

Ensayo.

El sujeto moderno. De lo racional a lo trágico.

Sergio Espinoza Proa¹

¹Universidad Autónoma de Zacatecas.

Zacatecas. México.

E-mail: sproa52@hotmail.com

Resumen: Este ensayo, formado por siete partes, estudia la cuestión del sujeto desde la crisis de la metafísica en la época moderna, partiendo de Nietzsche y desembocando en la concepción trágica de la existencia. Lo trágico es ineliminable porque no hay instauración sin violencia; es todo cuanto existe en la exacta medida en que apunta a una totalidad escindida. Esa es la idea moderna de sujeto, que desde Descartes acusa una profunda fisura en su constitución y que llega hasta los autores contemporáneos. De Heidegger a Jacques Derrida y a Jean-Luc Nancy el sujeto es esa singularidad que permite apropiarse de una alteridad. Aquí se critica tal enfoque.

Palabras clave: sujeto, racionalidad, tragedia.

Abstract: This seven-part essay studies the question of the subject from the crisis of metaphysics in modern times, starting from Nietzsche and leading to the tragic conception of existence. The tragic is irremovable because there is no instauration without violence; it is all that exists in the exact extent that points to a splintered totality. This is the modern idea of the subject, which since Descartes shows a deep fissure in its constitution and which reaches up to contemporary authors. From Heidegger to Jacques Derrida and Jean-Luc Nancy, the subject is that singularity that allows the appropriation of an otherness. This is a critique of such an approach.

Keywords: subject, rationality, tragedy.

UNO.

Propio de nuestro tiempo es no saber a qué atenerse cuando se habla del sujeto. Un recorrido posible es el trazado por Nietzsche: el camino de una disolución del sujeto metafísico. Es sobre todo en *Más allá del bien y del mal* donde este sujeto hechizo es contestado. La crítica nietzscheana pega de frente en el contenido platónico-cristiano de esta construcción. No es en modo alguno un sujeto-agente, ni causa de efectos predecibles. Por otra parte, siguiendo a Emmanuel Bilet, el sujeto nietzscheano es una “simplificación”: cada uno es un haz de fuerzas y el sujeto es según esto su origen (2015: 22). En suma, para Nietzsche el sujeto es una ilusión, una “ficción”. ¿Qué hay debajo de él? Un complejo de fuerzas, sólo eso. Ahora bien, si es un fantoche, lo que corresponde es diluirlo en sosa, y para eso están Heidegger, Derrida y Nancy. La pregunta por el sujeto afecta la primacía del yo y, por esta vía, la cuestión del hombre. Serán Descartes y Husserl, después de Aristóteles, los llamados a comparecencia. Desde Heidegger, el concepto de sujeto privilegia indebidamente el lado cognoscente; se echa de menos su lado entitativo u ontológico, que procurará restituir la palabra *Dasein*. No es por capricho que Descartes elude la pregunta por el ser del *cogito*: viene inscrita en la instalación de la modernidad. Que el hombre se convierta en sujeto significa que todo se ha convertido en objeto, y sólo de los objetos se puede pretender una certeza absoluta. Todo se ha mudado en representación: “represento, luego soy”. Todos nos hemos vuelto representantes de algo: de una marca, de una firma, de una institución, de un equipo, de un sistema: de una ideología. Ante el sujeto, dice Heidegger, todo es imagen: todo es objeto de manipulación, gestión, intervención. Y esto lo afirma de principio a fin: más de medio siglo (de 1921 a 1974) tratando de sustituir al sujeto por el *Dasein*, desplazando la pregunta acerca de lo que represento por aquello que efectivamente soy. Un bucle de esta “deconstrucción” del sujeto ocurre en Jacques Derrida. No sin privarse de enmendarle la página a Heidegger, cuyo silencio sobre Spinoza es de llamar la atención. ¿Quién podría poner en duda la epocalización del ser si no el holandés? La modernidad no es vista por Derrida como el mundo del sujeto-y-su-representación, sino como la autoafección del sujeto que experimenta una intensa nostalgia ante la presencia en cuanto tal. Esta autopresencia viene asegurada por la voz: “un significante, [que] se borra para dar lugar al supuesto de una conciencia que tiene una relación inmediata consigo misma” (2015: 37). La metafísica está garantizada desde este “oírse-hablar”. El *Dasein* heideggeriano —es la sospecha de Derrida— adolece de esta autoafección. Lo cual significa que Heidegger no ha dejado del todo de ser un “humanista”. Es decir: ¿y el resto de los seres qué? Siempre hay un privilegio del *Dasein* entre el “nosotros” humano, incluso en Heidegger. El sujeto nunca “es”: siempre deviene. ¡Qué gran descubrimiento! En donde por fin aterriza Derrida es no en el supuesto *Dasein* sino en un sujeto que desiste (voluntaria o más bien involuntariamente) de su ser sujeto: el que se sacrifica por otro (sea o no sea humano). Por último, nos topamos con Jean-Luc Nancy. Lo primero por decir es que se trata de alguien que propugna la sustitución de “sujeto” por “comunidad”. De acuerdo con Bilet, “retomando a Heidegger y Bataille”, su propósito es fundar una:

Ontología de la relación [...] Frente al individualismo y el totalitarismo, la comunidad es la ruptura con la autarquía de la inmanencia absoluta. Con ello, el cuestionamiento se dirige a aquellos pensamientos de la comunidad que la piensan como una identidad constituida, o plenamente presente. (2015: 47; énfasis original).

