

DE LA PROBLEMÁTICA DEL SUJETO AL YO DEL DESEO. DE GIRARD A OUGHOURLIAN Y MORIN*

AGUSTÍN MORENO FERNÁNDEZ
Universidad de Granada

RESUMEN: El presente trabajo desarrolla dos grandes objetivos. Por un lado, expone sintéticamente parte de la problemática filosófica y epistemológica del sujeto y del yo, mostrando la diversidad de conceptos y de genealogías históricas, así como parte de las controversias contemporáneas, elucidando preguntas y respuestas y apostando por vías no reduccionistas o simplificadoras. Por otro lado, se pretende solventar la paradoja de René Girard entre deconstrucción y reivindicación del sujeto, a través del yo del deseo de Jean-Michel Oughourlian y del paradigma de la complejidad de Edgar Morin.

PALABRAS CLAVE: sujeto; yo; René Girard; Jean-Michel Oughourlian; Edgar Morin.

From the Subject's Problem to the Ego of Desire. From Girard to Oughourlian and Morin

ABSTRACT: The purpose of this article is double. On the one hand, our work analyzes and synthesizes some of the philosophical and epistemological problems linked to the subject's question, showing the diversity of concepts, approaches and contemporary controversial, and defending a no reductionist point of view. On the other hand, we defend a solution to the René Girard's paradox between deconstruction and claim of the subject through the Ego of Desire in Jean-Michel Oughourlian and the Edgar Morin's complexity paradigm.

KEY WORDS: Subject; Ego; René Girard; Jean-Michel Oughourlian; Edgar Morin.

«Le désir est à l'œuvre pour façonner le moi».

JEAN-MICHEL OUGHOURLIAN, *Un mime nommé désir*, p. 43.

«Nous avons déconstruit l'être humain, il faut à présent déconstruire la déconstruction et retrouver l'être humain dans sa complexité».

EDGAR MORIN,

<<<https://twitter.com/edgarmorinparis>>>

10/6/2016.

1. INTRODUCCIÓN. EL SUJETO: PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO, PARADOJA GIRARDIANA Y MISTERIO

Tras los distintos modelos de lo que se ha llamado la metafísica de la subjetividad, después del giro lingüístico e intersubjetivo en filosofía y de la variada gama de ejercicios de deconstrucción del sujeto, incluso tras la declaración de su muerte, la filosofía del sujeto no tiene por qué ser desechada sin más. Qué

* Trabajo realizado gracias a un contrato del Programa de Perfeccionamiento de Doctores de la Universidad de Granada en el CIEPFC - République des Savoirs, École Normale Supérieure de Paris.

o quién soy yo, sigue siendo un componente fundamental en la que para Kant era la pregunta filosófica más eminente: ¿qué es el hombre? Que intentemos responderla parcialmente empleando para ello el término de sujeto creemos que no entraña a priori ningún descrédito, en tanto que no presupongamos una definición previa que identifiquemos con un modelo filosófico periclitado. Al contrario, emplearlo, asumiendo su cuño moderno en su sentido axiológico ligado a las pretensiones de autoconciencia, libertad y de autonomía, supone una apuesta por no renunciar a tales ideales y no necesariamente una defensa de versiones ingenuas, desfasadas y descarnadas de lo que aquellas representan. Se trataría de repensar el sujeto y sus posibles aspiraciones, sin chocar con descripciones y datos científicos, psicológicos, antropológicos y sociológicos que constituyen por su solidez y evidencia un punto de partida ineludible, pero sin caer en la servidumbre de la filosofía hacia ellos (de modo similar a como antaño fuese relegada al rol de *ancilla teologiae*). Sin olvidar que también los saberes científicos comportan o presuponen, de manera más o menos explícita, visiones del mundo y del hombre que no se corresponden con sus propias exigencias de científicidad y que no escapan al nivel de discusión y problematización filosóficos.

