumbre, la educación y la asociación de ideas... aunado a la rapidez vertiginosa con que se suceden las imágenes e ideas.

Y volviendo al tema central: la **identidad**, Hume reconoce que difícilmente hay una cuestión filosófica más abstrusa que la que se refiere a esta. Por otro lado, acepta que es la más universal de las relaciones, común a todo ser cuya existencia tenga una duración. Siguiendo su razonamiento, si todo conocimiento procede de la experiencia, y las ideas nacen de las impresiones sensibles, entonces la idea del "yo" tendría el mismo origen. Pero ¿cuál es esa impresión única de la cual podría surgir la idea del "yo" como entidad sólida, invariable y con cierta consistencia? Hume no la encuentra.

Al renunciar a la verdad entendida como la evidencia incuestionable del Cartesio -y aspirar solo a la probabilidad en el conocimiento- estaba

renunciando también a la autoevidencia primera que debiera constituir el "yo".

A diferencia a una mayoría de filósofos que se inclinan por la idea de que la identidad personal surge de la conciencia, Hume no la considerara más que una simple percepción refleja, y finalmente, una ficción.

"Cuando entro en más intimidad con mi "yo" o mi ser pensante, siempre me tropiezo con alguna percepción particular: o de luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca me sorprende sin una percepción y nunca puedo observar más que la percepción." (20)

El problema surge cuando hay que explicar los principios que vinculan nuestras percepciones sucesivas en nuestra conciencia o pensamiento. Hume le asignará a la memoria la tarea de unir o establecer continuidad entre la sucesión de percepciones. en suma, para el empirismo humeano, **identidad** será concebida como la subjetividad que se construye gracias a la multiplicidad de la experiencia y a un proceso continuo de devenir. Se tratará , pues, no de un "yo" uno y único, sino múltiple y cambiante. Y con humor e ironía, declara que:

"Salvo algunos metafísicos capaces de percibir sus "yoes", me aventuro a decir del resto de la humanidad que no son otra cosa que una colección de percepciones diferentes que se suceden con inconcebible rapidez y se conservan en movimiento constante." (21)

Para Hume, entonces, la **identidad** está tejida de hábitos, repeticiones y creencias. Elementos a los cuales se debe la apariencia o la sensación de permanencia y que permite al sujeto identificarse consigo mismo, a lo largo del tiempo sin estarle vedada, incluso, la posibilidad de llegar a ser otro.

"Crear e inventar: he ahí las grandes realizaciones del sujeto como sujeto", dice Deleuze.

Posteriormente, Hume va a hacer una aclaración de suma importancia que acotará los confines de su escepticismo.

Mismo que linda con el agnosticismo. Dirá que su rechazo del "yo" no prueba que no haya un "yo" simple. Que lo único que se deduce de su posición es que no puede saberse si existe o no.

Para concluir con este singular pensador, no pude resistir la tentación de transcribir sus palabras en torno al aniquilamiento final, en torno a la muerte u que no hacen sino resaltar la coherencia de sus argumentos:

"...no podré ya pensar, ni sentir, ni ver, ni amar, ni odiar después de la disolución de mi cuerpo... no concibo ulterior requisito para hacer de mí una perfecta nada". (22)

ATAQUES AL SUJETO DESDE LA POSMODERNIDAD

"No me preguntéis quien soy,
no me pidáis seguir siendo
el mismo...esa es una moral
de ministerio público".

Foucault.

Puede decirse, en términos generales, que la posición posmoderna ha realizado una tarea de desmitificación. Al sentirse liberada de las ilusiones de la metafísica, cree presenciar la muerte del sujeto. Sin embargo, no lo liquida del todo. Lo sigue incorporando a su discurso, ofreciendo múltiples rostros no totalizables bajo un único concepto y, desde luego, no dispuestos a transitar por una historia lineal.

En seguida, algunas coincidencias de pensadores contemporáneos, en torno a la inadecuación de la noción de "sujeto":

- El "cogito" ha sido una marioneta ontológica, un artificio teórico fabricado por la máquina barroca.
- Resulta ocioso hablar de esencia, naturaleza humana o de identidad después del descentramiento acaecido... a partir del cual sólo se puede hablar de la existencia de una multiplicidad de "yoes".
- **El sujeto no es una sustancia.** No es ni un resultado ni un origen. Es tan sólo una configuración cuya materia prima es el azar. De él está tejida toda verdad, y que el trayecto de cada sujeto es imprevisible y múltiple.
- Se abandona toda definición de sujeto que suponga que conoce la verdad.

El sujeto, en su finitud, no es conciencia ni inconciencia de lo verdadero. Es el momento local de la verdad, misma que lo trasciende por ser ésta infinita y global.

- La función de singularidad reemplaza a la de universalidad. Ciertos tipos de individuación no-personalizada se presentan: tales como la Individualidad de un acontecimiento, de una vida, de una estación... ecciedades.

Deleuze pregunta: ¿No somos acaso todos "ecciedades" más que "yoes"?

Y desde otra posición, se afirma: El sujeto sólo es posible porque es producto de la polis, de la sociedad. "No hay hombres más que en la ciudad, en el mundo." En suma, la experiencia individual se vive según las determinaciones sociales: una cultura, una lengua en y a través de las cuales se realiza.

Para concluir este inciso, presentaré la posición de Baudrillard por su devastadora lucidez:

"El individuo, como concepto histórico y como utopía, está muerto. Lo que emerge hoy es un individuo de síntesis, una partícula neutra ligada a las redes y entrecruzamientos y a la sociedad de masas.

El individuo del que hoy se habla, no es de ninguna manera, un SUJETO con su subjetividad y sus pasiones. No es más que una burbuja, un átomo, indiviso, no dividido, individuo, que no se enfrenta una verdadera alteridad. La relación que se da es la de la mismidad consigo misma.

El mundo de artefactos de larga duración es el que nos ofrece la Posmodernidad. Este individuo de síntesis es una prótesis... y las prótesis perduran indefinidamente. Se trata hoy, de un sistema de defensa, no de una aventura. Solo queda un individuo sin alternativa ni

alteridad, producto de un consenso... muy lejos de aquél que se afirmaba como valor en el disentir, en el acto contestatario.

Ya no estamos en una Lógica de la diferencia que permita producir sentidos, significaciones. Estamos en una Lógica de la indiferencia radical... parecíamos haber llegado a un estado de supervivencia, proyección que no se deja estetizar." (24)

LA RESISTENCIA DEL SUJETO A SU AGONIA.

"Un concepto no desaparece por mera voluntad. Más que criticarlo, hay que construir las nuevas funciones y descubrir los nuevos campos que lo tornan inadecuado."

Deleuze

Algunos autores contemporáneos han deplorado la identificación radical, poco matizada, que se ha hecho de la Filosofía con la Metafísica de la Subjetividad, desde los años 60s. Arguyen que esa visión simplista impide toda esperanza de tematizar la perseverancia de la subjetividad después de la crítica de la metafísica. Instan a distinguir las diversas figuras de la subjetividad, de las cuales "sólo algunas son metafísicas".

Su interés es poder defender, hoy día, y de manera no-metafísica, un Humanismo. Para lo cual es necesario una referencia a la idea de subjetividad. Se remiten a un análisis del movimiento de Mayo del 68, según el cual -tejos de confirmar la liquidación de la subjetividad- la presenta como una "revuelta de sujetos contra el sistema que los negaría como tales".

Además, "su signo principal fue el desecho de libertad individual, existencial, así como la preocupación hedonista del cuerpo, la emancipación femenina, el surgimiento de trayectorias solitarias y el disfrute del tiempo libre. En suma, todo aquello que dé muestras de una vitalidad polimorfa enraizada en lo más profundo de las aspiraciones humanas". (25)

Advierten los autores también contra uno de los peligros de negar al sujeto, a saber, caer en las estructuras. Por otro lado, y en el mismo sentido de resistencia de la subjetividad a ser eliminada, se enfrentan

dos dificultades relativas al sujeto de la tradición: la voluntad y la conciencia. Heidegger mismo, en *Serenidad*, manifiesta que la subjetividad como voluntad persiste y se resiste a su liquidación. Lo mismo ocurre con la conciencia.

En cuanto al tema de "la muerte del hombre", estos autores aducen que ha perdido fuerza debido al auge de los valores individualistas de la posmodernidad. Insisten en la importancia de un Humanismo no-metafísico. Finalmente, surge una reciente reinterpretación de los efectos del 68 que sostiene que si bien fue una revuelta de sujetos, la afirmación de la individualidad contra la pretensión universalista de las normas, abre un proceso que tiene como horizonte la disolución del "yo" como voluntad autónoma, o sea, la destrucción de la idea clásica de sujeto. Lipovetsky lo resume así: "¿acaso la nueva conciencia telespectadora, captada por todo y por nada, excitada e indiferente, conciencia opcional convertida en un espacio flotante, ¿no corresponde más a una muerte del "yo" como sujeto que a su afirmación?" (26)

SUSPENSO ENTRE SUJETO E INDIVIDUO

La noción de "individualidad" da elementos para pensar al "sujeto" y su descentramiento. Y la concepción de "individuo" permite despojarlo de su carácter de absoluto.

Sin duda, existe un parentesco entre sujeto e individuo, una relación solidaria, a veces opuesta, en otras subordinada. Pero el individuo es anterior al sujeto, sobretodo en su forma de representación.

Si entendemos al individuo como la afirmación existencial e intelectual del primado de la libertad individual, de la conjugación de la Autonomía (capacidad interior de autodeterminación) y la Independencia (la soberanía social de un actor aislado no subordinado al "Todo" colectivo), entonces, es preciso remitirse a la antigüedad griega para percibir las primeras titubeantes emergencias del individualismo. La Era clásica, Siglo III a.c. vio emerger el "souci de soi", la inquietud de "sí", que para los griegos indicaba el acceso a la Etica, misma que pasaba por la cultura de la individualidad que se expresaba en frases como "Cultívate a ti mismo" y "Estetiza tu existencia". Es por una elección personal, y no por una restricción legal que se caracteriza la relación consigo mismo. Tampoco pretende erigirse en modelo universal al que todos deban sujetarse.

La importancia de los griegos es haber esbozado el proyecto de una Etica del individuo, no del Sujeto. El sujeto nace después. Es entonces que se manifestará un declive de la Etica de la libertad al devenir en una Etica de la ley.

Siglos más tarde, en la Edad Media, surge una concepción universalista del "Ethos", tendiente a soterrar la óptica individualista y a plantear una moral que eventualmente debía valer "para todo el mundo". El objetivo ya no será hacer de la existencia una vida bella sino someterla a la ley común. El uso reglamentado de los placeres cede su lugar a la denuncia de la carne; y las virtudes se identificarán con la renuncia de

sí. Se abrió así el camino a la Modernidad que habría de cristalizar en el Siglo XVI.

Una disidencia, no obstante, se deja escuchar, al interior de la misma episteme medieval, un contrapunto de relevancia singular: Guillermo de Occam y su concepción nominalista. Fue él quien, paradójicamente, sentó las condiciones de posibilidad filosófica del individualismo, al sostener que los universales no tienen más existencia que la mental, en el alma o en las palabras'; y que sólo el individuo singular tiene una existencia real. Es decir, que no hay nada real, ontológicamente, más allá de los particulares.

No fue sino hasta el Renacimiento, que el proceso de auto-organización de la individualización de la vida cotidiana comenzó a difundirse en Europa, alcanzando un deslumbrante florecimiento en el ámbito del Arte. En la Ciencia, el Renacimiento miró hacia los cielos, mas a diferencia del medioevo que también lo hizo -pero con mirada piadosa- la fija en la vía láctea para realizar una revolución que, al descentrar la tierra, trastocó ópticas y mentalidades... hazaña efectuada por tres individuos, tres colosos: Copérnico, Kepler y Galileo.

No se incluirán aquí las posiciones de Descartes a Husserl por haberse tratado en páginas anteriores, más bien, dentro de la misma episteme moderna, resaltaremos un momento relevante de la fundación intelectual del individualismo filosófico en la figura de Leibniz.

En su obra principal *La Monadología* elabora la interpretación de la Sustancia como individualidad. Para él, "no existen más que realidades individuadas que llama "mónadas", independientes unas de otras e impenetrables. El individuo resulta ser una especie de mundo aparte, autosuficiente y autoregulado". (27) Reafirma, al mismo tiempo la idea de un orden racional del mundo.

En el campo de la empirie, John Locke, cuya influencia en el terreno de la Filosofía Política fue también enorme, se cuenta entre los Padres del Individualismo moderno, con un sentido nuevo defiende una teoría

contractualista del origen de las sociedades políticas donde la función y el fin del gobierno se limitarían a preservar los derechos que garanticen la vida, la propiedad y la libertad. Pone el énfasis en el individuo como propietario, sujeto de derecho.

A partir de la época de Las Luces, y de la Revolución Francesa, se opera un viraje; el individuo se desprende como una fuerza autónoma, capaz de seguir su propia voz, apartándose de la autoridad colectiva. El individuo es concebido como portador de cualidades universales que ninguna sociedad podría limitar. Esta concepción es la que va a servir de fundamento del derecho humano, de la justicia y la igualdad, como valores soberanos. El resultado es el individuo crítico y emancipado cuya expresión práctica será el "ciudadano, legislador y sujeto" del que habla Kant. Marca, al mismo tiempo, un riesgo: la disidencia y la autonomía que representa su libertad para la cohesión social... paradoja que propicia síntesis pujantes, como ésta de Voltaire:

**Atacaré a muerte tus ideas pero defenderé, a morir,
el derecho que tienes de expresarlas.**

El Siglo XIX marca un alejamiento de la Racionalidad. Entre otras, surgen voces utópicas representativas, de las cuales sólo retengo aquí una, la de Proudhon:

"Nadie puede representar a nadie".

En el mismo siglo, dos posiciones contrarias se muestran: la de Augusto Comte, quien se declara en contra del individuo, sosteniendo que el hombre particular no existe; que es sólo la Humanidad la que puede gozar de existencia, ya que el desarrollo humano se debe a la sociedad entera. En suma, calificó al individualismo como un error que la Filosofía Positivista debía erradicar.

Durkheim es el otro exponente anti-individualista que someramente mencionamos. Postula que el ser social antecede al individuo y que la sociedad no es la simple suma de individuos sino el sistema que resulta de su asociación.

Desde otras latitudes, la figura de Kierkegaard sobresale con tono marginal. Convierte al individuo en un principio ético. Frente a los sistemas objetivos de la Historia, frente a los conceptos despersonalizantes, lo que verdaderamente ES, lo que tiene existencia, es la subjetividad. La siguiente frase ilustra su énfasis en la singularidad: "lo que existe no es el concepto de sufrimiento, sino hombres que sufren".