Nancy, pensando en esta "comunidad inoperante" introduce, en lugar del sujeto o del *Dasein*, el término "singularidad". Bisset se pregunta si esta sustitución no es parte de un remozamiento. En cualquier caso, "sujeto" no es una palabra fácil de eliminar del vocabulario moderno. El "supuesto sujeto" es un pleonasma. Lo interesante de Nancy, de acuerdo a la exposición de Bisset, es que con su noción de singularidad le ofrece sitio a tres elementos de cada "sujeto": la "unicidad", la "cualquieridad" y la "exposición" (2015: 53-54). Todos somos eso. ¿En qué sentido? Bisset afirma que, si para Heidegger el paradigma del sujeto es el yo pienso cartesiano y para Derrida el yo quiero rousseauiano, para Nancy es el yo soporto al otro hegeliano (2015: 57-60). El sujeto es esa singularidad que permite apropiarse de una alteridad (con lo que esto tiene de implicaciones políticas). Nietzsche ha sido alejado al máximo, ¡y también Heidegger! Derrida apelando a un sujeto que se sacrifica por otro y Nancy por alguien que se apropia de otro dejándole ser. Cierto que uno y otro abrevan en la brecha abierta por Heidegger, pero no dan lo que se dice un paso más: hay, de hecho, un retroceso. La conclusión de Bisset no podría ser más aguada: la metafísica es la negación ontológica del sujeto (2015: 64). Por otro lado, el interés por hacer una historia de los conceptos es política, no académica. Como quiera que sea, presta un gran servicio resumiendo autores que honradamente da inmensa flojera leer: la exclusión o sometimiento de lo no-humano (Derrida), la clausura de una identidad propia en un sujeto-supuesto (Nancy). Nada nuevo.

DOS.

Confieso de entrada mis prejuicios: el feminismo y la descolonización no forman parte de mi ideología. Tampoco la llamada "filosofía latinoamericana", sea lo que sea a lo que semejante rótulo aplique. Pero, dado que son prejuicios, seguiré a alguien para quien no lo son. Alguien que adelanta desde el inicio su voluntad de participación con un "nuevo humanismo" centrado, nótese, en la noción de *damné*. En primer lugar, se trata de un "giro" nacido en Colombia y con dos valedores fundamentales: Santiago Castro-Gómez y R. Grosfoguel. Al segundo no le he leído nada, pero al primero lo conozco por su libro a propósito de Slavoj Žižek, que ya habrá ocasión de comentar. La "descolonización", de acuerdo con Sofía Soria, tiene que ver con el espacio: hay lugares en los que la modernidad no tiene nada de emancipatoria o progresista. La modernidad situada en Europa termina (y comienza) siendo provinciana. ¡Queremos ser modernos pero los modernos no nos dejan! La modernidad aparece, desde su periferia, como algo intrínsecamente violento; es su lado perverso. En suma, los modernos (europeos) no saben leer la alteridad. ¡Nosotros sí! El prócer, desde luego, es Aníbal Quijano. En realidad, los "*poscolonial studies*" nacieron en USA (o Inglaterra), pero relativamente pronto los adoptaron nuestros intelectuales domésticos (Bisset, et al.,

2015: 74; cfr. nota al pie). Somos la parte maldita de la modernidad, pero esa sin la cual modernidad simplemente no habría. La colonización se apoya en el concepto de raza, y de ahí todas sus taras. La principal, la naturalización de la desigualdad. Por forzado que suene, esta "perspectiva" discute –a partir de Heidegger, claro– la noción de sujeto moderno. ¿En qué consiste? Para Soria, en afirmar, con E. Dussel, que no hay *ego cogito* sin que primero exista un *ego conquiro* (2015: 80). No hay modernidad sin conquista, no pudo existir un René Descartes sin un Hernán Cortés o un Francisco Pizarro. ¿Explicará eso que no haya pensadores en América Latina? La "perspectiva" no es tan histórica en el puertorriqueño N. Maldonado-Torres, aunque ronda muy cerca: habría que corregir el ser-para-la-muerte de Heidegger con un ser-en-la-muerte propio de los pueblos colonizados. Los indios son dispensables. Heidegger no ha querido o no ha podido ver la especificidad del *Dasein* nativo: siempre al borde de la muerte. El concepto de *damné* es de Franz Fanon:

Que la muerte sea un evento ordinario en la vida de los colonizados clausura la posibilidad de la autenticidad, ya que la despersonalización y deshumanización que los constituye como tales hace de ellos un tipo particular de *Dasein* o, más precisamente, *damnés*. (Biset et al., 2015: 85; énfasis original).