Curiosamente, salvo excepciones, el sujeto habría sido siempre uno de los grandes olvidados en la teoría del conocimiento. A pesar de que en el último siglo ha sido tratado ampliamente en filosofía, no habría sido en tanto que sujeto gnoseológico¹. Dejamos patente aquí nuestro acuerdo con que habría una dimensión irreductible de autorreferencialidad humana en toda empresa cognoscitiva. Y es que, en contra de las pretensiones del positivismo cientifista, el conocimiento del objeto más físico no puede disociarse de un sujeto cognoscente enraizado en una cultura, una sociedad, un momento histórico². Esto no quiere decir que se incurra en el subjetivismo. De nuevo, la cuestión es: ¿de qué tipo de sujeto hablamos?³

¹ NIETO, C., *Conjeturas sobre el conocimiento. Una teoría actual*, Publicaciones Universidad de Alicante, Alicante, 2007, p. 15.

² Así lo concibe Edgar Morin, para quien «il est aussi nécessaire de considérer toute connaissance physique dans son enracinement anthropo-social que de considérer toute connaissance sociale dans son enracinement physique». MORIN, E., *La Méthode. 1. La Nature de la Nature*, Seuil, Paris, 1977. Quatrième de couverture.

³ Autores como Alain Renaut o Edgar Morin siguen apostando por repensar el sujeto, que ya no es el Yo de la metafísica tradicional: «Alors que les sciences «normales», y compris cognitives, se fondent sur le principe disjonctif qui exclut le sujet (ici le connaissant) de l'objet (ici la connaissance), c'est-à-dire exclut le connaissant de sa propre connaissance, la connaissance de la connaissance doit affronter le paradoxe d'une connaissance qui n'est son propre objet que parce qu'elle émane d'un sujet. [...] Le sujet ici réintégré n'est pas l'Ego métaphysique, fondement et juge suprême de toutes choses. C'est le sujet vivant (cf. p. 43-45), aléatoire, insuffisant, vacillant, modeste, qui introduit sa propre finitude. Il n'est pas porteur de la conscience souveraine qui transcende les temps et les espaces: il introduit au contraire l'historialité de la conscience (cf. p. 235)». MORIN, E., *La Méthode. 3. La Connaissance de la Connaissance*, Paris, Seuil, p. 22. Véase particularmente su libro: *Ignorance connaissance mystère*, Fayard, Paris, 2017.

Puede que René Girard no haya hecho de la deconstrucción del sujeto explícitamente un objetivo de su empresa intelectual, aunque de hecho una de las consecuencias de su teoría del deseo mimético y de sus críticas a todos los planteamientos que se hallarían bajo la denominación de la «mentira romántica», haya sido justamente uno de sus principales resultados. Menos aún podemos decir que la *reconstrucción* de ese sujeto deconstruido haya sido un propósito de Girard. Y, sin embargo, la toma de conciencia de la universal y la personal afectación por el mimetismo del sujeto *convertido*, a contrapelo de la *méconnaissance* (o desconocimiento), sería una de las formas de hablar de dicha reconstrucción o reformulación del sujeto. Una paradoja que pretendemos solventar en este trabajo.

Uno de los errores o de las imprudencias que cabe achacar tanto a quienes han esencializado al sujeto y sus atributos, así como a quienes lo han pretendido explicar unidimensionalmente en clave espiritualista, económica o sociológica, o declarar su muerte, es haber ignorado que estamos ante un misterio⁴. Y esto, que a no pocos se les podría antojar como una afirmación gratuita, poética o pseudo-religiosa sin mayor interés, es sin embargo una de las principales y más clarividentes conclusiones que hay que tener en cuenta antes de partir y con la que también nos encontraremos al finalizar. Y no porque lo digamos nosotros. Resulta llamativo encontrar estos términos de enigma o misterio en autores de disciplinas diferentes, que los utilizan para expresar una de las conclusiones a las que inevitablemente llegan tras sus investigaciones sobre el sujeto. Y esto sin citar a otros autores o referirse a un acuerdo o patrón preestablecido, sino como algo que se les impone al atravesar el umbral del final de sus investigaciones.

El propio René Girard utiliza la categoría de misterio cuando habla de la paradoja del yo humano, al que califica de «unidad misteriosa, en todo hombre, de la autonomía y de la heteronomía más radicales»⁵. La encontramos en Edgar Morin, y no pocas veces, cuya asunción de la complejidad y de los saberes actuales no le libra de su afrontamiento. Al contrario:

muchos misterios aparecen cada vez más obsesionantes con los progresos del conocimiento. Como el de la relación entre el individuo, este ser distinto, aislable, efímero, y la especie, esta continuidad ininterrumpida. La explicación por los genes no resuelve el misterio, reenvía a él. [...] Sólo el pleno empleo de la mente nos hace tomar consciencia del misterio de la mente⁶.

