

La constitución del sujeto como reivindicación de la filosofía en la actualidad*

Ana Meléndez



Antonio Gómez Ramos, *Sí mismo como nadie. Para una filosofía de la subjetividad*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2015.

«-¡Yo no soy Stiller!- Día tras día, desde mi llegada a esta cárcel, que más tarde habré de describir, lo digo, lo juro e insisto en reclamar whisky, sin el cual me niego a hacer ninguna declaración. Porque sin whisky, lo sé por experiencia, no soy yo mismo, sino que tengo tendencia a sucumbir a todas las buenas influencias posibles y a representar un papel, que a ellos les pareciera bien, pero que no tiene nada que ver conmigo».¹ Estas son las primeras palabras que pronuncia el protagonista de *No soy Stiller*, genial novela de Max Frisch publicada en el año 1954 y convertida ya en un clásico de la narrativa contemporánea.

Tal declaración inicial, como comenta a pie de página Odo Marquard en *Dificultades con la filosofía de la historia*,² anticipa el problema fundamental sobre el que gira la totalidad de la narración, a saber, la pérdida del yo y el malestar ante la propia identidad. Toda la obsesión de Mr. White, el personaje principal de la novela, consiste en no admitir que es un tal Stiller con el que el resto del mundo le identifica de forma contundente y por cuyos supuestos delitos está recluso y aislado en una prisión. En realidad, se trata de la cuestión filosófica sobre la continua e incierta indagación de uno mismo; no en vano

Mr. White es un hombre que lucha por crearse un *yo*, si bien tal tentativa se ve constantemente frustrada por aquellos que le *reconocen* como Herr Stiller.

Esta seductora ficción deja entrever lo extenso, complejo y agotador que es el proceso de construcción del *sí mismo*, eso que tendemos a considerar como algo tan obvio e incuestionable. Pues uno no llega a ser *sí mismo* si no es en dependencia de los otros –asumiéndose reflexivamente dentro de las estructuras intersubjetivas de reconocimiento. Pero no es menos cierto que únicamente se puede ser uno mismo en el confinamiento de la propia y radical soledad –desamparado frente a la propia posibilidad, frente a la propia responsabilidad. Ser uno mismo es lo menos que se puede ser: cualquiera lo es. Aunque también es lo más que se puede ser: nadie puede ser de verdad más que uno mismo; llegar a ser uno mismo es lo aparentemente obvio convertido en tarea, una tarea hacia dentro y hacia fuera, exigencia a la vez de realización propia y de reconocimiento ajeno. Esa tensa ambigüedad explica el título de la última obra de Antonio Gómez Ramos,³ *Sí mismo como nadie*, una sugestiva y original reflexión sobre las formas en que la subjetividad se da en el mundo contemporáneo.

Ha supuesto para mí una grata casualidad la coincidencia temporal de la lectura de los dos libros mencionados. Pues mientras que en la novela de Frisch se hace patente la negación de la identidad por parte del hombre moderno tras la pregonada –y académica– muerte de un sujeto que solía servirle como asilo, el estudio de Gómez Ramos se enfrenta directamente con

el problema filosófico de la identidad a partir de la reivindicación de la misma que él observa desde hace ya años en nuestro entorno social; hay hoy un esfuerzo crecientemente intensificado por parte de los individuos por definirse de manera distintiva –poniendo el énfasis sea en la identidad nacional o en la religiosa, política, sexual o estética– que se asocia y caracteriza a eso que puede llamarse «retorno de la subjetividad», que Gómez Ramos presenta en el centro del debate teórico actual.

Parece que tras los numerosos lamentos funerarios producidos a lo largo de todo el siglo XX el proyecto postmoderno de eliminación del sujeto ha fracasado. La noción de subjetividad como posibilidad alternativa al sujeto cartesiano ha regresado con fuerza al centro de la discusión filosófica y es hoy objeto de una afanosa reconstrucción a partir de diversas corrientes, desde la fenomenología hasta la filosofía analítica. Bien pensado, en la medida en que el sujeto es el presupuesto de la ética, de la política y de la historia, su desaparición no podría darse definitivamente. Tarde o temprano tenía que retornar.⁴ Ahora bien, ¿quién es ese sujeto que regresa, si es que alguna vez pudo esfumarse? ¿En qué consiste esta subjetividad a la que se invoca? ¿Quién puede decir «yo» y qué es lo que ocurre para que pueda decirlo? ¿Qué tipo de entidades son esas que no son simplemente, sino que son para sí y llegan a decirse, a pensarse, a sentirse?⁵ Responder estas cuestiones, desentrañar la subjetividad a la par que nuestro tiempo presente, es decir, dilucidar esos sujetos que somos, es el

objetivo principal de *Sí mismo como nadie. Para una filosofía de la subjetividad*.

