

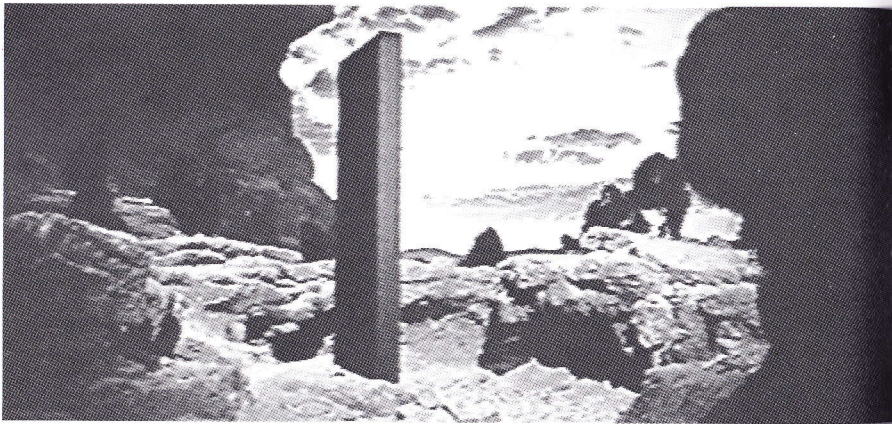
LA INAUGURACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

En medio de la confusión de nuestro misterioso mundo, los individuos están tan perfectamente ajustados a un sistema, y los sistemas entre sí y con un todo, que un hombre, con sólo apartarse de su sistema por un instante, se expone al temible riesgo de perder para siempre su lugar en ese mundo.

N. Hawthorne, *Wakefield*

Es Descartes quien inaugura filosóficamente el campo de la subjetividad moderna. La operación de la denominada "duda metódica" consiste en suspender todo saber previamente *disponible* acerca de las cosas del mundo. No se trata simplemente de no contar con el "contenido" de los discursos sobre la realidad, como si de esta manera fuera posible ahora, una vez devastada aquella densidad discursiva que se había adherido al mundo, una relación primera e inmediata con las cosas, sino que lo que Descartes suspende es la fuente misma de esos saberes, su fuente de procedencia y fundamento: la institución escolar, la tradición, la familia, el sentido común. La creencia en ese saber de antemano disponible se funda en sentido estricto en la legitimidad que pre-reflexivamente se le concedía a las fuentes de esos saberes. Es precisamente por la radicalidad de esta operación que se abre para la filosofía el campo de la subjetividad en el cual el pensamiento y el ánimo se han desenvuelto hasta nuestros días.

La puesta en cuestión de las fuentes de procedencia de ese saber disponible sobre las cosas es un ejercicio del cual resulta la suspensión de la relación con el mundo; se trata, en este sentido, de una operación de *desafección* de mundo. La inauguración cartesiana de la subjetividad es el descubrimiento de que la *sensibilidad* no es un acontecimiento que consista simplemente en órganos



afectados por calor, luz, etc., sino que corresponde a un estrato que está ya inscrito en el sujeto. La sensibilidad es ya actividad del espíritu. Así, la lúcida sentencia “soy una cosa que piensa” significa también “soy una cosa que siente”, una cosa a la que *le ocurre la sensibilidad*. El ego es una “cosa” que se da cuenta de las cosas, lo cual implica que se relaciona con la *apariencia* de las cosas. De aquí que en las *Meditaciones* las representaciones parecen por un momento sostenerse ante el espíritu con independencia de la existencia misma de las cosas que “representan”. “Pues —escribe Descartes— ¿quién me podría asegurar que este Dios [que lo puede todo y por el cual he sido creado] no ha hecho que no exista tierra ninguna, ningún cielo, ningún cuerpo extenso, ninguna figura, ninguna magnitud, ningún lugar y que, sin embargo, yo tenga las sensaciones de todas estas cosas y que todo esto no me parezca existir sino como lo veo?”¹ En una terminología fenomenológica podría decirse que no se trata de que tales representaciones en general (ideas, imágenes, etc.) puedan pretender validez aunque las cosas bien podrían no existir (en sí), sino que en esa fenomenalidad sensible, estética, consiste precisamente la *pretensión* de existencia de las cosas como *afección* sobre la subjetividad.