⁴ Podríamos hacer un paralelismo con el fallo y la falta de cautela de quienes hicieron lo mismo con Dios, cuyos atributos no sólo se secularizaron pasando al sujeto sino que parece que también su finamiento.

⁵ GIRARD, R., *Shakespeare: les feux de l'envie*, Grasset, Paris, 1990, pp. 183-184.

⁶ Continúa: «De ahí la necesidad del pleno empleo de recursos de la razón, que nos lleva a reconocer los límites de la razón; de ahí la necesidad de reconocer los límites de la lógica sin renunciar a la lógica. [...] El misterio humano está ligado al misterio de la vida y al misterio del cosmos, ya que llevamos en nosotros el misterio de la vida y el cosmos». MORIN, E., *La méthode. 5. L'humanité de l'humanité*, Points, Paris, 2001, pp. 335-337.

A preguntas tales como si una cualidad vivencial puede reducirse a un proceso cerebral, cómo es posible que cientos de miles de neuronas produzcan algo como una vivencia subjetiva o cuál es la relación entre procesos cerebrales y subjetividad, el psicólogo y filósofo V. Gadenne responde: «lo enigmático de la subjetividad no ha desaparecido con el avance de las ciencias neurológicas, sino que hoy incluso se constata con mayor claridad y se resalta más que hace unas décadas»⁷.

Pero lo misterioso del sujeto no se queda en un plano meramente intelectual, sino que nos acompaña como desafío para ser asumido como tal en el trato con nosotros mismos y con los demás. Incluso aquí se patentiza el puente que no queremos dejar de tender entre sujeto cognoscente, sujeto conocido y sujeto existencial. Así podemos advertirlo con el psiquiatra Jean-Michel Oughourlian:

la clave del amor reside también en el reconocimiento del misterio del otro, comprendiendo que jamás podré poseer a aquel que amo, circunscribirle y definirle, encerrarle en una identidad o en una nominación definitiva. Comprender que me escapará siempre, y que es esta libertad lo que hay que preservar, sin buscar coaccionarla, porque nos permite mantener el amor, que se alimenta de este misterio, de su reconocimiento común y reiterado⁸.

Qué es el yo, o qué o quién soy yo (al igual que quién es el otro) es una de esas preguntas con respecto a las cuales estamos condenados a volver una y otra vez. Al mismo tiempo que sabemos que no hallaremos ni solución única ni respuestas últimas, no podemos dejar de planteárnosla perennemente. En el arte de ejercitarnos en la formulación de las preguntas con ideas renovadas, identificando problemas y bosquejando intentos de respuesta, con los conocimientos disponibles y la razón crítica y reflexiva como principales herramientas, tenemos poderosas razones para dar sentido al filosofar. Estamos convencidos de que esto nos ayuda a conocernos mejor y a vivir mejor y postulamos como irrenunciable una vida en la que hay que enfrentar cualquier tipo de dogmatismo, pero no de espaldas sino de frente al misterio.

2. EL SUJETO: UN MUNDO DE CONCEPTOS

2.1. *Diversidad y disparidad en el uso y la genealogía histórica*

Antes de entrar en faena no podemos ignorar la diversidad de términos con que nos referimos a eso que somos cada uno individualmente. Pero individuo,

⁷ GADENNE, V., *Filosofía de la psicología*, Herder, Barcelona, 2006, p. 41.

⁸ OUGHOURLIAN, J.-M., *Genèse du désir*, Carnets Nord, Paris, 2007, pp. 259-260.

sujeto, persona o yo, son conceptos que también entran cada uno de ellos en la disparidad de acepciones y usos en el lenguaje corriente y según la disciplina, los autores y la coyuntura histórica⁹, a la vez que, de manera más o menos equívoca, también se utilizan como sinónimos entre sí, con mayor o menor fortuna.

