

¿HACIA UNA NUEVA SUBJETIVIDAD? (*)

Xavier Tilliette

Abstract

In this paper the author remembers the transformations that "the self" has undergone through our modernity. Journey starts up from Descartes, latter on taking up Kant's restrictive interpretation and idealist views of cartesian philosophy and finally penetrating into the XX century regarding those thinkers particularly obsessed by the cartesian cogito: above all Husserl and Jaspers and Heidegger as well.

Discourse turns again towards french philosophy, tracking out Descartes' trace. Analisis are taken up from the critic Maine de Viran, who opens a line of thought that is put forward by the author in connexion with Merleau-Ponty and Michel Henry. It is precisely in the existential phenomenology (Sartre, Merleau-Ponty) where subjectivity -changeably appraised through history- recovers features of esteem. Finally, this "turning back to subjectivity" is examined through the work of three living thinkers within the phenomenological frame: P. Ricoeur, Michel Henry and E. Levinas. Perhaps, they show the way out "towards a new subjectivity" through the defense of "hermeneutic subjectivity" (Ricoeur), of "affective subjectivity" (Henry) or the "messianic subjectivity" (Levinas); three approaches of the philosophy of subject which, since Socrates, is taken to be plain philosophy.

Como es bien sabido, el Cógito ha iniciado una nueva edad de la filosofía, a la que se le puede llamar filosofía de la subjetividad, hasta el punto de que la historia ulterior es "grosso modo" el relato de los avatares del Cógito, o la historia de las incomprensiones y malentendidos en los que, acerca de él, se ha incurrido. Es también la prueba de su fecundidad. Se ha puesto de relieve el Cógito del pensamiento representativo y se ha olvidado el Sum que está indisolublemente ligado con él. Ha sido, pues, asimilado al sujeto epistemológico, encargado de vigilar el "umbral de lo visible", mientras que el Cógito es consciente de... y abarca todas las operaciones del alma; pero es cierto que el pensamiento en el sentido propio recobra intuitivamente los contenidos de consciencia y los junta por el Yo incuestionable "que debe poder acompañar todas nuestras representaciones"; en cambio no admite el Sum subsiguiente el Yo como sustancia. La sustancia pensante es una inferencia metafísica que las premisas no justifican. Se le hecha también en cara a Descartes el círculo vicioso de alcanzar la existencia de Dios por el Cógito y después de garantizar el

(*) Conferencia impartida en la Universidad de Santiago de Compostela en Mayo de 1988.

Cógitio por la existencia de Dios. De hecho es el contraste entre la verdad indubitable y los eclipses de la temporalidad el que postula una garantía suprema, intemporal, de una verdad toda rodeada por el error. F. Alquié, aunque muy adicto a la razón, ha subrayado el “descubrimiento de la existencia”, la analogía existencial.

Sea lo que sea de Descartes mismo, su suerte histórica está vinculada al destino del cartesianismo, el cual se ha visto sometido a la interpretación restrictiva de Kant y del idealismo. Es el lugar de recordar el terceto irónico y un tanto inocente de Antonio Machado:

“Ya hubo quien pensó:
Cógito ergo non sum
Qué exageración!” (Nuevas Canciones)

Además Kant reduce el *Ich denke* a la cópula del juicio; la existencia, de todos modos, no se encuentra a la punta de un razonamiento. Para Fichte, Descartes tenía que dar aún un paso adelante, mientras que ha retrocedido. Con razón no interpreta el Cógito como un silogismo, sino, sin razón, como una tautología: cogitans sum, ergo sum, es decir, sum ergo sum, el epíteto cogitans es entonces perfectamente superfluo. “El pensamiento es sólo una determinación particular del ser”. Se es necesariamente en cuanto se piensa. Valéry la tomará con el ergo de aquel ego: unas veces pienso y otras soy.

Después de Fichte, Schelling y Hegel golpean más o menos en el mismo claro. No cabe duda de que el Yo despierto y conquistador de Descartes extienda demasiado a prisa su mano hacia las verdades eternas y la teología natural. Al contrario, es la hazaña de Fichte el volcar, para decirlo así, la filosofía poniéndola sobre el vértice, y el establecer su sistema a partir de la autoposición del Yo. Iniciado por Kant, el idealismo alemán, considerado a grandes rasgos, es un amplio despliegue de la subjetividad capaz de absorber al mundo. Aquí no es el lugar de reproducir la crítica dirigida por Schelling y Hegel a las filosofías de la subjetividad estrecha o de la reflexión, como Fichte, Jacobi, Schleiermacher, colocados más o menos injustamente en la misma reprobación. El privilegio de la consciencia de sí no es abolido por la ampliación de la subjetividad a la Razón y al Espíritu absoluto. A pesar de las oscilaciones de su itinerario, Schelling se apoya siempre sobre el Sujeto-Objeto, dando siempre la prioridad y el papel motor al aspecto subjetivo del Sujeto-Objeto. Y Hegel se ha apoderado de la noción -que Schelling quería hacer suya- de sujeto-objeto bajo el nombre de la *übergreifende Subjektivität*, subjetividad englobante.

