

## L'ARDUÓS CAMÍ DE LA SUBJECTIVITAT

José Luis ARCE CARRASCOSO

### 1. INTRODUCCIÓ

L'horitzó actual de la filosofia apareix amb una singular contextura un tant ambigua i invertebrada. Sorgeixen per tot arreu diferents orientacions que fan pendular l'horitzó de la investigació amb imprevistos canvis de timó. En l'últim mig segle, la moda ha anat passant per diferents etapes, des de l'estricta epistemologia cap als anys cinquanta fins a la filosofia de la religió, l'estètica i, més actualment, la filosofia política. Amb aquest tripijoc de temes s'ha produït una pèrdua de la visió general, així com del caràcter propi de la filosofia com a consciència crítica que, d'una manera o altra, havia estat regint la seva direcció al llarg de tota la història de la modernitat.

Doncs bé, dins d'aquest panorama variat i variable, sobresurt una qüestió que considerem cabdal i de la qual depenen moltes d'altres que encara continuen essent objecte de discussió. Em refereixo a la polèmica sobre el subjecte o de la subjectivitat, que ha dividit el món filosòfic entre els anomenats moderns i els postmoderns o, si es prefereix, entre neoil·lustrats i neoromàntics. Una immensa pluralitat de publicacions ha envaït el mercat sobre aquesta qüestió, la qual cosa indica per ella mateixa la importància decisiva de la temàtica. Dit d'una forma provisional, la qüestió se centra en el següent: subjectivitat, sí o no? Subjectivitat, per a què i en quines condicions?

En qualsevol cas, si en el pensament filosòfic s'ha produït un canvi radical, passant d'una filosofia consciencialista o subjectual a un paradigma lingüístic, ¿és possible seguir insistint en la vigència d'una noció filosòfica com la de la subjectivitat, si és que, a més, la filosofia actual, després de Nietzsche i Heidegger, ha de deambular per altres camins? Sembla ser que, des que Nietzsche va clamar per la mort de Déu, a l'home mateix, i a la subjectivitat humana, no li ha anat gaire bé<sup>1</sup>. I és que, entre una qüestió i l'altra, potser hi hagi una íntima unió, de tal manera que, si mirem de forma comprensiva la història de la filosofia contemporània, hàgim de reconèixer que la mort d'un ha comportat la mort de l'altre. Per dir-ho amb un significatiu text de G. Vattimo: «L'humanisme està en crisi perquè Déu és mort, és a dir, que la veritable substància de la crisi de l'humanisme és la mort de Déu, no per casualitat anunciada per

1. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Barcelona: Gedisa, 1986, p. 33.

Nietzsche, qui és també el primer pensador radical no humanista de la nostra època»<sup>2</sup>.

Podria semblar que una opinió com la que acabem d'indicar implica una contradicció en ella mateixa, ja que, en principi, entre l'humanisme i el teocentrisme hi ha una distància abismal. Se sol entendre l'humanisme com aquell corrent que posa l'home en el centre de l'univers i el converteix en senyor de l'Ésser, mentre que una postura teologitzant portaria al pol oposat. Ara bé, si això és cert en algun sentit, també caldria reconèixer, per una altra banda, que, tal com ho expressa M. Heidegger en la seva *Carta sobre l'humanisme*, aquesta actitud indica sempre la presència d'una ontoteologia que ha caracteritzat gran part de la metafísica occidental. Humanisme seria gairebé sinònim de metafísica. Segons el plantejament heideggerià, no existeix humanisme si no és com a desplegament d'una metafísica en la qual l'home es determina ell mateix amb un paper que no té perquè ser, necessàriament, central o exclusiu. Perquè es produeixi l'humanisme, el que importa i es requereix com a condició indispensable és que l'home es converteixi en subjecte<sup>3</sup>.

Segons aquesta mena de consideracions, el tan ponderat crepuscle de la metafísica s'acompanya d'una pèrdua de l'humanisme, amb la qual cosa, ara, en aquest nou període «postmetafísic», la qüestió del subjecte o de la subjectivitat, ha de ser suprimida del camp de la reflexió filosòfica, no només perquè sigui innecessària o inadequada, sinó perquè, com diria M. Foucault, «produeix una riulla filosòfica». En definitiva, l'única sortida possible per a fer viable el pensament filosòfic, l'únic mode de treure la mosca de la mosquitera seria procedir a una radical aniquilació de la idea d'«home» i de «subjecte» com a fonament del saber. Tal com aquest mateix autor indica textualment, s'hauria d'«apostar perquè l'home s'esborri com en els límits del mar un rostre de sorra»<sup>4</sup>.

I, efectivament, sembla haver-se posat de moda (esperant que, com tota moda, sigui efímera) la tesi que el subjecte en tots els seus matisos, bé sigui com a subjecte empíric o com a subjecte transcendental, bé sigui com a «joïtat» o com a «consciència», és quelcom totalment acabat, tant teòricament com pràctica. És, com diem, l'opinió regnant en cercles deconstructivistes i, en menor grau, en l'actual hermenèutica. La seva tesi, dit de forma general, és la de vincular l'esgotament del paradigma de la modernitat a l'esgotament del subjecte<sup>5</sup>. Per dir-ho de nou amb paraules de Foucault, «La torture, c'est la raison». I, naturalment, el seu executor, el seu botxí, no és cap altre sinó la subjectivitat. Aquesta situació actual, en la qual encara seguim immersos, tindria els orígens més immediats, tal com ja hem suggerit, en M. Heidegger, el qual segueix les petjades del plantejament nietzscheà.