A fines de siglo pasado, y sobrepasando sus figuras modernas hacia un rostro contemporáneo, el Individualismo habrá de requerir un proyecto filosófico a su medida, una transmutación de todos los valores: Nietzsche. Una posición contra el espíritu gregario y la moral convencional. Desde el momento en que se quiere determinar el fin del hombre, se está planteando un concepto de Hombre... "pero no existen más que individuos", en plural.

En pleno Siglo XX, emergen a la superficie un sin fin de perspectivas y apreciaciones. Nos detendremos, no sin cierta arbitrariedad, sólo en algunas.

En tiempos de conflictos desestabilizadores y destructivos como los de las Guerras Mundiales, la figura del individuo libre representa el enemigo público número uno, para todos los totalitarismos: nazismo, fascismo, comunismo... Todos comulgan con el odio a la libertad individual y con el propósito de su eliminación.

Dando un salto a los años sesentas, escuchamos una de las voces del materialismo, la de Althusser: "No hay Sujeto DE la Historia" -en singular y con mayúscula. Hay hombres concretos, individuos humanos que son activos en la Historia, como agentes de las prácticas sociales

del proceso histórico. Pero en tanto agentes o individuos, no son "Sujetos libres y constituyentes". Actúan EN y BAJO las determinaciones de las formas de existencia histórica de las relaciones sociales de producción y de reproducción. Las relaciones ideológicas imponen a todo individuo-agente la forma de sujeto. Pero eso no lo convierte en Sujeto de la Historia, sino en la Historia." (28). En suma la concepción materialista del mundo reconoce la existencia de relaciones necesarias e independientes de los hombres y que determinan el orden, posición y funcionamiento de lo existente. Para ser materialista, la filosofía marxista debe romper con la categoría idealista de "sujeto" como "origen, esencia y causa", responsable en su interioridad, de todas las determinaciones del "objeto" exterior. Es decir, responsable y capaz de "rendir cuentas" del conjunto de los fenómenos de la Historia. Esta filosofía piensa bajo categorías completamente diferentes, tales como la contradicción, la sobredeterminación, lo relacional, el proceso sin sujeto ni fin y otras.

Concluiremos este apartado afirmando que el motor del progreso seguramente se dio en alguna rebelión del individuo, con algún libre pensador que fue inmolado. "Pues la sociedad es siempre poderosa y siempre ciega, produce la guerra, la esclavitud y la superstición... y una que otra cosa positiva; ...pero, al final de cuentas, será siempre en el individuo donde la humanidad se encuentre y en la sociedad donde se albergue la barbarie." (29)

FOUCAULT Y SU CONCEPCION DE "SUBJETIVIDAD".

"La constitución de un sujeto o subjetividad, no es más que una de las posibilidades de organización de una conciencia de sí".

Foucault

"El hombre en la civilización occidental actual."

"Lo que caracteriza a los hombres de nuestro siglo, frente a civilizaciones anteriores, es que la nuestra es la única que ha otorgado al hombre un lugar tan relevante, hasta llegar a hacerlo rey de la creación. En otras civilizaciones, lo central ha sido la estructura social, la religiosa u otra, lo cual impidió que el hombre ocupara siempre la superficie más importante al interior de la cultura y del saber.

Desde Grecia se ha creído registrar un avance progresivo, lo cual no ha impedido ciertas heridas narcisistas dadas al hombre, tales como las de Copérnico, Darwin y Freud.

Se ha supuesto que el hombre es la más antigua de nuestras preocupaciones. Pero, en realidad, no ha sido así. En la época griega, lo fueron los dioses, la naturaleza y el cosmos. En la época clásica: la verdad, las matemáticas y el orden del mundo y de los seres naturales.

El hombre mismo tuvo una aparición tardía. Es en el siglo XVIII que podríamos situar la fecha del nacimiento de este curioso personaje -tan reciente en nuestra historia- llamado **hombre**. No he querido escribir una Historia del hombre, ni de las ciencias humanas ni de los conocimientos a los que debemos la aparición del hombre. He empleado una palabra cómoda, ficticia, arbitraria: **arqueología**.

Sabemos que el psicoanálisis -Freud- ha descubierto que detrás de la conciencia está el inconsciente. Sociólogos como Durkheim y Levi-Strauss descubrieron que todos los fenómenos colectivos y sus estructuras, son vividas sin que se tenga conciencia de ellos. Es decir, hay un inconsciente de nuestras conductas colectivas así como de las conductas individuales.

Creo que las ciencias consideradas como las más lúcidas y con mayor dominio de la razón, tienen también un inconsciente. Existe un inconsciente de las Ciencias y un inconsciente del Saber. A fines del Siglo XVIII aparecieron dominios científicos en un orden disperso pero coherente: la filología, la biología y la economía política. Obedecen a una estructura común. La misma forma de pensamiento los hizo posibles, contemporáneos y simultáneos sin ser conscientes uno del otro. Es esta Arqueología de nuestro Saber contemporáneo el sistema que hace posibles estas Ciencias, tan diversas entre sí y tan características de nuestra Modernidad".

(Palabras introductorias, tomadas de una grabación de France Culture, poco antes de su muerte).

Sobrevolando el concepto de "Sujeto" en Foucault:

En *Las Palabras y Las Cosas* de 1966, el hombre aparece como "una invención reciente". Así lo mostraba la Arqueología de nuestro pensamiento, según nuestro autor. Indicaba, igualmente, la posibilidad de su próxima desaparición.

"Si el hombre es una figura diseñada al interior de nuestro Saber, hay que pensar en la posibilidad de que esa figura se borre, desaparezca y sepa cuán frágil es." (30)

Este carácter efímero del hombre apunta hacia el lugar de exclusión que Foucault le otorga al "sujeto" en sus primeras obras. Esta, repito, es una imagen del sujeto foucaultiano que he querido retener e integrar a este trabajo de tesis. Es la que resulta más cercana y pertinente a mi noción de un sujeto insujeto, evanescente e impredecible. Una concepción que englobe la fragilidad sin dejar fuera esa terca insistencia en el auto-reconocimiento y en el nombre propio asidero y referencia.

El propio Foucault fue sensible a esto. En su recorrido del "sujeto", se advierte un deslizamiento posterior de la exclusión a la inclusión en lo referente al lugar que le había asignado al sujeto. En 1976, en *La Voluntad de Saber*, el tema de la individuación se vuelve central. Poco después se referirá al "sujeto" como "efecto" de disposiciones del Saber-Poder. La atención sobre el "sujeto" se verá intensificada hasta reconocer que la producción de su mecanismo de formación ha tomado siglos. Desde *La Voluntad de Saber*, el lugar del "sujeto" se bifurcó en un proceso de identificación, por un lado, y en formas de resistencia, por el otro.

Ya en *La Historia de la Sexualidad* se va marcando una distancia cada vez mayor respecto de sus tesis iniciales. En sus últimas obras publicadas, su énfasis en la Ética como "relación a sí", o "consigo" se

hace evidente. Y en 1983, un año antes de morir- escribiría en el apéndice al libro *M. Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*:

"Debemos promover nuevas formas de subjetividad".

Todo esto nos coloca en una situación un tanto alejada de aquella inicial imagen furtiva de arena así como del sujeto como un fenómeno transitorio... sin embargo, son las que yo elijo y conservo.

La Cultura de Sí:

La historia del cultivo y de las técnicas de "sí" sería una manera posible de hacer la Historia de la Subjetividad. A través de la ubicación y de las transformaciones de las relaciones consigo mismo, con su arsenal de técnicas y sus efectos en el campo del Saber.

Difícil encontrar una era, como la transcurrida entre el Helenismo y la época romana, a la que mejor corresponde el nombre de "edad de oro" de la cultura de sí. La caracterizó la reflexión y la elección de los modos de vida y formas de existencia así como los medios y fines autopropuestos.

Nos permitiremos un paréntesis para analizar el término "sí" (soi): pronombre reflexivo de la tercera persona singular. Toda relación reflexiva designa un movimiento circular que parte de un punto para retornar al mismo, transformándose al pasar por la alteridad. Este trabajo sobre "sí" se efectúa a través de una serie de fines, de técnicas y prácticas, de gestos, conversaciones y viajes, de escritura; es decir, una labor dirigida a sí mismo, para afirmar y consolidar la identidad, mantenerla o transformarla, en función de ciertos fines. (Se le puede encontrar una semejanza con la idea del "eterno retorno" de Nietzsche, en la autotransformación del sí mismo).

Retornando a los fines, encontramos -dentro de su diversidad- el de ser capaz de practicar la privación y el renunciamiento, ya que al prescindir de lo superfluo se obtiene la soberanía y la independencia en la constitución de "sí". Esto implica un trabajo del pensamiento sobre sí mismo. Para los helénicos lo superfluo era todo aquello que implica sujeción y dependencia. Ahora bien, esta relación consigo mismo, objetivo principal de las prácticas de "sí", proviene de una Ética del autodominio. No es casual que sea el "sujeto ético" el único que, al final le interesara a Foucault. La intensificación de la relación consigo mismo, a través de la cual uno se constituye en dueño y responsable de sus actos, tuvo como marco socio-político el derrumbe de la polis griega, gloria y orgullo de Atenas. A partir de entonces se buscarán, en la Filosofía, aspectos privados de la existencia, valores y reglas de conducta, así como un marcado interés en conocerse a sí mismo como una aventura o exploración interior. Se asiste a un retorno al individuo, ya no al ciudadano.

En el fondo, el "conócete a ti mismo" socrático dependía del imperativo de "ocuparse o inquietarse de sí". No se trataba de encontrarse o de realizarse sino de formarse, construirse. Tampoco se trataba del reencuentro con una esencia originaria sino de la formación y transformación de sí, con vistas a sí mismo, a la alteridad -a la afirmación de la diferencia- para desembocar finalmente en una polis, enriquecida. Intención y actitud bien lejana del individualismo egoísta del "Yo-mí" y del "tú" altruista.

Por otro lado, "ocuparse de sí" no significaba una preparación momentánea para la vida sino una forma de vida que se extiende a todo lo largo de la existencia. Una manera de hacer de uno mismo su "residencia". Práctica, en sí misma, generadora de placer, que prepara el camino a la alteridad.

Recetas Estoicas para encontrar en el Sí Mismo, la bahía que acoge y protege de las tempestades:

En la tarea de autoformación, era preciso frecuentarse, visitarse, tener "tête-à-tête" consigo mismo, aconsejaba Epicteto... y en la penumbra, convertirnos en nuestros propios "vigilantes nocturnos" para verificar las entradas al alma y no permitir ninguna pieza falsa, lo primordial siendo la búsqueda de la relación del "sí" consigo mismo, pues es lo que habrá de garantizar sobrevolar a todas las servidumbres y dependencias.

En el campo de la Pedagogía, en la Paideia, tuvo también auge "el cuidado de sí". Ahí se tradujo en el cuestionamiento de todo lo aprendido, en "desaprender" para iniciar la propia formación en la orientación elegida, con el fin de adquirir las armas necesarias para enfrentar la vida o para ofrecerle resistencia. En torno a las "armas" se provocaron sendas polémicas entre las principales Escuelas filosóficas, sobre si los conocimientos teóricos el "logos", los "dogmata" tienen, o no, prioridad frente a las reglas de conducta y prescripciones prácticas. En dichos ejercicios, la presencia de un maestro resultaba indispensable. Séneca lo recalca al decir que "nadie es lo suficientemente fuerte para lograr salir, por sí mismo, del estado de "stultitia" en el que se encuentra. Aludía a un servicio para el alma en el que la aparición de Eros no era infrecuente.

En el proceso de enseñanza, era cuestión de prestarle un tiempo a la escucha para asimilar la verdad recibida, hasta convertirla en un principio permanente y activo, totalmente diferente a la reminiscencia platónica a la que debía recurrirse para encontrar la verdad oculta en el fondo del alma. En el Helenismo, entonces, no se trataba de descubrir una verdad en el sujeto sino de armar al sujeto con una verdad que no conocía y que NO reside en su interior.

En suma, las prácticas de "sí" tomaron la forma de un "arte de sí"... ajeno a la hipótesis represiva basada en la prohibición, la Ley Moral o

la Ley. El cuidado de sí es el principio de gobierno de la vida individual, la "autarquía" de Epicuro. En El Jardín, "la inquietud de sí" se convirtió en un ejercicio permanente, un fin en sí mismo. Dicho concepto se situó en el centro de la Etica. Como Mora¹, el "cuidado de sí" no es impuesto por una instancia codificadora. Es una actitud que el individuo tiene frente a sí mismo, un trabajo estético donde cada uno tiene la posibilidad de formar y gobernar su propia vida, independientemente de un sistema de normas y valores o de un fundamento metafísico. Finalmente, podemos decir que la reflexión sobre "sí" es una hermenéutica de sí mismo, una prueba transformadora de sí. Una autoconstitución que permite ganar un espacio de pensamiento donde el "sí" se relacione consigo mismo en y a través del Otro, en una **intersubjetividad**.

"El "sí" es, pues, una obra de arte. Al no estar dado, está por crearse a través de un ejercicio que resultaría en una "estética de la existencia", a través de una serie de prácticas que situarían la cuestión de la verdad -verdad de lo que uno es y hace- en el corazón de la constitución del sujeto moral". (31)

Mas la "cultura de sí" desbordó el marco que le dio origen. Se apartó de sus significaciones filosóficas primeras para adquirir gradualmente dimensiones y formas de una verdadera "cultura de sí" generalizada. En efecto, se convirtió en un imperativo que circuló entre numerosas doctrinas, tomando a veces la forma de una actitud o de un comportamiento. Un punto a destacar es el hecho de que esta actividad consagrada al "sí" constituye no un ejercicio en soledad sino una auténtica práctica social que dio lugar a relaciones interindividuales, **intersubjetivas**, a un modo de conocimiento e incluso a la elaboración de un Saber.

La Muerte del Hombre: "Esa entidad indecisa".

La noción de "Muerte del Hombre" la introduce Foucault en *Las Palabras y las Cosas*. Remite, en efecto, a una crítica del Humanismo, entendido como metafísica de la subjetividad, afín a la crítica de Nietzsche y Heidegger frente a la concepción de Hegel y Marx.

En este contexto, "hombre" se definirá en oposición a la idea de conciencia, de presencia a sí del "cogito" como sujeto de discurso o representación. Es decir, el hombre no entendido como el "Sujeto" ideado por el Humanismo o el Racionalismo.