Llama la atención el hecho de que el fantasma de Descartes, aunque poco frecuente en Alemania donde había concebido su *mathesis universalis*, haya en cierta medida obsesionado a los filósofos del siglo veinte, ante todo a Husserl, quien le rinde homenaje con sus *Meditaciones cartesianas* y la orientación intuitiva de su obra, pero también a Jaspers, quien renueva la crítica del intelectualismo, y a Heidegger, que consagra análisis finos en *Sein und Zeit* (§§19-20) a la ontología cartesiana. Heidegger entabla una larga

discusión sobre la *res extensa*, que no hace más que recalcar el dualismo *res cogitans* - *res extensa sive corporea*, y a la no pertinencia ontológica de la distinción. Remite exprofesamente (§ 18, B) a la “destrucción fenomenológica del Cógito Sum”. Esta se encuentra mucho más lejos (§ 44 c/): ¿el sujeto ideal no sería un sujeto fantásticamente idealizado? ¿no hace perder el a priori del sujeto “solamente efectivo”? Las ideas del Yo puro y de la consciencia general a penas contienen el a priori de la subjetividad “real”, dejando atrás los caracteres ontológicos de la facticidad y de la constitución ontológica del existente. El a priori no está ligado a la “conciencia en general”. Heidegger procede a una severa crítica del *Ich denke* kantiano (§ 64). El Cógito es la “forma de la apercepción”, sujeto lógico, “cópula Hypokeimenon”, estructura formal de la representación. El error de Kant, sin embargo, consiste en concebir de nuevo el Yo como sujeto y por ello en un sentido ontológicamente inadecuado: “pues el concepto ontológico del sujeto caracteriza no la ipseidad del Yo como Sí, sino la seidad y la persistencia de un dato que lo es desde siempre”. Determinar el Yo ontológicamente como sujeto quiere decir ponerlo como un dato desde siempre. El ser del Yo se entiende como realidad de *res cogitans*. Kant, a pesar de sus intenciones, ha recaído en el sustancialismo. ¿El Yo no es sólo el Yo pienso, sino el Yo pienso alguna cosa? ¿Sin lo cual no es nada, dice Kant (sin sus representaciones)? El punto de partida fenoménico no ha sido aprovechado ontológicamente. Kant muestra la conexión y el “acompañamiento” de los fenómenos. Ha evitado cortar el cordón umbilical (*Abschnüren*) del Yo... del pensamiento, pero ha omitido el presupuesto ontológico del “yo pienso alguna cosa” como determinación fundamental del Yo. Es el fenómeno (del presupuesto) del Mundo, por eso ha perdido el Yo mundano, ha descartado las representaciones y relegado al Yo a ser un sujeto aislado, que acompaña las representaciones de una manera ontológicamente del todo indeterminada (43 a.). A propósito de un estudio de Heimsoeth, Heidegger plantea sin rodeos la pregunta:

“¿No manifiestan esos paralogismos, a pesar de su significación fundamental, el vacío (*Bodenlosigkeit*) ontológico de la problemática del Si mismo, desde la *res cogitans* cartesiana hasta el concepto hegeliano del Espíritu?”.

Este encajamiento mutuo del Cógito cartesiano y del Cógito kantiano es decisivo para el advenimiento de una “nueva subjetividad” salida del gran barullo del existencialismo. Mas la palabra potente de Heidegger, por controvertida que sea, no debe ocultar la crítica del Cógito venida de otras orillas del pensamiento.

Según Baader no hace falta decir: *cógito ergo sum*, sino más bien *cogitor ergo sum*. Podría ser el lema de Kierkegaard (el cual, por lo demás, escoge la inversión “Sum, ergo cógito”), cuando después de elucubraciones y elucidaciones difíciles en torno al Yo, enuncia tranquilamente el enunciado definitivo de la fe: “El Yo que remite a sí mismo y quiere ser él mismo se hace transparente y se funda en la potencia que lo ha puesto”. (La enfermedad mortal).

En el surco fecundo de la filosofía francesa, el Cógito cartesiano no ha dejado de echar su simiente. El aficionado genial que fue Paul Valéry no estaba equivocado cuando oía resonar en la ópera del gran “capitán del espíritu” el compás de un “magnífico y memorable Yo”. Este Yo es el que ha legado naturalmente a la tradición francesa, de Malebranche a Sartre, el crítico más notable del Cógito que es Maine de Biran, cuya filosofía del esfuerzo y de la voluntad refleja por contraste la idiosincrasia ondulante y frágil.