Discurso edificante, dentro del cual cabría incluir a los soldados, los gladiadores, los enfermos terminales, los toreros, los limpiavidrios y los condenados a muerte. ¡Por lo menos! En breve, ¿qué hacer si los indios son no-sujetos? La posición des-colonial resulta claramente des-mesurada. No ha de extrañar la sustitución de Heidegger por Levinas (explicado por Dussel). Se produce con ello una idealización inadmisibles de los condenados: ellos son, naturalmente, "trans-ontológicos", "generosos" y "receptivos"... Es decir, dignos de un amor desinteresado. Desde luego, des-colonial. Frente a la cosificación imperialista, ¿qué hacer sino volver al cristianismo de un Vasco de Quiroga? El asunto, desde un ángulo meramente metafísico, radica en ir más allá de Hegel, más allá de la dialéctica del amo y del esclavo. ¿Cómo? Suspendiendo por las buenas toda coacción. La actitud des-colonial implica reconocer en el indio –el "otro"– una equiparidad: ¡también es humano! Claro, si no lo fuera, todo estaría permitido: ahora sí, la liquidación, la eliminación pura y simple. ¡Un humanismo posthegeliano!:

Postular un humanismo más allá del hombre y el sujeto, recuperar la figura de la alteridad en virtud de un lazo social fundado en la donación y receptividad es, también, una interesante manera de conmover los fundamentos que estructuran diversas narrativas del reconocimiento del otro. (Biset et al., 2015: 95).

De nada sirve permanecer en guardia respecto de las recaídas en la metafísica humanista; de nada sirve cuidarse de "humanizar lo invisible", porque lo que importa es un trato justo con el otro, y ello termina justificando cualquier cosa. Cualquiera.

TRES.

Desde el ángulo de mira de Georges Bataille, la cuestión del sujeto cambia sin darse precisamente golpes de pecho. El sujeto –sea o no sea *damné*– se encuentra ontológicamente desgarrado: entre la soberanía y la servidumbre (pero asumidas en su radicalidad). La última coincide con la sumisión al tiempo orientado y puntuado por el trabajo; la primera, por la fiesta, por la afirmación gratuita del instante. ¡Como si no se dieran trasvases y puntos intermedios! Se dan ciertas diferencias con Nietzsche, la principal de las cuales es el enemigo: lo que en el alemán es el cristiano, en el francés será el burgués. Por lo demás, Bataille incorpora a Sade, a Hegel, a Freud, a Mauss y Durkheim: jalones en el camino hacia lo heterogéneo. De Sade, la autocontradicción: nunca el "camino correcto" llevará al bien o a la felicidad; de Hegel, la "negatividad sin empleo": no siempre el esclavo encuentra trabajo; de Freud, la preeminencia de lo inconsciente: el carácter siempre "hendido" de cada persona; y, en fin, de Mauss y Durkheim, la teoría de la donación, del sacrificio y de lo sagrado como algo separado taxativamente de la circulación. De Hegel se apoyará en la lectura "marxista" de A. Kojève: no se trata de simplemente existir (como un animalito) sino de transformar el mundo (por el trabajo y por el deseo de ser reconocido). Esto llevará al hombre muy lejos. Querrá ser reconocido trabaje (útilmente) o no. La "negatividad" no siempre conoce buen fin: puede ser regalada, derrochada, sacrificada. Se convertirá entonces en arte o en religión. El amo y el esclavo no son las únicas figuras de semejante dialéctica: está el soberano, por encima y muy distante de ellos. El sujeto soberano no está en contacto con lo divino (al menos no con una divinidad "buena") sino con lo sagrado como un desgarramiento de la inmanencia. Un ser humano se halla en esa triple vida: ser un esclavo, ser un amo... o ser soberano. Ser esto último no es tan trágico: basta con saber reír, saber dilapidar... o saber sacrificarse. En los tres modos de ser sujeto se sufre: en los tres hay renuncia y mutilación. ¡Pero en todos hay goce! No es cosa de escoger: somos, en diversos momentos de la vida, cada una de tales posibilidades. Se es soberano, dice Bataille, poniendo en cuestión. Más que efecto de una lucha o de un esfuerzo, de un combate o de un empeño sostenido, el sujeto es resultado de un azar: de la suerte, del alea de los encuentros. ¿Por qué en tal caso poner en cuestión? ¿No tiene caso, e incluso excesivo? A menos que esa puesta en cuestión comience consigo mismo, el sujeto se sabe atrapado entre la utilidad y el sinsentido, entre la belleza y la crueldad.

Lo impropio frente a lo propio atraviesa de parte a parte la puesta en cuestión batailleana del sujeto moderno. La pérdida de los límites, el temblor de los mismos es el que posibilita un tipo de negatividad que no se subsume en una economía de la conservación del sujeto en su individualidad: es su despilfarro, su pérdida lo que posibilita la experiencia de comunicación y soberanía. (Biset et al., 2015: 106).