Ni siquiera las cosas parecen claras ni sencillas en la historia de la filosofía. Descartes, a quien se le suele atribuir el «descubrimiento metafísico» de la subjetividad, como propiedad del hombre de ser sí mismo expresada en el *cogito*, jamás habría empleado el término «sujeto» en el sentido moderno, sino en el sentido del sujeto lógico o en el sentido de tema (por ejemplo de un libro, «le sujet de quelque chose» en francés). De manera que, paradójicamente, será más en el pensamiento que abre la vía de las críticas de la subjetividad y de las filosofías del sujeto, en Kant, en el que se constataría la plena recepción del término¹⁰. Pero también cabría, para trazar la historia del sujeto moderno, remontarse no sólo hasta Kant y Descartes, sino hasta el s. XVI. En aquel siglo habría existido la posibilidad de «constituirse como sujeto religioso sin mediación», según señala Foucault. A su juicio la cuestión del sujeto habría hecho correr más sangre en el s. XVI que la lucha de clases en el XIX, aunque se podría continuar con la arqueología del sujeto de modo que cabría verlo aparecer desde la Edad Media¹¹.

Por otro lado, por citar otro ejemplo, Gauchet, cuando habla de la acepción filosófica del término de sujeto y de la historia del sujeto, en los términos pro-

⁹ Por ejemplo la noción de persona, fruto de una historia compleja y cuyo significado como «individuo de la especie humana» viene precedido de la palabra latina *persona*, en griego *prosopon*, que designaba la máscara de los actores de teatro para mostrar el personaje que representaban. Algunos pensadores estoicos la usaban para hablar del rol que cada hombre tiene que jugar en el mundo; los teólogos cristianos la utilizaron para definir el dogma de la Trinidad de Dios, única sustancia pero tres personas; Boecio la define en el s. VI como «sustancia individual de naturaleza racional» y actualmente es objeto de debates filosóficos, éticos y bioéticos, por ejemplo si ha de considerarse como tal un enfermo con demencia avanzada o un embrión. MOREAU, D., «Persona», en: WORMS, F., *Les 100 mots de la philosophie*, PUF, Paris, 2013, n° 57.

¹⁰ BENOIST, J., «La subjectivité», en: Kambouchner, D., *Notions de philosophie, II*, Folio, Paris, pp. 506-507; 520 y ss.

¹¹ A. de Libera se hace cargo de la extraordinaria polisemia histórica y actual de la cuestión del hombre y del sujeto y de la provocativa ambigüedad de la expresión de Foucault. De Libera se refiere al rechazo de toda mediación en la Edad Media que sería central en la teología de la «mística renana» o «reno-flamenca», en las diversas teologías y prácticas de las beguinas o de los begardos, reagrupados bajo la apelación de «Hermanos y Hermanas del Espíritu libre», movimientos heréticos que habrían conocido su acmé en el siglo XIV. En el ámbito teológico de la mística renana la conversión agustiniana habría cortocircuitado la jerarquía del universo del Pseudo Dionisio, al posibilitar el acceso inmediato a Dios dejando de lado los intermediarios (como la humildad en el maestro Eckhart que elevaría al hombre por encima de todas las criaturas hasta dejarle solo con Dios). De Libera también precisa que en este caso ha tratado la cuestión del sujeto-agente del pensamiento, sujeto pensante, pero no ha tratado el sujeto volitivo ni el sujeto que juzga. De Libera, A., *La invention du sujet moderne*, Vrin, Paris, 2015, pp. 11-25; 223-227.

pios de la razón moderna, prefiere situarlo a partir de Hegel, atribuyéndole a Heidegger el haberla retomado¹².

Se aúnan en torno a la notoriedad de la noción de sujeto durante siglos, tanto su glorificación pasada como su mala prensa contemporánea. Hasta tal punto que se habría propagado el acta de su pronto fallecimiento (Foucault y la muerte del hombre), la proclamación de su disolución o de su inexistencia (estructuralismo y post-estructuralismo), precedidas por la advertencia de Nietzsche, que alertaba acerca del engaño de la ficción gramatical del sujeto, y de la trampa del lenguaje que provocaría el efecto ilusorio de su existencia, que en realidad no existiría más que como sujeto de una frase¹³. Habría pocas nociones tan denigradas como la de subjetividad¹⁴. Pero ¿qué se habría disuelto, habría muerto o ni siquiera existiría? Camille Tarot subraya una importante dificultad que tiene que ver con que estamos ante un campo semántico especialmente complejo, a veces embrollado, debido a «la confusión y la imprecisión del vocabulario que utilizamos para hablar de la singularidad y de la interioridad humana» y, especialmente también la ambigüedad de la palabra «sujeto», que se refiere al hombre ya sea del modo en que se está sujeto a algo (como a impuestos y obligaciones), o ya sea en tanto que sujeto de derechos¹⁵. Estaríamos ante una de las nociones más ricas, al mismo tiempo que una de las más controvertidas del léxico filosófico¹⁶. Su multiplicidad llega a ser embarazosa y parece que no hay un sujeto sino sujetos o usos diferentes del término, entre los que habría un «aire de familia», pero no una misma noción o un solo sentido, sostiene V. Descombes¹⁷.

