

# Esbozo de una genealogía del Yo. Una revisión del dispositivo narrativo de la subjetividad<sup>1</sup>

Pedro Salinas Quintana\*

*Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)*

## RESUMEN

A un nivel psicosocial, la experiencia del *yo* se encuentra inmersa en un régimen de dispersión y consecuente tensión que rige todos los ámbitos de la cultura humana que vinculan al colectivo con el individuo. En el presente escrito, quisiera abordar la problemática de un *yo descentrado*, comprendido como consecuencia de una noción moderna del sujeto que fue fuertemente influenciada por Descartes. En el ejercicio cartesiano de diferenciación del entorno y del sí mismo, el *yo* vio fortalecida su constitución autónoma y autorreflexiva que, en contraste con la noción pre-moderna del sujeto, se caracteriza por su individualidad y subjetividad. Estos rasgos, como será examinado, corresponden a dos órdenes distintivos de la experiencia del *yo descentrado*. A partir de ahí, se propondrá que el *yo*, como principal dispositivo narrativo y estético-epistemológico de la modernidad, sufriría un progresivo debilitamiento que sería advertido por primera vez por los aportes de Nietzsche.

**Palabras clave:** Subjetividad, Yo, experiencia, cultura.

## *Sketch of a genealogy of the Self. A review of the narrative apparatus of subjectivity*

## ABSTRACT

At a psychosocial level, the experience of the self is immersed in a regime of dispersion and a consequent tension which rules all scopes of human culture that links the collective with the individual. In the present work, I would like to approach the problematic of a decentered self, understood as a consequence of a modern notion of the subject, which was strongly influenced by Descartes. In the cartesian exercise of differentiation between environment and the oneself, the self was strengthened in its autonomous and self-reflective constitution that, by contrast with the premodern notion of the subject, is characterized for its individuality and subjectivity. As it will be examined, this feature corresponds to two distinctive orders of the experience of the decentered self. From there on, it will be proposed that the self, as the main narrative and aesthetic-ontological apparatus of modernity, would suffer a progressive weakening which would be first noticed by the contributions of Nietzsche.

**Keywords:** Subjectivity, Self, experience, culture.

DOI: 10.25074/07198051.36.1997

---

<sup>1</sup> Artículo recibido: 30/04/2021. Artículo aceptado: 08/06/2021

\* Doctor en Filosofía, mención Estética y Teoría del Arte por la Universidad de Chile, Chile. Mail: pedro.salinas@uccentral.cl.

## INTRODUCCIÓN

Al inaugurarse la Modernidad, acontece un cambio epistémico donde la autoconciencia aparece como el motivo de la emancipación de la subjetividad. Queremos ofrecer aquí un breve esbozo de la historia del origen de esta emancipación, o sea, una genealogía de la naturaleza autónoma de la conciencia. El asunto por considerar es que el yo no debe ser entendido como una estructura pre-dada, sino más bien tendría que considerarse una emergencia epistemológica moderna. Dicha estructura estaría organizada en torno a dos ejes de acción: una individualidad social que se diferencia del entorno, y una interioridad psicológica, una intimidad (*Innerlichkeit*) que narrativamente se contrapone.

Sostendremos que, aproximadamente desde el siglo XII y hasta parte del siglo XIX, la *episteme* y la estética occidental estuvo marcada por el inicial auge, posterior emancipación y finalmente por la progresiva dilución de dos comprensiones de la subjetividad; una vertical ascendente y otra horizontal. En el caso de la emergencia de la subjetividad individual, propondremos considerarla como centro interior toda vez que ella está vinculada a las teorías sustancialistas del yo en su acepción filosófica o psicológica. Del mismo modo, argumentaremos cómo el ingreso del yo autorreflejo en la filosofía es antecedido por el retrato como práctica pictórica. Igualmente, desplegaremos el argumento de cómo dicha *episteme* especular fue precedida por el retorno del espejo y las superficies reflectantes a Europa tras el medioevo. Por lo tanto, considerarnos que los cambios en nuestra sensibilidad y nuestras concepciones de mundo se ven alteradas por la materialidad y los objetos que componen nuestra realidad inmediata. Dicho proceso de profunda complejidad entre arte, pensamiento, cultura y sus materialidades adyacentes, concluye, como veremos, con una serie de procesos emancipatorios y autonomizantes en que las formas sensibles se soliviantan por sobre el carácter narrativo, simbólico, histórico e identitario de la subjetividad.

Interrogar sobre la constitución y emergencia del yo a la luz del conflicto que comporta el dispositivo narrativo de la subjetividad implica, intrínsecamente, volver sobre los fundamentos de toda filosofía contemporánea. Esto se hace patente una vez comprendamos que el descentramiento del yo en la Modernidad no solo representa una operatividad de tipo epistemológica, sino también de tipo psicológica cada vez que el yo, lo otro y lo subjetivo se despliegan como sentidos a partir de los cuales el sujeto se reconoce existente. Las resonancias de esta situación alcanzarán no solo la esfera individual del sujeto, sino que también repercuten en una dimensión estética y, como veremos, se extienden hasta un objetivo político. Desde este sitio notamos cómo las palabras de Vattimo guían metodológicamente la cuestión acerca del yo, la Modernidad y la subjetividad: “¿Por qué debería ser importante para la filosofía [...] establecer si estamos en la modernidad o en la posmodernidad y en general definir nuestro puesto en la historia?” (1987, pp. 10-11).