No se pone en cuestión el mundo: primero se pone uno en su lugar. Es, una vez más, la distancia que media entre el amo y el soberano: aquel es incapaz de reconocer un ámbito no contaminado

por el interés y la medida, por la mediación y el sentido. No es lo suficientemente soberano, a pesar de sobreponerse a la vida animal. No da sitio a lo sagrado; todavía hay demasiado de profano en su actitud. Profano en una acepción precisa: como inserción e invasión de lo útil en un mundo gratuito y fortuito. Mientras haya lógica de la productividad, de la eficiencia, de la distribución, del comercio, del ahorro y del consumo responsable, no habrá nada sacro. ¡Y es la parte esencial del hombre! Lo esencial no es el trabajo: es el gasto improductivo, el dispendio, la pérdida, el derroche, el desgaste. ¡Difícil sostener esto en un mundo donde a más de la mitad de la población le falta lo elemental! No tan difícil si entendemos esa "falta" como algo producido por la lógica de la producción-acumulación. El sujeto nace sin poder valerse por sí mismo, pero pronto está sobrado: es, de cabo a rabo, energía sobrante. Lo fundamental del sujeto es lo que no cobra, aquello que da sin esperar recompensa alguna. Todo sería, pienso, lógica del *potlacht*¹ si no hubiera aparecido la lógica de la acumulación. El hecho es que apareció, y de lo que se trata es de abrirle paso a lo reprimido. Es decir, a lo sagrado, pero bien entendido: a lo heterogéneo al sistema de la utilidad burguesa. Es comprensible una sociedad adornada con los sacrificios humanos, como las incaicas y mesoamericanas; son, para Bataille, preferibles a las europeas modernas, basadas en la vergüenza y la hipocresía. Si algo sobra son seres humanos. ¡Deshagámonos gozosamente de ellos! En este punto la teoría de Bataille choca violentamente con lo políticamente correcto de la teoría de la descolonización: ¡humanicemos a los pobres indios para volverlos útiles a nuestra sociedad! Bataille no se toca el corazón: lo propio e inextirpable del ser humano es la violencia, y la hay gloriosa –o afrentosa–. Pero al revés: gloriosa es la restitución de la continuidad entre los seres, mientras que afrentosa es el sacrificio en nombre de alguna trascendencia. La violencia, insisto, es como “el erotismo, la risa, la embriaguez, [...] la poesía”, como el sacrificio: como la (verdadera) santidad.² No son ni negociables ni exterminables. Son la parte maldita, pero en cuanto tal, la mejor del hombre.

CUATRO.

El sujeto puede ser deconstruido, puede ser puesto en relación con la alteridad (absoluta o relativa), puede ser el amo, el esclavo o el soberano... Y puede ser concebido como potencia y capacidad de desistencia. El capítulo dedicado a Giorgio Agamben es difícil –como difícil, en su tiempo, pudo haber sido Michel Foucault. Lo menos que se puede predicar de la obra de Agamben es que es original y se encuentra en constante evolución. Sus fuentes son, por decir lo menos, extrañas: Aristóteles y Averroes, Melville y Beckett, Foucault y Negri, Benjamin y Spinoza, Blanchot y Nancy, Levi y Basílides... Tal vez son demasiadas líneas cruzadas. La exposición de Manuel Ignacio Moyano –en el libro que nos está sirviendo de guía– presupone una lectura (un

¹ Cfr. la descripción que Natalia Lorio da al respecto del *potlacht* en su escrito *Sujeto y soberanía* (Biset, et al., 2015). N. del E.

² Para profundizar más sobre la “experiencia de lo sagrado” en Bataille cfr. *Sujeto y soberanía* en Biset, et al., 2015. N. del E.