En este punto resulta esclarecedor revisar el momento de mayor radicalidad de la duda cartesiana: la suspensión de la fe en los sentidos del cuerpo como vehículo de la realidad trascendente de las cosas. Habiendo suspendido toda fuente de certeza sobre el mundo, el yo que reflexiona ha quedado reducido a la esfera de los sentidos en su relación *inmediata* con la realidad. Sin embargo, como sabemos, al considerar la posibilidad de estar en ese momento soñando, también

1 R. Descartes: “Meditaciones Metafísicas”, Primera Meditación, en *Obras Escogidas*, Charcas, Buenos Aires, 1980, pp. 219-220.

esa inmediatez queda puesta en cuestión. La consecuencia de esto no es una absoluta incertidumbre, sino más bien un desplazamiento de la certeza, desde el ser de las cosas hacia su *apariencia*: “por lo menos, es muy cierto que *me parece* que veo, oigo y siento calor; esto no puede ser falso; y es propiamente lo que en mí se llama sentir, y esto, tomado así, precisamente no es otra cosa que pensar”.² La apariencia no se opone simplemente al ser, sino que es la condición de ingreso del ser de las cosas en la subjetividad: sentir calor *es parecerme* [pensar] que siento calor. En este sentido, el descubrimiento moderno de la subjetividad es el descubrimiento de la *condición estética del mundo*; el hecho de que las cosas adquieren legitimidad ontológica en la misma medida en que se conforman a los principios que gobiernan su *aparecer*.³

Por una parte, esta desafección metódica permite el reconocimiento de la condición antecedente de la subjetividad en toda relación con las cosas. Dicho de otra manera, toda relación con el mundo implica constitutivamente a la subjetividad en la forma del *cogito*: todo pensamiento es el pensamiento de “alguien”, todo pensamiento es ante todo un “yo pienso”. Por otra parte, la duda cartesiana develaría también el hecho de que la *desafección* de mundo con la que se inicia la meditación en la soledad del ego, no es sólo un evento singular en la biografía del filósofo, dispuesto a reflexionar sobre el fundamento y origen de la *relación* del

2 *Ibid.*, Segunda Meditación, *op. cit.*, p. 228.

3 Por esa misma época Th. Hobbes trabaja en su obra *Leviatán* (publicada en 1651), en la que desarrolla lo que algunos historiadores han denominado “una concepción atea de la política”. Un momento fundamental en el pensamiento de Hobbes es precisamente su teoría de las sensaciones (con la que se inicia el tomo primero de esta obra). Estas son el producto de un proceso “interno” que reacciona a la presión que las cosas ejercen sobre los órganos: “las sensaciones, en todos los casos, no son otra cosa que fantasía original, causada (...) por la presión, es decir, por los movimientos de las cosas externas sobre nuestros ojos, oídos y otros órganos” (*Leviatán*, Primera Parte, Capítulo I).

espíritu con las cosas. En efecto, tal desafección es algo que podríamos considerar como la condición constitutiva de la subjetividad moderna en general, en cuanto que ser afectado por las re-presentaciones de las cosas es haber subsumido al mundo en el conocimiento, en la fascinación o en la tristeza del individuo. “¿Y si el sentir —se pregunta Perniola— no le conviniese al sujeto? ¿Si no se adecuase a una subjetividad que dice “yo”? ¿Si ésta no lograra captar el sentir en cuanto tal sino a condición de transformarlo en un pensar? ¿Si el sentir fuese inaccesible al yo? ¿Si cada esfuerzo realizado por el yo para apropiarse del sentir condujese inevitablemente a un pensar?”⁴ Podría decirse: el sujeto no siente, más bien (se) re-siente y ese re-sentimiento es lo que llama pensar.

Considerando lo anterior, el “discurso del método”, ya no es sólo el título de un libro de Descartes, sino el sentido último de su obra, corresponde precisamente al *factum* de la subjetividad que se halla originariamente en ausencia de mundo o, mejor dicho, a distancia de éste. La filosofía del sujeto es una filosofía de la *interioridad*. Si la subjetividad puede, con ocasión de la pregunta por el fundamento, suspender el trato afectivo y efectivo con el mundo, es porque ella misma se constituye precisamente a partir de esta posibilidad. Y esta posibilidad no es sino aquella “desafección” por la cual el espíritu es afectado por el mundo a *distancia*.