## EL YO PRE-MODERNO

Morris Berman señala en *El reencantamiento del mundo* que la enajenación del ámbito de las creencias mágico-religiosas culminan en un mundo *desencantado* y, finalmente, en el surgimiento de la moderna subjetividad naciente (Berman, 1987, p. 83-84). Según Berman, la *episteme* pre-moderna se distinguía por su carácter totalizante, el cual queda registrado por la llamada *sabiduría*

*hermética*. Ella “estaba en efecto dedicada a la noción de que el conocimiento verdadero ocurría únicamente vía la unión del sujeto y el objeto, en una identificación psíquico-emocional con imágenes en lugar del examen puramente intelectual de los conceptos” (Berman, 1987, p. 59). Es decir, el conocimiento pre-moderno tenía lugar en la identificación psíquico emocional del sujeto con los componentes de una cosmovisión que integraba lo orgánico y lo inorgánico, lo sensible y lo suprasensible en una estrecha relación entre naturaleza y cosmos. Esto es a lo que Berman denomina conciencia participativa:

¿Cuáles eran los denominadores de tal conciencia [participativa]? ¿En qué consistía el conocimiento dado el encuadre epistemológico de la Europa del siglo XVI? En una palabra en el reconocimiento de las semejanzas. El mundo era visto como un vasto conglomerado de correspondencias. Todas las cosas están relacionadas con todas las demás y estas relaciones son de simpatía o antipatía. Los hombres atraen a las mujeres. La magnetita atrae al fierro, el aceite repele el agua y los perros repelen a los gatos. Las cosas también son análogas al hombre en el famoso concepto alquímico del microcosmos y el macrocosmos: las rocas de la tierra son sus huesos, los ríos sus venas, los bosques su pelo y los cicádidos su caspa. El mundo se duplica y se refleja a sí mismo en una red interminable de semejanzas y diferencias. (Berman, 1987, p. 59-60)

Bajo este saber hermético las posteriores distinciones modernas entre lo interno y lo externo, lo psíquico y lo orgánico (o físico) o bien no existían o se encontraban tenuemente delimitadas. Al respecto, Virginia Naughton, también plantea la idea de que, en la Edad Media, el concepto de *sujeto* era aún difuso y que su estado discursivo no hacía posible las distinciones *interior-external*, pues el habitante del medioevo se encontraba inserto en una trama comunitaria de la que hacía poco probable la emergencia de un sujeto *singular* (Naughton, 2005, p. 50). Sin embargo, dicha trama comunitaria no se hacía extensible en un sentido horizontal hacia la realidad social próxima, sino que alcanzaba un alto grado de imbricación con todas las cualidades expresivas del mundo revestidas de simbolismos y correspondencias. Los signos se entienden como marcas divinas, por las que “la Mente de Dios se imprimió a sí misma en el mundo de los fenómenos y, por lo tanto, el conocimiento tenía la estructura divina” (Berman, 1987, p. 60). Berman luego seguirá analizando los trabajos sobre las imágenes alquímicas que rigurosamente documentó Carl Jung, quien creyó ver en el trabajo del alquimista medieval un antecedente a su psicología de los arquetipos.

Jung interpretó el simbolismo de la alquimia como un medio de expresión del proceso de individuación –el camino hacia el sí mismo como arquetipo de totalidad– dirigido por un saber no-racional, un complejo trabajo espiritual sobre el sí mismo como un ejercicio de oposición al ego (Jung, 1989, p. 36). A partir del material que le suministraban los pacientes con esquizofrenia, Jung había reconocido algunos elementos simbólicos de la alquimia medieval, así como la ocurrencia de imágenes arquetípicas que se daban tras las emociones y que generalmente albergaban una cualidad paradójica que no era propia del pensamiento lógico moderno. Por ejemplo, Cronos como arquetipo del *viejo sabio* y arquetipo del tiempo *destructor-devorador*, por igual (Jung, 1989, p. 84). Y esto es porque hasta Descartes, la realidad que envolvía el sentido existencial del sujeto pre-moderno, tanto para Berman como para Jung, era entendida como una episteme dual en que los opuestos aparentes se encontraban del todo relacionados.

En definitiva, lo anterior constituyó uno de los fundamentos de la clínica jungiana para tratar la neurosis. Siguiendo los supuestos de Jung, Berman llega a concluir que “el oro del cual ellos [los alquimistas] hablaban, no era realmente oro, sino que un estado *áureo* de la mente, el estado alterado de la conciencia que supera a la persona” (Berman, 1987, p. 71). Desde la perspectiva de la modernidad, sin embargo, lo interesante de los análisis de Berman y Jung, es que estos no implican necesariamente una reintegración de una perspectiva esotérica del mundo, sino más bien una integración psíquica de los contenidos del inconsciente profundo.

La irrupción del yo comprendido desde la óptica cartesiana a partir del siglo XVII representará a partir de aquí la pérdida del sentido de una totalidad organizada, tanto en un sentido filosófico como religioso. Del mismo modo, irrumpirá la distinción entre hecho y valor que caracterizará progresivamente a la sociedad moderna, y el inicio de la fragmentación como una puesta en valor de descomponer todo a sus partes más elementales posibles. Repasaremos ahora el tiempo distintivo de una conciencia más propiamente autónoma e interiorizada, que termina por diferenciarse de su entorno como una entidad radicalmente autónoma y singular.

## EL YO EN EL ESPEJO: INTERIORIDAD E INDIVIDUALIDAD

El cambio de paradigma que afecta a la visión del *yo* pre-moderno puede rastrearse ya desde antes del siglo XVII, como lo hace notar Wilhelm Dilthey en su libro *Vida de Schleiermacher*. Allí, Dilthey revisa no solo la obra y pensamiento del hermeneuta alemán Friedrich Schleiermacher, sino también “el punto de vista historiográfico” (Dilthey, 1966, p. 39) según el cual es comprensible el surgimiento de una *Nueva Antropología* que se desarrolla a partir del siglo XV y perdura hasta los siglos subsiguientes.

Según Roberto Brie, esta *Nueva Antropología* surgiría con el descubrimiento de la interioridad (*Innerlichkeit*) y el despliegue de la individualidad en la que “el mundo en general constituye una unidad con el yo, de tal manera que el volver sobre sí mismo es [...] simultáneamente volver, más allá de la relación a sí mismo, a la realidad externa” (Brie, 1965, p. 39). El énfasis que da Dilthey de la interioridad y su afirmación de la vida como vivencia no define una *Nueva Antropología* a propósito de una “pura interioridad” (Dilthey, 1966, LIX), como sí sucede en la vivencia religiosa de Schleiermacher. Al contrario, presenta una idea renovada de esta idea de correspondencias entre el mundo sensible y el de la idea, entre lo interior y lo exterior. Brie, en su revisión de Dilthey, concluye que no existe una pura subjetividad humana, porque el mundo es a fin de cuentas siempre un correlato yo-mundo; más aún “el yo no se da nunca sin aquél, sin el mundo” (Brie, 1965, p. 17-18).