Nietzsche, en efecte, s'ha erigit en punt d'arrencada d'un corrent crític que arriba fins al nostre context. Segons el seu propi dictamen, l'origen de la crisi de l'esperit occidental rau en el descobriment cartesià de la subjectivitat, qüestió aquesta que, com volen els actuals seguidors de

2. *Ibid.*

3. M. HEIDEGGER, *La época de la imagen del mundo, «Caminos del bosque»*, Madrid: Alianza, 1998, p. 72.

4. M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, 1969, p. 375.

5. M. FRANK, *La piedra de toque de la individualidad*, Barcelona: Herder, 1995, p. 8.

Derrida<sup>6</sup>, exigeix una deconstrucció, una nova forma de fer filosofia davant del fonamentalisme del cogito, que instaurava el «jo» logocèntric com a principi d'objectivitat. Realment el «jo» no seria altra cosa que un invent i prejudici determinat pels principis gramaticals de la llengua<sup>7</sup>: un mer epifenomen derivat de la voluntat de poder, o de la vida mateixa, que s'ha constituït i que treballa per mantenir la naturalesa gregària de l'home. La mort de l'home i del subjecte sorgeix així com una proposta antiil·lustrada i irracionalista que ja en el seu moment va preconitzar un autor com L. Klages: «El nostre jo és passiu, pacient i reincident, sucumbint a la violència victoriosa de la vida. Davant de qualsevol cosa que pensem o vulguem, sempre diem, jo penso, jo faig, i més resolutament ens fixem en el jo, com més gran és la intensitat del nostre pensament o el nostre desig. Tanmateix, quan hem viscut i sentit quelcom gran, sembla ridícul dir que jo ho he sentit. En lloc d'això, passem a dir que “Allò em va sorprendre, em va sacsejar, em va copsar, se'm va imposar, em va arrossegar. Què és el que ens arrossega? La vida, i què és allò arrossegat? El ‘jo’”<sup>8</sup>.

Davant d'aquest cúmul de veus contràries a reconèixer la subjectivitat com a nucli de responsabilitat teòrica i pràctica, el que anem a intentar aquí no és res més que posar el contrapunt, el que, per a alguns, podria semblar una gosadia radical destinada al més gran dels fracassos. Encara que, no obstant, el subjecte no ha estat desbancat de la forma que es pensa i, malgrat les aparences, no és mort. Ans al contrari, de la mateixa manera que en «El Tenorio», també ara cal tornar a clamar que «los muertos que vos matáis gozan de buena salud». Naturalment que el subjecte, com ja havia reconegut Manfred Frank<sup>9</sup> resulta un principi inevitable amb el qual ens trobem en tot acte de reflexió, i que aquest subjecte segueix sent, a la seva manera, un nucli de resistència o de responsabilitat, que sorgeix una i mil vegades malgrat qualsevol intent de destrucció o d'ocultament. El subjecte reneix sempre, fins i tot quan només sigui, com pretén J. Lacan, com un «subjecte tatxat» com una estructura fantasmagòrica que pretén transmutar el «cogito» cartesià pel «desidero» freudià<sup>10</sup>.

El subjecte, la subjectivitat o la individualitat segueixen estant, efectivament, presents de forma inamovible. Es troba rere qualsevol tasca arqueològica o darrere de tota estructura de poder. No hi ha, en efecte, estructura de poder, sense algú que el detenti, de la mateixa manera que no hi ha col·lectivitat anònima sense que al final no trobem que ella mateixa no s'hagi constituït prèviament per la voluntat i l'aquiescència d'una pluralitat de «jos» amb la qual es configura aquesta mateixa estructura social. Així doncs, en principi sembla que no resulta desencertat seguir reivindicant la vigència de la subjectivitat, com aquell nucli capaç de responsabilitzar-se de l'activitat teòrica i pràctica, a pesar que per a això es vegi obligada a vèncer la resistència d'allò «altre» per a exercir la seva pròpia llibertat, de la mateixa manera que el fràgil colom kantià ha de

6. Cf. *ibid.*, pp.8-9.

7. Vid. F. NIETZSCHE, *Werke*, Band III, München: Schlechta, 1969, pp. 571, 579, etc.

8. L. KLAGES, *Der kosmogonische Eros*, Jena 1930, p. 67.

9. Vid. M. FRANK, *op. cit.*, Introducció.

10. Vid. C. MARQUÉS RODILLA, *El sujeto tachado*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, p. 21.

seguir vencent la resistència de l'aire per a volar, si és que no vol caure en l'abisme.

És clar que, en aquest joc, per seguir exercint les seves funcions, la subjectivitat s'ha d'haver transformat, com també ha d'haver decaigut de la pretesa fonamentalitat amb què l'havia presentat el pensament modern. No és possible seguir defensant la idea d'una subjectivitat solipsista, ideal, constituïda com a fonament últim de tota realitat, de tota formació d'«ésser» i de «conèixer». Però això no pot significar, per un altre cantó, que hàgim d'oblidar la possibilitat de seguir remetent-nos a un «jo» que col·labora en l'execució de l'objectivitat, com a element al qual se li imputa una acció moral o àdhuc com a autor que arriba a crear l'obra d'art. És ben cert també que ja no podem seguir comptant amb un subjecte tal com l'havia concebut la modernitat i que per a seguir perdurant s'hagi de fluidificar en la història, obrir-se a una intersubjectivitat o incardinar-se en el cos, perquè altrament només tindriem l'essència d'un subjecte, una idea estèril que no diu res de l'home, qui, al cap i a la fi, segueix sent el destinatari real del subjectivisme.

## 2. EL SUBJECTE DE LA MODERNITAT

En aquesta situació, el primer que hem de dur a terme és un conjunt de consideracions sobre la naturalesa de la subjectivitat tal com fou preconitzada pels grans pensadors moderns, i veure quins són els seus trets fonamentals, ja que és sobre aquesta noció sobre la qual es va a dur a terme la crítica contemporània, prenent l'eliminació mateixa del supòsit. Respecte a això, no serà sobrer començar amb la caracterització del problema que dugué a terme M. Heidegger en el treball ja citat *L'època de la imatge del món*, on posa en relleu el fet que l'essència de l'edat moderna es trobi determinada per una decisiva reducció: la de l'home a subjecte. «Però si l'home es converteix en el primer i autèntic subjectum, això significa que es converteix en aquell ens sobre el qual es fonamenta tot ens en allò tocant al seu mode d'ésser i la seva veritat. L'home es converteix en centre de referència de l'ens com a tal. Però això només és possible si es modifica la concepció de l'ens en la seva totalitat. En què es manifesta aquesta transformació?»<sup>11</sup>.