¹² Gauchet enfatiza la subjetividad como «producto típico de la modernidad» y «resultado específico de la salida de la religión». GAUCHET, M., *La condition historique*, Gallimard/Folio/Stock, Paris, 2003, pp. 251-252.

¹³ TOMÈS, A., *Le sujet*, Ellipses, Paris, 2005, p. 9.

¹⁴ «Il n'est guère de notion qui ait été autant décriée que la subjectivité. La <<mort de l'homme>> annoncée à grand fracas dans les années soixante fut d'abord celle de trois ou quatre siècles de philosophie du sujet et, dès le XIXe siècle, la plupart des grandes pensées se sont orientées dans le sens d'une critique systématique de la subjectivité». BENOIST, J., «La subjectivité», en: KAMBOUCHNER, D., *Notions de Philosophie, II*, Folio, Paris, 2012, p. 501.

¹⁵ TAROT, C.: «Sacré objectif et sacré subjectif. Sociologie de la religion et problèmes de l'individu», en: *Rusca*, Conférence du 12 décembre 2013, Université Paul-Valéry, Montpellier 3. <<<http://www.msh-m.fr/le-numerique/edition-en-ligne/rusca/rusca-territoires-temps-societes/les-numeros-108/numero-6-alterite/article/varia-camille-tarot-sacre-objectif>>> [Enlace no vigente, sin recambio]

¹⁶ RENAUT, A., *Découvrir la philosophie: Le sujet*, Odile Jacob, Paris, p. 11.

¹⁷ TOMÈS, A., *Le sujet*, Ellipses, Paris, 2005, p. 10. Tomès, parte de la distinción entre objeto (lo que está situado (*jectus*) delante (*ob*) de mí) y sujeto (aquel que tiene o que es un yo capaz de decir «yo» y existe en primera persona del singular, con una interioridad o mundo interior: «yo sueño, yo pienso, yo tengo sentimientos»); el «yo» delante el cual está situado el objeto), pero se hace cargo de la dificultad que entraña tal distinción a través de dos casos paradigmáticos: el de los esclavos, que durante mucho tiempo no fueron considerados sujetos sino como «instrumentos animados» (Aristóteles), y el de los animales, que a veces manipulamos como objetos, pero que mientras más se asemejan a nosotros más parecen tener rasgos de sujeto, como sentimientos o algún tipo de consciencia. A continuación, desarrolla brevemente los diversos sentidos del término sujeto: gramatical (aquel que hace la acción) o lógico (en una proposición

2.2. Pluralidad y controversias contemporáneas

Ejemplo de esta pluralidad y ambigüedad, no sólo en torno al sujeto, lo tenemos en los diversos sentidos con que emplean M. Gauchet y C. Tarot los términos de individuo, sujeto y persona. Para el primero el individuo, en tanto que miembro de la especie humana, dotado de reflexividad, de ser presente a sí mismo, poseería el sentido de su identidad singular en el marco de identidades colectivas y, como tal, habría que llamarlo persona, siendo el proceso de salida de la religión engendrado por la modernidad el que erigiría a la persona como sujeto, como resultado del cambio de las condiciones de funcionamiento de su reflexividad e identidad de un régimen de heteronomía (Otro sobrenatural) a otro de autonomía (alteridad funcional)¹⁸. Para el segundo, en cambio, aunque el punto de partida también es el individuo, el estadio siguiente sería el de sujeto humano como individuo singular; sólo alcanzable por el proceso de socialización cuyo reto es que la individualidad se socialice y que la subjetividad se individualice. Emplea la noción de «persona singularizada» (creemos que como equivalente a sujeto humano e individuo singular), asociada a la transformación del individuo humano como «uno», operada con la socialización, y a través del conjunto de relaciones que se cruzan en él y que le dan más o menos autonomía, destacando los ritos de paso en la carrera de personalización humana. El individuo de Tarot (no así el de Gauchet) es llamado, de entrada, sujeto, aunque sujeto a todo lo que le falta y al deseo del otro, en el camino de afirmación de su autonomía¹⁹.