conocimiento) de toda su obra –y de buena parte de la literatura secundaria. Es realmente poco lo que se saca en claro. La erudición de Agamben apabulla y desorienta. Algo, sin embargo, destaca: el poder de no efectuación del sujeto, su pasividad, su inoperancia. El sujeto resiste al “Imperio” del capital haciendo como si fuera parte de él. En el fondo, no lo es: nadie puede serlo. El capital lo hace trabajar –y matar, y morir– para él, eso es todo. Pero, como individuo tanto como multitud, el sujeto se zafa. Se las ingenia para hacerlo. Sólo que al hacerlo queda como trastornado. Eso es lo que nos aclara el panorama (y al mismo tiempo lo enturbia). ¿Qué decir de la relación del sujeto con el deseo? Eso: que el deseo lo descentra. Desde Freud se admite que el sujeto gira menos en torno de una razón abstracta que de su síntoma. El síntoma es la fisura por la que habla el inconsciente, y a él es a quien el sujeto ha de escuchar. Es, en una palabra, a su ausencia a quien ha de interrogar. Jacques Lacan lo ha formulado en términos de ranura, de vacío: de interrupción, de indeterminación. Tal es el lugar del sujeto. No la autocerteza cartesiana, ni la autoidentidad fichteana, acaso ni siquiera la autoconciencia hegeliana: un yo escindido y extraño, ése es el sitio del sujeto lacaniano. ¿Qué escucha ese sujeto? ¿Quién habla con ese lenguaje entrecortado que no quiere decir nada? Que no quiere decir nada claro: que se enreda y termina diciendo lo contrario de eso que quería decir. Lacan piensa que el destino del sujeto no es la plenitud sino el malentendido y el fracaso. El sujeto no abriga deseo alguno de “realizarse” –a menos que en semejante realización esté involucrado un suplicio: un deseo de muerte. Está como enamorado no de sí mismo, sino de aquello que lo traba, que le corta el paso. Ama por imposible. Es un modo de decir que lo que sobrevive y se impone es el deseo, nunca el sujeto: éste tiene que eclipsarse para que el deseo tenga lugar. Pero al eclipsarse da lugar al otro (sujeto), en una cadena sin término. ¿Quién es el primer otro si no la madre? Bueno, Lacan cree que la prohibición del incesto es un mandato (del) inconsciente. No hay nada racional (ni, la verdad, irracional) en interdicción análoga. Casi inadvertidamente, el sujeto del inconsciente se va hegelianizando: el amor es una lucha a muerte por el reconocimiento. ¡No ha sobrevivido nada del sujeto spinoziano! Nadie triunfa en este torneo: el que gana, pierde. El que se llena, sólo es de vacío. El que se enamora, desenamora. Según A. Kojève, súper lector de Hegel, el sujeto es una inquietud perpetua; según Lacan, fiel a Kojève, el sujeto se halla partido en dos. Al sujeto “le pulsa la ranura”, dirá el psicoanalista. Y en ello le va la vida. Esta idea es consecuencia de la negatividad hegeliana: yo no soy un engendro de la naturaleza. Soy hijo del hombre (del Otro, aunque sea mujer). El bandazo idealista se ha consumado: Lacan ya no guarda nada de Spinoza. ¡Ya no conserva nada de la naturaleza! Ha renegado de su ser animal para embarcarse en la tediosa aventura de la autoconciencia. Ahora bien: el sujeto no es la conciencia; al contrario, es producto neto de lo inconsciente. Por otro lado, no es el yo aquello que desea, las autoras del artículo, Lorio y Vargas, lo dicen muy bien (aunque un poco enigmático): “Ser que es nombrado, sujeto que se constituye en su ignorancia y signa desde esta lógica una relación extrañada, alienada con el saber” (Biset et al., 2015: 193). En pocas palabras, el sujeto lacaniano nunca sabe de sí. ¡Sujetos sin conciencia! ¿Qué consecuencias políticas se podrían esperar? Lacan tiene algo de Bataille: no habla de una “negatividad sin empleo”, pero sí de una “alienación sin dialéctica”: el esclavo no reconoce en el amo

otra cosa que su propia falta "no hay sujeto sin que haya, en alguna parte, afánisis del sujeto, y en esta alienación, en esta división fundamental, se instituye la dialéctica del sujeto" (Lacan, 1987: 229; citado en Biset et al., 2015: 194). El efecto político será una insatisfacción permanente. El sujeto quiere y no quiere ser reconocido, quiere ser y no ser amo, quiere morir y es lo último que se le ocurre... El gran Otro tampoco las tiene todas consigo. Por otra parte, el deseo no tiene nada que ver con la necesidad ni con la demanda. Y, por último, en el deseo se trata de jugársela, nunca de saberse con los dados cargados. Nada está decidido.

CINCO.

Después de cierto momento, ya nadie cree en el sujeto. El llamado estructuralismo, en concreto, desconfía del término: ya sea una función variable y compleja del discurso (Foucault), o un operador vacío entre significantes (Lacan) o un lugar vacío en la estructura que interpela al individuo a ocuparlo (Althusser), su lugar es una suerte de butaca suelta. En Francia, la discusión gira en torno a dos tríadas: por un lado, experiencia-sentido-sujeto y, por el otro, racionalidad-saber-concepto. Los cabecillas de cada bando son Sartre y Merleau-Ponty, por una parte, y Cavallés, Bachelard, Koyré y Canguilhem por la otra. En el psicoanálisis hay trasvases: Freud introduce la racionalidad y Lacan reintroduce el sentido. Luego, Alain Badiou intentará pensar al sujeto como lugar por llenar, pero habría cuatro líneas fundamentales: política, arte, matemática (ciencia) o amor. En el fondo, la noción de sujeto es el cruce entre ambas tendencias dominantes. La idea subyacente es no producir un concepto excluyente o general del sujeto. ¿Quién –Lacan o Badiou– es menos cerrado? Roque Farrán lo resuelve acudiendo a Spinoza: "Lo real del sujeto es el afecto" (Biset et al., 2015: 223). Cada pensamiento es un afecto. Lo político es un espacio entre otros: la posición de Ernesto Laclau es, por ende, abusiva. Tampoco por el flanco del *cogito* se agota. ¿Dónde termina y dónde comienza un sujeto? Desde la perspectiva de la inmanencia, el sujeto no pasa de ser un pliegue; desde la metafísica psicoanalítica, el sujeto es un nudo. Así se entiende la transpoliticidad del individuo, su seguir dándose una identidad: el sujeto se anuda y se reanuda: "¿Qué o quién, entonces, viene después del sujeto? Otra vez el sujeto" (Biset et al., 2015: 237). La historia, asegura Farrán, es inmanente; nadie está excluido por principio, pues la historia puede cerrarse o puede abrirse. Es una manera de establecer la libertad del sujeto: no está determinado por nada. Es una "falla o punto ciego" de la estructura, afirma, con Lacan y Badiou, Daniel Groisman. No es que digan lo mismo: el primero es anti-filósofo, el segundo no. ¿Qué significa esto? Que el Saber Absoluto, en el caso del psicoanálisis, dicen, ha sido exorcizado. ¿Un aprendizaje que acusa la filosofía, o sólo Alain Badiou? Incluso su mujer, Bárbara Cassin, de acuerdo con Groisman, lo dice: el psicoanálisis es una "neosofística" (2015: 250). Badiou, diga lo que diga, es filósofo: no hará más que dar vueltas sobre la amenaza –latente o patente– del sujeto del inconsciente. La filosofía está sobreprotegida; se requiere un discurso –un dispositivo– más enérgico que la sacuda. El cerco filosófico impide al filósofo admitir lo insimbolizable; una vez más: ¿a toda la filosofía, o sólo a Badiou? Y, de rebote: ¿contra qué está vacunado el psicoanalista? ¿Acaso