Amb l'edat moderna assistim a una singular conversió o transformació, per la qual el món és tingut com a imatge per a l'home, la qual cosa, en el sentir heideggerià, no és tenir el món com una mera imatge, perdent el seu valor objectiu, sinó tot el contrari: «imatge del món, comprès essencialment, no significa, per tant, una imatge del món, sinó concebre el món com a imatge. L'ens en la seva totalitat s'entén de tal manera que només és i pot ser des del moment en què és posat per l'home que representa i produeix. On arriba a donar-se la imatge del món, té lloc una decisió essencial sobre l'ens en la seva totalitat. Es busca i troba l'ésser de l'ens en la representativitat de l'ens»<sup>12</sup>. En definitiva, quan el món passa a ésser imatge, es converteix en objectum per a un subjecte o,

11. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 73.

12. *Ibid.*, p. 74.

dit amb altres termes, «L'home passa a ser el representant de l'existent en el sentit d'allò que és enfront»<sup>13</sup>. D'aquesta manera s'entén que el real, en tant que objectiu per a una subjectivitat, es mostra com un projecte que l'home, el subjecte, irradia des d'ell mateix, per a fer que el món sigui racional i tècnicament manipulable. Un home entès com a rei del cosmos s'erigeix en dipositari dels destins del món, i aquell home és el «subjectum», «hipokeimenon», l'autèntica substància, una substància que finalment des de Descartes es va definir com a consciència pensant.

Un element més de l'essència de l'època moderna, tal com dictamina el propi M. Heidegger, és que duu a terme una reducció de la veritat a certesa, tal com queda ja clar en les primeres *Regulae* de Descartes o com s'insisteix en el «*certus sum*» del «*cogito*». Podríem dir, fent-nos ressò d'un tòpic habitual, que amb Descartes es produeix una revolució en el mode d'entendre els problemes essencials de la metafísica i que tots ells, en major o menor proporció, col·laboraren en la configuració de la tesi moderna sobre la subjectivitat, que, en definitiva, s'institueix com a «*fundamentum absolutum inconcussum veritatis*». Aquest fonament és, precisament, el principi que desenvolupant la seva potencialitat donarà un tomb al propi pensament metafísic, inaugurant el paradigma de la subjectivitat consciencialista.

Aquesta subjectivitat originàriament es caracteritzà, en definitiva, per ser l'autèntic fonament sobre el qual ha d'investigar la metafísica, un fonament que es mostra en la transparència de la consciència, del pensament, i un fonament, al cap i a la fi, que, per ser consciència pura i res més, es trobarà insularitzat, en haver perdut el contacte amb el món extern. Així doncs, hem de centrar el problema atenent aquestes notes, perquè són elles, precisament, les que es convertiran en el centre de totes les crítiques contemporànies tendents a eliminar aquella noció de subjectivitat que va condicionar tot el desenvolupament de la modernitat.

En primer lloc, la fonamentalitat del subjecte. Amb relació a aquesta qüestió, d'una manera general cal recordar que, amb l'adveniment de la filosofia moderna, el coneixement i la consciència s'entenen com un representar, una representació que es fa davant d'algú. El «jo», que es constitueix com a pol de referència de tot representar, no és solament l'acompanyant fidel de tot acte de coneixement, sinó que, endemés, aquest «jo» apareix com subjecte, com un fonament que sosté i fa possible tot acte de representació<sup>14</sup>. El jo és subjecte i fonament d'objectivitat: vet aquí una idea que recorrent tot el pensament crític fins a la Fenomenologia de Husserl. Per això Heidegger va poder escriure que, «d'ara endavant, la realitat del real es determina com a objectivitat, com allò que és concebut per i per al subjecte, com allò llançat i mantingut enfront d'ell»<sup>15</sup>.

És una idea que, com diem, ja sorgeix en el plantejament cartesià, que s'entreveu en diverses ocasions dins del text de les *Regulae ad directionem ingenii* i que s'instaura consolidant-se com a definitiu en el *Discours*, on es manifesta que la seva intenció és «batir dans un fonds qui est tout à moi»<sup>16</sup>, o en la pròpia *Recherche de la Vérité*, on indica que la seva pretensió

13. *Ibid.*, p. 75.

14. Cf. R. RODRIGUEZ, *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid: Trotta, 1993, pp. 46-47.

15. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, 1969, p. 68.

16. R. DESCARTES, *Discours de la Methode*, (DM), AT VI, p. 15.

es dirigeix a «trouver en soi-même toute la science», o, en fi, quan en les *Meditationes* recorda que «a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquandum firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire»<sup>17</sup>, o, millor encara, quan descobreix el «cogito» com a primera veritat del sistema segons l'ordre analític.

Es forja, així, una forma de consideració de la subjectivitat que reapareixerà constantment al llarg de tot el pensament modern. Kant, per exemple, en un conegut text de la *KrV*, deixarà constància de la subjectivitat, concretada en l'«originària unitat sintètica de l'apercepció, com un principi que necessàriament ha d'acompanyar a tota representació, ja que d'altra forma la representació o bé seria impossible, o no tindria cap significat per a mi»<sup>18</sup>, amb la qual cosa s'apunta, d'una forma que no permet el dubte, a la fonamentalitat de la consciència en ordre a possibilitar el significat de l'objectivitat.

Finalment, com a punt conclusiu d'aquest ampli arc històric, cal recordar que també Husserl es decanta per la mateixa orientació, com quelcom present en tota la seva producció. Així, en el volum primer de *Ideen I* es pot llegir que: «L'ego és la font de tota raó i de tota manca de raó, de tot dret i de tota il·legalitat, de tota realitat i de tota ficció», i a *Krisis*, quan ja ha descobert l'apriori de correlació i la primordialitat de la *Lebenswelt*, afirma que «enfront de l'objectivisme precientífic i encara científic, la filosofia transcendental retorna a la subjectivitat cognoscent com la llar primitiva de totes les creacions de significats objectius i de totes les afirmacions vàlides sobre l'ésser»<sup>19</sup>.