El argumento sobre la fragmentación en la conciencia participativa apunta a desarrollar la idea de un *yo*-individual, un *mí* que sostiene la propia experiencia de mundo como expresión narrativa de subjetividad. En este sentido, obras como los *Essais* de Montaigne y su consecuente inscripción escritural provista desde un *yo* de talante escéptico son antecedentes de esta ocurrencia. Como señala Pablo Oyarzún (2003): “el escepticismo que de hecho profesa Montaigne es la matriz de una relación entre yo y experiencia –asunto medular de su obra– que tiene su dimensión propia en la escritura” (p. 81). Asimismo, se podría mencionar, al retrato como género pictórico recobrado en la Europa del siglo XV, que junto con la perspectiva –logro técnico que logra la emancipación del plano a favor de la profundidad y la distancia–, enfatiza la mirada de un sujeto observador. El retrato de

contrapuso al plano liso del fresco que servía como soporte de una idea de comunidad (religiosa, sobre todo). El *yo* del retrato despliega su mirada hacia un *mí* singularizado y diferenciable: el espectador reflexivo como categoría emergente de una experiencia estética reformada.

Los ejemplos anteriores son aspectos que aportan desde una estética visual o literaria datos implícitos, pero consistentes, de un cambio sensible de magnitud en las estructuras ontoepistemológicas y existenciales post-medioevo, que se distinguieron al tender a configurar un centro interior autorreflejo, diferenciado y autónomo. Si se suma a este cambio sensible en la aprehensión de la realidad la proliferación de la técnica gracias a la invención de la imprenta y la circulación del conocimiento en lengua vernácula, la alteración en las estructuras sociales de la época (el abandono del feudalismo) y la ciencia moderna, lo que se puede apreciar es cómo en el Siglo XVI adviene una era especular del *yo*. No obstante, se trataría de un *yo en el espejo* que coincide, como un nuevo nivel de (auto)conciencia, con el retorno de la superficie reflectante a Europa tras una Edad Media en que la inquisición había censurado su uso por posibles prácticas rituales o expresiones de vanidad asociadas hereje o lo demoníaco.

Al respecto, Berman sostiene la hipótesis de que la historia del espejo físico pareció caminar en paralelo al desarrollo de la autoconciencia moderna, señalando que la evolución de las superficies reflectantes no es una cuestión sobre tecnología, “sino sobre *psiquis* y *soma*” (Berman, 1992, p. 19). El supuesto de Berman es que períodos de fuerte autoconciencia, están ligados por aumentos en el uso, distribución o manufactura de espejos, sobre todo en el período moderno. El espejo, señala, emerge en este tiempo como un arquetipo y como un indicador de patología.

Las superficies reflectantes eran utilizadas desde tiempos arcaicos como discos metálicos pulidos. Se han encontrado espejos, como placas de mica preformadas para poder colgarlas, en tumbas egipcias predinásticas del 4000. a.C., así como los espejos de cobre a la vista en el Museo Sídney, con una antigüedad de 2920 y 2770 a.C., señalan un posible origen asiático (Berman, 1992, p. 19). En Grecia, a partir del siglo VI a.C., parece despegar la producción de espejos, la que ocurre junto con la creciente aparición de la conciencia del ego. Por los mitos griegos de Narciso, el joven enamorado de su propio reflejo que terminó convertido en flor, se sugiere que en las antiguas culturas tal conducta era estimada como aberrante, aunque en Roma, alrededor del siglo I d.C., se popularizó el espejo de vidrio al punto que hasta algunos esclavos contaban con ellos. Para el 100 d.C., en Europa la producción de espejos fue suspendida y recién se retoma en torno al siglo XII (Berman, 1992, p. 19-20). Berman afirma que esta desaparición del espejo coincide con la pérdida de la interioridad o autoconciencia, afirmando que las referencias a su manufactura vuelven a aparecer recién en el siglo XII con la obra *De Naturis Rerum* de Alexander Neckam (Berman, 1992, p. 20), donde se hablará de láminas de vidrio recubiertas de plomo.

Como se puede apreciar en algunos museos, los espejos en este período fueron generalmente decorados con escenas de amor y galantería, aspecto que también coincide con el período trovadoresco (una forma de singular de autoconciencia) donde surgen el amor romántico o el interés por encontrar el alma gemela “que *reflejara* los más íntimos pensamientos y sentimiento” (Berman, 1992, p. 20). Posteriormente, tanto en Alemania como en Holanda se comenzó a perfeccionar su manufactura en espejos mayormente circunvexos (convexos de vidrio) tal como el que aparece en el cuadro de Jan Van Eyck *Retrato de Giovanni Arnolfini y su esposa* de 1434. Posteriormente, la técnica se depuró hacia la superficie plana, hasta que en el siglo XIII un complejo

sistema gremial de vidrio veneciano se instaló en la Isla de Murano y apareció por primera vez el uso de hojas metálicas prensadas sobre vidrio.

Este panorama general muestra que los espejos habían formado parte de prácticas mágicas y rituales en la antigüedad y la Edad Media, y su confiscación o cese en la producción tuvo que ver con la creencia en una suerte de autohipnosis inducida por una prolongada autocontemplación (Berman, 1992, p. 20). Es decir, la contemplación mediada por los espejos podía, potencialmente, confiscar o extraviar el alma o el sí mismo. Sin embargo, en la Europa prerrenacentista el espejo volvía a resurgir.