Decía Emil Cioran, en alguna parte de esa recopilación de irónicos y amargos aforismos que es *Ese maldito yo*, que todo es preferible a la única cuestión que importa, la del sentido de eso que hacemos, de eso que somos. Ciertamente, la pregunta por lo verdaderamente significativo suele ser una amenaza para la estabilidad y el equilibrio de la normalidad con la que acontecen los días de la mayoría de la gente, y pone en peligro la sensación de cotidianidad con la que transcurren las cosas y se despliegan las relaciones interpersonales. Con frecuencia, la irrupción consciente de «la única cuestión que importa», esto es, la exposición del yo ante la llamada de la clarividencia, se traduce en un intenso sufrimiento para aquel que tiene que asumirse como ese yo fundado en nada. Pero también con frecuencia se experimenta un extraño goce perplejo ante la complejidad de ese sí mismo que se muestra como nadie, ante esa sensación de que todo no es más que nada –a pesar de que un día lo fue todo.⁶ Pensar sobre uno mismo supone conjuntamente dolencia y delicia; «la lucidez es dolor y el único placer que uno puede conocer, lo único que se parecerá remotamente a la alegría, será el placer de ser consciente de la propia lucidez».⁷

Esa lucidez está muy presente en *Sí mismo como nadie* y obliga a su lector a reparar, con cierto padecimiento y cierto deleite, en la fragilidad y en la indigencia desde la que se construye nuestra subjetividad, en su permanente riesgo de derrumbamiento, en su vacuidad y su desamparo. Sin embargo, pese a ser

un libro cuyo objeto consiste en pararse a pensar sobre uno mismo, logra no rendirse a un subjetivismo individualista con el mérito añadido de hacernos caer en la cuenta de que ese subjetivismo individualista sería irresponsable e indeseable. Al afanarse en esclarecer la elaboración compleja que conlleva la precaria construcción de un sí mismo, y al resaltar la importancia que en esta edificación tienen los otros, lo que al final resulta de este texto es una demanda de solidaridad y de responsabilidad como condición de posibilidad para afrontar los actuales retos morales y políticos.

La idea que aborda este libro –enjuncia su autor– «es simple: ¿y si ese desamparo, esa fragilidad de los sujetos (...) tuviera que ver con la estructura de la primera persona, estuviera inscrita en el bucle mismo por el que cada uno puede decir «yo», o ser interpelado como un tú, ser un sujeto?».⁸ A lo largo de los seis capítulos que comprenden la obra se va explorando esta idea por medio de dos enfoques distintos pero convergentes. Uno ontológico, en torno a la cuestión de qué es lo que constituye un sujeto en cuanto sí mismo –análisis en el que se revisa fundamentalmente la confrontación entre Hegel y Kierkegaard, entre el reconocimiento intersubjetivo y la soledad de la existencia, una lucha en la que se juega también el papel del concepto. Y en segundo lugar, un enfoque relativo a la dimensión ético-política, que trata de elucidar lo que significa ser un sujeto individual, libre y autónomo, en el mundo moderno; quedan recogidas, en este apartado, aportaciones contemporáneas al problema de la constitución de la subjetividad.

Las primeras páginas del texto pretenden esclarecer algunas cuestiones preliminares en torno a las posibilidades y límites de adoptar la perspectiva de la primera persona del singular; se persigue dar cuenta de la dimensión ontológica de la condición subjetiva empezando por aclarar el fenómeno de la autorreferencia: «la referencia de un sí a sí mismo que da lugar a lo que llamamos sujeto»⁹ y que distingue a cada uno frente a todo lo que hay. Tal autorreferencia, como se verá, no tiene nada de sustancial. Es, por el contrario, el resultado de múltiples y variados procesos históricos y sociales ajenos al yo, que operan como condiciones de posibilidad del mismo. Y es que el yo no es un objeto, ni siquiera un núcleo íntimo, sino una forma vacía, una función, una dimensión de lo que hay, que no dice nada de nadie, a pesar de que nadie podría ser sin ella. Las infinitas maneras de cumplirse esa función corresponden a modos posibles de realizarse las subjetividades, en algunas de las cuales repara el autor a medida que el libro avanza.