Aquest subjecte que s'ha constituït en fonament d'objectivitat és, tal com també acabem de veure, un principi que es defineix des de i com a consciència immanent. No cal repetir textos que insistirien en això, quan, endemés, els que hem aduït per a referir-nos a la fonamentalitat, també són indicatius d'aquest nou aspecte. No obstant, no serà sobrer tornar a recordar aquelles paraules amb què E. Husserl acaba les seves *Meditaciones cartesianas*, i que resumeixen perfectament aquesta idea que l'home, per a la filosofia moderna, és pròpiament l'home interior definit des de la consciència, com a fonament de la veritat i de l'evidència: «L'oracle dèlfic “coneix-te tu mateix” ha adquirit un nou sentit. La ciència positiva és una ciència de l'ésser que s'ha perdut en el món. És precís, primer, perdre el món per l'epokhé, per a retrobar-lo, a continuació, mitjançant una presa de consciència universal de si mateix. ‘Noli foras ire’, diu sant Agustí, ‘in te redi, in interiore homine habitat veritas’»<sup>20</sup>.

Es tracta d'un home interior, d'un home que s'ha centrat sobre si mateix, perquè en ell i només en ell troba l'evidència, com a claredat i distinció, mentre que tota la resta únicament és assolible si trobem alguna taula salvadora que ens permeti iniciar un viatge difícil, ple de perills en el qual podem naufragar. I és que la subjectivitat s'ha desentès del món real, s'ha replegat, i únicament troba quietud quan dirigeix la mira-

17. R. DESCARTES, *Meditationes (MM)*, AT VII, p. 17.

18. I. KANT, *KrV*, B-132.

19. *Vid.* E. HUSSERL, *Krisis*, Band. VI, prg. 27

20. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen (CM)*, Band I, p. 183. Trad. cast. *Meditaciones cartesianas*, Epílogo, Madrid: Paulinas, 1979, p. 234.

da vers el si mateix. El primat del principi d'immanència gnoseològica s'ha estès i imposat, preconitzant una subjectivitat que ha perdut el contacte amb el món real. Per això, precisament, no és desafortunat qualificar el subjecte de la modernitat com un subjecte insularitzat, un subjecte que es concentra sobre ell mateix per examinar les aptituds i facultats pròpies abans de qualsevol altra tasca, a fi de veure «quins objectes estan al nostre abast o més enllà del nostre enteniment», com reconeix J. Locke<sup>21</sup>. Amb aquesta preocupació, doncs, no resulta estrany que apareguin textos punyents que ens presenten la subjectivitat consciencialista en la més mísera de les situacions. Hume es refereix a això de la següent manera: «Abans que penetri en les immenses profunditats de la filosofia que es troba davant meu, em trobo inclinat a aturar-me un moment en la meua situació present i a calcular el viatge que he emprès, viatge que indubtablement requereix la més gran art i indústria per a ser dut a un bon terme. Em sembla que sóc com un home que, havent embarrancat en molts baixos i escapat difícilment a un naufragi en passar per un petit estret, té ara la temeritat de tornar-se a embarcar en el mateix vaixell esquerdat i colpit per les aigües i porta la seva ambició tan lluny que pensa recórrer el globus en aquestes circumstàncies desavantatjoses»<sup>22</sup>.

I Kant, en la mateixa línia retòrica i expressiva, en un capítol tan important de la *KrV* com és el del «Fonament de la distinció de tots els objectes en fenòmens i noumens», ho formula de la següent manera: «Hem recorregut el territori de l'enteniment pur... Però aquest territori és una illa tancada per la naturalesa mateixa en límits invariables. És el país de la veritat (nom encantador), envoltat d'un vast i tempestuós mar, genuïna llar de la il·lusió, on bancs de boira i gels que aviat es fondran fingeixen noves terres que incessantment enganyen amb vanes esperances al mariner ansiós de descobriments, encadenant-lo a folles empreses que mai no pot ni abandonar ni dur a bon terme»<sup>23</sup>.

Tal podria ser, en línies generals, l'estructura bàsica per la que es defineix la subjectivitat de la reflexió moderna, que, com ja hem indicat, constitueix el paradigma del subjecte com a consciència. Però aquest model serà fortament contestat per la filosofia contemporània, en entendre que la subjectivitat no ha de perdre el contacte amb l'efectivitat del món humà, ni amb la seva pròpia individualitat concreta. Així, mentre que la filosofia moderna havia procedit de forma parcial, introduint un conjunt d'escissions en el camp de la subjectivitat, ara cal tornar a guarir les ferides que s'havien produït en ella mateixa. El subjecte modern havia anat perdent progressivament la corporeïtat (Descartes), l'àmbit de l'existència (el subjecte transcendental kantian i el jo idealista de Fichte), a la vegada que havia separat la seva dimensió cognoscitiva de la pràctica (tal com succeeix amb D. Hume). Per això, quan es vol procedir a una superació del paradigma consciencialista i, fins i tot, quan s'advoca per la mort del subjecte, en realitat el que es pretén dir, i el que es du a terme amb efectivitat i en primer lloc, és un rebuig d'aquest subjecte essencialitzat que, com ho qualifica Th. Adorno, s'havia convertit en un «Eidos ego».