Podríamos seguir añadiendo numerosos y diversos vericuetos y paradojas en la laberíntica cuestión del sujeto. Por ejemplo, mientras que en las ciencias humanas bajo el signo del estructuralismo y del post-estructuralismo, el sujeto habría quedado disuelto y desacreditado epistémicamente²⁰, en el paradigma

aquel a quien se le atribuyen cualidades o predicados), político (sub-jectus, aquel situado bajo, sometido o subordinado a una autoridad, a un rey, a una república o a unas leyes) y filosófico (individuo dotado de subjetividad, de capacidad de pensamiento, consciencia y de reflexión y representación acerca de sí mismo; de decir «yo» y reconocerse como tal). *Ibidem*, pp. 8-10.

¹⁸ GAUCHET, M., *La condition historique*, Gallimard/Folio/Stock, Paris, 2003, pp. 252-255.

¹⁹ TAROT, C.: «Sacré objectif et sacré subjectif. Sociologie de la religion et problèmes de l'individu», en: *Rusca*, Conférence du 12 décembre 2013, Université Paul-Valéry, Montpellier 3. Página web citada.

²⁰ «Para Barthes, Foucault y Derrida, la expulsión del sujeto del espacio del lenguaje... se ve cómo se extiende a través del campo de las ciencias humanas, y para poner en cuestión la idea de que el hombre puede poseer adecuadamente algún grado de conocimiento o consciencia. En el caso en el que todo pensamiento debiera proceder necesariamente por medio de y en virtud del lenguaje, entonces la ausencia del sujeto del lenguaje se traduce en la ausencia del sujeto o de consciencia del conocimiento. Si el conocimiento mismo, o lo que consideremos como conocimiento, es enteramente intradiscursivo, y sí, como se afirma, el sujeto no tiene anclaje dentro del discurso, entonces el hombre como sujeto de conocimiento está profundamente desplazado y desalojado». BURKE, S., *The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1998, pp. 14-15. Cf. O'Shea, A., *Selfhood and Sacrifice. René Girard and Charles Taylor on the Crisis of Modernity*, Continuum, New York/London, p. 29.

del pensamiento moriniano de la complejidad, no sólo se rehabilita el sujeto para las ciencias sociales, sino también para las ciencias naturales²¹. En un plano epistemológico más amplio y transdisciplinar, el pensador Edgar Morin ha propuesto reinterpretar las nociones de individuo, sujeto y yo, proponiendo sacarlas de su viejo contexto metafísico. Pretende aplicarlas a la biología en el marco de lo que llama las teorías de la «auto-eco-organización», lo que también le permitiría reconsiderar los conceptos de libertad y autonomía y el concepto de determinismo, abandonando su mutua exclusión, restringidos los primeros al campo de lo metafísico y filosófico, y el segundo a lo científico. Lo hace concibiendo autonomía y dependencia en un sistema de auto-organización de manera insoluble con el medio ecológico. Al respecto del concepto de sujeto, alude a la inmunología, que utilizaría la idea de la oposición *self/non-self* (sí/no-sí) para describir la acción cognitiva del sistema inmunológico, que expulsa los elementos extraños, virus y microbios agresivos, discriminándolos como moléculas que no pertenecen a sí, lo que significaría una «autotranscendentalización de sí con respecto a no-sí». Otro ejemplo sería el de la bacteria, como célula viva, «capaz de tratar objetivamente las moléculas que constituyen su propio ser», de transformar moléculas que le son ajenas en moléculas de sí, que le pertenecen. Sus actos organizadores supondrían, a juicio de Morin, de manera automática, el equivalente de la operación «yo soy yo»; una computación en primera persona, «para sí», situándose en una instancia egocéntrica. «Yo» significaría «yo ocupo el centro de mi mundo». El sujeto podría definirse entonces como «la cualidad biológica de la individualidad», «él es la cualidad propia del individuo biológico», estableciéndose un paralelismo entre la comunidad humana y la comunidad de los seres vivos, que compartiríamos además con los millones de bacterias que hay en nuestro intestino y que «también tienen esta cualidad de sujeto»²².