Según Foucault, el Humanismo es un vocablo inventado que corresponde a una temática reciente. Lo califica de "la gran perversión de todos los saberes, conocimientos y experiencias contemporáneas, de la que debemos liberarnos como del pensamiento medieval tuvieron que liberarse en el siglo XVI. "Nuestra Edad Media, en la época moderna, es el Humanismo." Y ¿qué ocurre cuando nos liberamos de él?... se descubre que asistimos, actualmente, a la desaparición del hombre. Todo ese mundo del Saber -nacido en el siglo XVIII- está cambiando. "Los especialistas que habían prometido los secretos del hombre, no descubren ningún meollo propio. Lo que descubren son estructuras anónimas en cuyo interior el hombre no se encuentra, formas de pensamiento que no son dirigidas por nuestra conciencia ni pensamiento individual. Todo lo que descubren es una fatalidad en cuyo interior la existencia humana se disuelve." (32)

Y añade que es esta disolución del hombre por el saber mismo que ha emprendido, lo que considero que es el fenómeno contemporáneo más característico y, en consecuencia, "es la muerte del hombre lo que estamos viviendo al interior de nuestro saber."

Desde esta perspectiva, el tema de la muerte del hombre consiste en señalar la disipación de la ilusión metafísica de un sujeto transparente a

sí, poniendo en evidencia su fisura y su irreductible opacidad. Acota, Asimismo, otro tipo de muerte del sujeto que se daría con el surgimiento de las Ciencias Humanas, al reificar al hombre convirtiéndolo en objeto de estudio y de conocimiento. Y, en su esfuerzo por aprehender al hombre, se inclinan del lado del primado metafísico de la representación, matándolo. Hay quienes sostienen que "defienden" al hombre al intentar restaurar la figura del sujeto clásico.

Como ya señalamos, a diferencia de la mayoría de los filósofos que sitúan el nacimiento del "sujeto" en la modernidad, con Descartes, Foucault sostiene que:

"el hombre es una invención del siglo XVIII."

Específicamente lo sitúa con la publicación de *La Crítica de la Razón Pura*. El sujeto unificado y unificador que presenta representaciones, no aparecerá sino con la llegada del hombre, con Kant, quien no describe las representaciones del "sujeto" sino que se interroga sobre sus condiciones de posibilidad. El hombre, en su finitud, es un objeto del saber y la condición de posibilidad de todo saber.

Surge una paradoja. Si bien Foucault sostiene que el hombre nace en el momento kantiano, resulta que muere al mismo tiempo, en tanto que el hombre que acaba de emerger es el que escapa -por definición- a la representación y, por tanto, no puede más que "abismarse en la Nada", pues el sujeto, al establecer las condiciones de posibilidad, queda fuera. Recordemos aquí la frase de Heidegger en *Qué es Metafísica*, donde asevera que tenemos que prepararnos para "experimentar la Nada... sin dejarnos llevar por la angustia, con coraje."

Para redondear la paradoja del "hombre" y su advenimiento, escuchemos a Deleuze:

"De la Edad Clásica a la Modernidad vamos de un estado en el que el hombre aún no existe, a un estado en el que ya desapareció". (33)

Sin embargo, la muerte del hombre tiene también otro sentido: el de celebrar la victoria del "da-sein", -finito y trascendente a la vez-, no como un sujeto o autoconciencia sino como un "sitio", el "ahí" donde el ser hace época. El "da-sein" subvierte al sujeto, goza de una autarquía existencial radical como "Si" único que se singulariza sin ser reductible a ninguna de las categorías de la subjetividad humana. El "yo", la conciencia, el ser racional y el ser persona, lo presuponen pero tampoco es remisible a ninguna trascendencia o trasmundo metafísico, a ninguna estructura a priori de tipo kantiano, sino a un mundo *SIEMPRE-YA-DADO*. Carente de fundamento propio -tal y como lo describe Heidegger en Ser y Tiempo-, el Yo deja perder el fundamento para aproximarse a un pensamiento ya no metafísicamente orientado únicamente a la objetividad.

La temática foucaultiana de "la Muerte del Hombre" afin también a la crítica de la metafísica de Heidegger, emana directamente de la problematización de Nietzsche, ligada a su concepto de "Superhombre" y a la Voluntad de Poder. La Era de la muerte de Dios ha llegado y su fruto más fértil es develar la muerte de su asesino y abrir el horizonte de posibilidad del "superhombre", no como el nacimiento de una realidad constituida sino como el campo latente, aquí y ahora, hacia un más allá del hombre.

Se trata pues, no de la muerte de Dios, sino de la muerte de su asesino. "Mientras Dios exista, dice Deleuze, mientras la Forma-Dios funcione, el hombre aún no existe. Pero cuando la Forma-Hombre aparece, sólo lo hace incluyendo la muerte del hombre. Pero para Foucault, no hay motivo para llorar la muerte del hombre. Se pregunta si acaso ha sido buena esa "Forma", si ha sabido enriquecer o preservar las fuerzas en el hombre, de vivir, hablar y trabajar. ¿Ha servido acaso para evitar que los hombres mueran violentamente? En suma, ¿qué nueva "Forma" puede surgir que no sea ya ni la de Dios ni la del hombre, en este momento en que viven los últimos hombres?

Nietzsche responderá: el superhombre, en este sentido: el hombre ha aprisionado la vida; el superhombre es aquel que libera la vida en el

propio hombre, en beneficio de la "Forma". Ya no se trataría de la elevación al infinito apoyada en muletas transmundanas, ni de la finitud ahogada en su sin-salida nihilista, sino de un finito-ilimitado que produce una diversidad casi ilimitada de combinaciones.

¿Qué es el Superhombre? Es la Forma que deriva de una nueva relación de fuerzas. El hombre tiende a liberarse en la vida, el trabajo y el lenguaje. El Superhombre es el hombre cargado "incluso de animales... es el hombre cargado de rocas, es el hombre cargado del ser del lenguaje, de esa región informe, muda, insignificante". (34)

En palabras de Foucault, el Superhombre es mucho menos que la desaparición de los hombres existentes y mucho más que el cambio de un concepto: es el advenimiento de una nueva "Forma": ni Dios ni Hombre, de la que cabe esperar que no les sea inferior.

El Humanismo:

En sus últimos estertores, el Humanismo se ha mostrado radicalmente regresivo y siniestro. Fue postulándose como garante y defensor del hombre cómo el Humanismo devino antropocéntrico. Y es debido a los efectos catastróficos que el humanismo moderno ha tenido que ha dado en aparecer como enemigo del pensamiento. Pues en vez de actuar como emancipador y defensor de la dignidad humana, no ha hecho más que entronizarse y expandirse como dominación antropocéntrica.

De esta manera, en el horizonte del Humanismo se perfila la barbarie; una época donde crecen los desiertos, devastados por la razón instrumental y la técnica. En suma,

"Después de Auschwitz, se ha hecho imposible seguir escribiendo loas a la grandeza del hombre". Adorno.

El antihumanismo tomó una forma particularmente radical: un odio a lo universal, por haber encubierto formas de dominación histórica concreta. En aras de lo genérico y lo universal se ha matado lo singular-concreto.

Es este trasfondo el que ha presenciado la autonomía del "sujeto" como una ilusión. Una parte de la Filosofía contemporánea ha denunciado toda forma de pensamiento que haga del hombre -de su esencia- el fundamento de la realidad. El desafío, hoy, es arriesgarse más allá de los límites de la antropología y del humanismo.

LAS TRES DIMENSIONES: SABER-PODER-SI MISMO

"El sujeto es tributario del mero
encuentro de Fuerzas y de Formas".
Deleuze

El carácter insustancial del "sujeto" para Foucault, se ha venido delineando a lo largo de su obra. Al asumirlo como una no-sustancia, lo despoja de ese soporte o estamento tan irreductible como irrenunciable, que le aseguraba una permanencia perseverante y perenne, en el marco de la metafísica. Lo despoja, Asimismo, de esa esencia que vertebra su ser y su destino.

El sujeto, al no ser una sustancia, presenta una "Forma" o instancia susceptible de conocer diversas figuras históricas. (Al hablar de la "Forma" del sujeto, no se está refiriendo, en modo alguno, a la del "cogito" ni a la del sujeto transcendental, ni a ningún estamento social definido, sea clase, estado, o partido, sino a un concepto filosófico crítico que explora los singulares modos de subjetivación).

Nuestro filósofo definirá "Forma" como un compuesto de relaciones de fuerzas, en el hombre, tales como las de imaginar, concebir, desear, recordar. Lo importante es conocer las relaciones entre las diversas fuerzas internas y externas que se suscitan en determinada formación histórica, para reconocer su combinatoria específica. Pues no necesariamente se configuran siempre en la Forma-Hombre. Para que esto suceda, es preciso que se den relaciones muy especiales, como las que ocurrieron en el Siglo XVIII: una mutación surgida a partir de la revolución kantiana, en la que la "finitud constitutiva" del hombre sustituyó al "infinito originario" de la época clásica y donde "se rompieron las series y se fracturaron las continuidades" .

Según nuestro autor, es sólo cuando las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de finitud procedentes del exterior, sólo entonces

se traducirá el conjunto de "fuerzas" en la Forma-Hombre, para dejar atrás la Forma-Dios.

De esta manera, se comprende mejor el enunciado foucaultiano, de inspiración nietzscheana, que asienta que el hombre no siempre ha existido ni existirá para siempre; y que no es más que la invención de una determinada episteme.

Incursionando en la hermenéutica, me atrevo a afirmar que Foucault permite pensar que la Historia: pudo haber sucedido de otra manera, que una eventualidad diferente pudo haber configurado otra realidad, otra "Forma". En otras palabras, al no identificar la positividad de los hechos acaecidos, con la férrea continuidad de la "Historia" y su "Verdad" deja abierta la posibilidad de pensar lo aleatorio. Y, con ello, de operar un viraje en la manera de percibir, concebir y experimentar el entrejuego del "Adentro" y del "Afuera".

Foucault reinterpreta, descentra o reinscribe al sujeto... sin llegar a liquidarlo, para finalmente reubicarlo genealógicamente en la Antigüedad Griega, dentro del vasto fenómeno de la "Cultura de Sí" en cuyas prácticas el "sujeto" toma forma para constituirse en un sujeto ético, explorando el dominio de sí y de la acción: un ejercicio con sus técnicas propias, sus condiciones de emergencia y de conservación: campo de la Etica por excelencia, entendida como conducta y regulación de las relaciones consigo mismo y con los "otros".

Me interesa fundamentalmente el proceso de automodelación o autoformación como un modo de ir construyendo la propia subjetividad... sin dejar de considerar la multiplicidad de "yoes" que concurren y se superponen en las metamorfosis del "sí mismo".

Subyaciendo al Poder, el Sujeto.

"No es pues el Poder, sino el Sujeto, lo que constituye el tema general de mis últimas investigaciones".

Foucault

Más que analizar los fenómenos del Poder, el autor de *Vigilar y Castigar*, se propuso la elaboración de una historia de los diferentes modos de subjetivación, en nuestra cultura. Para él, la gran cuestión filosófica es "saber lo que somos". Y para ello, no tenemos recurso ni a leyes objetivas ni a la subjetividad pura ni a las totalizaciones de la teoría. El único recurso posible -dirá- son las prácticas culturales que nos han hecho lo que somos. Para reconocerlas, hay que remontarnos, muchas veces, a procesos más lejanos con el fin de comprender los mecanismos por los que nos encontramos prisioneros de nuestra propia historia. Y al hacerlo, intempestivamente, rechaza todas las abstracciones, la violencia del estado y el inquirir científico o administrativo que determina nuestra identidad.

Su principal objetivo, tal y como lo sintetizan Dreyfus y Rabinow, no será atacar tal o cual institución, grupo o clase, sino las técnicas y formas de poder particulares que se ejercen en la vida cotidiana inmediata, que clasifican a los individuos en categorías... formas de poder que operan la transformación de los individuos en sujetos.

Foucault nos va a proponer dos sentidos para problematizar el concepto de "sujeto", como

- 1) el sometimiento al Otro por el control y la dependencia,
- 2) el apego del sujeto a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí.

En los dos casos, está implícita, inevitablemente, una forma de poder que subyuga y sujeta, pero como se verá, se trata de dos formas y dos direcciones radicalmente distintas y, no obstante, esencialmente entrelazadas, entrecruzadas. Esto nos remite al terreno de los últimos aportes de la reflexión de Foucault.

DESDE OTRA MODALIDAD DEL PENSAR

"Una época no pre-existe a los enunciados que la expresan ni las visibilidades que la miran".

Deleuze

El Saber

La Historia es la determinación de los visibles y enunciables de cada época, que van más allá de las ideas, comportamientos y mentalidades.

El SABER lo antecede todo. Nada hay previo al saber entendido como un nuevo concepto que se define por las combinaciones de lo visible y de lo enunciable, específicas de cada formación histórica, en cuyo seno se produce una evidencia, percepción o sensibilidad... una nueva manera de "ver" y de "decir" lo visible y lo pronunciable.

Sólo existen prácticas o posibilidades constitutivas del Saber; prácticas discursivas de enunciados y no discursivas de visibilidades. Estas últimas, no son formas de objetos sino formas de luminosidad, creadas por la propia luz y que sólo dejan subsistir las cosas o los objetos "como resplandores, reflejos o centelleos".

Es preciso extraer de las palabras y de la lengua los enunciados, de la misma manera que de las cosas y de la vista es preciso extraer las visibilidades y las "evidencias" propias de cada estrato. En cuanto a los enunciados, es importante señalar que sólo se hacen legibles o decibles en relación a las condiciones que los convierten en tales.

Podemos preguntarle a Foucault cuál es la condición general de los enunciados o formaciones discursivas. Su respuesta excluye olímpicamente al "sujeto de la enunciación". El sujeto no será más que una variable del enunciado y el autor será sólo una de las posiciones posibles en un mismo enunciado. En *El Orden del Discurso* y *La*

Arqueología del Saber, analiza la función-sujeto. El lenguaje, que viene dado en su totalidad, es el lugar del sentido y de la verdad. De ahí su poder.

Ahora bien, respecto del sujeto y la visibilidad, resulta que ésta no remite a la manera de ver de un sujeto. "El sujeto que ve es una posición en la visibilidad, una función derivada de ella". Las visibilidades no son ni los actos de un sujeto que ve, ni los datos de un sentido visual. "El ser-luz, dirá Foucault, no se reduce a un medio físico. Las visibilidades no se definen por la vista sino que son complejos multisensoriales de acciones y pasiones que salen a la luz".

Cada formación histórica ve y hace ver todo lo que puede, en función de sus condiciones de visibilidad y de enunciación. Lo importante a señalar es que, en ningún caso, las condiciones se dan en la interioridad de una conciencia o de un sujeto. Tampoco componen una "mismidad", pues el Saber es inevitablemente dual. Es luz y lenguaje, y su mismo movimiento supera la intencionalidad.

"Hablar y hacer ver es un mismo movimiento. Prodigioso entrecruzamiento", dice en "Raymond Roussel." (35)

Luz y lenguaje serán para Foucault, dos formas irreductibles del Saber. De esta manera, surgen las tres dimensiones: Saber, Poder y Sí Mismo. Todas irreductibles pero en constante imbricación. Para él su valor estriba en su propia singularidad y en su capacidad de variar en la Historia. Ninguna establece condiciones de universalidad.