21. Vid. J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Epístola al lector.

22. D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, I, IV, 7.

23. I. KANT, *KrV*, A-235, B-294.

Tota la cultura filosòfica del segle vint, en línies generals, sembla haver seguit una línia progressiva de crítica vers la noció de subjectivitat, una crítica que s'ha dut a terme ja en els nivells psicològics mateixos, des del conductisme al funcionalisme, ja en el nivell gnoseològic i el nivell metafísic als quals ens anem a referir. En primer lloc, no és sobrer que recordem el furios atac en contra de la metafísica i la reducció de la filosofia a sintaxi lògica del llenguatge que durà a terme en el seu moment la filosofia analítica del Cercle de Viena. Si el «jo» és una substància mental, el concepte és mancat de significat. Els treballs de R. Carnap, cap als anys trenta, foren concloents en aquest punt. I Ayer, en la mateixa línia argumentativa, refusa taxativament tant el concepte de subjecte transcendental com el subjecte del món dels fets. El primer és un mer no-res, «un invent que no explica, sinó que simplement paga tribut a la relativitat de les coses respecte a la nostra descripció d'elles»<sup>24</sup>, mentre que el subjecte empíric no és cap objecte familiar, per la qual cosa, en virtut del principi de significativitat, no s'ha de postular cap tipus de realitat que estigui mancada d'una certificació suficient: «Una entitat que ni és observable, ni desenvolupa cap funció explicativa, no pot interessar-nos en absolut»<sup>25</sup>.

Però aquesta situació resultà irresistible, de tal manera que, fins en l'àmbit de la filosofia analítica, el plantejament va haver de sofrir una reformulació, obrint camí a posicions menys reductivistes. Per a Wittgenstein, per exemple, en el camp de l'anàlisi lògica del llenguatge, la hipòtesi d'un subjecte empíric és gratuïta i absurda. Per això s'ha de reconèixer que «tota experiència és món i no necessita el subjecte»<sup>26</sup>. No és possible veure el subjecte. El subjecte cognoscent no està ni pot estar en el món. O, més ben dit, no existeix cap mena de subjecte cognoscent<sup>27</sup>, ja, que, si ens atenem als fets, res es presenta que pugui ser identificat com a subjectivitat. D'igual manera que quan veiem el camp visual no hi ha res en ell que ens faci sospitar la presència d'un ull<sup>28</sup>, cal concloure que «tota experiència és món, i no necessita el subjecte»<sup>29</sup>. Amb tot, una anàlisi exacta del *Tractatus*, a nivell dels pressupòsits, obliga a haver de reconèixer que Wittgenstein busca i troba una altra línia d'accés al subjecte, arribant a caracteritzar-lo, no com una part del món, sinó com la seva frontera<sup>30</sup>. En resum, tant en el *Diari* com en el *Tractatus*, on Wittgenstein manté un clar idealisme epistemològic de caire schopenhauerià, el subjecte apareix com un pressupòsit (*Voraussetzung*) de l'existència del món, descobrint-se-li com el suport de les tres condicions (*Bedingungen*) del món: la lògica, l'ètica, i l'estètica<sup>31</sup>.

Igualment, l'estructuralisme i l'hermenèutica, cada un per la seva banda, també han procedit, si bé des d'angles diferenciats, a un intent d'aniquilació de la filosofia humanista i, amb ella, de la noció mateixa de

24. A. J. AYER, *Los problemas centrales de la filosofía*, Madrid: Alianza, 1979, p. 135.

25. *O.c.*, p.136.

26. L. WITTGENSTEIN, *Diario (Tb)*, 182.

27. *Vid. Tb.*179.

28. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 5.633.

29. *Tb.*182.

30. *Vid. T.*, 5.641.

31. *Vid. Tb.*172 i 170.



subjecte. L'estructuralisme, especialment el de M. Foucault, duu a terme un procés de supressió de la subjectivitat substituint-la per àmbits objectius impersonals, en els quals el «cogito» acaba perdent la seva fonamentalitat i autonomia, dissolent-se en un «es pensa de tipus a-subjectiu». El subjecte cedeix el seu lloc a l'inconscient, imposant-se una tasca arqueològica d'indagació, en front del mètode reflexiu de la filosofia crítica, per a deixar de cantó la preocupació pel valor racional del coneixement. *Les paraules i les coses* és una obra que, definitivament, s'endinsa i aprofundeix en allò que s'ha convingut en anomenar l'«eclipsi antropològic». L'home és destronat del seu setial a l'hora de projectar una comprensió del procés històric, que s'ha de considerar com un «procés sense subjecte ni fins»<sup>32</sup>, i sense que la subjectivitat es pugui instaurar ni quedar configurada «en la transparència immediata i sobirana d'un cogito»<sup>33</sup>. I G. Vattimo, amb el seu propi projecte hermenèutic, seguint la línia traçada per Nietzsche i Heidegger, no és menys contundent a l'hora de rebutjar aquell constructe metafísic que s'havia erigit en fonament de la realitat per a tota la filosofia crítica. Un subjecte cosificat en excés i que, en definitiva, no era res més que un extrem del binomi cognoscitiu «subjecte-objecte». Per això, aquest autor arriba a escriure que: «En aquell pas, no només el subjecte, com a substància, com a substrat, com a hypokeimenon, s'anà reduint cada cop més a la consciència (en una direcció posada en relleu per tots els crítics del subjectivisme modern), és a dir, consciència d'un mateix que és pròpia de l'home; sinó que, endemés i viceversa, aquesta consciència es configurarà cada cop en major mesura com a subjecte de l'objecte, com el subjecte que és el terme correlatiu de l'objecte. Segons crec, això és el que cal veure en el cogito cartesià, en el qual la certesa de si mateixa de la consciència és tota ella funció de l'evidència de la idea clara i distinta»<sup>34</sup>.

#### 4. UNA RÈPLICA A LES OBJECCIONS

Ara bé, si parem esment amb atenció, en aquest mateix text trobem la pista per poder continuar el nostre propi discurs. Perquè, efectivament, de què es tracta?, d'acabar amb tota una idea o amb una especial caracterització d'ella? Vattimo indica que el que ha estat el nucli d'atac de tots els crítics del subjectivisme modern no és altra cosa que la concepció cartesiana d'una subjectivitat entesa com consciència, tancada en ella mateixa, que ha perdut la corporeïtat i ha començat a llançar-se pels àmbits de la idealitat. I nosaltres, per part nostra, compartim aquesta mateixa apreciació, reconeixent, a més, que avui dia s'ha produït un canvi de paradigma, substituint-se la filosofia de la consciència per la del llenguatge; però ¿aquest canvi implica l'aniquilació de tota subjectivitat o, pel contrari, únicament implica un requeriment per procedir a una nova configuració?