no tiene afectos? La diferencia entre el filósofo y el psicoanalista es nítida: el sujeto en un caso está barrado por un compromiso infinito con la verdad (con la ciencia o la política) y, en el otro, por la opacidad del significant. Es lo mismo de Hegel, con la diferencia de que aquí no es la lucha del amo y del esclavo, sino la del sujeto con lo simbólico. Más profundamente, se localiza el platonismo: es lo que Jean-Claude Milner le espeta a Badiou. En el platonismo es cuestión de esforzarse, pero el sujeto podría sin problemas decir la (su) verdad; en el psicoanálisis eso es imposible (sin un doblez o un plegamiento inconsciente). Ya lo decía Wittgenstein: a fuerza de disciplina, uno deja de pensar. Groisman retraduce: es necesaria "una tolerancia a la contradicción, al sinsentido, a la necesidad y a la superficie lúdica en la que el lenguaje da muestras de la falta de seriedad de la seriedad" (Biset et al., 2015: 254). Lacan nunca se sabe bien si está hablando en serio. Freud sabía hasta qué punto el psicoanálisis se había quedado entre la filosofía y la medicina: una, demasiado exigente, otra, demasiado floja. Para la primera, el psicoanálisis es muy terapéutico, mientras que para la segunda es la mar de metafísico. No importa quién tenga razón, lo que vale es que de ahí extrae el psicoanálisis todo su saber. Al cabo, ya lo decía Jean Allouch: Lacan condenó a todos los psicoanalistas a repetirlo como tarabillas. La posición de la mayoría es, en tal sentido, indecible: la verdad nunca puede ser dicha, sólo aludida, indicada como salida de un agujero. El sujeto no llega nunca a decir la verdad: tal es la (única) verdad. Por eso Lacan tampoco ha muerto: su palabra, en cuanto interrogación, sigue viva. Pero eso no es más que un decir. La prueba la proporciona el mismo Groisman; a vuelta y vuelta y no se sale a ninguna parte. El sujeto es una inmensa viscosidad, y es lo único que sabemos. ¡Es lo único que importa, dirá el psicoanalista! El filósofo está obsesionado por la pulsión de limpieza y de orden, por eso está como obstruido. Si de verdad le interesa el sujeto como espacio (o tiempo) pre-ontológico, tendrá que balbucear, babear y ensuciarse las manos. Lacan habla y lo que dice se pierde, pero en ese perderse está todo. ¿Y Badiou? Es un platónico "sin Uno". ¡Pero es que así opera lo inconsciente! Si el sujeto es del inconsciente, ¿cómo decirlo sin tirarlo por la borda? Groisman lo resuelve de este modo: ¡habla como dadaísta! (p. 268).

SEIS.

Aquello que Kant funda, Nietzsche lo desfonda; el sujeto es un efecto de superficie de un oleaje dado por la voluntad de poder, hecha de azares e intensidades. Es toda una *paideia* la que entra en juego para hacer de cada individuo un elemento sensato, responsable, consciente y dueño de sí; nada viene gratis. La "identidad" es un resultado, nunca un punto de partida. En la senda abierta por Nietzsche, Foucault historiza al sujeto: él ni culpa tiene de lo que han hecho de su existencia. Es producto de una amplia panoplia de dispositivos, todos diseñados para meter en cintura. Es en *La verdad y las formas jurídicas* (1973), expone Romanutti, donde da cuenta de esta triple historicidad: como sujeto, como verdad y como discurso. Como sujeto es un problema, porque no siempre está claro qué corresponde a la sujeción y qué a la subjetivación; Foucault tiene que aplicarse para hacer emerger la diferencia. Hay en primer lugar una objetivación como sujeto de