Foucault vislumbra precisamente esas zonas de resistencia, al retomar la pregunta de Heidegger ¿Qué Significa Pensar? Su respuesta es vasta y múltiple. Su preocupación es abrir otra modalidad del pensar que fisure y traspase los horizontes codificadores del Saber-Poder.

"PENSAR es llegar a lo no estratificado.
Ver es PENSAR .
Hablar es PENSAR .
PENSAR es experimentar, problematizar..." (36)

Y cuando se interroga acerca de dónde se lleva a cabo la facultad de pensar, afirma que "en el intersticio", en la disyunción, entre el ver y el hablar...y que se dirige a un "Afuera" que no tiene forma. La invocación del "Afuera" es un tema constante en Foucault y significa que Pensar no es el ejercicio innato de una facultad sino que debe advenir al pensamiento. Pensar no depende de una bella interioridad que reuniría lo visible y lo enunciable, sino que se hace bajo la injerencia de un "Afuera" que abre el intervalo y fuerza, desmiembra el interior. Cuando las palabras y las cosas se abren por el medio, sin coincidir jamás, es para liberar fuerzas que proceden del "Afuera" y que sólo existen en estado de mezcla y de transformación...de mutación. Entonces,

"Pensar es lanzar una tirada de dados..."

"Pensar es, en fin, inventar cada vez el entrelazamiento desde un mismo blanco, que es el Otro. Hacer que brille un rayo de luz en las palabras o que se escuche un grito en las cosas visibles."
Deleuze

Lo que se transforma nunca es el compuesto histórico y estratificado, el arqueológico, sino las fuerzas componentes, cuando entran en relación con otras fuerzas que provienen del "Afuera". El devenir, el cambio y la mutación, conciernen a las fuerzas componentes y no a las formas compuestas. En lo que concierne a la temporalidad del hombre -y su muerte- el problema no es el del compuesto humano, conceptual o existente, perceptible o enunciable: el problema es el de las Fuerzas

componentes del hombre, por un lado, y las otras fuerzas con las que entrarán en combinación para dar lugar a una nueva Forma.

Para nuestro autor, las nuevas Fuerzas diferentes a las de la época clásica, que hicieron surgir la Forma de la "Representación", son las de la vida, el trabajo y el lenguaje que se sitúan fuera de la representación. Las nuevas modalidades del pensar que se resisten a la representación apuntan hacia un más allá de la Forma-Hombre.

Hoy, las fuerzas vitales del hombre entran en otras combinaciones y componen figuras distintas, pero no con la idea de superar o sustituir figuras anteriores sino como coexistiendo con ellas. Pues nada se suprime sino que se *METAMORFOSEA*. Una de esas figuras es la de una subjetividad como núcleo de resistencia, que hace posible el cambio.

"No se sabe lo que puede el hombre en tanto que está vivo, como conjunto de fuerzas que resisten."
Foucault

El Superhombre, dice Deleuze, nunca ha querido decir otra cosa: es en el propio hombre donde hay que liberar la vida, puesto que el hombre es una forma que la aprisiona.

EL PLIEGUE: EL HORIZONTE DEL "SÍ MISMO"

El Pliegue es la conexión del "Sí Mismo" con el Poder y el Saber. La subjetividad deriva del Poder y del Saber pero no depende de ellos.

Foucault dirá que La relación consigo mismo será incluida en las relaciones de Poder y de Saber y se reintegra a esos sistemas de los que inicialmente había derivado.

El "sí mismo" se constituye por la exterioridad y por el pliegue que entrelaza el "Afuera" y el "Adentro". El "sí mismo" se produce en modos de subjetivación. El plegamiento del "Afuera" en un "Adentro" coextensivo es el hiatus o movilidad posibilitante de los modos de subjetivación. (En vez de la vieja dicotomía exterior-interior, objeto-sujeto, de la relación de verdad como adecuación o reflejo, hay aquí un juego de entrelazamientos intercomunicados y variables).

Lo que hay que plantear es la subjetivación, la relación consigo mismo que no cesa de traducirse al exterior, pero metamorfoseándose, cambiando de modo. La relación consigo mismo no deja de renacer en otro sitio y en otra forma, apuntando siempre hacia un "Afuera" que de nuevo va más allá de sí misma, sirviendo -no obstante- de fondo o de fuente para reconfigurar las Formas.

La fórmula más general de la relación consigo mismo es el afecto de sí mismo o la fuerza plegada. La subjetivación se hace por plegamiento de las exterioridades (Poder-Saber). La relación consigo mismo implica las fuerzas y formas plegadas. Se dan en cuatro dimensiones:

- Cuerpo y Deseo
- Fuerza en relación con el "sí mismo"
- Saber
- Poder

El Pliegue implica fuerzas y formas, el "Adentro" y el "Afuera" sustentan las Fuerzas y las Formas así como la posibilidad de pensarlas.

Al Sujeto nunca le queda nada. Puesto que hay que crearlo constantemente como núcleo de resistencia según la orientación de los pliegues que subjetivan el saber y duplican el poder.

Las tres dimensiones: Saber, Poder y "Sí mismo" son históricas, singulares. No reclaman universalidad. Tampoco son apodícticas sino problemáticas:

¿Qué puedo yo saber?

¿Qué puedo yo hacer?

¿Qué puedo yo ser? o, de qué pliegues rodearme para producirme como Sujeto?

El Afuera:

Foucault no descubre al Sujeto en *La Historia de la Sexualidad*. Ya lo había definido como una función derivada del enunciado, ahora lo definirá como una derivada del "Afuera", bajo la condición del Pliegue. Le da una existencia plena y una dimensión irreductible. (El Sujeto se experimenta como una energía que lo atraviesa y desborda -al igual que a las cosas. Esto implica una renovación continua).

Pero fuerza entre las fuerzas, el hombre no pliega las fuerzas que lo componen sin que el "Afuera" no se pliegue a su vez, abriendo un "sí mismo" en el hombre.

Lo Visible y lo Enunciable:

La doble captura del Ser-Saber no podría hacerse entre estas dos formas irreductibles, un entrelazamiento, si este no derivara de un elemento informal (Afuera) una pura relación de fuerzas que surge en la irreductible separación de las formas.

El "Afuera", el Ser-Poder nos introduce a un elemento diferente, un afuera no formable y no-formado del que proceden las fuerzas y sus combinaciones cambiantes. Esta figura foucaultiana del Ser-Poder no es el Pliegue pero sí su condición.

El "Afuera" como conjunto de fuerzas, como núcleo de fundamentación del "sí mismo", fuerzas no-formadas, como puro poder, devenir de fuerzas o plenitud de lo posible, puede ser visto como una fundamentación ontológica para la intersubjetividad y es posible vincularlo al concepto nietzscheano de **voluntad de poder** más allá de las formas particulares del poder.

El "Afuera" del ser es lo no-cosificable, lo inagotable e inabarcable, el ser es el poder puro. Es también dador de sentido, la sensación de estar lanzado al cosmos (recuerda el UNO-TODO de Holderlin). Podemos suponer que la clave del "Afuera" viene de Nietzsche. Había que volver a descubrir la Fuerza, el Poder -en el sentido particular de Voluntad de Poder- para descubrir ese "Afuera" como horizonte último a partir del cual el Ser se pliega.

El Pliegue del Ser sólo puede hacerse a través de la tercera figura: el "sí mismo". Todo el espacio del "Adentro" está topológicamente conectado con el espacio del "Afuera". La afección de "sí mismo", esa transformación de lo lejano y de lo próximo, va a adquirir cada vez más importancia al constituir un espacio del "Adentro" que estará todo él co-presente con el espacio del "Afuera", en la línea del Pliegue.

El Ser se destotaliza ,es potencia, "es gibt". A través del Pliegue se configura como capacidad del sujeto. Así, el sujeto puede reconfigurar su identidad, sus modos de relación en el mundo.

EXISTENCIALISMO

"EL Hombre es una pasión inútil".

Sartre

Decidí incorporar el Existencialismo sartreano a la línea interpretativa que atraviesa esta tesis por considerarla una de las ópticas contemporáneas que ha logrado captar con lucidez y coraje el problema de la existencia... y por su interés en las condiciones de posibilidad de la experiencia de los otros -de la alteridad como categoría fundamental del pensamiento humano- sin la cual el tema central de este trabajo: la intersubjetividad, sería impensable.

Hay, además, otras razones:

Por el lugar central que le otorga a la existencia, a la subjetividad y a la libertad en su filosofía, así como a la realidad finita como algo singular y originario que se revela no como una "yoidad", ni como un sujeto trascendental, sino como una vivencia, una posibilidad.

Por trastocar y cuestionar las filosofías del absoluto, su racionalidad logocentrista y sus pretensiones totalizadoras.

Por su irreverencia frente a toda búsqueda de justificaciones trascendentales.

Por tomar como punto de partida, no a una divinidad, sino a una primera evidencia que trastoca la del Cartesio:

"Existo, luego pienso."

Descripción aproximada del indefinible sujeto, o para-sí.

"El para-sí no puede ser derivado de lo posible ni reducido a lo necesario."

"Todo existente nace sin razón se prolonga por debilidad y muere por azar."
Sartre

No habiendo una esencia originaria, ni un fundamento anterior, será la existencia el acto primario. El para-sí existe antes de ser, por lo cual escapara a toda definición a priori. Estamos pues frente a un ser que, al no coincidir consigo mismo, está obligado a hacerse ser, a construirse su propia esencia.

Sartre retoma la definición hegeliana del para-sí como aquello que:

"Es lo que no es y no es lo que es."

Perseguidor-perseguido, su condición indica una falta, una carencia que lo destina a ser siempre un "nonfinito", como las esculturas del Miguel Angel maduro. Una "nada-de-ser", en efecto, lo atraviesa. Pero ¡oh paradoja!, esa misma ausencia u oquedad es la que le abre un horizonte de posibilidades, en el terreno de lo "aún-no-sido", en ese vacío de determinaciones que permite la realización de lo que aún queda por ser y po hacerse, justamente en ese lapso de tiempo -por inaugurar- que es el futuro.

Esta realidad que promete, por escapar a toda determinación, le otorga al sujeto la condición de proyecto, de posibilidad, en constante realización... de existencia desacompasada pero capaz de posibles, pues su identidad plena, su esencia consumada, no la alcanzará cabalmente sino con su muerte... con la que se cumple la unión imposible de

esencia y existencia. Sólo entonces, dejará de ser la "totalidad destotalizada" que fue, temporalizada en una permanente inconclusión.

En cuanto a esa "nada" o vacuidad que habita el para-sí, y que le permite libertad y conciencia, no como meros atributos, sino como constitutivos de su existir... es su carácter irremediable lo que le hace decir a Sartre que el hombre está "condenado" a ser libre.

Tanto libertad como conciencia implican una ruptura, una negación, de lo dado. La libertad, tan indefinible como innombrable, la entiende el filósofo como la "textura de mi ser", como autonomía de elección, pero "situada". Afirmará que "el hombre no "es" primeramente para ser libre después; no hay diferencia entre el ser del hombre y su ser libre". Por lo tanto, no se la debe asociar a una contingencia caprichosa, gratuita e incomprensible como sería el actuar para obtener los propios fines.

Así, la libertad será también condición primera de la acción. Y el acto, añadirá nuestro autor, con resonancias husserlianas, es ya intención. Todo el para-sí será intencionalidad pura lanzada al mundo, lo cual implica el reconocimiento de un "désideratum", de una carencia, de algo que aún no es."

"Actuar es modificar la figura del mundo".

De esta manera, el sujeto elige y se elige... y, al hacerlo, "elige el mundo, no en su textura, sino en su significación." (37)

Y por otro lado, al elegir(se) está obligado a responder, a ser responsable de su elección. Para ilustrar, esta frase elocuente de *El Ser y la Nada*:

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

"Escindido del mundo y de mi esencia por esa nada que yo soy, tengo que realizar el sentido del mundo y de mi esencia: yo decido sobre ello, yo, solo, injustificable y sin excusa." (38)

Podríamos decir, sintetizando, que para el existencialista ateo el sujeto se asume como una existencia libre, contingente e irremediamente temporal, que se enfrenta a la nada, al absurdo, a la angustia y a la muerte. Conceptos que no acusan el tinte fatalista ni nihilista de otras filosofías, sino más bien el de la autenticidad, referido al para-sí que, desde su desnudez, asume su verdadera condición. Partiendo así de su propia orfandad y desamparo, procede a su propia configuración, intentando automodelarse en tanto proyecto, en tanto ser-en-el-mundo.

Podríamos plantear la inevitable pregunta: ¿cómo surge el para-sí, el sujeto... esa "pasión inútil"? en *El Ser y la Nada*, se sostiene que la aparición del para-sí corresponde a una tentativa del ser para eliminar la contingencia del ser, que es un acontecimiento que provoca un estallido, un trastorno total: el mundo. Es ese trastorno radical, irracional y absurdo el que va a "engendrar dos entidades distintas pero que se implican y requieren: la conciencia y el mundo.

Ahora tocaremos un tema de suma relevancia: el para-sí no es una sustancia, es intencionalidad pura. La conciencia, al igual que en husserl, es un vacío total. El mundo entero está fuera de ella.

Podríamos interrogar a Sartre acerca de cómo y dónde se le descubre al para-sí? No será, por cierto, en ningún resquicio solipsista y puro sino en alguna situación-en-el-mundo de dimensión social:

"En los caminos, en la ciudad, en medio de la multitud, entre las cosas, entre los hombres", nos dirá Sartre en *Situations I*. (39)

Será ahí donde habremos de conocer las conductas humanas que, a su vez, nos descubren un aspecto del universo.

La dimensión del para-sí-para-otro está significando ya que el hombre es una libertad "en situación", es decir, en un marco específico, determinado histórica y socialmente. Una libertad constantemente enfrentada a otras libertades. Es en esa situación que se abre el mundo de la intersubjetividad. Es ahí donde el hombre descubre y decide lo que él es y lo que no es. Ahí descubre que, para su propio conocimiento para su autopercepción, son los otros lo más importante que hay en su "sí mismo".

Y finalmente, la pregunta se formulará así: ¿cómo se llega al da-sein, al sujeto? Si no es posible asirlo por medio del conocimiento, en tanto que su esencia es siempre inconclusa, no se puede dar de él más que una descripción indefinida, provisional, aproximada, pues si su propio ser le escapa y su existencia no coincide jamás con su ser, habrá que buscar otras formas de aproximación, de percepción. Desde luego no por medio de una reflexión de la razón sino de manera más intuitiva, más integral, similar a aquella que opera en la poética. Cuando se trata de "ir al extremo norte del ser humano", como diría Valéry, no hay mejor vía. Heidegger lo refrenda:

"La poesía es la que nos revela el ser..." y
"son los poetas los que fundan el mundo y le dan sentido."