Hemos solamente vislumbrado aquí que la cantidad y diversidad de autores, pensadores, disciplinas, filosofías y bibliografía en torno a la problemática del sujeto es ingente, así como dispar y discrepante el empleo de diferentes nociones y de acepciones de un mismo término. Cosa que también sucede en la elaboración de genealogías conceptuales.

²¹ «Cómo los más finos eruditos y filósofos han decidido que el hombre no existía, que no era más que una invención arbitraria. Cómo sujetos refinados han eliminado la noción de sujeto como pura ilusión. [...] Cómo los más sagaces historiadores han decidido que los accidentes históricos no eran más que la espuma de una historia sin historias. Cómo las más desconcertantes tonterías, a condición de que haya el fino encaje alrededor, han tomado forma de leyes y de dogma...». MORIN, E., *Mes Démons*, Paris, Stock/Points, 1994/2008, p. 256.

²² «Y lo propio de toda organización viva (porque lo que es verdadero de la célula será verdadero también del policelular y lo que es verdadero de la bacteria lo será también del elefante o del hombre) es su dimensión cognitiva inseparable de la organización». MORIN, E.: «Computo, ego sum», en: *Revue Chimères*, pp. 5-7. <<<https://www.revue-chimeres.fr/Computo-ergo-sum>>>

2.3. Propuesta terminológica

Conscientes de la variabilidad histórica de los conceptos, de lo discutido en torno a su génesis e interpretaciones y aún de la ambigüedad y de la pluralidad de concepciones en torno al sujeto, el yo, el individuo, la persona... que intentan dar cuenta de la compleja realidad de la subjetividad e/o individualidad humana, proponemos aquí las siguientes definiciones. Identificamos aquí el yo con el sujeto y el sujeto con el yo, distinguiéndolos del término de individuo. De manera que todo yo (en tanto que sujeto) o sujeto (en tanto que yo) sería un individuo humano, pero no todo individuo humano se habría constituido como sujeto o yo.

Yo: sujeto con una identidad personal, es decir, con un cuerpo, una mente y una consciencia propios, que le hacen distinto a otros y que se reconoce a sí mismo como tal en primera persona.

Sujeto: individuo humano que gracias a un proceso (de subjetivación) protagonizado principalmente por la socialización y la adquisición del lenguaje, se erige conscientemente como instancia en primera persona (yo) con poder de iniciativa para autodeterminarse libremente en su vida como agente cognitivo, moral y político, en un contexto social, histórico, cultural y medioambiental.

Individuo humano: entidad indivisible, física, biológica y psicológica*, consistente en un animal mamífero perteneciente a la especie *homo sapiens sapiens*. (*indivisible en el sentido de que la vida psíquica es de un individuo y no de otro. Pero no indivisible o no reductible a este individuo en tanto que su vida psíquica sería interdividual y relacional. Volveremos ulteriormente sobre ello al abordar la paradoja girardiana).

Según estas definiciones²³ un bebé sería un individuo pero no un sujeto. Evidentemente no estamos aquí en el ámbito jurídico y, por ende, no ponemos en cuestión, ni por asomo, que un bebé no sea sujeto de derechos dignos de salvaguarda, protección y respeto. No nos ocuparemos aquí tampoco de intentar esclarecer dónde estarían las fronteras entre individuo y sujeto. No profundizaremos con respecto al término de persona, aunque nos parecería apropiado identificarlo con el de individuo humano, como hace Gauchet, incluso si no se puede hablar aún de sujeto. Recordamos, en este sentido, cómo Tarot se refiere al concepto de persona «singularizada», y aún en el lenguaje corriente hablamos de una persona adulta sin que resulte necesariamente un pleonismo. No entramos tampoco en la cuestión de las personas cuya vida se desarrolla en épocas anteriores a la nuestra y en coordenadas culturales ajenas al reconoci-