Richard Rorty, en el seu treball *La filosofia i el mirall de la naturalesa*, ofereix un conjunt de precisions relatives a la necessitat d'una reformu-

32. M. MOREY, *Lectura de Foucault*, Madrid: Taurus, 1983, p. 112.

33. M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, 1968, p. 313.

34. G. VATTIMO, *a.c.*, p.42.

lació essencial dels fins del pensament filosòfic que, si són justament mesurades, ens permetran seguir advocant per una idea més ajustada de subjectivitat, encara que per a això calgui sotmetre-la a profundes transformacions respecte del model consciencialista, que realment ha quedat desbordat. En la mateixa introducció de l'obra citada es pot llegir que «Aquest llibre és una visió de conjunt d'alguns avenços recents dins de la filosofia, especialment de la filosofia analítica, des del punt de vista de la revolució anticartesiana i antikantiana que acabo de descriure. L'objectiu de l'obra és acabar amb la confiança que el lector pugui tenir en la “ment” en tant que quelcom sobre el qual s'ha de tenir una visió filosòfica, en el coneixement en tant que quelcom que ha de ser objecte d'una teoria i que té fonaments, i en la filosofia tal com s'ha entès des de Kant»<sup>35</sup>.

La filosofia moderna, en línies generals, s'havia desenvolupat seguint els postulats cartesians i kantians, que són els que, pel que sembla, ha de superar el pensament contemporani, encara que en molts casos no s'hagi tractat d'altra cosa que d'un intent fallit. Per a R. Rorty, únicament Wittgenstein, Dewey i Heidegger haurien aconseguit introduir «nous mapes del terreny en el qual no apareixen els trets que anteriorment semblaven tenir un caràcter dominant»<sup>36</sup>. Tots ells haurien trobat, cada un a la seva manera, un nou mode de donar a la filosofia un caràcter bàsic. «Wittgenstein intentà construir una nova teoria de la representació que no tingués res a veure amb el mentalisme. Heidegger, un nou conjunt de categories filosòfiques alienes a la ciència, l'epistemologia, o la recerca cartesiana de la certesa. I Dewey, una versió naturalitzada de la història»<sup>37</sup>.

Sense entrar en majors valoracions de l'opinió de Rorty, creiem que, com a mínim, és possible sotmetre-la a un nou gir, veient com, en realitat, cada un d'aquests pensadors ha de pressuposar necessàriament, allò que de paraula està negant. I així, pel que es refereix a Wittgenstein, ja hem vist com a nivell de pressupòsits no es pot deixar de comptar amb un subjecte metafísic. És quelcom que es recull en un paràgraf ja citat del *Tractatus* quan s'afirma que «el jo filosòfic no és l'home, ni el cos humà, tampoc l'ànima humana, sinó el subjecte metafísic, el límit, no una part del món»<sup>38</sup>.

En segon lloc, M. Heidegger, per a qui el plantejament mateix de l'Ontologia fonamental projectada en *Ésser i temps* significa una crítica del concepte de subjectivitat com a consciència o com a pensament. Segons molts estudiosos, entre els quals es troba G. Vattimo, aquest pensador, realment, no hauria fet res més que proposar la supressió de la subjectivitat com a caràcter constitutiu de l'home<sup>39</sup>. Malgrat això, no hauríem d'oblidar que, si bé la reflexió heideggeriana comporta una inevitable crítica a la reflexió moderna, el propi *Ésser i temps* ve a ser una singular repetició del transcendentalisme kantia<sup>40</sup> (*vide* «Havent de concloure que dins d'aquesta obra “l'obertura de l'existència humana» segueix sent el fenomen originari de la veritat, la condició de tot desenvelament, sense

35. R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1983, p. 16.

36. *Ibid.*

37. *O.c.*, p.15.

38. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 5.641.

39. Vid. G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona: Península, 1986, p. 49.

40. Vid. M. SACRISTÁN, *Las ideas gnoseológicas de M. Heidegger*, Barcelona: CSIC, 1959, pp. 82-190.

que aparegui encara cap àmbit més originari en què el propi “Dasein” es pugui instal·lar. El model transcendentel resulta, així, internament soscat, però no superat, ni, menys encara, reemplaçat per un altre mode de pensament»<sup>41</sup>).

En tercer i últim lloc, J. Dewey, que per a R. Rorty completaria la tríada creadora de la filosofia contemporània. Es podria afirmar que el seu pragmatisme és una versió naturalitzada de la visió hegeliana de la història, arribant a reconèixer en Hegel la cara sistemàtica i sintetitzadora del seu pensament, qui, des d'un altre aspecte, intentà donar raó de la mobilitat de l'experiència. Però és, precisament, aquest caràcter històric que defineix l'experiència el que apunta també vers un sentit antropològic constatable en tota la seva fenomenologia. En resum, no pot tenir lloc cap procés històric sense la intervenció subjectual humana. L'experiència a la qual es refereix Dewey és la de l'home, com a ésser natural limitat i finit, els trets fonamentals del qual són el risc, la incertesa i la problemàtica.

A una conclusió similar arribaríem si atenguéssim les premisses lògiques del plantejament de Dewey. Quan es projecta una teoria de la investigació, en ella es torna a exigir la intervenció del mateix subjecte com a pol indispensable per a tot acte de coneixement, per bé que en aquest cas no sigui metafísicament interpretat com a fonament *a priori* i últim. El subjecte no és un pressupòsit, sinó resultat, quelcom a què s'arriba, però que en cap cas desapareix, quan s'executen les operacions sistematitzades i organitzades exigides en una investigació.

D'aquesta manera, un cop més veiem que no és possible prescindir de la noció mateixa de subjectivitat i que la mateixa crítica està suposant sempre allò que intenta eliminar, donant com a resultat una nova reformulació d'aquell concepte que es pretenia suprimir. És quelcom que la pròpia filosofia ha deixat clarament exposat, unes vegades per uns autors que continuen una tradició humanista i altres perquè, a pesar d'haver realitzat el «gir lingüístic» o dut a terme un «canvi de paradigma», no obstant, en última instància, s'esquitlla aquell visitant que sempre assisteix condicionant tot acte de reflexió, individual o social.