De entre los muchos elementos que llaman la atención y suscitan interés en la problemática del libro, ocupa un lugar destacable aquello a lo que llamamos *reconocimiento*, indispensable para asumirse reflexivamente como yo y que con Hegel se torna un tema central en la problemática de la subjetividad, al mostrar este que la subjetividad únicamente se realiza de forma plena en estructuras intersubjetivas de reconocimiento, a las que en el lenguaje político hegeliano se ha llamado eticidad. Pero, ¿no es cierto que, en realidad, uno solo es él mismo fuera

del ámbito institucional, fuera de los logros intersubjetivos? Más aún, ¿no son esos logros «adherencias que lleva encima mi subjetividad, a las que muchas veces me agarro dándoles el pomposo nombre de identidad para olvidar mi propio ser yo mismo, para huir de mi desesperación y no escuchar la demanda real de mi propia vida... pero que acaban por ser obstáculos entre yo y mi propio ser»?¹⁰ El bucle de la relación reflexiva con uno mismo viene a realizarse en el reconocimiento y la eticidad; pero la «miidad» de ese bucle es un asunto propio, ante el que solo uno mismo debe responder, y que nunca acaba por disolverse en los logros intersubjetivos que pueda alcanzar.¹¹ La condición subjetiva por la que nos interrogamos aquí conlleva, por tanto, un contraste entre la dimensión intersubjetiva o normativa del sujeto y la dimensión de la radical soledad.

El hecho de que el reconocimiento se convierta en condición necesaria para que uno se asuma reflexivamente como yo, el hecho de que, el reconocimiento se torne esencial en la problemática de la subjetividad, el hecho de que la confrontación con el otro sea componente necesario de la confrontación con uno mismo, significa que lo que marca y determina el comienzo de la subjetividad es el encuentro. Si bien este es, en la misma medida, el inicio de la violencia, esa violencia que toma la forma de falso reconocimiento, de reconocimiento de otra cosa que un sí mismo, de reconocimiento de amo o de esclavo, pero no de autoconciencia. Reconocer al otro, a un sí mismo escindido en su deseo, solo ante su soledad,

dependiente de una red de relaciones intersubjetivas, es ver en él su humanidad, su subjetividad, y nunca una mera cosa. Reconocer es no reificar,¹² y reificar es, como diría Axel Honneth, entorpecer y problematizar, si acaso impedir, el acceso de otro sí mismo a su autonomía, su autorrespeto y su autoestima.

Por eso Kierkegaard, atendiendo a esa aspiración del hombre a la intimidad a-conceptual, que alude a la soledad radical, a eso que no quedaría recogido en el más perfecto reconocimiento, porque se trata de un yo y no de un nosotros, no borra a Hegel, como la postmodernidad no ha eliminado la noción de subjetividad. En esta meditación sobre el sí mismo, la pregunta por los límites indeterminables del nosotros llevará, en los últimos capítulos del libro, a un replanteamiento de los problemas morales y políticos contemporáneos. ¿Cuáles son los límites que definen el nosotros? ¿Qué pasa con todas esas figuras que no entran dentro de las relaciones de reconocimiento tal y como este ha sido definido tratando la eticidad? ¿Cómo construir una organización social, una eticidad, que evite la degradación subjetiva y que no deje lugar a la crueldad, respetando la soledad de cada cual por medio de la generación de un espacio de atención y vinculación? Para aclararnos sobre esto, Gómez Ramos propone atender a lo que todos nosotros y nosotras tenemos en común: la corporalidad viviente. Desde luego, todos los sujetos tienen cuerpo, pero nadie negará que hay muchos cuerpos a los que se le niega el sujeto. Llegados a este punto, el autor dedicará los últimos apartados de la obra a analizar la relación entre

la política y la vida. Apoyándose en las aportaciones de Foucault, Agamben, y atendiendo a la continuación que de sus reflexiones ha hecho Esposito, se tratará por último de pensar en ese algo que no está presente ni en la escena del reconocimiento ni en la realidad, pero cuya vida con capacidad para referirse a ella misma nos vincula en comunidad.