Y León Felipe lo ilustra:

"Poesía: tristeza honda, ambición del alma,
¿cuándo te darás a todos, a todos,
al príncipe y al paria, a todos,
sin ritmo y sin palabras!"

"Es una tendencia original del ser humano, el no lograr captarse a sí mismo sino a través del Otro."

Simone de Beauvoir

Del Sujeto a la Alteridad

Si la alteridad es un "escándalo insuperable", según Sartre, ¿qué decir de la intersubjetividad?

Si estamos frente a un ser-sujeto, ente, hombre o para-sí, tan evanescente como inasible... tan inútil como su pasión, ¿cómo poder hablar del encuentro de dos sujetos, igualmente huidizos e imprevisibles, para adentrarnos en el terreno de la intersubjetividad?, y menos aún hablar de su "verdad", pues coincidimos con Jaspers en que "la verdad es inalcanzable, un horizonte que siempre se desplaza más allá del plano en el que se le pretende aprisionar".

Veamos, sin embargo, lo que esta corriente de pensamiento tiene que decir acerca de esa otra categoría fundamental para toda relación: la alteridad.

Decir alteridad es decir diferencia... categorías, ambas, que escapan al afán homogeneizador que busca la uniformidad, sublimándola bajo el concepto de "unidad" como en el caso de las filosofías de tradición metafísica.

¿Cuál es la primera experiencia de todo sujeto, al encontrarse arrojado a un mundo que se le ofrece como algo ya explorado, ya labrado, ya mirado...y que está obligado a compartir. Ese "yo", por quien las significaciones son conferidas a las cosas, se sorprende en un mundo ya significativo. Pero eso no es todo, se sorprende, a sí mismo, asediado en un universo poblado de otras miradas prestas a disputárselo.

¿Cuál es el efecto de la aparición del otro en el horizonte perceptual del para-sí? Sartre lo describe como un "deslizamiento fijo de todo el universo, un descentramiento del mundo que socava, por debajo, la centralización operada por mí, al mismo tiempo.

El sujeto se siente mirado en un mundo mirado. Percibe la mirada ajena como intrusa y amenazante como el límite de mi libertad. Me hace sentir en peligro, "en esclavitud". Y no obstante, me es necesario.

A partir del momento en que el sujeto busca afirmarse, el otro, que lo limita y lo niega, le resulta imprescindible, debido a una razón no de voluntad sino ontológica: su condición es tal que no se alcanza a sí mismo sino a través de esa realidad que no es él. El para-sí, en tanto sujeto de una relación, habrá de deslindarse del otro como un acto primario de afirmación de su propia identidad. Debe constituirse en negación de todo lo existente y reconocer a la alteridad como al otro que no es él. Aquí se capta una negación como estructura constitutiva del ser otro, ese "no" indica una escisión como elemento de separación dado entre el otro y yo mismo. "Esta nada es originariamente el fundamento de toda relación entre el otro y yo."

Independientemente de que su primera intención sea reconocerlo para negarlo, para tratar de reducirlo a objeto y entrar en un juego laberíntico de búsquedas y rechazos, de deseo, libertad y dominio... sellado por la necesidad. Necesidad impuesta por la condición escasa de la propia existencia que es simultáneamente ser-para-sí y ser-para-otro. Asistimos pues, según el filósofo, a una relación paradójica y conflictiva, al presenciar el surgimiento del para-sí, intentando la negación del otro -de aquél que no soy yo y, al mismo tiempo, captándolo, en su propio ser, como un para-sí, un auténtico "otro".

En el origen del problema de la existencia de la alteridad, hay una presuposición fundamental amenazante: el Otro es aquél para quien yo soy -no un sujeto- sino un objeto, un obstáculo, mi reacción será,

entonces, esforzarme por reducir al otro también a objeto, en tanto sujeto que niega mi carácter de sujeto.

"Mientras yo trato de liberarme de su dominio, él intenta lo mismo. Mi proyecto de recuperar mi ser sujeto no puede lograrse sin que yo me apodere de la libertad del otro y la someta a la mía... pues su libertad es fundamento de mi ser." (40)

¿Y cómo tomo conciencia de mi condición de objeto para y por el Otro?, con la aparición de la mirada ajena, que me reduce y me cosifica, alienando mis propias posibilidades. A cada instante el prójimo me mira. Captar una mirada es tomar conciencia de ser mirado. "La mirada es, ante todo, un intermediario que remite de mí a mí mismo". Me convierto en un mirar-mirado. El "ser visto-por-otro" es la verdad del "ver-al-otro" el otro no es solo aquél que veo sino aquél que me ve. "Mirar es ser mirado".

Sartre concluirá que el sentido originario del ser-para-otro (condición de todo para-sí), se manifiesta en el CONFLICTO. La libertad de uno y otro se siente en peligro. La conciencia se interroga, lucha y se objetiva en una interminable guerra de alienaciones y contingencias que termina con el derrumbe de las miradas. Miradas constituyentes, modeladoras de la alteridad... misma que es requerida para captar en pleno las estructuras de mi ser.

Es ese conflicto ineludible lo que lleva a nuestro autor a preguntarse finalmente: ¿por qué hay otros? Consciente de que la pregunta no tiene ni respuesta ni sentido, por tratarse de un simple acaccimiento que se desprende de la contingencia del ser, añade, en tono irremediable: "al otro no lo constituimos ni lo inventamos, simplemente lo encontramos." En lo que concierne a su existencia, no cabe la conjetura sino la simple afirmación. Yo constato su existencia, la afirmo, pues tengo de ella una certeza y una comprensión preontológica, preconceptual.

Así, dirá Sartre que el "cogito de la existencia ajena" se confunde con mi propio cogito. Y ante el fracaso de Hegel y del a priori idealista kantiano, considera que lo pertinente es recurrir a Descartes.

La experiencia del cogito cartesiano afirma que "el alma es más fácil de conocer que el cuerpo". La unión de alma y cuerpo es interpretada como un hecho puro de conciencia, sin darse cuenta que eso se traduce en una expulsión del cuerpo de la conciencia. Así, el dualismo cartesiano será considerado por Sartre como una especie de disociación del sujeto cuyo cuerpo, puesto al margen, no podrá nunca encontrar su unidad con la conciencia.

Otra diferencia con el cogito cartesiano es el que la subjetividad -que se alcanza a título de verdad- es rigurosamente individual, en el existencialismo, a partir de esa subjetividad -yo- nos captamos a nosotros.

Así, el hombre descubre también a los otros como una condición de su existencia.

Lo que Sartre busca es un cogito que revele que el prójimo no es un objeto-prójimo, pues decir "objeto" es decir "probable"... y no siendo el otro una representación, no puede ser probable ni puede ser objeto. Por otro lado, ya en el fenómeno de la mirada, el otro es, por principio, aquello que no puede ser objeto, pues la mirada-conciencia remite siempre a una subjetividad.

El deseo o impulso de reducir al otro a objeto, lo explica Sartre, posteriormente, como una mera defensa de mi ser, para liberarse de su ser-para-otro, al conferirle al otro un ser-para-mí.

Necesidad y Contingencia

La existencia es un ser-ahí, un "da-sein". Es una necesidad ontológica que aparece, no obstante, sobre fondo de contingencia. (Dado que no soy el fundamento de mi ser, es contingente que sea yo el que exista.)

Al mencionar la contingencia, resulta obligado abordar un concepto sartreano, no menos paradójico que complejo: el de "necesidad contingente". Lo refiere a la aparición del para-sí y del para-otro. Es "contingente" porque no depende de la conciencia que lo capta pero, al mismo tiempo, su existencia es necesaria, en la medida en que no puede dejar de manifestarse.

El Cuerpo

Hay otra instancia en que la contingencia y su carácter necesario se hacen presente en la filosofía sartreana, a saber, **el cuerpo**:

"Tener un cuerpo es manifestar que el ser es fundamento de su propia nada, no de su ser." Sartre.

Debe quedar claro, no obstante, que "el cuerpo no es una adición contingente de mi alma, sino una estructura permanente de mi ser, así como la condición de posibilidad de mi conciencia como conciencia del mundo, en el mundo."

Sartre hablará de 3 dimensiones ontológicas del cuerpo:

- 1) En la que existo mi cuerpo. (El cuerpo existido es inefable.)
- 2) En la que mi cuerpo es conocido y manejado por el Otro.
- 3) En la que existo para mí, pero a través del otro; conocido por otro -a título de cuerpo- en mi facticidad misma.

Sartre nos dice que el cuerpo solo puede ser vivido pues el cuerpo-para-mí es incaptable. Y más que conocerlo, lo soy. Soy mi cuerpo. Tampoco podrá haber conocimiento del otro, en tanto que la esencia de todo para-sí es inconclusa, parcial. No sólo no puedo conocerme sino que hasta mi propio ser me escapa, mi existencia no coincide jamás con mi ser!

Nunca Soy Yo Mismo

El cuerpo es el instrumento que permite mi relación con la alteridad. Es la envoltura con que me presento ante el Otro, es mi situación. Es lo que dejo ver de mí mismo, sin tener de él ningún conocimiento. Resulta paradójico: lo que yo creía más entrañable y propio, que es mi cuerpo, se revela siendo más para la alteridad que para mí mismo. Y además de todo, tomo conciencia de que para constituir la idea de mi cuerpo, la mirada del otro me resulta necesaria.

El desconcierto viene del hecho de que no hay refugio posible en ningún cuerpo -pues ninguno puede ser solo para mí, capaz de mantenerme al abrigo de la mirada ajena.

Pero no sólo con la alteridad me relaciona mi cuerpo sino con el mundo. Y esto es posible en virtud de mi finitud, de mi contingencia y facticidad, pues por lo demás ¿en dónde podría haber un cuerpo sino en el mundo, en este mundo?, en cuya existencia estoy comprometido: "si soy en medio del mundo es porque yo he hecho que haya mundo, al trascender el ser hacia mí mismo".

Finalmente, el cuerpo es también ese punto de partida que no cesa de franquear y que es yo mismo; siempre a la zaga de mí. Es la necesidad de mi contingencia. Pero, no solo punto de partida, también punto de vista, es el cuerpo: aquél sobre el cual son depositados otros puntos de vista que nunca podré recoger, porque me escapan.

Pero... sigue el juego dialéctico o de paradojas: no todo es negatividad y alienación respecto del cuerpo y su contingencia. Sartre descubre otra faceta que revela una dimensión de mi cuerpo a la cual no podría acceder yo solo: "el otro llena, por mí, una función de la que soy incapaz : verme como soy... por una analogía aprehendo lo que debe ser el cuerpo del otro, ya que es -para mí- aquello que mi cuerpo es para él."

Profundizando en los efectos que podría tener en la conducta humana, la relación entre sujetos -dada su constitución corporal- podríamos preguntarnos si esta facultad del otro de verme como jamás me veré yo a mi mismo, no le confiere un poder más sobre mí, un secreto?

¿Si la alteridad se convierte en espejo, juez, proyección o filtro, a través del cual "me veo"? Qué maleficios no poseerá... Me hace sentir en peligro, no puede ser motivo más que de vértigo, de alienación o de un nuevo conflicto?

Maurice Blanchot habla de un combate perdido de antemano cuando se está "ante ese cuerpo que se contempla con infelicidad porque no puede verse por entero, en su totalidad imposible, bajo todos sus aspectos, en tanto que no es forma cerrada sino sólo en la medida en que escapa a la conminación, a aquello que haría de ella un conjunto aprehensible, una suma que integraría el infinito, reduciéndolo así a un finito integrable."
(41)

Cuerpo y Lenguaje

El lenguaje, al revelarnos las estructuras principales de nuestro cuerpo-para-otro, nos hace resignarnos a vernos a través de los ojos del otro. Es decir, tratamos de conocer nuestro ser por las revelaciones del lenguaje. Aparece así un sistema de correspondencias verbales. Es el

lenguaje el que me enseña las estructuras de mi cuerpo para la alteridad.

Es justamente a través del lenguaje del otro -lo que dice acerca de mi cuerpo- como se revela lo desconocido de mi cuerpo. Yo no sólo aprendo de mí, sino que por un enunciado aprehendo lo que debe ser el cuerpo del otro, ya que es, para mí, aquello que mi cuerpo es para él.

Yo Soy Mis Posibles

Debido a la importancia que en este trabajo se le concede a la posibilidad, he decidido dedicarle un apartado específico. Veíamos anteriormente, que lo que le falta al para-sí para integrarse y completarse a sí mismo: justamente el para-sí posible que él es.

Hay una suerte de proyecto de identificación del para-sí con su para-sí faltante, que viene a ser su posible. Y así, tenemos que lo que nos es (aún) determina lo que es.

La existencia del posible es necesaria, aún cuando se dé como anterior al ser, y a pesar de su carácter de aún "no-sido", aparece como una propiedad de los seres, como una pertenencia a una realidad específica. Es por ello que el posible no puede reducirse a una realidad meramente subjetiva.

El posible viene al mundo por medio de la realidad humana. La posibilidad viene por un ser que es para sí mismo su propia posibilidad, Si la posibilidad no se diese primero como estructura objetiva de los seres, el pensamiento no podría encerrar en sí al posible como su contenido de pensamiento. Su status es bien especial. Sartre lo expresa de manera nítida:

"Ni la afirmación, ni la negación pueden conferir a una

representación el carácter de posibilidad." (42)

Por lo que añade: "el posible no es, se posibilita, se hace posible, a partir de nosotros." Así, aunque la posibilidad y la universalidad sean una estructura necesaria de la acción, es preciso retornar al drama individual de la serie finita "humanidad" cuando se trata de los fines profundos de la existencia: a la fuente finita e histórica de las posibilidades. A esta sociedad.

Originariamente proyecto, el ser-ahí tiene la capacidad de prefigurar el porvenir. Su ser consiste en hacerse anunciar por un posible. Todas las actitudes humanas se manifiestan en un "hacer" o un "tener" y toda acción es comprensible como proyecto de sí mismo hacia un posible. Así se demuestra que, dada su incompletud, "el hombre es fundamentalmente deseo de ser". (43)

El Deseo

"El deseo se expresa por la caricia como el pensamiento por el lenguaje".

Sartre

Una de las definiciones sartreanas del deseo es "la encarnación del otro en mí". A diferencia de una mayoría de filósofos, Sartre contempló el aspecto de la sexualidad como esencial, no como un accidente contingente vinculado con nuestra naturaleza fisiológica, sino como una estructura necesaria del "para-sí-para-otro". De ahí que asevere que la sexualidad viene al mundo por el para-sí, en tanto ser sexual y sexuado. Dice: "Sucede que deseo a un ser humano, no a un insecto o a un molusco. Y lo deseo en tanto que está, al igual que yo, "en situación", en el mundo.