El siglo XVI fue el punto crítico de todo esto, aunque antes había existido un período de incubación que duró cerca de cuatrocientos años. Desde alrededor de 1500 en adelante, la manufactura y distribución de vidrio aumento exponencialmente. Los espejos comenzaron a aparecer en todas partes, junto con el “amanecer del individuo” que tan claramente caracterizó el renacimiento. Encontramos un aumento agudo y simultáneo en autoconocimiento y en la cantidad y calidad técnica de la producción de espejos. El nacimiento de la fabricación moderna de espejos coincidió con el surgimiento de la nación- estado, grandes ejércitos permanentes (aún en tiempos de paz), la noción de perspectiva en el arte, la aparición del autorretrato como género independiente y la fase más temprana de la revolución científica, que anunciaba el fin de la visión mágica del mundo. [...]Resumiendo, la historia del espejo físico es en verdad un perfil del proceso síquico [...]cuando hablamos del desarrollo y difusión de los espejos, no estamos discutiendo meramente algún aspecto de la tecnología o de la historia económica, sino de la evolución de ciertas estructuras mentales, específicamente de la conciencia humana del sí mismo. (Berman, 1992, p. 20-21)

El recurso técnico del espejo sirve como medio para apreciar cómo la mirada del *otro especular* abandona su dirección al cielo o al poder omnipresente y omnisciente de Dios, propia de la pre-modernidad, para transformarse, más bien, en una cuestión de juicio personal o *fuero interno* del individuo. Así, el *yo* se convierte en un nuevo espacio de interioridad o una gran totalidad introyectada que se va desmarcando progresivamente del entramado trascendental del mundo que proponía la verticalidad de la existencia, propia de lo que hemos llamado la conciencia participativa. Prontamente los horizontes del mundo se habrían de ir ensanchando y con ello el mundo haría de la imagen, sus reproducciones y sus técnicas asociadas, el lugar privilegiado para exponer la estética desacralizada de un mundo nuevo, pero desencantado por una naturaleza progresivamente *desendiosada*.

## LA ESCISIÓN RACIONAL DEL MUNDO Y LA NATURALEZA DESENDIOSADA

En *El discurso del método*, Descartes señala cómo es que uno de los supuestos de la lógica para lograr la fiabilidad del conocimiento es que se “dividiese cada una de las dificultades a examinar en tantas parcelas como fuera posible y necesario para resolverlas más fácilmente” (Descartes, 1981, p. 15). Esta expresión de Descartes podría ser tomada como la semilla de la creciente especialización de la ciencia y la abrumante atomización del conocimiento moderno. Asimismo, ella da pie a revisar el problema a nivel de una historia las mentalidades en consideración de un momento en que adquirió preponderancia la técnica aplicada de Galileo y sus proyectos balísticos, el empirismo irrefrenable de Bacon y el dispositivo racional autoconsciente del *cogitare* cartesiano. Ya hemos dado con dos claras implicancias: la emergencia de una nueva subjetividad autónoma autorrefleja

y un nuevo modo desligado, separado, o distanciado de relación de dicha “interioridad”, no sólo con su entorno y la naturaleza, sino además con estructuras de sentido que operaban bajo un esquema de totalidad y correspondencia.

Descartes, como el gestor paradigmático de la modernidad filosófica y la subjetividad escéptica, en *El Discurso del método* entrega consistentes pasajes que reflejan esta nueva forma de aprehender la realidad, al tiempo que formula sendas preguntas que encontrarán eco en el singular atributo de la duda metódica cartesiana, opuesta a la certeza impuesta desde la religión. La disposición de la respuesta ya no está puesta en Dios, sino en el hombre diferenciado y distinguible tanto de otros seres humanos, como de la naturaleza y el mismo Dios:

Y que en lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, puede encontrarse una filosofía práctica en virtud de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los cuerpos que nos rodean con tanta precisión como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podemos emplearlos de igual forma para todos aquellos usos que sean propios, convirtiéndonos por este medio en dueños y señores de la naturaleza. Lo cual no solo es deseable en vistas a la invención de una serie de artificios que nos permitirían disfrutar sin dificultad alguna de todos los frutos de la tierra y de todas las comodidades que en ella se encuentran, sino principalmente también para la conservación de la salud, la cual, sin duda, es el primer bien y el fundamento de todos los otros de esta vida. (Descartes, 1981, p. 45)

Con este tipo de predominancia a nivel de pensamiento, el nuevo contexto histórico del siglo XVII se desvinculaba de la motivación metafísica de dar con el *alma* de las cosas. El sentido de *totalidad participativa* pre-moderna descrito por Berman, que mediaba entre lo inmanente y lo trascendente, probablemente nunca resultó una verdad desnuda para el sujeto promedio del medioevo. Más bien, ella fue entendida como un esquema de totalidad implícita cuya consistencia e inamovilidad era equiparable a las sólidas bases, plantas y elevaciones de una construcción.

El escenario posterior al medioevo sería otro y el sentido de *totalidad*, daría lugar a la perturbación identitaria profunda, una colisión entre los modos de comprender el mundo que remeció estructuras sociales, culturales, epistemológicas y estéticas contrapuestas. Ellas tuvieron como resultado una permanente disposición a la diferenciación, la discriminación y el discernimiento racional del mundo bajo la mirada interiorizada y atenta del individuo, es decir, la individualidad entendida como dispositivo privilegiado de conocimiento y representación. Dichos aspectos no podían tener otro resultado previsible más que la separación del todo en sus partes más elementales, así como la distinción radical del individuo de su entorno.

*Conocer algo*, por tanto, se transformó en poder atender a las partes constitutivas de ese algo, como si se tratara de entidades autónomas y diferenciadas. Al mismo tiempo acontecen también rupturas, disidencias y escisiones en los aspectos que conjuntaban anteriormente una idea de totalidad. Esta separación que acontece con la modernidad –la del sujeto individual respecto de su entorno próximo, tanto *hacia arriba* (lo trascendente), como hacia lo contiguo, horizontal o próximo (lo inmanente, los otros y la naturaleza) deja a la subjetividad individual en el lugar de un punto inmóvil y diferenciado en el espacio. Dicho fenómeno de retiro de la energía vinculante no pudo acontecer

si no es por la emergencia de un *yo* esférico, radicalmente envuelto en un sentido de individualidad propia de una subjetividad autónoma que, en lo concreto, comenzó con la modernidad a operar como una *interioridad*. Esta suerte de *fuero interno* o *conciencia de sí* se presenta como singular y garante de un juicio autónomo y privilegiado, así como opuesta a una noción de universalidad.