Al Cógito opone un *Volo*, el Yo del esfuerzo, recogido sobre sí mismo. En el linaje del Cógito biraniano se coloca toda una posteridad francesa, por ejemplo Merleau-Ponty y Michel Henry. La conciencia de sí o el sentido íntimo por el sentimiento del esfuerzo (muscular) no es contradictorio con Descartes también en busca del hecho primitivo, arquimédico, que encuentra en la resistencia del pensamiento. Pero Biran, como por otra parte Jules Lequier, interpreta a Descartes bajo el signo de lo universal o de la sustancia pensante. Por esto es en cierto modo el precursor del Cógito prerreflexivo o corporal. Mas él mismo precisa que el Yo debe movilizar su cuerpo, que no es ni totalmente pasivo ni sólo pasivo: homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate. El Cógito biraniano anuncia así el Cógito latente o prerreflexivo de la fenomenología merleau-pontyniana.

Pero la belleza de la filosofía de Biran, con sus “conversiones” y sus “tres vidas”, con la resonancia del *compas sui*, viene del hecho de que es tal vez la única que se articula en primera persona, como si fuera la subjetividad profiriéndose a sí misma.

Pensar la subjetividad del esfuerzo ha sido un esfuerzo por pensar la subjetividad: a la subjetividad ha sabido juntar el cuerpo, adelantándose con ello a Merleau-Ponty.

Quizás, sin embargo, ha “agudizado” demasiado el Yo, al erguirlo y proyectarlo en el Querer tensionado. Ahora bien, el Yo es también un pasado, una memoria.

No hace falta detenerse a este “herpax” filosófico que es el “Único” de Max Stirner. Marx lo ha duramente zurrado. Por lo menos ofrece el mérito de combatir las filosofías reinantes del hombre genérico, de la humanidad.

Feuerbach, que da a la relación hombre-mujer un acento individual, pero piensa siempre en el individuo específico; Marx y Engels que truecan la conciencia singular por la conciencia de clase, y por la conciencia mesiánica del proletariado, Augusto Comte y el gran Ser social, Proudhon; luego Durkheim...

No nos engañemos, el ocaso del idealismo entraña el eclipse del sujeto, un sujeto colectivo ya no es más que un heredero bastardo de la subjetividad, y los hechos humanos y sociales son tratados como cosas. La reacción hiperbólica y solipsista de Stirner-Schmidt es la de un individualismo enconado, de un anarquista; mas también en algún modo de un defensor de la Filosofía contra la invasión de la Sociología y de las Ciencias Humanas. Su

Yo “único” derriba un Cógito evanescente, Yo de todos. No oculta en modo alguno los demás Egos; no se trata pues, de un solipsismo absoluto -los deja alardear con su unicidad.

Se pueden seguir sobre los avatares del Cógito la evolución y las intermitencias de la subjetividad. ¿Dónde estamos y con qué derecho hablamos de nueva subjetividad?. Es verdad que la subjetividad se ha atascado mucho desde que es el muelle de la filosofía. Pero vuelve siempre, como si el impulso dado por Descartes tuviera siempre movimiento para seguir adelante. La grave crisis de la subjetividad y del Cógito, que el desarrollo de las ciencias humanas, el estructuralismo y el positivismo lingüístico (filosofía analítica) han manifestado, no ha agotado ciertas aproximaciones inéditas al sujeto

He hecho ya una alusión a Kierkegaard, “padre del existencialismo” y a su inversión del entimema cartesiano: sum, ego cógito. Ha alzado la subjetividad o, como él dice, el Individuo, contra el sistema o la ciencia, sobreentendiendo a Hegel. El individuo, verdadera categoría Sagrada, no es el sujeto universal, sino el sujeto singular, yo, tú, él, captado en su diferenciación irreductible y su unicidad ante Dios. Es el individuo contra la absorción por el sistema, y es el individuo contra la multitud, la colectividad, la comunidad. Pero el hombre de Kierkegaard es un sujeto sin mundo, es de este mundo como si no lo fuera, extraño a la figura de este mundo que pasa. En cambio, la subjetividad de la Fenomenología, sobre todo la Fenomenología existencial, que después del largo ayuno del materialismo y del positivismo ha salido a la superficie, es una subjetividad mundana e intramundana. Por más que el sujeto Husserliano sea una conciencia absoluta a la cual, en la ficción de la “aniquilación del mundo”, “no le falta nada para existir” - es una hipérbola -y la intencionalidad es correlativa de la *Lebenswelt* o mundo de la vida. La obra de Husserl es fundamentalmente una fenomenología de la percepción, para la cual la vuelta “a las cosas mismas” depende constantemente de la dirección de la mirada y de la actitud natural.

El patronazgo de Descartes, héroe de la tabla rasa y del nuevo punto de partida, no ha sido invocado en balde. La insistencia de Bergson sobre la vida profunda, la memoria, no debería hacer olvidar que él es también un notable analista de la concepción perceptiva, me refiero al “mundo de imágenes”, al impresionante paisaje fenomenológico que abre *Matière et Mémoire*.