La conciencia se nihiliza en forma de deseo. El deseo es una modificación global del para-sí, se determina a existir su cuerpo de modo diferente, se proyecta a otro plano de ser.

Pero al mismo tiempo, el deseo es deseo de apropiación de un cuerpo en tanto que esta apropiación me revela mi cuerpo como carne. Es una tentativa de encarnación del cuerpo ajeno.

Así, la caricia será modelación del otro. Al acariciarlo, hago nacer al otro como carne para mí y para él.

El deseo no implica, necesariamente, el acto sexual, pero el deseo es deseo de un cuerpo, en situación, que produce una cierta turbación. Por otro lado, es también conciencia. En el deseo, la conciencia elige existir su facticidad en un plano diferente que me sitúa "en-compromiso", en el mundo.

Finalmente, mencionaremos otra dimensión del deseo que nuestro autor ofrece. Para él, toda actitud humana remite y afirma un producto de ser, por lo que puede decir que "el hombre es fundamentalmente deseo de ser". (44)

Amor, Sexualidad, Deseo

Sartre parte de la revelación primera del prójimo como mirada... ser visto me constituye en un ser vulnerable ante una libertad que no es la mía. Parte también del reconocimiento de que experimento mi incaptable ser-para-otro en la forma de una posesión. El otro guarda el secreto de lo que soy. Me hace ser, me posee.

"Soy poseído por el otro; la mirada ajena modela mi cuerpo en su desnudez, lo hace nacer, lo esculpe, lo produce como es, lo ve como

jamás lo veré yo." Pero en realidad lo que él llama posesión, no será otra cosa más que la "conciencia" de poseer.

Lo cierto es que el sujeto no deja de sentir un vértigo ante el abismo de la subjetividad ajena, suscitándose actitudes ambiguas y contradictorias. Intenta recuperar el ser que él es y del que es responsable, para recuperarlo y fundarlo en y por su libertad misma. "Soy proyecto de recuperación de mi ser."

Para que el ser-ahí logre identificarse con la libertad ajena como fundamento de su ser, tendría que hacerse prójimo para sí mismo. ¡Un imposible! Debido a la contingencia insuperable de ser lo que el otro no es, y el otro no ser lo que soy yo.

Entonces, intenta asimilar al otro pero no como objeto, pues necesita la libertad mirante del otro, que solo un sujeto posee. Mas al buscar la unidad o la fusión con el otro, toma conciencia de su imposibilidad porque implicaría la desaparición del carácter de alteridad del otro. La unidad o fusión anula la relación. En consecuencia, es preciso que persista la diferencia, el deslinde, la negación de ser el otro. ¡El conflicto continúa! Sartre insiste en que para dejar intacta la libertad otro -única posibilidad de fundar una relación auténtica- se requiere renunciar al anhelo de fusión, esa fantasía imposible por contradictoria... ya que de realizarse, se anularía la relación misma, pues al fundirse en una sola unidad, en un solo "yo", solo quedaría un polo de la relación. En otras palabras, la asimilación del para-sí y del otro en una misma trascendencia, traería consigo la desaparición del carácter de alteridad del prójimo.

Cuando el hombre estrecha entre sus brazos al ser que para él resume el mundo, y a quien ha impuesto sus valores y leyes, el hombre abraza a ese "monstruo incomparable que es él mismo", como dijera Malraux.

El amor, es un proyecto del amante de hacerse amar, dice Sartre, en *El Ser y la Nada*. El amante no desea poseer al amado como se posee una cosa; reclama un tipo especial de apropiación, la de la libertad del otro en tanto que este "me hace ser". Se da una situación paradójica: quiere poseer una libertad como libertad y ser amado por ella. Pero al mismo tiempo reclama que la libertad del otro renuncie voluntariamente a ser libre y desee su propio cautiverio. ¡Cautiverio que habrá de ser entrega libre y encadenada a la vez! Explica, no obstante, Sartre, que ese deseo de posesión no es por voluntad de dominio... pues el tirano se ríe del amor, contentándose con el miedo.

El amante pide ser no causa sino ocasión única de esa modificación de la libertad. Quiere ser "el mundo entero" para el ser amado. En realidad, lo que el amante exige es que el amado haga de él una elección absoluta.

Ser amado es ponerse al abrigo de ser utensilio u objeto, pues ya no estoy transido de finitud por la mirada del otro que fija y coagula. Es también situarse más allá de todo el sistema de valores puesto por el prójimo.

Se produce una transformación, "a partir del amor, capto de otro modo mi alienación". Es tal la alegría del amor que, en vez de sentirnos como antes de amar, un tanto "supernumerarios", nos sentimos justificados de existir.

Una contradicción más y un conflicto más: en tanto que quieren hacerse amar, con exclusión de cualquier otro, cada uno de los amantes estará en un libre cautiverio respecto del otro. Cada uno desea que el otro lo viva como el límite de su propia libertad y como el valor supremo. Así, el amor se convierte en exigencia de ser amado. ¡Se torna libertad alienada!

Lo que ocurre es que cada uno quiere ser amado por el otro. Amar es ser amado. Así, resulta que las relaciones amorosas son un sistema de remisiones indefinidas análogas al puro "reflejo-reflejado" de la conciencia, bajo el signo ideal del "valor-amor". En otras palabras una "fusión de las conciencias en que cada una de ellas conservaría su alteridad para fundar a la otra". Lo cual indica que los amantes permanecen cada uno para sí, en una subjetividad absoluta. Nada viene a relevarlos de su deber de hacerse existir cada uno para sí. Cada uno se experimenta como subjetividad.

Finalmente añade nuestro autor que el amor es un absoluto perpetuamente "relativizado" por los otros. En ningún momento puede ser eje de referencia absoluto.

"El Sujeto no se plantea sino bajo la forma de oposición, pretende afirmarse como lo esencial y constituir al Otro en objeto, en lo inesencial".

Simone de Beauvoir

Trasladándonos ahora de continente y de género, escuchemos a Simone de Beauvoir, quien afirma que cuando el "otro" pertenece al género femenino, el conflicto se agudiza. La mujer ha sido constituida en la alteridad absoluta por la mirada secular del patriarca. Este hecho le ha impedido acceder a esa pretensión ética constitutiva de la persona: reivindicarse como sujeto. El hombre la ha definido no en sí misma como un ser autónomo, sino respecto a él, colocándose él como LA referencia.

El cuerpo de la mujer, así como su sujeción a la especie, es uno de los elementos esenciales de la situación que ella ocupa en la sociedad. Pero está lejos de ser suficiente para definirla de manera integral.

"El mito de asimilar a la mujer a la naturaleza es uno de los más ventajosos para la casta de los amos. Una de las argucias de la opresión es camuflaerla en situación natural."

En torno a lo anterior es que la de Beauvoir escribiera una frase sorprendente:

"La mujer nace, se hace... es la civilización como un todo, la que produce a esta criatura a la que llaman femenina, ubicada entre el hombre y el cunuco." (45)

A pesar de la situación históricamente asimétrica, no compuesta de dos sujetos en condición de paridad, ni de dos libertades; a pesar de la ausencia de reciprocidad, no podemos deducir categóricamente la imposibilidad de la relación intersubjetiva. En otras palabras -dentro de ese trasfondo global, con sus luminosidades propias, se adivinan horizontes *SIEMPRE-YA-AHI*; figuras desdibujadas en la arena *SIEMPRE-YA-AHI* en busca de un nombre que las fije o de alteridades inconclusas prestas a entretrejerse en un acto siempre inaugural...celebrando ritos inmemoriales de intersubjetividad.

Verdad es que la dificultad crece ante la heredada condición de la mujer, exiliada del ser y del quehacer propios por centurias, al haber sido constituída en alteridad absoluta, polo inesencial de la relación, con su libertad degradada en artificio y su existencia en instrumentalidad.

Sin embargo, no será la esperanza en un proceso evolutivo lo que nos permita hablar de una relación auténtica de amor, del encuentro de dos subjetividades que se compartan y respeten en el reconocimiento de su alteridad, de su libertad, y dispuestas a la aventura intersubjetiva. Será justamente al calor del ruido, en la repetición de cada jornada, donde se seguirán entretrejiendo los lazos intersubjetivos... inesperada e

intuitivamente, a través de latires y miradas ...más poderosos y desafiantes que todo Decálogo, vigilancia o castigo.

Y finalmente, ¿cómo interrogar a Sartre sobre la intersubjetividad... a él, de entre los entrañables, el más. Impar en su profundidad perceptiva de la condición humana y como , "connaisseur" en asuntos de incumbencia molecular?

Sin embargo, en su obra, no siempre superó del todo, el escándalo de la alteridad. Abrió, desde luego, el problema intersubjetivo pero muchas veces lo opaca, lo aliena por ver, predominantemente, en la "diferencia", en la Otredad, un asedio, una amenaza, un conflicto, un escollo, una imposibilidad:

"En la medida en que dependo, en mi ser, de una libertad que no es la mía y que es la condición misma de mi ser, hay CONFLICTO." (46)

Y en la relación de amor, el problema del "ser-para-otro" queda irresuelto. Los amantes permanecen cada uno para sí en una subjetividad abarcante. Nada viene a relevarlos de su deber de hacerse existir cada uno para sí; nada viene a suprimir su contingencia ni a salvarlos de la facticidad. Cada uno se vive como una subjetividad inalienable, cuya conciencia es incapaz de abrazar al otro en el seno de su propia intencionalidad. En su vida, sin embargo, no resulta evidente.

Simone de Beauvoir, en cambio, abrió un camino de exploración. Entra en una textura concreta criticando con agudeza el mito de lo femenino así como toda fijeza sustancialista. Por lo demás, integra y señala dos categorías que Sartre, en su descripción como amenaza y escasez no toca: la diferencia y la reciprocidad.

Su destacada obra *El Segundo Sexo*, significó un horizonte de posibilidades para sus congéneres, para esas existencias habitantes de

hábitos, desde tiempo inmemorial. Sentó condiciones para fracturar esa realidad de granito que aplasta y mantiene a la mujer fracturada, rota.

En la dimensión de la existencia es donde conjugaron nuevos verbos y formas. Ambos pertenecieron a esa rara estirpe capaz de grandes desafíos, dejando un legado singular. Protagonistas hasta el final de sus propias vidas, basaron su relación en el afecto y la veracidad, en absoluto pie de igualdad... incursionando en terrenos que trastocan dicotomías, convencionalismos, y uniformidades, apoyándose en una modalidad de la relación amorosa más afín a nuestra condición de existencias efímeras y contingentes, injustificadas, con vocación de libertad.

La riqueza de este legado la podrán apreciar las imaginaciones comprometidas en la búsqueda de nuevas formas de relación, nuevas formas de estar presente en el mundo.

LEVINAS

Una disidencia más frente al Cartesio:

Desde la perspectiva de Levinas es preciso desolidarizarse de modelos como el del "cogito" cartesiano, que plantean la certeza del "YO" con la misma seguridad y fijeza que una "palanca de Arquímedes".

Justamente un punto clave que lo integra a la línea interpretativa de esta tesis es su concepción del "YO" no como sustancia sino como relación.

El "Yo" en su vinculación con el "Tú" se relaciona consigo mismo a través del "Tú":

"Se aproxima al "Tú" como aquel que se relaciona al "Yo", como si llegara a florecer en la piel del Tú". Se trataría de un retorno a sí mismo, a través del Tú.

La relación "Yo-Tú", dirá Levinas, consiste en colocarse frente a un "Otro" radicalmente diferente a mí. Lo cual implica que no me haré una IDEA de la alteridad, pues no se trata de pensar al otro sino aproximársele, "hablarle de tú". La inmediatez, el tuteo, es lo que implica un contacto original, directo, real, donde el objeto no tiene cabida. Entre el "Yo" y el "Tú" ninguna estructura conceptual, ninguna finalidad, ninguna anticipación. Todo medio es obstáculo y es sólo cuando todo medio desaparece que se produce el Encuentro.

Yo hablo con él antes de hablar de él. Esto es lo que confiere el carácter de irrepetible y único a la relación. El "Tú" como horizonte del Encuentro es a priori o innato, dirá Buber en *Dialogisches Lebes*.

Lo importante es que el "Yo" no se representa al "Tú" sino que lo encuentra. El Encuentro entre el Yo-Tú no se da en el sujeto sino en el ser, dice Levinas. La esfera ontológica no es un bloque de Ser como el macizo parmenídeo, sino un acontecimiento que, según palabras de Sartre, no se repite ni se prolonga.

Justamente es ese reconocimiento y respeto a la alteridad, ese "dejar ser al Otro" -que implica una cierta distancia entre ambos- lo que hace posible el vínculo:

"No hay vínculo salvo ahí donde hay alteridad".

En la fusión no sería posible. ¿Dónde, entonces, se da? ...en el intervalo entre el "Yo-Tú", en el "entre-dos" que no es separable de la aventura personal y exclusiva de cada encuentro particular, siempre nuevo.

Para el autor, no se debe buscar lo humano en un movimiento de autoconciencia de sí, sino en la respuesta al llamado de la Alteridad. Es decir, que su lugar, su "patria", no es el ser sino el otro lado del ser; ahí donde la inquietud por el Otro predomina; ahí donde posesiones y títulos de riqueza revelan su precariedad y su radical incapacidad de hacer surgir lo humano.

Esta vertiente filosófica romperá con todos los modelos trascendentales de la conciencia de sí y cuestionará a las Filosofías de la Representación que confirman la autonomía del sujeto pensante. Considera que la realidad concreta es el hombre en su relación con el mundo, misma que no se reduce a la representación teórica. El hombre no es un sujeto constituyente, es encuentro y está en el centro del ser, en su totalidad, no en tanto sujeto pensante únicamente. Para demoler la noción de sujeto ensimismado, busca relaciones totalmente distintas, tendientes a minar su consistencia, su solidez monumental, para resolverse en

relaciones semejantes a la intencionalidad de Husserl o el ser-en-el-mundo de Heidegger.

La Cuestión de la Verdad:

Levinas presenta otro concepto de verdad y de "logos". No como un contenido ni como algo transmisible a través de la palabra. Se trataría de un lenguaje personal del "Yo" al Otro; es decir, lo contrario de la lengua que pretende instaurar el mundo en el Ser. Un lenguaje de la proximidad por la proximidad, más antiguo que el de la verdad del ser. Ese lenguaje primero: respuesta que precede a la pregunta. Lenguaje proveniente de "la balbuceante infancia del discurso". Lenguaje, para Levinas, es también inmediatez, es decir, presencia absoluta, lo que sacude y trastoca todo, "el infinito sin acceso, sin ausencia", presencia de la que ya no cabe hablar.