## EL YO ES OTRO

La noción moderna del *yo* como centro existencial, que desde ahora llamaremos la sustancialidad del *yo*, será cuestionada por Friedrich Nietzsche, y su crítica será continuada por Freud y Lacan. En este cuestionamiento, la dilución o la *depotenciación* de dicho centro, lo cual es a su vez una tendencia a la *desustanciación* propia del pensamiento filosófico de la negatividad, se suma al desplazamiento sostenido y descendente en el eje vertical de la existencia:

En lo que respecta a la superstición de los lógicos: yo no me cansaré de subrayar una y otra vez un hecho pequeño y exiguo, que esos supersticiosos confiesan de mala gana, –a saber: que un pensamiento viene cuando <<él>> quiere, y no cuando <<yo>> quiero; de modo que es un *falseamiento* de los hechos decir: el sujeto <<yo>> es la condición del predicado <<pienso>>. Ello piensa: pero que ese <<ello>> sea precisamente aquel antiguo y famoso <<yo>>, eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración, y, sobre todo, no es una <<certeza inmediata>>. En definitiva, decir <<ello piensa>> es ya decir demasiado: ya ese <<ello>> contiene una *interpretación* del proceso y no forma parte de él. (Nietzsche, 2007, p. 40)

Este escepticismo respecto de la sustancialidad del *yo*, entendido desde aquí como distinto de lo pensado, y por tanto devenida figura meramente formal, es nuevamente abordado por Nietzsche en *La Voluntad de poder*:

Aunque se necesiten las <<unidades>> para poder contar, no quiere esto decir que tales unidades <<existan>>. El concepto de unidad está derivado del concepto de nuestro <<yo>>, que es nuestro más antiguo artículo de fe. (Nietzsche, 2000, p. 425)

Este desenmascaramiento del sujeto, que implica también el desfondamiento de la noción metafísica de ser y verdad, sería también parte del itinerario de Martin Heidegger cuando este afirma: “efectivamente, <<sujeto>> y <<objeto>>, son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la <<lógica>> y la gramática occidentales” (Heidegger, 2000, p. 260).

Varios siglos transcurrieron para que la autoconciencia asentada en una estructura psíquica autorreflexiva, constituida como verdad primera en relación con todo lo demás, fuera cuestionada en su relación epistemológica afirmativa sujeto-objeto, y en definitiva como una posibilidad de error anclada en el lenguaje. Como señala Cristóbal Holzapfel, desde Descartes, a partir del *cogito, ergo sum*, el sujeto se ha constituido como una verdad primera en relación con lo que le rodea. Ahora, la pregunta que Holzapfel considera fundamental respecto a esto es si acaso podríamos considerar algo como independiente de la subjetividad.

A mi entender, el paso que Heidegger, consiste en reconocer la supremacía total del ser (por sobre el *yo* cognoscitivo, de allí el plantear una postura onto-gnoseológica u

ontoepistemológica). Este paso, permite la comprensión de los problemas filosóficos desde una percepción originaria de la verdad, de acuerdo a lo cual, esta se manifestaría por sí misma como revelación del ser. [...] Él (el ser) ya no depende de una subjetividad, sino al contrario, sujeto y objeto son posibilitados en tanto manifestaciones del ser, por lo mismo que se asientan como sus estructuras derivadas. (Holzapfel, 1990, p. 128)

Estos planteamientos de Nietzsche y Heidegger son signo de un nuevo paradigma de desarticulación de la relación entre la mentada autoconciencia y su soporte psicológico: el *yo*, matriz del *cogito* cartesiano. Heidegger, en *¿Qué es metafísica?*, advierte que la filosofía y la psicología están a medio camino a este respecto en tanto no se supere la “ciega obstinación del entendimiento extraviado” (Heidegger, 2009, p. 21), refiriéndose con la ciega obstinación a la certeza del *ego cogito* y de la subjetividad. De ahí la necesidad de plantear una ontoepistemología acorde a una noción del ser que rebase el carácter óntico, así como también las estructuras de sujeto y objeto para dar cuenta de la realidad.

Lacan, en el seminario dos, señala respecto de la teoría de Freud y la técnica psicoanalítica, que la noción del *yo* fue elaborada al correr de los siglos tanto por los filósofos, como por la conciencia común, al modo de una concepción preanalítica del *yo*. De esta forma, Lacan compara la noción freudiana del *yo* con una verdadera *revolución copernicana*. El hombre moderno, señala Lacan, cultiva una cierta idea de sí mismo, idea que se sitúa en un nivel semi-ingenuo, semi-elaborado, en tanto su creencia de estar constituido de tal o cual modo, que participa de un registro de nociones difusas y culturalmente admitidas:

Mi tesis es que la técnica de Freud, en su origen, trasciende esta ilusión que ejerce una influencia decisiva en la subjetividad de los individuos [...] Sócrates es quien inaugura en la subjetividad humana el estilo del que brotó la noción de un saber vinculado a determinadas exigencias de coherencia [...] momento en que se inaugura ese nuevo ser-en-el-mundo que aquí designo como una subjetividad [...] ¿Qué pasó después de Sócrates? Muchas cosas y, en particular, que la noción del *yo* vio la luz. (Lacan, 2010, p. 14)

La subjetividad humana entendida como una disociación del *yo* y las demás cosas que conforman la existencia, es la más grande característica del pensamiento occidental y, como hemos visto, alcanza su punto álgido con los desarrollos cartesianos. Muy similarmente a lo ya avistado por Nietzsche, Lacan enfatiza en las implicancias de la paulatina sustancialidad del *yo* que afectó a la idea de totalidad pre-moderna.

Ya no podemos dejar de pensar con ese registro del *yo* que hemos adquirido en el transcurso de la historia, aún cuando no encontremos con las huellas de la especulación del hombre sobre sí mismo en épocas en que dicho registro como tal no estaba promovido. [...] Sócrates y sus interlocutores debían poseer, como nosotros, una noción implícita de esta función análoga en la que ocupa en nuestras reflexiones teóricas. [...] Descartes expuso en el *Discurso del método* las leyes y los procesos de la razón clara. Su *pienso, luego soy*, es absolutamente fundamental en lo tocante a la nueva subjetividad [...] si es verdad, en efecto, que la conciencia es transparente a sí misma, y se aprehende como tal, resulta evidente que el *yo* (*je*) no por ello le es transparente. (Lacan, 2010, p.15-16)

Con esto, Lacan señala que la aprehensión de un objeto por la conciencia no le entrega al mismo tiempo sus propiedades y lo mismo sucede con el *yo (je)*. Por tanto, si este yo es el resultado de un dato inmediato en el acto de reflexión en que la conciencia se aprehende transparente a sí misma, nada indica, para Lacan, que la totalidad de esa realidad quede con ello agotada.