un saber; en segundo, como sujeto de estudio; y en tercero, como sujeto de una sexualidad. En los tres casos, el asunto es constatar que el sujeto apenas ha hecho algo por llegar a serlo: siempre es producto de una historia que transcurre a sus espaldas. Esto recuerda un poco a Heidegger; sólo que éste quiere quitar todos los rasgos antropomórficos y Foucault se conforma con ajustar al sujeto en sus coordenadas históricas. A fin de cuentas lo que le interesa al francés es ver hasta dónde puede el sujeto real, al margen de los discursos y dispositivos que lo constituyen, tomar las riendas de su vida. El dominio de los discursos y dispositivos no es total, siempre hay fisuras. Aparte, como no se admite ninguna trascendencia, cada formación subjetivante tiene que jugar con el azar de las circunstancias. El caso es que el sujeto se vuelve también objeto de una manipulación política, lo que lo torna increíblemente tóxico para la institución y para muchos de sus semejantes. Existen infinidad de mecanismos de psicologización y normalización que hacen de cada individuo un animal amaestrado y predecible. Foucault, como dice su amigo Paul Veyne, aparece alternativamente dentro y fuera de la pecera: después de todo, siguió el resto de su vida siendo profesor del Collège de France. Lo novedoso es su idea del poder: no es básicamente represivo, sino esencialmente productivo. La disciplina que posee, con evidencia suprema, este poder propositivo, es la psiquiatría. No es la única: todas las ciencias del hombre están hechas para lo mismo; pero hay algunas que aventajan a otras. De hecho, es el humanismo como tal lo que va a denunciarse: método de normalización. ¿Quién quiere un sujeto? El Estado. ¿Quién quiere un hombre? El Estado, secundado por sus aparatos ideológicos:

El sujeto, entonces, como aquello que *está sujeto* a un conjunto de técnicas y saberes que hacen de él un individuo sometido: una fuerza vencida, calculada, orientada, doblegada, producida por otras fuerzas a las que se acopla y que extraen de ese acoplamiento el doble rédito de la producción económica y la obediencia política. (Biset et al., 2015: 287).

Sí, pero en este pecado el poder lleva la penitencia: el sujeto resiste. Aprende, por lo demás, a sublevarse. Una vez más: en la modernidad, el poder es productivo, no sofocante. El poder no mata, y si lo hace, es poniendo al súbdito a trabajar. De 1970 a 1978, Foucault se desmarca de la concepción de un poder reactivo; es lo contrario de una máquina exprimidora. El poder, que es múltiple, guía a las almas. Aquello que antes era vigilancia y persecución hoy es “gubernamentalidad”. La resistencia es una cuestión de indocilidad y desobediencia: un “buen” sujeto es aquel que no se deja gobernar, conducir, normalizar. A Foucault le va a preocupar ahora toda esta panoplia inversa: ¿cómo llegar a ser un sujeto decente en medio de tanta basura? ¿Confesándose? Es el momento de verdad del proceso de subjetivación. Se produce un giro notable: el sujeto es pasivo, sin duda, pero para Foucault la relación con la verdad le torna activo. Es preciso analizar con cuidado los mecanismos de la “aleturgia”, la des-subjetivación que los individuos hallan a la mano. El objetivo, partiendo de, y oponiéndose a la confesión cristiana, es advertir de qué modos se produce esta liberación. Da sitio al término foucaultiano, de acuerdo con Romanutti, “tecnologías del yo”, gracias a las cuales el sujeto dice y hace su verdad. El modelo es

griego; cómo se establece la comunicación entre el maestro y el discípulo, cómo aparece la *parrhesía*. ¿El alumno se libra así del maestro? Los ejemplos privilegiados son, desde luego, Sócrates (con el areópago) y Platón (con el tirano Dionisio). Es decir: la filosofía, que no es concebida como un sistema de conocimientos sino como un modo de ser (humanos). Define, en pocas palabras, una cierta relación con el poder (político). Difícil toparse con una subjetivación que no sea al mismo tiempo des-subjetivación: difícil una obediencia ciega a la norma, difícil una pasividad sin crítica. Eso mide la última inflexión de Foucault: no la aceptación pura y simple, sino la subversión, las formas de sublevarse que en el camino de su vida se encuentra el sujeto.

SIETE.