## 5. VERS UNA NOVA NOCIÓ DE SUBJECTIVITAT

Cal decantar-se, doncs, per la necessitat de seguir comptant amb la noció de subjecte, veritable pedra de toc per a tota la filosofia que busqui seguir el camí iniciat pel pensament modern, insistint en la reflexió crítica com el seu quefer propi. Ara bé, no és possible retrocedir, ni tornar a recórrer camins que la tradició ha mostrat ja obsolets i intransitables. No és possible seguir defensant una noció de subjectivitat equiparable a una consciència solipsista clausurada en ella mateixa, ideal, perdent el contacte amb el terreny de l'existència, separada de la pròpia corporeïtat, com tampoc, per una altra banda, és possible parlar de subjectivitat humana, si aquesta no es troba definida i situada des de la intersubjectivitat i la història. Però tot això, precisament, és el que po-

41. R. RODRIGUEZ, *O.c.*, pp. 41-42.

driem reconèixer en certs desenvolupaments de la filosofia contemporània, que segueixen aprofundint, a la seva manera, en la qüestió del subjecte per a afirmar la seva vigència i la seva inevitabilitat.

En primer lloc, ens trobem amb el fet que, davant de la noció cartesiana de subjecte consciencialista, clausurat en la seva intimitat gàstrica, el descobriment fenomenològic de la intencionalitat no permet seguir defensant aquesta concepció solipsista que ens ha llegat la tradició (encara que, realment, caldria veure si coincideix amb la que realment tenia a la ment el propi Descartes o si, pel contrari, ha estat una esclerotització d'una noció que oferia moltes més i millors possibilitats que les que unilateralment es recolliren). En qualsevol cas, no hi ha dubte que l'«*cogito cogitatum*» significa una via de superació del *cogito* tancat en si mateix i que, si bé en mans de Husserl, a causa del seu essencialisme eidètic i del seu subjectualisme transcendental, no arriba a res més que a quedar en mera possibilitat, altres pensadors, continuant la seva especulació, s'adonaran que cal existencialitzar la subjectivitat comptant amb el «*cogito* prereflexiu» i amb una intencionalitat que abans que «eidètica» és «intencionalitat operant».

Així doncs, deixant de banda altres consideracions que no farien res més que allunyar-nos i estendre'ns massa, convé que recordem, en primer lloc, el paper de transcendència que porta en si tot acte de consciència, tal com reconeix J. P. Sartre, oferint una nova visió de la subjectivitat, del «per-a-si». Sense necessitat de referir-nos a altres articles de caire fenomenològic, anem a fixar-nos, al menys, en el text central de la *Transcendence de l'ego*, on afirma que: «per a la major part dels filòsofs l'Ego és un habitant de la consciència. Uns afirmen la seva presència formal en la sèrie de les *Erlebnisse* com un principi buit d'unificació. Altres, psicòlegs en la seva major part, creuen descobrir la seva presència material, com a centre de desitjos i dels actes, en cada moment de la nostra vida psíquica. Nosaltres voldríem mostrar aquí que l'Ego no està, ni formalment ni materialment, en la consciència. L'Ego és fora, en el món; és un ésser del món, igual que l'Ego de la resta»<sup>42</sup>.

Efectivament, existeix una profunda preocupació en la filosofia existencial per posar en relleu el caràcter de transcendència que defineix el coneixement i la consciència, i, per tant, també la subjectivitat. El «jo» està en el món, i pot estar en el món, precisament per ser cos i perquè la seva intencionalitat comença amb la motricitat, la sexualitat i el llenguatge. D'aquest mode, es dona un pas més enllà i es radicalitza el sentit del punt de partida, posant en relleu la fonamentalitat de la corporeïtat. És la tasca que duu a terme M. Merleau-Ponty, molt especialment en la seva obra *La fenomenologia de la percepció*. En aquest treball trobem afirmacions molt suggeridores, que insisteixen en la idea de donar una nova dimensió a la intencionalitat, posant l'origen i el fonament del subjecte en el cos, el qual assumeix el paper de principi sintètic *a priori* i transcendental. Per al plantejament fenomenològic existencial de M. Merleau-Ponty, el «*cogito*» segueix sent la primera veritat de què ha de partir la reflexió filosòfica, fins i tot quan per això s'hagi d'entendre que no es tracta de tornar al subjecte interior, ja que «el món està tot a l'interior i joestic tot

42. J.P. SARTRE, *La transcendence de l'ego*, Paris: Vrin, 1966, p. 13.

a l'exterior de mi»<sup>43</sup>. No és sobrer, en aquest sentit, recordar el següent text de la citada obra: «El que descobreixo i reconec pel “cogito” no és la immanència psicològica, la inherència de tots els fenòmens en uns “estats de consciència privats”<sup>43</sup>, el contacte cec de la sensació amb ella mateixa —no és tan sols la immanència transcendental, la pertinença de tots els fenòmens a una consciència constituent, la possessió del pensament clar per si mateix, és el moviment profund de transcendència que és el meu mateix ésser, el contacte simultani amb el meu ésser i amb l'ésser del món»<sup>44</sup>.

La consciència s'instal·la en els dominis del cos i en ell té el seu moment original. Per això, tota activitat corporal posseeix un «plus» significatiu que està absent de la resta de les altres coses materials. El cos és subjectivitat i, d'aquesta manera, un «espai eminentment expressiu», sent, a la vegada, el fonament de tota constitució objectiva i el mitjà «general de tenir un món»: «El propi cos ofereix el misteri d'un conjunt que, sense abandonar la seva eccitat i el “si mateix”, posseeix unes significacions capaces de proporcionar el seu bastiment a tota una sèrie de pensaments i experiències»<sup>45</sup>.