Las consideraciones de los filósofos nos llevaron a una noción del yo cada vez más puramente formal y, para decirlo todo, a una crítica de dicha función. El progreso del pensamiento se desvió, cuando menos provisionalmente, de la idea de que el yo fuese sustancia, como de un mito que debe ser sometido a una estricta crítica científica...El pensamiento se embarco en el intento de considerarla como puro espejismo, con Locke, con Kant e incluso con los psicofísicos. [...] Ellos consideraron con el mayor recelo la función del *yo*, en la medida en que ésta perpetúa de manera más o menos implícita el sustancialismo implicado en la noción religiosa del alma. (Lacan, 2010, p. 17)

Lacan concluye primeramente con que la *revolución copernicana freudiana* queda magníficamente expresada en la fórmula de Arthur Rimbaud: “*Yo es otro*” (Rimbaud, 1995, p. 103). Sin querer entrar en detalles sobre la técnica analítica, lo que el análisis venía a comprobar es que el *yo (je)*, es precisamente lo más desconocido por el campo del *yo*, contrariamente a la creencia difundida de que lo que pertenece al orden del *yo*, también pertenece al orden de la conciencia. Por el contrario, “el inconsciente escapa por completo al círculo de certidumbres mediante las cuales el hombre se reconoce como *yo*” (Lacan, 2010, p. 18). De este modo, la perspectiva de Freud, así como la de Nietzsche, revoluciona el estudio de la subjetividad para Lacan al mostrar que el sujeto no se confunde con el individuo. Esto quiere decir que las elaboraciones del sujeto de ningún modo pueden ser situadas sobre un eje donde, a medida que resultan más elevadas, se confundirían más con la inteligencia, la excelencia o la perfección del individuo.

Freud nos dice: el sujeto no es su inteligencia, no está sobre el mismo eje, es excéntrico. El sujeto como tal, funcionando tanto que sujeto, es otra cosa y no un organismo que se adapta. Es otra cosa, y para quien sabe oírla, toda su conducta habla desde otra parte, no desde ese eje que podemos captar cuando lo consideramos como función en un individuo, es decir, con un cierto número de intereses concebidos sobre la *areté* individual...Por ahora nos atenderemos a esta metáfora tópica: el sujeto está descentrado con respecto al individuo. *Yo es otro* quiere decir eso. (Lacan, 2010, p. 19-20)

Pero la travesía del *Yo* moderno no se detendrá aquí, y las nuevas intelecciones de la psicología cognitiva post racionalista y de la psicología culturalista vendrían a refrendar el carácter fragmentario del *Yo* durante el siglo XX.

## EL SELF FRACCIONADO Y LA CULTURA ECLIPSADA

En la década de los ochenta, el psiquiatra italiano Vittorio Guidano, en su emblemático escrito *The Self in Process*, conceptualiza desde la psicología la idea de la modernidad como una narración, bipartita, que se despliega desde Descartes en adelante, y que divide la experiencia del “*Self*” (sí mismo) en un *mí* y un *yo*. Al respecto, Guidano señala cómo es factible distinguir un *Yo* que experimenta y un *Mí* que reordena y explica la experiencia una vez esta ya es vivida.

La interdependencia entre experiencia y explicación que subyace en la autocomprensión tiene el correlato de un proceso incesante de circularidad entre la experiencia inmediata (el <<yo>> que actúa y experimenta) y el sentido de sí-mismo que emerge como resultado de autorreferirse de forma abstracta a la experiencia en curso (el <<mí>> que observa y evalúa). (Guidano, 1994, p. 20)

De este modo, llamamos *Yo* al nivel de la experiencia inmediata, mientras que a la imagen consciente que procesa dicha experiencia, por ejemplo a través del lenguaje, le llamamos *Mí*. El nivel de la experiencia inmediata (*Yo*), le permite al ser humano percibir más de lo que experimenta y experimentar más que aquello a lo que atiende conscientemente. El nivel de la explicación, a partir del lenguaje, ordena el contenido informativo de la experiencia en secuencias con un inicio, un desarrollo y un final y, a este contenido estructurado en escenas, le llamamos la estructura narrativa de la experiencia humana.

La experiencia inmediata de naturaleza pre-reflexiva, es organizada como una historia mediante un proceso reflexivo y lingüístico, convirtiéndose en una historia *propia*. Por ello, la construcción de la identidad personal es un proceso de interpretación, apropiación y reconfiguración de la experiencia pre-reflexiva. Guidano señala que la mente puede hacer, entonces, un procesamiento de la información erróneo o sesgado (neurótico), hecho que conlleva a representaciones distorsionadas de la realidad cuando el *yo* y el *mí* generan lecturas egodistónicas de las emociones y la experiencia; esto, en la medida que la realidad “es, ontológicamente, una construcción autorreferencial” (Guidano 1992, p. 131). Toda experiencia humana presenta, por tanto, un orden cronológico, temático y causal. Sin embargo, la experiencia inmediata en curso es codificada y ordenada en función de una imagen de sí, la cual se ve naturalmente obligada a dejar en un nivel tácito elementos de la experiencia mediante el autoengaño.