La filosofía o ideología de Sartre, cuyo punto de partida es incontestablemente fenomenológico, es una sucesión de las variaciones del Para-si o de la conciencia, enfrentada con la presencia obsesiva del mundo, del cuerpo y del otro. Sartre experimenta la conciencia y la libertad como potencias negativas, siempre dispuestas a fagocitar los contenidos y a alienarse a la menor oposición. Por eso la libertad Sartriana, ágil, volátil, siempre allí donde no se le esperaba, puede amoldarse a todas las situaciones y cargar sobre sí todas las responsabilidades, incluso las más agobiantes. Tanto más ligeras, por cuanto ser culpable de todo, es no ser culpable de nada. Los artificios de Sartre representan el último avatar de una subjetividad inasible de un para-si inasequible que es un verdadero juego al escondite: ha pasado por aquí, volverá a pasar por allí. La reacción contra el existencialismo,

cuyo brillante promotor fue Sartre, se ha dibujado en relación y en contra de una subjetividad evasiva y descomprometida.

Merleau-Ponty, en cambio, enraizaba la subjetividad en el campo perceptivo, como Husserl y más que él criticaba el Cógito cartesiano, con razón o sin ella, acusándolo de referirse a una conciencia que se excede a sí misma, y ya no tiene cuenta de sus adherencias corporales y mundanas. La posibilidad de un “thopos nontós”, de un lugar de las inteligencias, no ha cesado jamás de obsesionarle, tanto más que su ascendencia era la tradición francesa al lado de Husserl. Su arte de la descripción fenomenológica ha hecho plausible la idea, sin embargo bastante extraña, de un Cógito corporal o Cógito tácito. El cuerpo es el ser-en-el-mundo y el vehículo del ser-de-la-conciencia-al-mundo, será llamado “un Yo natural y el sujeto de la percepción”. Merleau-Ponty no ignoraba nada de los desarrollos y de las estructuras (o superestructuras) que constituyen una existencia. Pero se fija en los basamentos, en la arqueología de la conciencia, en el momento primitivo del “cuerpo cognoscente”, del conocimiento del cuerpo. Es esto a menudo lo que hace fascinante su filosofía inacabada. Se apoya sobre una experiencia que ha rozado fugitivamente a Husserl -experiencia que él mismo atribuía a Malebranche sin que yo haya podido encontrarla en éste (salvo la expresión de la “mano que toca”, es decir “la especie de reflexión” o la “reflexión espesa”, por la cual la mano que toca y la mano tocada se intercambian, son alternativamente la una o la otra - experiencia que se puede producir en un grado superior en el apretón de manos. A la arqueología de la conciencia, sin embargo, corresponde una teleología del sujeto, y Merleau-Ponty se ha despegado de una cierta inmersión en el mundo percibido -el Cógito tácito convirtiéndose en Cógito parlante, el cuerpo, por el juego de la sensibilidad y de los hábitos, produciendo la “idea sensible”, la idea musical, los cuerpos instituidos, los cuerpos asociados, el cuerpo social... A fin de cuentas, una subjetividad sumida en su origen y su limo se revela tiempo vivo, acumulativo, historia y razón, a tal punto que antes de su muerte prematura Merleau-Ponty casi había abandonado la instancia subjetiva a favor de una filosofía del ser y de la naturaleza, de una ontología de lo invisible, no ciertamente en el sentido del *World invisible*, sino de todos los elementos, formas y figuras que organizan la “carne de ser”. Esta filosofía se creaba afinidades con el positivismo lingüístico (bajo la inspiración de Saussure) y con el estructuralismo. Pero es sobre todo la prepotencia autoritaria del Ser Heideggeriano la que anegaba en la sombra el resplandor de la subjetividad. Mientras que el primer Heidegger había aportado una vigorosa contribución a su supervivencia.

También el contagio del marxismo había contaminado ya mucho la filosofía existencial, lo mismo que ésta había reducido a la evanescencia el “fantasma al que el propio resplandor asigna a este lugar” (“*fantome qu'a celien son pur éclat assigne*”) de la conciencia reflexiva. Por su parte, la moda del psicoanálisis confería una suerte de procedencia a un dato arcaico, a un universo de pulsiones, que oprimen tan manifiestamente a la Psyché, sus conductas y sus comportamientos que se hace casi imposible, aún tratando de ignorarlos, hablar de un Ego voluntario y *Compos sui*: ya es mucho reconocer normas y evitar desviaciones. Pero en el mismo seno de la corriente filosófica la importancia tomada

por la intersubjetividad, el diálogo y la comunicación no dejaba de poner un punto de interrogación al inicio absoluto de la conciencia singular, en vigor desde Descartes y Fichte. Max Scheler admite una cierta indistinción del Yo y del Tú en el principio, por el hecho de que cada uno de nosotros es tú y yo, tú o yo. La relación tiene prioridad: lo social en verdad personalizado, viene en primer lugar. El principio del Tú, que Scheler comparte con otros exponentes como Martin Buber, Gabriel Marcel, Maurice Nédoncelle,...tendería a esfumar la subjetividad, si el amor no crease una especie de fusión que desaliena la conciencia, aunque el fuerte anclaje en el yo ya no es un tema que soliciten los defensores de una subjetividad irreductible.