En cuanto a la comunicación con lo que llama la "Verdad original" que consistiría en no hacer recaer sobre el ser un no-ser, un discurso sobre el Ser. En otras palabras, no sería una tematización sino "sólo el trazo, el señalamiento del contexto donde toda proposición sobre el objeto puede tener un sentido". (47)

Si recordamos a Heidegger, la revelación de la verdad irradia sólo la luz primera necesaria para ver la luz. Es preciso responderle antes de hablar de ella. Así, el conocimiento se dirige más allá del objeto, hacia el Ser, al cual llega por otro movimiento distinto del que lo conduce hacia el objeto.

La verdad no es definida como una correspondencia con el Ser ni como un acuerdo entre apariencia y realidad, sino como el correlato de una vida auténtica.

La Dimensión Ética:

Destacaremos únicamente los conceptos principales de dos capítulos de su *Ethique et Infini*: "El Rostro" y "La Responsabilidad" frente al Otro. Para Levinas es el rostro, no la mirada, lo que posee un sello ético. Es el que más se muestra y expone sin defensa. "Es la piel del rostro la que está más al desnudo, más al descubierto... y es el rostro el que nos impide matar". Y agrega: "aún cuando la exigencia ética no sea una necesidad ontológica, pues la prohibición de matar no hace imposible el asesinato". Aquí considero pertinente insertar unas líneas suyas sobre la VIOLENCIA, por su originalidad y elocuencia:

"La violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en **interrumpir** la continuidad de las personas. En hacerlas desempeñar papeles en los que no se encuentran; en hacerles traicionar no sólo compromisos sino su propio ser." (48)

La Responsabilidad:

En lo que se refiere a la responsabilidad, Levinas la entiende como la estructura esencial y primera de la subjetividad. "Desde el momento en que el Otro me mira, soy responsable de él". Se trata de una estructura que no se asemeja en nada a la relación intencional que nos acerca -en el plano del conocimiento- al objeto. Porque el conocimiento no es nunca proximidad.

Recurriendo a Blanchot al referirse a Levinas, escuchamos que "la responsabilidad mía para con el Otro, se desplaza, no pertenece más a la conciencia, no es ni una reflexión activa ni un deber que se impone desde fuera o desde dentro... dicha responsabilidad supone un vuelco tal que no puede señalarse más que por un cambio de estatuto del "Yo", un cambio de tiempo y quizá de lenguaje.

Levinas hace referencia a la responsabilidad como algo *SIEMPRE-YA-DADO*. Se trataría de una "responsabilidad que me saca de mi orden, de todo orden. Y al apartarme de mí, al descubrir la Otredad en lugar de mí, me hace responder incluso por la ausencia." (49) Se trata de una responsabilidad tal que desprende al "Yo" del yo, y a lo subjetivo del sujeto.

A diferencia de la mayoría de los pensadores, Levinas no hace de la reciprocidad una condición de la relación de responsabilidad. Es algo que no se le puede exigir al "Tú". En lo que respecta al "Yo", su responsabilidad -siendo irrenunciable- no debe estar condicionada a la respuesta del Otro. Así, se establece una relación asimétrica en la cual la responsabilidad es, además de ineludible, intransferible.

En cuanto a la relación intersubjetiva por excelencia, la del amor, el filósofo lituano le otorgará un lugar excepcional. En *Le Temps et l'Autre* la describe como no siendo ni lucha, ni fusión, ni conocimiento. "Y es sólo mostrando su diferencia con la posesión y con el poder que puede darse en ella la comunicación".

Se trata de un acontecimiento sin nombre. Cada Encuentro es intransmisible y único. La relación amorosa es una fulguración de instantes sin continuidad, que rehusa una existencia consecutiva, sujeta a la posesión, es un puro destello. Salir hacia el Otro es como trascender lo humano hacia la utopía, como si ésta fuera no un sueño sino una luminosidad donde el hombre semuestra, donde el "Yo" se consagra al Otro... en ese sin-lugar, en ese claro de utopía, fuera de toda raigambre y de todo arraigo... de todo domicilio. "Errante y apátrida, que al dirigirme al Otro me alcanzo a mí mismo y me enraizo en una tierra descargado de todo el peso de mi identidad. Tierra natal o tierra prometida... el otro". (50)

CONCLUSIONES

"Travailler c'est entreprendre de penser autrement de ce qu'on pensait avant".

Foucault

Arribo al final de este trabajo con conclusiones distintas a las anticipadas. Si bien la impronta siguió siendo la misma: la necesidad de relacionarse, vivirse y pensarse de otra manera, las líneas y los criterios conducentes a la conclusión esperada fueron modificándose a medida que me involucraba en lecturas, interpretaciones y reflexiones sobre el tema.

Los escollos que fui encontrando en el proceso de reflexión y elaboración del trabajo me fueron sugiriendo otras sendas del pensar, otras lentes y horizontes a partir de los cuales concebir e interpretar, otra hermenéutica, en suma. Así, las afiladas sombras de esos escollos me permitieron vislumbrar, palpar incluso, la áspera textura en que se juega toda intersubjetividad, esa frontera difícil a la que se resiste la compulsión egótica, como contorno irisado de abismos en los que se adivinan los destellos del siempre enigmático sentir del otro.

Advertí que, partiendo de la concepción metafísica de "sujeto o subjetividad", fundada en la existencia de una naturaleza humana, la relación intersubjetiva buscada resultaría impracticable, salvo de manera nominal o hipostasiada. Pues el modelo de "sujeto" cartesiano idéntico a sí mismo, incólume, cuya esencia se torna destino, es incapaz de ver al Otro mas que como reflejo, espejo o afirmación de sí mismo, incapaz de aceptar la diferencia y, por ende, de permitir el encuentro y la interacción con la alteridad; en suma, pulverizando la auténtica irreductibilidad del otro, esa viva tensión que siempre me escapa a través de la proximidad de su otredad.

En el intento de modelar una noción de "subjetividad" afin, recurrí, también, a una definición existencialista de sujeto o "para-sí" como ser libre, consciente y responsable. Pero reparé que, a pesar de la afinidad y pertinencia de gran parte de las exploraciones desustancializantes de esta corriente con mi búsqueda, en este caso presentaban un límite pues tácitamente acababan en un requerimiento inconfesable: la instauración de una especie de Tribunal de "jerarquía ontológica" para determinar quién podría aspirar al estatuto de "sujeto".

Había que operar un desplazamiento: de lo sustantivo a lo relacional, de la estructura a la modalidad. Del proyecto, y la comunidad ideal de su posibilidad utópica, hacia las modalidades inestables de su imposibilidad real en el interjuego inexpresable de las presencias y los encuentros episódicos.

Por lo anterior, el imperativo de relacionarse de otra manera requería, en este contexto, de un cambio de perspectiva dirigida hacia una visión del universo que se permitiera otra orientación del ser -ya no como fundamento; una "weltanschauung" no poblada de esencias sino de actos, situaciones y ecceidades. En realidad, representaba un cambio de posición filosófica: de las filosofías del Absoluto, fundadas en las categorías de Totalidad, Universalidad, Necesidad y Verdad, a las filosofías que incorporan nociones como la relatividad, la indeterminación, la incertidumbre y lo aleatorio a los elementos teóricos que configuran la óptica con que habrán de imprimir otra inteligibilidad al mundo. Marco más propicio como suelo nutricio del "sujeto" que aquí convocamos: desustancializado, evanescente y multívoco, carente de fundamento en sí mismo, "non-finito" siempre...un simple existente, un ser-ahí. Consecuentes con esto, suscribimos la asombrosa concepción de Wittgenstein "Der Welt ist was das Fall ist" que sugiere que "el mundo es lo que me sobreviene, lo que me cae encima", en toda su inmediatez y singularidad.

Sólo un "sujeto/subjetividad" así concebido, a semejanza de los átomos en el "clinamen"-, permitiría el entrecruzamiento de miradas: una de las condiciones de posibilidad de la relación intersubjetiva, pero no era todo. Al final de este trayecto intertextual una condición más se dibujaba, paradójica: la crisis del sujeto, la tan mentada por la posmodernidad. En efecto, la crisis del sujeto no es únicamente una ruptura epistemológica ni un previo sisma ideológico para concebir nuevas formas de comunidad humana, es fundamentalmente una experiencia, un factor constitutivo de la intersubjetividad. Es el fenómeno mismo que se da al contacto con el Otro. Por otro lado, la mutabilidad del sujeto sólo es posible si se abre a lo Otro, de modo que en el retorno al sí mismo, éste adopta otra figura distinta de la que partió, pues la metamorfosis del "yo" implica el encuentro intersubjetivo y supone la fractura del yo, es decir, su crisis, misma que a veces insta a la propia deposición.

Escuchemos a Blanchot en torno a este punto: "...si la supuesta subjetividad es la Otredad en vez de la Mismidad, no es ni subjetiva ni objetiva: la Otredad no tiene interioridad, lo anónimo es su nombre, lo exterior su pensamiento, lo no'concerniente su alcance y el retorno su tiempo". (51) Lo cual invita a pensar que hay una irrupción de la Otredad en cada sujeto, en cada yo, que en cada subjetividad hay una parte de otredad. La otredad es siempre el Otro, y el Otro es siempre su otredad, liberada de toda propiedad, de todo sentido propio. Más aún, "es por la Otredad que soy el mismo. La Otredad que siempre me ha sacado de mi mismo. Lo Otro, si acude a mí, será como alguien que no soy yo, el primero que llega o el último pero no el único que yo quisiera ser". (52)

En este contexto de intermitentes referencias a las señales problemáticas de la crisis de la subjetividad en el pensamiento contemporáneo, no se puede dejar de evocar la presencia decisiva del horizonte de Nietzsche, puesto que su concepción antimetafísica nodal de la **voluntad de poder** (o de potencia), conlleva el descentramiento radical del concepto de

"sujeto" y de las nociones sustancialistas que le son solidarias. El múltiple perspectivismo que generan las fuerzas vitales, su irreductible otredad y movilidad frente a las estabilidades parciales, frente a las fijaciones "ilusorias" que le imprimen la conciencia y la palabra, implican de suyo una multiplicidad de "voluntades", de deseos, de perspectivas fulgurantes que cimbran y fracturan la identidad del "yo": "Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido -llámase "Sí-Mismo". En tu cuerpo habita, es tu cuerpo".

En efecto, la proliferante pulsionalidad padecida y gozada emana del cuerpo, lo empuja, lo instiga a darse cambiantes configuraciones. El sí mismo, ese relevo de transfiguraciones incesantes, dotándose de máscaras y pulverizándolas, al abrirse hacia lo otro, el sí mismo se alcanza y se pierde en la insasiabilidad de su finitud corporal. La afirmación transfigurante, el ritual iniciático, de destrucción del "yo" hacia las nuevas figuras del sí mismo, es una creación perpétua sin meta ni progresión; el sí mismo se recorre al través de sus múltiples muertes y renacimientos, en el retorno sin pausa de su expendio, de su exceso, de su esplendorosa pérdida sin soberanía ni gloria. Este es el espíritu fuerte del juego creativo de las constelaciones del sí mismo que se recorre entregándose a la potencia de la tierra, esa otredad sin sentido, sin forma absoluta, que le da vida y lo obliga a recrearla. Y se concentra en el ritmo "ditirámico" que impulsa el pathos del "superhombre" o el mensaje del ultrahombre, en su Zarathustra:

"El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar y mirar atrás, un peligroso estremecerse y detenerse. La fuerza del hombre está en ser un PUENTE y no una META. Lo que en el hombre se puede amar es su ser TRANSITO y no OCASO".

(53)

A lo largo de las pinceladas aquí diseminadas, en un intento de acusar el perfil de la subjetividad buscada, ha prevalecido una intención, cara a Foucault, -que he hecho mía: que en la búsqueda "por promover nuevas formas de subjetividad", NO se pretende "superar o sustituir las figuras anteriores" sino su coexistencia, pues *NADA SE SUPRIME DEL TODO, SE METAMORFOSEA*". (Parece emitir resonancias afines al vivir sin vencer de Cennetti.)

Deseo llegar al final retomando una idea del Preámbulo: la imagen epicúrea que asienta que *TODO SE HALLA, Y SE HALLARA, EN LA MISMA CONDICION QUE LA ACTUAL*, pues resulta afín con la noción de Tiempo aquí requerida: ajena a toda teleología y a la "aufgehbuung" hegeliana. Ahora me resulta claro que el ejercicio intersubjetivo no es cuestión evolutiva. No se trata de ningún progreso, ni del advenimiento de una Era Mesianica ni de las fantasias de cambiar el mundo. Tampoco de un nostálgico retorno a alguna mítica Edad de Oro... simplemente se trata de una MODALIDAD distinta de "residencia en la tierra".

HOY Es Siempre Todavía

El TIEMPO de la intersubjetividad es y ha sido un *SIEMPRE-YA-AHI*, plasmado y manifiesto en un incontestable OMNIPRESENTE, que abarca y abraza un anacronismo contemporáneo. La relación intersubjetiva se da a manera de un re/conocerse intuitivo e inmediato, agolpado e integral, en el *HOY*, con su multiplicidad de dimensiones... en el ENCUENTRO fortuito y aleatorio que puede tener lugar en cualquier intersección del tiempo y del espacio... en un *SIEMPRE-YA-AHI*, bajo las luminosidades y silencios específicos de cada época y de cada encuentro particular, en toda su necesidad y contingencia.

Pero hay aún otra faceta del Tiempo: la que concierne a la duración (de la relación intersubjetiva). Consecuentes con la insustancial condición del "sujeto" aquí manejada, incapaz de coincidir consigo mismo...¿cómo pedirle ser coincidente con la alteridad? Tantas veces a la zaga de sí y habitado por una multiplicidad de yo'es, mal podríamos aventurar una calendarización. La congruencia nos impide hablar, por tanto, de una duración "a priori", pues el "Yo" y el Otro no viven el mismo Tiempo, no hay sincronía en la relación, y por lo tanto, no son contemporáneos. Ante tal asimetría, las formas convencionales de vinculación que apelan a artificios como la Ley o el Lenguaje -para asegurar una ilusoria permanencia o duración- resultan improcedentes, cuando no patéticos y hasta "contra-natura"...como es el caso de los contratos vitalicios como el matrimonio a perpetuidad.

Aquí concuerdo con la propuesta de dos filósofas, cuando hablan de "la invitación, de dos soledades" (De Beauvoir), "a compartir una TEMPORALIDAD" (Luce Irigaray) cuya duración, si bien puede oscilar entre semanas y lustros, no guarda ninguna relación con el grado de intensidad y plenitud que pueda alcanzar. En todo caso, manifiesta más arraigo por los signos de vida que por su reglamentación.

Un vocabulario también se anuncia, que expulse a más de un adverbio de tiempo, a todos los "siempre" y los "nunca", a toda retórica que prometa permanencia, en desacato a nuestra condición mortal. Como dice Derrida: "Las palabras nos fallan". ("Les noms nous font défaut").