Però, si el subjecte ha de quedar exterioritzat, això ve a significar també un segon aspecte cabdal del problema; un aspecte que podriem qualificar d'espacial, ja que no hi ha subjectivitat sense una intersubjectivitat que li serveixi d'entorn i en la qual pugui alimentar la seva individualitat i la seva «joïtat». Per aquest cantó, la filosofia contemporània ha sentit la necessitat d'haver de reconquerir la via socràtica per a la constitució del «jo», en contra del pensament consciencialista que introduïa la subjectivitat en el camp obscur de la immanència. Molts són els autors que han tractat el tema, però com a exemple potser sigui suficient referir-nos a J. Habermas, qui, amb la seva «Teoria de l'acció comunicativa», parteix de la teoria del joc lingüístic de Wittgenstein i dels «actes de parla» de Searle per a seguir el camí pragmatista, dins de la filosofia del «gir lingüístic» que talla les ales a les exigències no fonamentades i excessives d'un subjecte eternitari com el que havia preconitzat el plantejament transcendental kantian. J. Habermas conclou, per dir-ho sense donar-hi més voltes, que «el “si mateix”, l'“auto” de l'autorelació realitzativament establerta mitjançant l'assumpció per part del parlant en la perspectiva des de la qual ho veu i ho entén l'oient, no és introduït, a diferència del que succeeix en la relació de reflexió, com a objecte de coneixement, sinó com un subjecte que es forma mitjançant la participació en interaccions lingüístiques i es manifesta en la seva capacitat de llenguatge i acció»<sup>46</sup>.

Es aquesta una inevitable i evident novetat en relació al tema que ens ocupa, introduint un gir transformador que porta a incardinar la categoria de subjectivitat en las xarxes d'una intersubjectivitat comunicativa, amb la qual cosa, en connectar el principi d'individualitat amb el de totalitat existencial, s'aconsegueix evitar la seva extrapolació a l'àmbit de la idealitat: «La novetat decisiva enfront de la filosofia del subjecte esdevingué possible amb aquell gir lingüístic i pragmàtic que atorga el primat al llenguatge [...] enfront d'una subjectivitat generadora de món [...] A partir de l'estructura del llenguatge s'explica per què l'esperit humà està condemnat

43. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Península, 1975, p. 416.

44. *O.c.*, p. 386.

45. *O.c.*, p. 143.

46. J. HABERMAS, *El pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus, 1990, p. 36.

a l'odissea, per què només pot advenir a si, trobar-se amb si mateix, pel rodeig d'un complet estranyament en allò altre i en els altres»<sup>47</sup>.

Però no es tracta només de donar una dimensió espacial i intersubjectiva al subjecte. També s'exigeix, per una altra banda, que ell es sotmeti al dictamen de la història, que s'institueixi en l'ésser històric per antonomàsia. I és per aquí, precisament, intentant diamentitzar la subjectivitat, com s'obre una altra via de superació que ja hauria tingut el seu inici en la *Fenomenologia de l'esperit* de Hegel, on es posa de manifest que no es pot assolir l'autoconsciència i el saber absolut de mode immediat, sinó seguint el llarg camí del concepte. La Fenomenologia no és altra cosa que l'itinerari que ha de seguir el subjecte per a arribar a l'autoconsciència i constituir-se plenament com a subjectivitat. Doncs bé, aquestes idees que sorgiren en l'àmbit de la filosofia idealista tornen a ser recollides pel plantejament hermenèutic contemporani, amb l'intent de posar en relleu la idea que la subjectivitat humana no es pot dissoldre en el camp de la pura idealitat, en el recinte del pur saber, perquè és quelcom més que pensament. H. G. Gadamer ho ha expressat amb tota nitidesa a *Veritat i mètode*, on definitivament reconeix que l'eternitat, la infinita capacitat vital de l'home, resideix en el seu absolut inacabament que li fa desenvolupar-se constantment a través de la finitud de l'existència històrica, anant més enllà de les pretensions inacceptables d'un «Jo pur i originari» que es dissol i perd consistència en catapultar-se vers el camp de l'abstracció i de la formalitat: «Tampoc es pot dur a terme per complet la il·luminació d'aquesta situació, la reflexió total sobre la història efectual; però aquesta inacababilitat no és defecte de la reflexió, sinó que està en l'essència mateixa de l'ésser històric que som. Ésser històric vol dir no esgotar-se mai en el saber-se»<sup>48</sup>.

Per tot això, i ja concloem, es pot seguir afirmant la viabilitat d'una noció que ha estat criticada gairebé contínuament, però que s'ha tornat a aixecar una i altra vegada des dels seus fonaments per anar adaptant-se a les noves exigències que se li han anat imposant. No és possible acabar amb la noció de subjecte, perquè això implica acabar amb l'existència mateixa de l'home, i amb la seva preocupació per seguir endinsant-se en aquelles qüestions filosòfiques que ens aguaiten sempre i que mai podrem abandonar: els grans problemes metafísics que, com «umbræ silentes», per dir-ho amb X. Zubiri, segueixin estant en el fons insondable de les nostres ànimes. D'aquí que un autor tan poc subjectivista com M. Heidegger es vegi obligat a reconèixer que el tema en qüestió ha anat constituint, i no només en Hegel i en Husserl, la gran qüestió central de la filosofia, que no pot ser suprimida sense més ni més, sinó, en tot cas, «hermenèuticament de-construïda»<sup>49</sup>. I, per això, efectivament pot expressar-se en el seu treball titulat *El final de la filosofia i la tasca del pensar* amb els següents termes: «El principi de tots els principis implica la tesi de la primàcia del mètode. Aquest principi decideix sobre quina és l'única cosa que pot convenir-li al mètode. Exigeix que la subjectivitat absoluta sigui el tema de la filosofia»<sup>50</sup>.

47. *O.c.*, p.192.

48. H.G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 372.

49. *Vid.* R. RODRIGUEZ, *o.c.*, pp. 55, 83 i ss.

50. M. HEIDEGGER, «El final de la filosofía y la tarea del pensar» en *¿Qué es filosofía?*, Madrid: Narcea, 1976, p. 107.