El estructuralismo se presenta en muchos aspectos como una reacción del sistema contra el sujeto (un filósofo cristiano independiente, Claude Bruaire, desaparecido demasiado pronto, ha meditado largamente sobre esa dicotomía hegeliana). Estaba abiertamente preparado por la invasión de las ciencias humanas (Psicología, historia, sociología) y subrepticamente por la insatisfacción ante la ipseidad existencial y añadamos además la crisis de la teología, el drama del humanismo ateo. De la muerte de Dios tenía que renacer el hombre: de hecho, hemos asistido a la muerte (filosófica, en efígie) del hombre. El estructuralismo es el ejemplo cabal de un método científico, objetivo -en lingüística, etnología, literatura.- importado en la filosofía y que se amalgamó con una visión del mundo ahistórica y desencantada. El efecto benéfico del estructuralismo, de duración bastante corta, ha sido reactivar la hermenéutica, también ella salida de las ciencias exegéticas y teológicas, y de injertarla en algún modo en la filosofía y su historia.

La hermenéutica filosófica, pegada a los textos, preserva la presencia del sujeto por la mediación del autor y de la edad crítica, pero un Pablo Ricoeur ha demostrado su fecundidad y su compatibilidad con otras formas filosóficas (Gadamer también, pero menos). Por lo que se refiere al estructuralismo propiamente dicho, alzado al mismo tiempo contra la historia (especialmente de molde marxista) y la fenomenología de la conciencia, su índole reactiva se muestra en el clima positivista y en el declive de los humanismos. No se puede poner en tela de juicio la agilidad observadora y las elegancias estilísticas de Roland Barthes -con una gota de gongorismo-, ni la docta y sabrosa honradez de Claude Lévi-Strauss, menos todavía el brio a veces deslumbrante de Michel Foucault. Ellos han desestabilizado nociones y realidades que parecían fuera de toda sospecha, garantizadas por el a priori. Son los herederos de una sociología sin ética y sin normas, cuyos efectos se dejan sentir cada día más sin que sea menester insistir en este punto.

Alguien ha intentado obviar el objetivismo y el desencanto del estructuralismo por la reinsertión del sujeto fenomenológico. Acabo de mencionarlo: es Paul Ricoeur. Su obra arborescente, subtendida por un trabajo inmenso, no se reduce al matrimonio difícil, que algunos calificarían de *mésalliance*, de unión desacertada, entre la fenomenología y el estructuralismo. Es mucho más que eso. Ricoeur, lector incansable, ha querido ser "su tiempo en el pensamiento", y no es en modo alguno casual que le haya sido concedido el premio Hegel de la ciudad de Stuttgart en 1987. Ha recorrido y asimilado la mayoría de las

direcciones en las que se ha metido la filosofía desde hace medio siglo, en parte gracias a su buen conocimiento del pensamiento alemán y a su asidua frecuentación de la filosofía anglo-sajona. Lo ha examinado todo y ha retenido lo mejor: filosofía reflexiva, existencialismo de Jaspers y Gabriel Marcel, fenomenología husserliana, teología, exégesis y mitología, historicismo y marxismo, psicoanálisis, Feuerbach y Nietzsche, Bultmann y Moltmann, Heidegger y Gadamer, estructuralismo, semiótica, semiología, positivismo lingüístico, gramatología, etc. Nada hay que le sea extranjero en la multiplicidad de modas y tendencias. Pero el vocablo que reagrupa tantas curiosidades e intereses aparentemente dispersos es el de la hermenéutica. Ricoeur es fundamentalmente, a través de todos los temas a los que aplica su extraordinaria capacidad de atención, un traductor, un zahorí del sentido. El hecho de que se haya concentrado sobre la teoría del texto, sobre la narración (“*récit*”), constituye el punto de llegada de una búsqueda incesante que aclara retroactivamente su inicial empresa de comprensión — “*Verstehen*” — de léxico de la voluntad y de la simbólica del mal.

Quien dice sentido, supone una coherencia y una evidencia de las significaciones y por tanto una falsilla, un lenguaje inteligible, una tabla de referencias. Ricoeur ha profundizado cada vez más en la cantera del lenguaje. De él, más que del concepto, es de donde espera la eclosión del sentido. En la frase famosa de Hegel sobre lo verdadero, que ha seducido a Bruaire, el sentido está de parte del sujeto (“la sustancia es esencialmente sujeto”, la ciencia es sentido), lo está tanto más hoy cuando el saber es irremediamente roto, y cuando una reconstrucción parcial no es posible más que por la “*vía larga*” de los documentos acumulados. Si hay una convicción que Ricoeur comparte con Jaspers, es que “nuestro fuerte es la separación, porque hemos perdido la inocencia”. Sucede siempre: el sentido siempre recomenzado, la “hermenéutica infinita”, pasa por la imposición del sujeto. En adelante, lo Verdadero ya no necesita bacantes ni oráculos, sino hermeneutas, cuando no escribas inspirados.