Entonces, el descubrimiento de la subjetividad como *cogito* es el descubrimiento de la representación (yo = yo pienso = yo pienso pensamientos). Es decir que en la relación con las cosas el espíritu es *afectado* por éstas; la relación es, ante todo, una relación de *afección* (un acontecimiento él mismo subjetivo y no algo “entre” el

4 M. Perniola: *El sex appeal de lo inorgánico*, Trama, Madrid, 1998, p. 16.

sujeto y las cosas). Pero la subjetividad no es sólo la *afección*, como tampoco es simplemente una substancia “espiritual” afectada por el mundo, sino que consiste más bien en, por decirlo de alguna manera, *acusar recibo de la afección*⁵ (auto-referencialidad cuya posibilidad estaría reservada en el modo del ser mismo de la subjetividad). La filosofía del sujeto es el discurso que se articula a partir de aquella operación por la cual la subjetividad se hace a sí misma “objeto” o asunto de determinación. “El acto de representar sólo consigue la evidencia que se le atribuye en la forma de la flexión de la primera persona singular: *cogito*. Todavía para Kant el “pensar” y el “poder estar acompañado del yo” son sinónimos. De ese modo avanza el sujeto (...) hasta convertirse en el fundamento de la inteligibilidad del mundo (...).⁶ Entonces, lo que ocurre es que la filosofía del sujeto *repite* precisamente la operación constitutiva de la subjetividad. Si la filosofía puede ocuparse del propio sujeto que medita, ello sólo es posible porque la subjetividad se encuentra siempre ocupada consigo misma. La subjetividad está permanentemente referida a un mundo, pero *a través de sí misma*. Suspendingo la referencia a esa trascendencia, la operación filosófica hace aparecer lo que antes era pura “transparencia”, a saber, la estructura subjetiva posibilitante de la relación con el mundo.

Toda relación con las cosas acontece en sentido estricto como *relación con una afección* (incluso en el caso de aquellas

5 Esto corresponde, por ejemplo, en el empirismo de Hume a las denominadas “impresiones de reflexión”. Como señala Ernst Cassirer: “La crítica del conocimiento muestra que la mera sensación, en la cual se da simplemente una cualidad sensible privada de toda forma de ordenación, de ningún modo es un *factum* de la experiencia inmediata, sino un mero producto de la abstracción” (*Filosofía de las formas simbólicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, Vol. I, p. 159).

6 M. Frank: *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderno*. Herder, Barcelona, 1995, p. 34.

ideas en que el espíritu es afectado por una afección sin objeto causada por Dios). Esta última es sin embargo vivida como relación con las cosas, de manera que la subjetividad no es ella misma vivida como tal ("siento el mundo pero no me siento sentir"); no es vivida la distancia que hace posible la "presencia" de las cosas. La subjetividad es aquí pura transparencia. Pues bien, el *cogito* cartesiano es la relación vivida con la afección como tal. La subjetividad se constituye como un "darse cuenta", como una especie de *despertar*, pero que en este caso no se trata del restablecimiento de la relación con lo real en sí, sino con la espectacularidad incierta de los espejismos y simulacros provenientes de un fondo inasistible.⁷ Con esta operación del espíritu se suspende la *creencia* en el mundo y la subjetividad se descubre a sí misma como la instancia a partir de cuyo asentimiento el mundo gana o pierde "realidad".

Es precisamente en esa instancia vivida de la reflexión filosófica que el ego se pregunta por la posibilidad de *restituir* la relación con las cosas. Esta es, sin embargo, asumida como una potencia de la subjetividad, esto es, no como restitución de la creencia en las cosas, pues dicha creencia ha sido suspendida y la historia de la subjetividad no hará sino radicalizar esa suspensión. El "discurso del método", como sentido de la obra filosófica moderna, corresponde a la necesidad de determinar la estructura posibilitante de lo que cotidianamente es vivido al modo de la creencia; responde a la pregunta por la disposición

⁷ "Despertar" es despertar desde la realidad en sí y está mucho más relacionado con el descubrimiento de la propia "conciencia", distante y extrañada, que con la solidez de lo real. En Nietzsche despierta el supra hombre para descubrir que es él quien sueña y que debe seguir soñando; en Benjamin despierta el habitante de las grandes urbes modernas, asistiendo a la descomposición de los mundos perceptuales; en Kafka, un vendedor viajero, con un pasado denso de familiaridad, despierta para descubrir que se ha transformado en un enorme insecto.

categorial de una *aceptación* básica sin la cual no hay mundo. El sujeto como estructura categorial es, pues, una necesidad de la subjetividad moderna, menesterosa de una sólida anterioridad.