Finalmente, un reconocimiento de la complejidad que entraña la "subjetividad" y que ninguna divergencia filosófica puede soslayar: la condición desgajada, desgarrada del "Yo", de la conciencia, que, desacompañada y sin remedio, por ser capaz de concebir más de lo que le es dable vivenciar, clama por un lado permanencia y por el otro, levanta el vuelo evanescente y aleatorio.

Igualmente inherente y entrañable parece serle la aspiración al Encuentro, a la experiencia intersubjetiva, que conserva el privilegio de otorgar luminosidades y sentido a este nuestro deambular...aún cuando sea por senderos que se bifurcan o por sendas que no llevan a ningún lugar.

Bien lo sabía Bachelard:

**"En la penumbra, la conciencia de ser solo
es la nostalgia de ser dos".**

CITAS

1. Rossett C., *La Logique du Pire*, P.U.F. París, 1971, p.3
2. Heidegger, M., *Sendas Perdidas*, Losada, Bs.As. 1960, p.9
3. Descartes, R., *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, Austral, Bs As., p.86
4. Patton, *Kant's Metaphysics of Experience*, XXI-61, London, 1978, p. 184.
5. Foucault, M., *Les Mots et Les Choses*, Gallimard, Paris, 1966, p.38
6. Foucault, M. "Qu'est-ce-que les Lumières?", *Magazine Littéraire*, KANT, Paris, Abril, 1993.
7. Hegel, *La Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1966, p.294.
8. Kojève, A., *La Dialéctica del Amo y El Esclavo*, en Hegel, *La Pléyade*, Bs.As. 1987, p. 87.
9. Id. p. 109.
10. Id. p.98.
11. Hyppolite, J., *Genese et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Edit. Mouton, Paris, 1946, p.187.
12. Hegel, *La Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1966, p. 31.
13. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, Quinta Meditación, FCE, México, 1962, p.185.
14. Id. p.187.
15. Id. p.207.
16. Id. p.231
17. Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Aguilar, Bs.As. 1977, Libro I, Sec. 6, p. 213.
18. Id. p. 286.
19. Id. p. 241.
20. Id. p. 258.
21. Id. p. 281.
22. Id. p. 300.
23. Badiou, A., *Et Apres le Sujet?*, Paris, 1992, p.17.
24. Baudrillard, J., *L'Individualisme*, *Magazine Littéraire*, Paris, 1989, p.32.

25. Ferry-Rénault, *Pensée* 68, Gallimard, Paris, 1989, p.38.
26. Lypovetsky, *L'Ere du Vide*, Gallimard, Paris, 1985, p.65.
27. Leibniz, *La Monadología*, Aguilar, Bs. As. 1975, p.132.
28. Althusser, *Filosofía y Marxismo*, Entrevista F. Navarro, Siglo XXI, México, 1988, p. 87.
29. Alain, *L'Individualisme*, Magazine Littéraire, Paris, 1989, p. 57.
30. Foucault, M., *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris, 1966, p.36.
31. Foucault, M., *Histoire de la Séxualité III*, Gallimard, Paris, 1983, p.74.
32. Dreyfus & Rabinow, M. Foucault, *Un parcours philoso-phique*, Folio, Paris, 1983, p.79.
33. Deleuze, Foucault, Paidós, Bs.As., 1980, p.149.
34. Rimbaud, *Oeuvres Completes*, Gallimard, Paris, 1964, p.82.
35. Foucault, Raymond Roussel, Siglo XXI, México, 1979, p.97.
36. Deleuze, Foucault, Paidós, Bs.As., 1980, p.135.
37. Sartre, *El Ser y La Nada*, Losada, Bs. As., 1966, p.572.
38. Ibid. p.83.
39. Sartre, *Situaciones I*, Losada, Bs. As., 1971, p.34.
40. Sartre, *El Ser y La Nada*, Losada, Bs.As., 1966, p.711.
41. Ibid. p.152.
42. Ibid. p.652.
43. Ibid. p.653.
44. Ibid. p.456.
45. De Beauvoir, S., *El Segundo Sexo*, Siglo Veinte, Tomo II, p.48.
46. Sartre, *L'Etre et le Néant*, Gallimard, Paris, 1966, p.460.
47. Levinas, *Totalité et Infini*, Fayard, Paris, 1982, p.184.
48. Levinas, *Difficile Liberté*, Albin, Paris, 1976, p.107.
49. Blanchot, M., *La Literatura del Desastre*, Monte Avila, Caracas, 1989, p.138.
50. (traducción-interpretación global de textos escogidos de Levinas y Buber por Fernanda Navarro.)
51. Blanchot, M., *La Comunidad Inconfesable*, Vuelta, México, 1993, p.46.

- 52 Blanchot, M., *La Literatura del Desastre*, Monte Avila, Caracas, 1989, p.83.
53. Nietzsche, F., *Así Habló Zarathustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, p.36.

BIBLIOGRAFIA

Adorno, T. y M. Horkheimer, Dialéctica del Iluminismo, Ed. Sur, Buenos Aires, 1971.

Althusser, L., Filosofía y Marxismo, (Entrevista F. Navarro), Siglo XXI, 1988.

Baudrillard, J., El Otro por sí mismo, Anagrama, Barcelona, 1988.
Cultura y Simulacro, Kairós, Barcelona, 1978.
De la Seducción, Cátedra, Madrid, 1981.

Bauman Zygmunt, Intimations of Postmodernity, Routledge, London N.Y., 1992.

Blanchot, M., La Escritura del Desastre, Monte Avila, Caracas, 1990.
La comunidad inconfesable, Vuelta, México, 1993.

Braudel, F., Las Civilizaciones Actuales, Gredos, Madrid, 1976.

Brun, J., Epicure et les Epicuriens, (textes choisis), Vrin, Paris, 1987.

Buber, M., Yo y Tú, Nueva Visión, Buenos Aires, 1977.

Bruckner, P. y Finkielkraut A., El Nuevo Desorden Amoroso, Anagrama, Barcelona, 1986.

Calvino, I., Seis propuestas para el próximo milenio, Ed. Siruela, Madrid, 1989.

Cassirer, E., Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento, FCE, México, 1978.

Camus, A., El Extranjero, Losada, Buenos Aires, 1970.

Castoriadis, C., La Institución Imaginaria, Tusquets, Madrid, 1980.

Cioran, E.M., Ese Maldito Yo, Tusquets, Barcelona, 1988.

Adios a la Filosofía, Alianza, Madrid, 1980.

Silogismos de la Amargura, Monte Avila, Caracas, 1980.

La Tentación de Existir, Taurus, Madrid, 1972.

Del inconveniente de haber nacido, Taurus, Madrid, 1980.

De Beauvoir, S., El Segundo Sexo, Siglo Veinte, Buenos Aires 1962.

Para una moral de la ambigüedad, Pléyade, Buenos Aires, 1972.

¿Para qué la acción?, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1965.

Deleuze, G., Diferencia y Repetición, Jucar Universidad, Madrid, 1988.

Foucault, Paidós, Barcelona, 1987.

Nietzsche y la Filosofía, Anagrama, Barcelona, 1986.

Empirismo y Subjetividad, Granica Ed., Madrid, 1977.

Derrida, J., Márgenes de la filosofía, Pre-Textos, Madrid, 1989.

Espolones. Los estilos de Nietzsche, Pre-Textos, Madrid, 1981.

La deconstrucción de las fronteras de la filosofía, Paidós, Barcelona, 1980.

Descartes, R., El Discurso del Método-Las Meditaciones Metafísicas, Espasa Calpe, Madrid, 1968.

Regles pour la direction de l'esprit, Vrin, Paris, 1951.

De Ventós, X.R., De la modernidad. Ensayo de filosofía, Península, Barcelona, 1980.

Diógenes Laercio, Vidas de filósofos ilustres, Tomo II, Ed. Iberia, Barcelona, 1962.

Dreyfus y Rabinow, M. Foucault, Un parcours philosophique, Folio, Paris, 1983.

Farrington, B., La rebelión de Epicuro, Laia, Barcelona, 1983.

Ferry-Renault, La Pensée 68, Gallimard, Paris, 1989.

68-86 Les itinéraires de l'individu, Gallimard, Paris, 1987.

Finkelkraut, A., La sabiduría del amor, Gedesa, España, 1986.

La derrota del pensamiento, Anagrama, Barcelona, 1987.

Foucault, M., Les mots et les choses, Gallimard, Paris, 1966.

Arqueología del saber, Siglo XXI, México, 1970.

Vigilar y Castigar, Siglo XXI, México, 1981.

Historia de la sexualidad I, II, III, Gallimard, Paris, 1983.

Historia de la Locura, FCE, México, 1967.

Raymond Roussel, Gallimard, Paris, 1963.

García Dual-Acosta, M., La Etica de Epicuro, Barral, Barcelona, 1974.

Habermas, J., La modernidad inconclusa, en "El Viejo Topo" No.62, Barcelona, 1981.

Hamelin, O., El sistema de Descartes, Vrin, Paris, 1978.

Heller, A. y Feher, Políticas de la posmodernidad, Península, Barcelona, 1990.

Hegel, H.F., La Fenomenología del Espíritu, FCE, México, 1966.

La Filosofía del Derecho, FCE, México, 1966.

Heidegger, M., El Ser y el Tiempo, FCE, México, 1968.

Introducción a la metafísica, Losada, Buenos Aires, 1959.

Identidad y diferencia, Anthropos, Madrid, 1986.

- ¿Qué significa pensar?, Anthropos, Madrid, 1986.
- "Carta sobre el Humanismo", en Sobre el Humanismo, Sur, Buenos Aires, 1960.
- Sendas perdidas, Losada, Buenos Aires, 1960.
- "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en Kierkegaard vivo, Alianza, Madrid, 1966.
- Horkheimer, M., Crítica de la razón instrumental, Sur, Buenos Aires, 1973.
- Kierkegaard, S., El concepto de angustia, Revista de Occidente, Madrid, 1930.
- Temor y temblor, Losada, Buenos Aires, 1947.
- Diario de un seductor, Austral, Madrid, 1965.
- Husserl, E., Meditaciones Cartesianas, FCE, México, 1986.
- Hyppolite, J., Genese et structure de la phenoméologie de l'esprit de Hegel, Edit. Montaigne, Paris, 1946.
- Kojeve, A., La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel, La Pléyade, Buenos Aires, 1987.
- Lacan, J., L'Ethique de la psychoanalyse, Ed. du Seuil, Paris, 1986.
- Lefebvre, H., La vida cotidiana en el mundo moderno, Alianza Ed., Madrid, 1972.
- Leibniz, La Monadología, Aguilar, Buenos Aires, 1975.
- León Felipe, Obras completas, Losada, Buenos Aires, 1962.
- Levinas, I., Totalidad e Infinito, Fayard, Paris, 1982.
- Ética e Infinito, Fayard, Paris, 1982.

Le Temps et l'autre, Fayard, Paris, 1983.
Noms Propres, Fayard, Paris, 1983.
Autrement qu'Être, Kluwer Academic, Paris, 1974.
Hors sujet, Fata Morgana, Paris, 1987.
De l'existence a l'existant, Vrin, Paris, 1990.
Difficile liberté, M. Albin, Paris, 1976.

Liotard, J.F., La condición posmoderna, Cátedra, Madrid, 1987.
Le différénd, Edit. de Minuit, Paris, 1983.
La posmodernidad (explicada a los niños), Gedisa, Barcelona, 1987.

Lypovetsky, G., L'Ere du vide, Gallimard, Paris, 1985. L'empire de l'ephémère, Gallimard, Paris, 1988.
Le crépuscule du devoir, Gallimard, Paris, 1992.

Marcuse, H., El hombre unidimensional, Joaquín Mortiz, México, 1968.
Eros y civilización, Joaquín Mortiz, México, 1968.
El fin de la utopía, Siglo XXI, México, 1968.

Marx, K., Manuscritos económico-filosóficos de 1844, Alianza, Madrid, 1968.
Contribución a la crítica de la economía política, (Prefacio) en Obras Escogidas, Akal, Madrid, 1975.

Merleau-Ponty, M., Fenomenología de la percepción, FCE, México, 1957.

Nietzche, F., La genealogía de la moral, Alianza, Madrid, 1972.
Así habló Zaratustra, Alianza, Madrid, 1972.
La voluntad de poder, Alianza, Madrid, 1980.
El origen de la tragedia, Alianza, Madrid, 1974.
El anticristo, Alianza, Madrid, 1974.
Ecce homo, Alianza, Madrid, 1982.

Ricoeur, P., Finitud y culpabilidad, Taurus, Madrid, 1965.

Rimbaud, A., Oeuvres complètes, Gallimard, Paris, 1962.

Rosset, C., La Logique du pire, PUF, Paris, 1971.

L'objet singulier, Editions de Minuit, Paris, 1979.

Russell, B., Antología de F. Navarro, Siglo XXI, México, 1971.

Sartre, J.P., L'Être et le Néant, Gallimard, Paris, 1966.

Cahiers pour une Morale, (public. póstuma), Gallimard, Paris, 1983.

Saint Génêt, Gallimard, Paris, 1969.

A Puerta cerrada, Losada, Buenos Aires, 1975.

Las manos sucias, Losada, Buenos Aires, 1975.

Situaciones X, Losada, Buenos Aires, 1977.

Los caminos de la libertad, Losada, Buenos Aires, 1948.

La suerte está echada, Losada, Buenos Aires, 1950.

Materialismo y revolución, Dédalo, Buenos Aires, 1960.

Savater, F., Invitación a la ética, Anagrama, Barcelona, 1983.

La filosofía tachada, Taurus, Madrid, 1980.

Humanismo impenitente, Anagrama, Barcelona, 1990.

Schopenhauer, A., El mundo como voluntad y representación, Aguilar, Buenos Aires, 1960.

La estética del pesimismo, Labor, Barcelona, 1975.

Trías, E., La filosofía del futuro, Ariel, Barcelona, 1983.

La dispersión, Taurus, Madrid, 1978.

Valéry, P., Monsieur Teste, Gallimard, París, 1940.

Le Cimetière Marin, Gallimard, París, 1933.

Veinigen, R., Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones, Anagrama, Barcelona, 1977.

Vattimo, G., El fin de la modernidad, Gedisa, Barcelona, 1985.

El sujeto y la máscara, Península, Barcelona, 1989.

Más allá del sujeto, Paidós, Barcelona, 1989.

Nietzsche, Gedisa, Barcelona, 1990.

Virilio, P., La machine de vision, Galilée, Paris, 1988.

Esthétique de la disparition, Galilée, Paris, 1989.

L'espace critique, C. Bourgois, Paris, 1984.

Logistique de la perception, Ed. Etoile, Paris, 1984.