Un sagaz comentador napolitano, Domenico Jervolino (“*Il cogito e l'ermeneutica*”, 1984), ha escogido precisamente al sujeto donador de sentido como hilo conductor de un estudio de conjunto; y Ricoeur, forzado a intervenir en propia causa, lo ha aprobado calurosamente. Es ciertamente un largo camino el que lleva al heraldo de lo voluntario hasta el descifrador del texto y hasta el futuro poeta de la voluntad, pasando por el interminable rodeo de la mítica, del psicoanálisis y de la teoría del lenguaje y de la metáfora; pero Jervolino muestra que el sujeto del cogito hermenéutico está menos “*mutatus ab illo*” de lo que parecía a primera vista, sus metamorfosis son cumulativas o epigenéticas y no proteiformes, si se me permite la expresión. He aquí una cita, particularmente acertada, del intérprete:

“En adelante, la filosofía de la subjetividad está en crisis, está en crisis el mismo lenguaje filosófico, que se hace justamente interpretación, sintomatología.

Se trata, sin embargo, de una crisis que puede ser saludable, afirma Ricoeur, de la cual acaso se pueda salir coordinando los diversos niveles del discurso sobre la

voluntad...Conclusión voluntariamente modesta, en tono menor...por donde se confirma el carácter central de la 'cuestión del sujeto' en la hermenéutica filosófica de Ricoeur, herencia fundamentalmente cristiana, pero de la que nuestro autor no desdeña coger los elementos precursores en la filosofía antigua" (pp. 83-84).

Según el mismo autor la contribución de Ricoeur a la filosofía en gestación es una "hermenéutica del yo soy", de la que él, graciosamente, con su espíritu ecuménico, concede a Heidegger el beneficio (p. 40). Porque la problemática del yo pienso es decididamente, en la órbita de Heidegger, una problemática del yo soy. Pero el acceso directo, abrupto, al sentido del ser —"audaces fortuna iuvat!"— no es lo propio de Ricoeur, habituado a los circuitos y a las revueltas. Su itinerario, su afrontamiento es y fué siempre: explorarlo y examinarlo todo, discernir lo mejor. De tal modo que la conclusión queda siempre aplazada, siempre en suspenso. Al menos sabemos que la "poética de la libertad" pondrá en acción los espejos del texto, y del texto poético, pasando la praxis (esa palabra que suena a hierro, decía Starobinski) al último plano. La "cosa del texto" ha tomado la delantera, de nuevo, una vez más, sobre el "fantasma" de Mallarmé. Sobre el valor verdaderamente especulativo de la hermenéutica de los textos, Ricoeur se ha pronunciado así: "al Cogito narcisístico de la subjetividad romántica se substituye un sujeto que no pretende conocerse a sí mismo por intuición inmediata ni imponer al texto su propia capacidad de comprender, sino que se comprende más bien ante el texto, se expone a él para obtener una amplia dimensión de sí mismo" (Jervolino, p. 116). Podría resumirse el contraste en distinción del Mí y del Sí:

Para concluir, la alternativa es entre el mí, dueño ilusorio del mundo, y el sí, 'discípulo del texto', que llega a la comprensión de sí porque ha aceptado tomar sus distancias, perderse en la abertura del mundo, con la mediación del texto, asumir un rol de 'replicado' respecto de las posibilidades multiformes, inéditas, por veces, desconcertantes, que el texto revela y proyecta en una posible alteridad del mundo de que habla y de los hombres que lo escuchan (p. 130).

El pretendido desarrollo venturero y poco coherente de Paul Ricoeur está en realidad imantado y gobernado por la integración de adquisiciones reflexivas e intuitivas (fenomenológicas) en una empresa más vasta, y sin duda inagotable, empresa de lectura hermenéutica, reveladora de Dios, de sí mismo y del mundo. No es la expresión de una "tendencia inevitable al eclecticismo", adornada de finos análisis y de ricas referencias culturales (p. 139). El hecho de que la vuelta se alargue todavía en los densos volúmenes de "La metáfora viva" y de "Tiempo de narración", no cambia el asunto. El círculo de la temporalidad y de la narratividad es exactamente el Cogito parlante, imaginante, sin cesar de temporalizarse, en "la analogía del yo soy", es decir, en la intersubjetividad y la intertextualidad. Dejemos por última vez la palabra al comentador:

Ricoeur no deja de ser el filósofo del *cogito*, del sujeto finito e inquieto, del sujeto como voluntad, esfuerzo y deseo de ser. Un sujeto que no se posee, sino que está tenso para apropiarse la afirmación originaria que le constituye. Un sujeto no

creador, pero dotado de creatividad, que debe recorrer un largo camino, pasar por el conflicto y la mediación, justamente a causa de su constitución ontológica intermedia, que se convierte en proceso activo y dinámico de síntesis y mediación (p. 182).