El ser humano contemporáneo toma, aunque en la forma de un procesamiento implícito la más de las veces, que todo significado personal es el orden experiencial sobre el cual se percibe la continuidad y la coherencia del propio *Self*. Es precisamente la necesidad de esta coherencia entre ambas disposiciones hacia la experiencia, el *yo* que experimenta directamente y el *mí* que relee y narra reflexivamente dicha experiencia, la que implica una forma organizada al sí-mismo. Esta organización está ausente en la Edad Media, donde todo el impacto de los grandes relatos colectivos operaba directamente en la conformación de una subjetividad individual, un centro interior, un *Self*, mucho menos activo y extenso. Debido a ello, es que las estructuras narrativas literarias que emergen en la modernidad cartesiana, como en el caso de los *Essais* de Montaigne, donde encontramos un *mí* en diálogo constante con el *yo*, cuentan con un *Self* mucho más coherente con esta complejidad narrativa que señala Guidano. En esta narrativa el *yo* y el *mí* conforman una nueva forma solipsista de experimentar el mundo, pese a que el centro interior, el *mí* distanciado del cuerpo y la sensación, haya tomado progresivamente un mayor poder gravitacional que el *yo* que experimenta directamente el mundo desde los sentidos y la sensibilidad orgánica.

No resulta extraño, entonces, que, desde una consistente apreciación de la distancia entre el *Self* y la experiencia, Berman, en el *Reencantamiento del mundo*, aluda desde un comienzo a una posible distensión o fragmentación de la cultura a propósito de la evolución de la conciencia moderna.

Desde la observación de los ritos sociales que afectan la sociedad avanzada, Berman reconoce que uno de los rasgos más característicos a nivel del individuo la alienación, ya que “resulta que <<el muy difundido clima de ansiedad y neurosis>> en el que estamos inmersos es inevitable” (Berman, 1987, p. 12). Lo anterior fue anticipado por el psiquiatra Ronald Laing en *El yo dividido: un estudio la salud y la enfermedad*. Lo que partió siendo un estudio sobre la esquizofrenia, concluyó en una psicopatología de lo cotidiano, propia de una cultura eclipsada de totalidad fraccionada, donde “el cuerpo puede proseguir obrando en forma normal exteriormente, pero interiormente se siente que obra por sí mismo, en forma automática” (Laing, 1975, p. 74). La necesidad de crear *falsos sí-mismos* surge como una vía adaptativa al sin sentido de la relación del individuo con sus vidas y condiciones de existencia. En nuestro mundo contemporáneo, un *falso self* es desplegado consistentemente como forma de protección de una imagen ideal del *yo* y, al mismo tiempo, como un medio desarrollado para satisfacer la necesidad de adecuación y logro social impuesto por la sociedad de consumo.

Respecto de *una funcional alienación del sí mismo*, Berman hace alusión a una cualidad entrópica de la cultura, marcada por la distensión, fragmentación o separación. Ellas se tornan centrales y se hacen parte central del problema al sujeto moderno.

La vida occidental parece estar derivando hacia un incesante aumento de entropía, hacia un caos económico y tecnológico, hacia un desastre ecológico, hacia un desmembramiento y una desintegración psíquica y he llegado a dudar de que la sociología, la economía puedan, de por sí, dar una explicación adecuada de este estado de cosas. (Berman, 1987, p. 10)

En este sentido, la perspectiva de Berman y Laing, también coinciden con los argumentos que entregó Marcuse en *El hombre unidimensional*, y asimismo con la perspectiva del inconsciente profundo de Jung. En el caso de este último, aludió sorprendido al carácter marcadamente extrovertido y espectacularizado de la vida norteamericana (había llegado justo en un período de elecciones presidenciales), y tal como Laing, Jung apuntó en su momento a la notoria falta de integración en la vida psíquica del ciudadano medio de sus procesos interiores (Jung, 1970, p. 36). Ello se expresa en la marcada desatención de lo inconsciente ante la nula o escasa introversión dispuesta como una orientación general hacia la vida.

Marcuse, sin embargo, en el prólogo que antecede a la versión francesa de su obra, señala un aspecto aún más complejo. No es sólo el individuo quien padece de una falta de integración de sus procesos psíquicos con la experiencia de un cuerpo que experiencia, sino que es la incapacidad histórica de la cultura occidental de integrar *lo instintivo*. Se trata de la represión de la sociedad de consumo que amalgama los instintos, ahora domesticados, en favor y bajo modos propicios de la mantención e incremento de una cultura del capital:

He analizado en este libro algunas tendencias del capitalismo americano que conducen a una <<sociedad cerrada>>, cerrada porque disciplina e integra todas las dimensiones de la existencia, privada o pública. Dos resultados de esta sociedad son de particular importancia: la asimilación de las fuerzas y de los intereses de oposición en un sistema al que se oponían en las etapas anteriores del capitalismo, y la administración y la movilización metódicas de los instintos humanos, lo que hace así socialmente manejables y utilizables a elementos explosivos

y <<antisociales>> del inconsciente. El poder de lo negativo, ampliamente incontrolado en los estados anteriores de desarrollo de la sociedad, es dominado y se convierte en un factor de cohesión y de afirmación. (...) Sobre semejante base la productividad se convierte en destrucción, destrucción que el sistema practica <<hacia el exterior>>. (Marcuse, 1993, p. 7)

Tanto en Jung como en Marcuse, pese a que aparentemente sus puntos de vistas quizás coincidan no más allá del lugar que cada cual da a *lo inconsciente*, subsiste la alusión a un ser humano desintegrado por el influjo de una *exterioridad* dominante. Esta exterioridad se presenta ya sea por la marcada objetualidad del mundo, por la imposición de la sociedad moderna y su demanda de equiparar a la persona a sus roles o por la falacia capitalista del sujeto totalmente autónomo. En cierto modo, la *unilateralidad* de Jung es coincidente con la *unidimensionalidad* de Marcuse. Ambos coinciden en advertir el carácter de un ser humano desbordado por su mirada extrovertida, incapaz de integrar en su experiencia el sentimiento del malestar, la agresión o la intuición negada respecto de un sí mismo idealizado en una imagen frágil, pero adaptada. Esto es lo que Jung denominó la imposibilidad de integrar el arquetipo Persona o Máscara, o sea, la proyección ideal de un yo social (Jung, 1960, p. 408), con su Sombra, que representa lo negado, lo reprimido u obliterado por la conciencia, respecto de sí mismo (Jung, 1989, p. 44).