Esto significa también la inauguración de una cierta historicidad constitutiva de la vida de la subjetividad como "relación consigo misma". Pues, en efecto, no se trata sólo de la subjetividad como operación, sino como conciencia de esa operación que ella misma es. Lo que aquí nombramos como "historia de la subjetividad" consiste en la progresiva *conciencia* de la subjetividad con respecto a sí misma como *operación*. En este sentido, el enunciado "soy una cosa que piensa" contiene precisamente toda esa historia: soy una cosa que (sabe que) piensa, que piensa por lo tanto en sí misma y que ese "sí misma" es el saber de sí como pensamiento, como reflexividad. Incluso en el habla cotidiana la conciencia es considerada como una reflexión sobre las representaciones del mundo antes que como una relación inmediata con éste (piénsese en expresiones como "tener conciencia", "tomar conciencia", "hacer conciencia", etc.).

En la suspensión de la creencia tiene lugar no sólo la subjetividad como relación a distancia con las cosas, sino también *el placer del cogito*. El placer de la distancia, el deseo de pensar como deseo de distancia que es vivido como *deseo de mundo* (deseo de afección a condición de ser afectado por el mundo). Acaso la voluntad de fundamento que anima a la filosofía del sujeto sea el deseo de ser *afectado por el fundamento*. El fundamento mismo como alteridad.

Es por la actividad de la subjetividad que el golpe original de las cosas llega a ser objeto y, en eso, mundo, pues sólo al ser afectado o acusar recibo de las cosas es que "me hallo en un mundo". El tránsito desde el empirismo de Hume hacia el trascendentalismo de Kant es clave en la historia filosófica de la subjetividad. Podría decirse que en Kant

es borrado el último vestigio de relación *externa* con la realidad (aquello que en Hume correspondía al "strike"), por cuanto la subjetividad se desarrolla en Kant a partir del *factum* de la finitud que significa que toda relación con lo trascendente tiene como condición la *capacidad* de ser afectado. Esta manera de entender la sensibilidad en Kant es precisamente la clave en esta historia. Pues a partir de esto, el sujeto (la estructura categorial de la razón) ya no consiste sólo en un sistema de principios operando sobre ciertos "materiales" o datos recibidos en el origen del proceso, sino que tales principios son la capacidad misma de la donación, la capacidad de ser afectado. La subjetividad resulta en cierto modo antecedida trascendentalmente por el sujeto.⁸

Podría decirse que el sujeto es como la "forma" sin la cual el "contenido" (las cosas, el mundo) no podría ser experimentado ni pensado, tampoco podría ser siquiera *sentido*. En consecuencia, si cabe hablar de un "contenido" para la experiencia, éste sólo deviene tal en cuanto que es *conformado* como contenido. Así, el contenido aquí no puede ser analogado sin más con la "materia" o la alteridad externa de lo trascendente, sino que dicho contenido es ya un asunto que concierne a la subjetividad: contenido "del mundo" constituido en la reflexividad de la subjetividad, mas no como materia puesta en forma (como por ejemplo en el acontecimiento empirista de la sensación seguido del acontecimiento mental de los "principios de asociación"), sino subjetividad con asunto o, para ser precisos, subjetividad sin más. En esto consiste precisamente el sentido del principio de autonomía de la subjetividad: que toda relación del ser humano con las cosas es relación consigo mismo, y que sólo

⁸ De aquí que en Kant ya no es posible algo que en Hume todavía era posible intentar: una génesis de la subjetividad individual.

en ello se constituye el mundo. Esto no significa que las cosas podrían acaso no existir, pues entonces no habría ocasión para la constitución de la subjetividad; tampoco significa la posibilidad de que la realidad pudiese ser en sí "de otra forma", pues esta consideración supone ya a la subjetividad, en donde a ésta le sería esencial la posibilidad de fantasear o especular con otras formas de subjetividad, con otros *mundos* posibles, siempre y cuando sean posibles como mundos, esto es, que puedan ser habitados por una subjetividad. Mundo y subjetividad son en este sentido impensables con independencia el uno del otro, aunque, por cierto, esta relación va a tener cada vez más el sentido de una trascendencia *en* la inmanencia.