Quisiera aportar otros dos ejemplos de la vuelta contemporánea al sujeto, en el rechazo de la hegemonía hegeliano-heideggeriana, dado que el de Ricoeur está, a pesar de todo, gravado por pesadas concesiones a las figuras del sistema. Por desgracia, el filósofo de Montpellier, Michel Henry, no es conocido fuera de Francia (salvo un poco en América del Norte), e incluso en Francia, pese al efímero éxito reciente de su panfleto “La barbarie”, está lejos de ocupar el lugar que habría derecho a esperar. Su pensamiento altivo, exigente, está, desafortunadamente, mal servido por la dificultad extrema de su obra fundamental, “L’essence de la manifestation”. Es el Zubiri francés! Pero en todo caso, uno de los raros filósofos auténticos que poseemos. Uno de los escándalos de la hora actual es el éxito desproporcionado de los Derrida, los Deleuze, los Lyotard... y de algunos “nuevos filósofos”, frente al desconocimiento de un Michel Henry. Sea de ello lo que sea, esta filosofía, nacida en las congojas de la meditación y de la soledad, se abastece de novelas, de ensayos y de un importante estudio sobre Marx, cuya novedad y originalidad han sido literalmente ocultadas, ahogadas, por una poderosa facción mediática. Pero es preciso volver siempre al libro inicial y a la tesis secundaria sobre Maine de Biran. Formado por la Fenomenología, a disgusto ante el primado eidético de Husserl y la derivación heideggeriana —filosofías de la conciencia y del mundo—, Michel Henry encontró en Biran un precursor o al menos un garante, gracias al Yo (“Moi”) íntimo a sí mismo, que interioriza los poderes del cuerpo. Es, en efecto, una ontología del Yo, del sujeto, lo que busca M. Henry a través de una crítica implacable de casi todas las filosofías modernas y contemporáneas. Heidegger enuncia que la cuestión del ser ha sido olvidada. Más bien es el Yo el que se ha perdido, se ha volatilizado en el Cogito y en las trascendencias. ¿Dónde encontrar la inmanencia radical, dónde descubrir el lugar de un Ego puro sin un afuera, que sea pura vida sin mezcla de objetividad?

Michel Henry responde: en la afectividad. La afectividad, en un sentido mucho más agudo y profundo de lo que la concebía Biran, es el corazón último y tembloroso del ser y del yo, de la ipseidad. La ipseidad es afectividad, capacidad de autoafectarse. La autoafección es la palabra clave de esta filosofía, fuera de una referencia kantiana malsonante. El nervio de la ontología fenomenológica de M. Henry es la autorrevelación de la esencia en el elemento más secreto al que estamos clavados, la afectividad. El hecho de que Michel Henry hable con más gusto de vida y de filosofía de la vida, no implica un desplazamiento del centro. La vida es la llama que se alimenta de sí misma, el fuego heraclíteo, y la afección de sí por sí es su definición. Desde Kierkegaard ningún pensamiento había privilegiado hasta ese punto al individuo viviente, sufriente, jubilante, con la exclusión de toda otrainsancia del ser. No es una casualidad que este filósofo cite a menudo la frase típica de Kierkegaard: “el yo que se remite a sí mismo y quiere ser él mismo se hace transparente y se funda en el poder que lo ha puesto”.

Mi tercer ejemplo es mejor conocido, y hace tiempo que ha franqueado las fronteras del hexágono francés. Es el de Emmanuel Lévinas, cuya lengua aprendida y refinada, extremadamente rebuscada, no ofrece pocos problemas a los traductores después de plantear más de uno a los lectores. Nada, aparte de sus orígenes judíos, parecía predisponer a un estudiante lituano nacionalizado, entusiasta de la cultura francesa, a convertirse en el autor de una filosofía insólita, bebida en las fuentes del Talmud y que hace furor hoy. Lévinas, discípulo de Husserl, ha comenzado, en efecto, sus trabajos con explicaciones fenomenológicas totalmente objetivas y sobrias. En muchos aspectos es un pensador nacido para la guerra y marcado por la terrible prueba del genocidio, en el que su familia ha sido aniquilada. Con todo, seguía siendo filósofo incluso cuando rompía los cuadros y el lenguaje habituales de la filosofía. Su filosofía, toda ella impregnada de sustancia religiosa, se enfrenta, en efecto, constantemente al privilegio y a la retórica del Ser (de la identidad), y concretamente al sistema omnicomprehensivo de Hegel y a la ontología existencial de Heidegger. En lo que a este respecta, ha puesto sus pasos en las huellas de Franz Rosenzweig, genial anunciador de una filosofía inspirada y por lo tanto inclasificable.