Desde esta perspectiva, la neurosis existencial tendiente a la alienación, propia de los habitantes del siglo XX, no sería sólo producto de la angustia experimentada por el sin sentido de la existencia propio el período entreguerras. Esta sería además un producto más del desarrollo de una sociedad que, si bien puede parecer menos propensa a tener que atender necesidades primordiales, básicas u horizontales, parece más atrapada en la necesidad imperante de conquistarse como individuo autónomo.

## CONCLUSIÓN

Producto de un instinto de sobrevivencia, la identidad psicológica deviene individualidad. Dicha individualidad, que durante la modernidad adoptó la forma de una subjetividad replegada sobre sí, en el contexto epocal de la modernidad cultural se acopla con total facilidad en la *experiencia*, sin necesidad de discurso alguno. Junto con ello, el carácter protagónico narrativo del *yo* moderno parece haber cedido su nitidez o, al menos, haber resignado su sentido de consistencia y unicidad a una multiplicidad de formas especulares e infinitos *yoes* incapaces de configurar cada uno por sí mismo una representación de totalidad psíquico-somática. Pero es distinto suponer que el *Self* es una colección de egos organizados, y por tanto dotados de una identidad o un centro, a admitir la confiscación de una individualidad por la autonomía de los objetos que ya no requieren de una subjetividad que se les oponga. En este caso, la individualidad pareciera devenir una multiplicidad de *yoes* flotantes, apenas ligados en su profundidad con un débil resto de interioridad.

Por ejemplo, las constantes alusiones a una totalidad desmembrada o fraccionada se hicieron presentes durante la década de 1980, muy de la mano de lo que fue el movimiento *new age*. Este movimiento estuvo interesado en reponer una perspectiva *holista* de la vida, considerando que la totalidad fragmentada provenía, entre otras cosas, de una pérdida en el sentido de pertenencia con el cosmos o una experiencia de lo espiritual-trascendente. Paradójicamente, el movimiento *new age*

vio como salida al problema la restitución del sí mismo autorrelizado, autoactualizado y autónomo. El sí mismo, de este modo se volvió el último bastión de bienestar e independencia exaltando conceptos como el de desarrollo *personal* abundante en la literatura de autoayuda de esos años.

En el marco del esbozo de una genealogía del *Yo* que hemos llevado a cabo, concluimos que llegado el siglo XXI, las distintas interpelaciones teóricas al *yo* lo volvieron un asunto problemático, al punto de quedar totalmente disperso y fraccionado teóricamente. El *yo* comenzó a carecer de su forma consistente como centro sustancial de la experiencia humana que siglos de presencia continua le habían otorgado durante la modernidad. Al contrario, quedó reducido a una imagen a ser representada como un mito o una fantasmagoría de la modernidad. A propósito, y a modo de cierre, rescatamos las palabras de Zizek en *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*:

Todos los poderes académicos han entrado en una santa alianza para exorcizarlo [el espectro del sujeto cartesiano]: la *New Age* oscurantista (que quiere reemplazar el <<paradigma cartesiano>> por un nuevo enfoque holístico) y el desconstruccionismo posmoderno (para el cual el sujeto cartesiano es una ficción discursiva, un efecto de mecanismos textuales descentrados); los teóricos *habermasianos* de la comunicación (que insisten en pasar de la subjetividad monológica cartesiana a una intersubjetividad discursiva) y los defensores heideggerianos del pensamiento del ser (quienes subrayan la necesidad de <<atravesar>> el horizonte de la subjetividad moderna que ha culminado en el actual nihilismo devastador); los científicos cognitivos (quienes se empeñan en demostrar empíricamente que no hay una única escena del sí-mismo, sino un pandemónium de fuerzas competitivas) y los <<ecólogos profundos>> (quienes acusan al materialismo mecanicista cartesiano de proporcionar el fundamento filosófico para la explotación implacable de la naturaleza); los (pos)marxistas críticos (quienes sostienen que la libertad ilusoria del sujeto pensante burgués arraiga en la división de clases) y las feministas (quienes observan que el *cogito* supuestamente asexuado es en realidad una formación patriarcal masculina). ¿Cuál es la orientación académica que no ha sido acusada por sus adversarias de no haber repudiado adecuadamente la herencia cartesiana? ¿Y cuál no ha respondido con la imputación infamante de <<subjetividad cartesiana>> sus críticos más <<radicales>>, así como a sus oponentes <<reaccionarios>>? (Zizek, 2001, p. 9)

## BIBLIOGRAFÍA

- Berman, M. (1992). *Cuerpo y espíritu*. Santiago, Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- Berman, M. (1987). *El reencantamiento del mundo*. Santiago, Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- Brie, R. (1965). *Der Versuch der Überwindung der Subjektivität in Diltheys Denken*. Friburgo, Alemania: Editado por el autor.
- Descartes, R. (1981). *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*. Madrid, España: Alfaguara.
- Dilthey, W. (1966). *Leben Schleiermachers*. Berlin, Alemania: Walter de Gruyter & Co.
- Guidano, V. (1994). *El sí-mismo en proceso. Hacia una terapia cognitiva posracionalista*. Barcelona, España: Paidós.

- Heidegger, M. (2009). *¿Qué es metafísica?* Madrid, España: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Holzapfel, C. (1990). *Ser y universo*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Jung, C. G. (1989). *Psicología y Alquimia*. Barcelona, España: Plaza & Janés Editores.
- Jung, C. G. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona, España: Paidós.
- Jung, C. G. (1960). *Tipos psicológicos*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sur.
- Lacan, J. (2010). *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Laing, R. D. (1975). *El yo dividido. Un estudio sobre la salud y la enfermedad*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Naughton, V. (2005). *Historia del deseo en la época medieval*. Buenos Aires, Argentina: Quadrata.
- Nietzsche, F. (2007). *Más allá del bien y del mal*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. Madrid, España: Editorial EDAF.
- Oyarzún, P. (2003). Montaigne: Escritura y escepticismo. *Diálogos*, 38(81), 341-364.
- Rimbaud, A. (1995). *Iluminaciones – Cartas del vidente*. Madrid, España: Ediciones Hiperión.
- Vattimo, G. (1987). *El fin de la Modernidad*. Barcelona, España: Gedisa.
- Zizek, S. (2001). *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.