Podría decirse que asistimos a un desplazamiento del contenido por la forma. Es decir, la donación de un objeto implica la referencia a la forma (estructura categorial, condiciones de posibilidad, formas mentales, etc.) que posibilita tal donación. Entendemos aquí por donación no el contrasentido de un supuesto enfrentamiento con el objeto "en sí", sino propiamente el *ser afectado* por ese objeto. En este sentido, las formas de la subjetividad como formas de hacerse representaciones de lo "real", no consisten sólo en la "construcción" de representaciones, sino que se trata de formas que determinan ante todo *la posibilidad de ser afectado por esas representaciones*. Esta suerte de protagonismo de la subjetividad, contra la muda y opaca materialidad de las cosas, encuentra en el romanticismo un momento de especial radicalidad, en tanto se trata precisamente de la producción de la afección como *intensificación* de la subjetividad.

Podría decirse que en el romanticismo *la subjetividad se hace filosófica* y las obras serán producidas desde esa especial lucidez propia de una subjetividad que se sabe a sí misma como la condición de su asunto. En este sentido, *las*

obras se hacen filosóficas (sin ser por ello "de filosofía"). Lo filosófico es esa auto-representación del sujeto que al cabo de una cierta historia viene a exponerse y en eso a agotarse.⁹ Lo que inscribe, relaciona y diferencia a esas obras es el grado de lucidez que exhiben con respecto a lo que hasta hace poco hacía posible la creación y la producción en el mismo itinerario en el que se inscriben. No son las obras, sino su posibilidad la que, expuesta, ingresa en la categoría de lo *sido*: "ya no es posible pensar o producir así". Pero es como decir que en esas obras su posibilidad ha desplazado a su asunto (contenido, mensaje, idea, etc.), que con el paso del tiempo las obras llegan a ser ante todo su posibilidad: se hacen filosóficas, en ellas el sujeto comienza a hablar de "sí mismo". Sujeto puesto en obra. La obra misma deviene sujeto, deviene aparato, recurso, artefacto. Dicho en una frase: las obras comienzan a poder ser interrogadas acerca de la subjetividad que las produjo. ¿Tiene esta historia un desenlace?

La historia de la subjetividad podría ser pensada también como la historia de la diferencia entre interior y exterior, la historia de esa relación y de ese límite. Si la obra es aparato de auto-observación, entonces el límite no se ha extinguido, pero aparece ahora como el *efecto* de la imposibilidad de coincidir la subjetividad consigo misma, porque esa *imposible coincidencia* es precisamente aquello que denominamos "conciencia". Si el objeto predominante de observación y exploración son los pertrechos categoriales de la propia subjetividad como "recurso", la pregunta que se nos impone como decisiva ya no es hacia dónde mira la subjetividad, sino *desde dónde*. Es esta pregunta la que

⁹ Evidentemente un patrón para esta cuestión es el diagnóstico hegeliano de la muerte del arte: las formas de representación emergen y el contenido se ausenta. Las obras yacen en la historia exhibiéndose como sistemas de recursos ahora impotentes para alcanzar y seducir a la subjetividad.

pone en crisis la diferencia misma entre interior y exterior. Las preguntas que animaron el viaje hacia la otredad¹⁰ parecen hoy silenciadas por la lucidez de una subjetividad cuyos límites coinciden con el mundo. En el contexto de estas cuestiones, la expectativa de sentido no desaparece pero tampoco queda intacta.

Los textos que componen este libro, abordando diversas cuestiones y contenidos, están cruzados por un mismo afán: la comprensión teórica de lo que podríamos denominar la condición histórica de una "cultura" de la inmanencia. En este sentido, la subjetividad se nos propone ante todo como el patrón epocal de un mundo que existe a partir de su "representación" en los medios. Por eso, una historia de la subjetividad puede ser entendida también como una historia de la progresiva condición estética de lo humano y de la lucidez que resulta de ello.

¹⁰ Incluso en las distopías "futuristas" que narraban el terror de la inmanencia, el sentido está dado precisamente por la posibilidad de un afuera: *1984* de Orwell ("¿por qué el mundo parecía tan aterrador si nunca hemos conocido otro?"), *El mundo feliz* de Huxley ("¿qué hay allá afuera?"), *Fahrenheit 451* de Bradbury ("¿qué hay en los libros que la gente está dispuesta a morir con ellos?").