Por lo dicho no sorprende que este libro, cuya escritura nos interroga desde la estricta contemporaneidad, constituya el primer título de «Pensamiento 21». Es esta una reciente colección, dirigida por el catedrático de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Barcelona, Manuel Cruz, que surge de la necesidad de dar cauce editorial a una nueva generación de pensadores comprometidos en ofrecer las herramientas adecuadas que permitan intervenir en mejores condiciones teóricas sobre los problemas que desafían el mundo presente, cada vez más complejo, cada vez más confuso. A pesar de los rasgos diferenciales que se dan entre los títulos que integran esta colección –hasta el momento ha sido publicado, junto con el libro que es aquí objeto de recensión, la obra de Germán Cano *Fuerzas de flaqueza: nueva gramática política*–, su denominador común lo constituye una marcada vocación de apertura a renovados enfoques que den cabida a nuevas maneras de pensar las incesantes transformaciones políticas y sociales a las que asistimos en la actualidad, de las que sin duda la filosofía puede y debe hacerse cargo.

En tanto que el valor educativo y formativo del ejercicio del pensamiento crítico propio de las materias filosó-

ficas está siendo minado por parte de los poderes estatales de nuestro país, habida cuenta de que se les ha aplicado a estas el recorte más drástico de toda la historia de nuestra democracia; y en tanto que son tiempos adversos para la credibilidad relativa a la justicia y a la transparencia de nuestras instituciones públicas, es hoy más urgente que nunca comprender que cualquier regeneración democrática, cualquier recomposición de nuestra cultura política en torno a la cual gira el debate público estos últimos años, tiene que hacerse contando con la filosofía. Prueba de ello es esta joven colección, cuyo propósito no es otro que el de deliberar y ofertar las respuestas de una nueva generación de pensadores a la crisis de nuestros valores. Al utilizar las expresiones «joven colección» o «nueva generación», podría pensarse que estamos ante el texto de un autor novel. Sin embargo, Antonio Gómez Ramos cuenta a sus espaldas con una consolidada y reconocida trayectoria como escritor, traductor y docente universitario. Bastaría con mencionar que es el responsable de la última traducción al castellano, en edición bilingüe, de la *Fenomenología del espíritu* (Abada-UAM, 2010). Pero no podemos dejar de señalar, ni dejar de agradecerle, que haya también vertido a nuestro idioma diversas obras de otros clásicos de la filosofía germana, como son Gadamer, Dilthey o Koselleck.

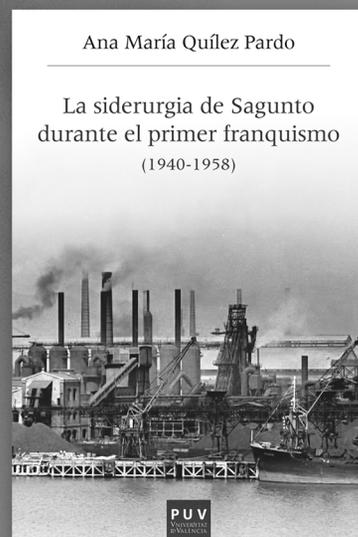
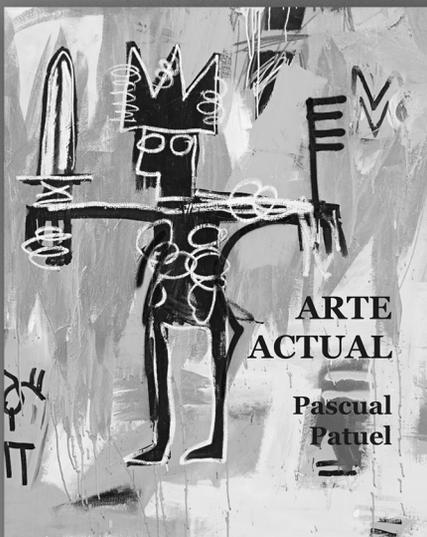
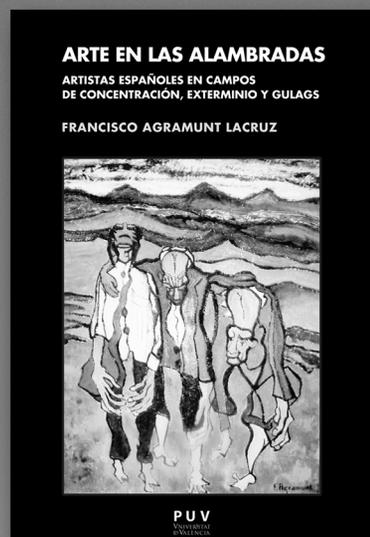
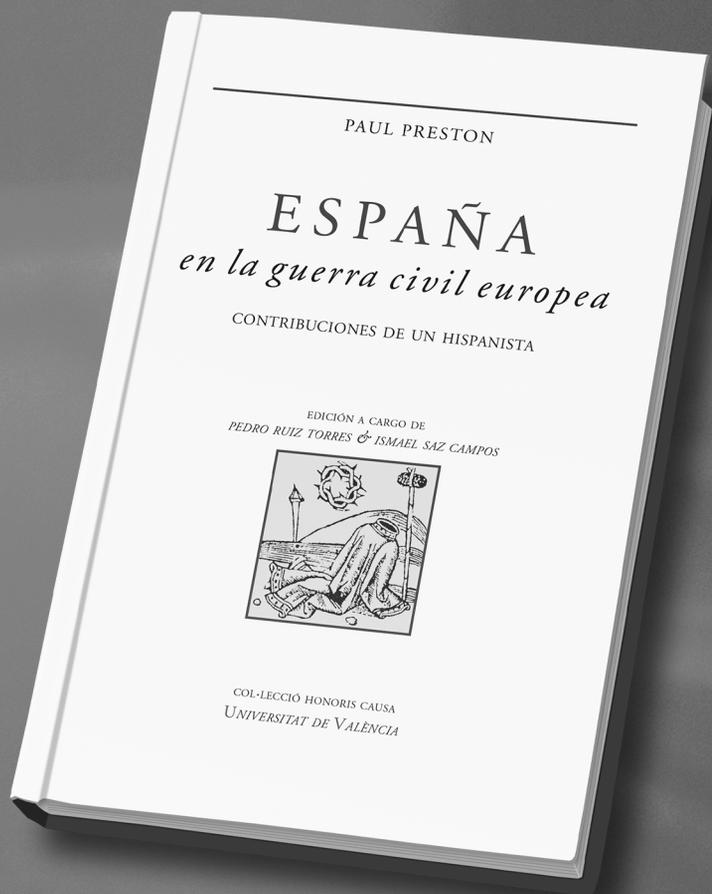
Por otro lado, este profesor titular de Filosofía de la Universidad Carlos III de Madrid, es autor de los libros *En-*