Es necesario colocar al otro en el lugar del ser, al otro que es el verdadero infinito, el para siempre irreductible a la totalidad, y por tanto a la familiaridad omnívora del ser. La ontología se esfuma y desaparece ante la heterología. El Uno es el otro, lo verdadero es el otro, el bien, lo justo es el otro... No una alteridad cualquiera, sino la alteridad de todo hombre, del otro hombre sea quien sea, y que en la interpelación imperiosa que me dirige (Tú no matarás -tú me servirás- tú me ayudarás en la hora de la muerte), se revela como rostro, es decir, como absoluto, amo y señor, maestro, huesped y juez... La epifanía del rostro, sin réplica, "a quemarropa", es el acceso a la filosofía de Lévinas, expuesta en sus dos libros mayores ("Totalidad e infinito", "De otro modo que ser") y en numerosos artículos. ¡Pero no nos llevemos a engaño! No elabora, más que de un modo indirecto, una filosofía del diálogo y de la sociedad. Intima una ética, un pensamiento eminentemente imperativo y práctico. La ética fulgura sobre la abstracción del rostro (óptica = ética). Pero el otro, el prójimo, el tú no es en modo alguno el objeto al que se adhiere la descripción fenomenológica. Lo que importa es la repercusión ilimitada de la "exterioridad" sobre el sí mismo. Hay una fibra última que no es alcanzada y solicitada más que por la rectitud indeclinable del otro, inmediatamente, sin tergiversación. El otro, las más de las veces, se presenta de cara, en el cara-a-cara (*face-à-face*).

Pero el otro tal cual no comunica, no entra en diálogo. Está como estilizado, "reducido a su esencia severa" o, como se ha dicho, hierática. No necesita nombrarse. Aunque hay un otro privilegiado —el anciano, la viuda, el huérfano, el extranjero, el pobre—, con todo, el otro es el que llega sin más, el que con toda urgencia me intima y me suplica. Tal es el aspecto impresionante del proceder levinasiano: esta irrupción del otro que, dejando a un lado todos los asuntos, me encadena a su servicio, es la "diaconía". Sin embargo, no nos engañemos, no se trata de la sociedad y del "Mitsein". Se trata de mí. Este libro, dice Lévinas, a propósito de "Totalidad e infinito", se presenta como una defensa de la subjetividad (p.XV), y la "existencia para los demás,...liberada de la gravitación egoísta,

no deja de conservar un carácter personal” (p. 213). La exigencia ética inscrita en el rostro se llama asignación, responsabilidad (ilimitada). ¿A quien se dirige? A aquel que lleva en sí la idea de infinito, el deseo igualmente infinito. Estas son las determinaciones de la subjetividad ética. La cual es convocada sin miramientos y sin piedad, porque está dedicada a la entrega absoluta.

La asignación toma un sesgo lancinante, perforante, a veces desconcertante, en “De otro modo de ser”, la obra que Lévinas prefiere. De modo a veces jadeante describe en ella la condición de rehén, de víctima, de sujeto totalmente alienado —donde se leen en sobreimpresión los rasgos del Siervo Sufriente, y donde un cristiano no puede menos de percibir la imagen de Cristo en la pasión. La obsesión del otro es tal que hace del sujeto alguien distinto de sí mismo. Pero en la medida que el repliegue egoísta está proscrito, en esa misma medida la ipseidad es indestructible, “la justicia no sería posible sin la singularidad, sin la unicidad de la subjetividad” (“Totalidad e infinito”, p. 224). La separación es imprescriptible. La abolición del Yo sería la desaparición del otro. Con todo, “De otro modo que ser” deja a media luz la separación. El Yo es como expulsado, como se expulsa el hueso de una fruta antes de comerla, (y de hecho la metáfora de la enucleación aparece aquí y allá). Pero, ¿es eso posible? Es una asíntota que acaso tenga su clímax en la muerte. También el sexo podría ser una palanca de alteración subjetiva: en la relación erótica el sujeto “puede ser otro a partir de sí mismo”, fugitivamente quizás. Lévinas no está dispuesto a sacrificar en lo más mínimo la superioridad de la ética. Esto es tan cierto que “De otro modo que ser” deja caer los aspectos no éticos de la subjetividad, y nociones como la caricia, la piel marchita, son relacionadas a la estela del uno por el otro. La misma libido es vinculada a la visitación del rostro, al imperativo ético. En esta perspectiva habrá que referirse a las páginas asombrosas “Fenómeno y rostro” (113-118) de “De otro modo que ser”.

Detendré aquí estas breves anotaciones. Ellas dan una idea del modo como el sujeto se revitaliza y resiste el asalto anónimo de las ciencias humanas que, poco o mucho, malvenden al individuo, a la persona. Subjetividad hermenéutica, subjetividad afectiva, subjetividad mesiánica: tres aproximaciones diferentes a la filosofía del sujeto que, desde Sócrates, es la filosofía sin más. Son muy distintas, y, sin embargo, lo que en realidad se intenta es, en efecto, el “conocimiento de sí mismo” en vistas a una actitud ética o ético-religiosa. Tienen en común, a título de aspiración, indicar una inflexión hacia el padecer, la pasividad, que no significa aguantar y dormir, sino una pasión vigilante. Este sujeto sólo desde muy lejos recuerda a Descartes, a Fichte y a Hegel, porque, a pesar de todo, depende de la ciencia que le rodea y de la cual está exiliado.

Sólo me queda excusarme de mi “provincianismo” francés cuya involuntaria arrogancia tiene por envés mucho de ignorancia.

Xavier TILLIETTE
Universidad Gregoriana - Roma.