El sujeto no preexiste al sujeto; éste tiene que ser actuado. Tal vez todos sean así, pero el moderno acusa esplendorosamente el sufrimiento, la descomposición, el deterioro: es Goya, es Hölderlin, es Rilke, es Nietzsche, es Musil, es Mahler... Goya muestra, por ejemplo, el dolor de ser un yo siempre afiliado a un nosotros: no es la enésima y “demagógica denuncia” de un “ellos siempre demoníaco [frente] a un nosotros siempre mártir” (Lanceros, 1997: 26), sino el hecho de quedar atrapados en un juego mortal donde necesariamente hay verdugos y víctimas. Ni cuando está en posición dominante el sujeto se tiene a sí mismo: se halla en cualquier caso condenado. Matar o ser muerto: en ambos extremos el sujeto se estremece. El cuadro de Goya sobre *Los fusilamientos del tres de mayo* (1814) es una muestra fehaciente de esta distopía propiamente moderna: “No se denuncia la muerte sino la producción política de la muerte”, dice Patxi Lanceros (1997: 26). En un principio, el discurso es poético o, mejor, mitopoético: provoca cuanto dice. Se produce entonces la ruptura entre símbolo y concepto, entre vivencia y explicación. Lo que gana en eficacia el segundo, lo pierde en riqueza e intensidad. Nace la filosofía, pero existe un interregno ante-filosófico formado por los llamados pre-socráticos. Hay una mezcla, pero ese pensamiento no anuncia nada, no le falta ni le sobra nada. Toda una escuela quería ser como ellos; es la llamada “filosofía simbólica”, heredera del Círculo de Eranos, del que hay notables patriarcas (Jung, Eliade, Durand, Hillman...). No combate al saber abstracto y conceptual, pero sí que intenta completarlo. El sujeto de este conocimiento no está sólo abierto a lo fríamente conceptual sino también a los hervores de la pasión. En otras palabras, el sujeto se constituye en la doble ranura del tiempo histórico y del tiempo mítico: en un tiempo a la vez datable e inmemorial, biográfico e impersonal. El tiempo mítico existe, no es imaginario; está, de acuerdo con esta corriente, saturado de arquetipos en movimiento, en devenir. En tal sentido es imaginario, pero no como sinónimo de ilusorio: lo imaginario se extiende por todo lo ancho y largo de lo desconocido. Desborda el límite de lo comprensible. Lo esencial de este reino es la imposibilidad de que algo sea superado. Nada se olvida ni se desecha. Todo lo vivido entra en diálogo. Pero con respecto a lo teórico/práctico, el vínculo con lo imaginario es problemático: prohíbe el pacto con lo establecido. ¡El sujeto ni está solo ni se puede quedar quieto! Aunque quiera; las esferas del conocimiento técnico, de la práctica con sus semejantes y de su imaginación creadora no se quedan nunca en el mismo lugar. El hombre es un animal que no se basta con el

instinto ni posee de antemano un bagaje cultural. Tiene que inventarlo (lo sepa o lo ignore). El sujeto pasa entre esos ámbitos: lo técnico –basado en el imperativo de la dominación–, lo teórico/práctico –basado en el imperativo de la comprensión– y lo imaginario –basado en la idea de una fragmentación primigenia. Se comprende por qué es “trágico” el ámbito de lo imaginario: no existe una unidad que en principio pueda ser invocada. El ser se encuentra fisurado. No hay unidad en la esfera Mundo-Hombre-Dios, sino separación y fractura. El hombre es un ser no sólo “arrojado”, como pretende la fenomenología, sino desgarrado, como quiere la dialéctica. ¡Y lo primero que desea es un remedio! El sujeto, en una palabra, está herido. No es mera naturaleza – ni puro espíritu; no es un Dios, pero tampoco se ve a sí mismo como un animal. Moderna es la aventura que quiere cebarse en la eliminación del componente fantasmagórico o “irracional” que mantiene tratos de amistad, o al menos de no hostilidad, con lo desconocido. Cuando se habla de “sujeto” (individual o colectivo) jamás se incluye lo inhumano, trátase de lo divino o lo animal. El sujeto es prerrogativa del Espíritu. Experimenta, digámoslo así, una nostalgia por la muerte. ¿Qué es lo que quiere, ser todo, ser alguien o ser nada? No es una muerte “en general”: el sujeto quiere devenir lo que es, pero en la modernidad quisiera llegar a ser aquello que en la imaginación mitológica se vivía sin fractura. No se trata, en consecuencia, de algo a superar: el mito es constitutivo del sujeto humano. Lo es desde el momento en que la situación originaria resulta indecible: lo real no está separado en lotes o fragmentos inconciliables. Se manifiesta como algo neutro o contradictorio, como lo mismo y lo otro al mismo tiempo. “El romanticismo es la mitad lúgubre de la modernidad” (Lanceros, 1997: 59). Reacción comprensible a un exceso de luz, a un sobrante de Ilustración. La luz se ha manifestado como un modo de la oscuridad, así que el Romanticismo no es anterior sino simultáneo a la Ilustración. En cualquier caso ambas “culturas” apuntan a una fisura constitutiva, a una desconocida raíz común. Es la tan cacareada “herida trágica” que da título al libro de Lanceros. Lo trágico no es un “sentimiento” (tal como lo asume Miguel de Unamuno), sino una experiencia originaria. Lo real se percibe arquetípicamente: ni formal ni narrativa ni dialécticamente, dado que ni tiene compostura ni explicación ni modo de reconciliarse. Si cesamos de “equiparar” la modernidad con la Ilustración, el resultado es trágico: no hay luz sin sombra. Es lo que explica la aparición del Romanticismo, del mismo modo como explicó la irrupción del Barroco en una atmósfera renacentista. Lo trágico es ineliminable porque no hay instauración sin violencia. Trágico es todo cuanto existe en la exacta medida en que apunta a una totalidad escindida. Y no hay más. **Ψ**

BIBLIOGRAFÍA:

BISET, E.; Chávez, F.; Farrán R.; Romanutti, H.; Groisman, D.; Juaneda, C.;... Vargas, M. (2015). *Sujeto. Una categoría en disputa*, Adrogué: Ediciones La Cebra.

LACAN, Jacques (1987). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona: Paidós.

LANCEROS, Patxi (1997). *La herida trágica*, Barcelona: Anthropos.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>