tre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir (Visor, 2000), *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia* (Akal, 2003), y de numerosos artículos y ensayos en los que explora las relaciones entre historia, política, sujeto y acción, así como las dificultades de la elaboración de la experiencia histórica y de la memoria, centrados en autores de referencia, entre los que destacan Hannah Arendt, Martin Heidegger o Walter Benjamin.

NOTAS

- *. Este trabajo se desarrolla gracias a una beca de investigación pre-doctoral de Formación del Profesorado Universitario (FPU 2014) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, en el grupo de investigación «Historia conceptual y crítica de la modernidad» (GIUV2013-037) del Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia
- 1. M. Frisch, *No soy Stiller*, trad. de Margarita Fontseré, Barcelona, Seix Barral, 1969, p. 13.
- 2. O. Marquard, *Dificultades con la filosofía de la historia*, trad. de Enrique Ocaña, Valencia, Pretextos, 2007, p. 197
- 3. A. Gómez Ramos, *Si mismo como nadie. Para una filosofía de la subjetividad*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2015, p. 16.
- 4. E. Palti, «El «retorno del sujeto»», en M. Cruz y D. Brauer, *La comprensión del pasado*, Barcelona, Herder, 2005, p. 267.
- 5. A. Gómez Ramos, *op. Cit.*, p. 11.
- 6. «Después de todo, todo ha sido nada, /a pesar de que un día lo fue todo. /Después de nada, o después de todo/ supe que todo no era más que nada». J. Hierro «Vida», en J. Hierro, *Cuaderno de Nueva York*. Madrid, Ediciones Hiperion, 2002.
- 7. A. Pizarnik, «La lucidez», en A. Pizarnik, *Poesía completa*, Barcelona, Lumen, 2001.
- 8. A. Gómez Ramos, *op. cit.*, p. 14.
- 9. *Ibíd.*, p. 23.
- 10. *Ibíd.*, p. 79.
- 11. *Ibíd.*
- 12. *Ibidem*, p. 93.

.....
ANA MELÉNDEZ es licenciada en Filosofía por la Universitat de València, donde cursó también los estudios de Máster en Pensamiento Filosófico Contemporáneo. Actualmente es Personal Investigador en Formación en el Departamento de Filosofía de la UV.



UNIVERSITAT
DE VALÈNCIA

PUBLICACIONS

PUV

<http://puv.uv.es> · publicacions@uv.es

Tel. 963 864 115 - Fax 963 864 067

@PublicacionsUV

<https://www.facebook.com/publicacions.universitatdevalencia>