²³ Nos hemos inspirado para elaborar estas definiciones en elementos de las ofrecidas por: RENAUT, A., *L'individu. Reflexions sur la philosophie du sujet*, Hatier, Paris, 1995, pp. 3, 62 y ss; *Découvrir la philosophie. Le sujet*, Odile Jacob, Paris, 2010, pp. 258, 266, 278; BENOIST, J., «La subjectivité», en: KAMBOUCHNER, D., (dir.), *Notions de philosophie, II*, Gallimard/Folio, Paris, 1995, pp. 501-508), y TOMÈS, A., *Le sujet*, Ellipses, Paris, 2015, pp. 7-13, 165-166. Lo hemos hecho a través de diferentes términos, que hemos combinado entre sí y reelaborado a nuestro arbitrio.

miento intelectual, social, político o legal de la libertad y la autonomía de los individuos humanos, reconocidos como sujetos. Ni siquiera entraremos a discurrir acerca de si podemos hablar de sujetos y de libertad en la Antigüedad o sólo en la modernidad, o si se trataría en esta de nuevas versiones con respecto a concepciones y plasmaciones anteriores...

A pesar de que eludamos muchos debates y cuestiones de enorme calado y trascendencia filosófica, atravesados por la cuestión del sujeto, no dejamos de movernos en la problematicidad concerniente a que sus rasgos definitorios de autoconciencia y libertad autónoma son enormemente frágiles, cuando no una continua aspiración en la vida en la que puede que tengamos más experiencia de las limitaciones y los obstáculos que constantemente se ponen en nuestro camino hacia ellas, que de ellas mismas. Por otro lado, y puede que también como ejercicio pasivo de nuestra libertad, es posible que nos dejemos llevar por comportamientos gregarios, dejando que nuestra subjetividad se disuelva en la multitud, o que nos evadamos de ella con la ingesta de cualquier tipo de sustancia que nos ayude a hacerlo. Así, es posible que tengamos delante de nosotros a un individuo que temporalmente no se manifiesta como sujeto. Asumimos el principio de incertidumbre del sujeto formulado por Edgar Morin, según el cual el sujeto (también el individuo en su terminología) sería una noción cierta e incierta: «no está presente permanentemente, desaparece, y no puede esencializarse ni cerrarse como noción. Esta incertidumbre oscila paradójicamente entre el todo y la nada»²⁴.

La cuestión del sujeto se nos presenta finalmente (pero también primeramente) como un enigma y como un misterio: una realidad recóndita que no llegamos a comprender ni explicar por entero. Se nos ofrece, sin embargo, seguir contemplándolo con la actitud filosófica del asombro, siendo capaces de volver a extrañarnos al percibirlo nuevamente como inaudito. Sabedores de que se trata de una cuestión fundamental²⁵, se nos ofrece seguir discurriendo acerca de él con el ánimo de quien afronta un enigma en su otra acepción: el juego que pone a prueba nuestra sagacidad para encontrar respuestas a los sentidos escondidos de esta pregunta filosófica, y en cuyo planteamiento e intentos de resolución se juega parte del botín del tesoro inalienable de nuestra libertad.

²⁴ «Si je suis au centre de mon monde, je suis ce qu'il y a de plus précieux au monde, pour moi. Mais si je prends conscience du fait que je ne suis pas le à seul dire <<je>>, que nous somme des milliards de sujets à le répéter et qu'en plus, nous sommes tous des êtres passagers, temporaires, qui naissent et mourront, il est évident que ce trésor le plus précieux devient absolument rien». MORIN, E., «Computo, ergo sum», en: *Revue Chimères*, p. 11. Dirección web citada. Véase también: *Ignorance connaissance mystère*, Fayard, Paris, 2017.

²⁵ «Toda nuestra tradición de pensamiento está fundada sobre esta categoría central de sujeto, sea el pensamiento griego o el cristianismo, incluso la modernidad, que exalta la omnipotencia del sujeto humano en los ámbitos del conocimiento científico, de la técnica y de la organización racional de la polis. Además, sin la noción de sujeto, la política y la moral estarían privadas de sentido. Poner en cuestión la noción de sujeto es, por lo tanto, poner en cuestión toda nuestra representación del mundo». TOMÈS, A., *Le sujet*, Ellipses, Paris, 2005, pp. 12-13.

3. A VUELTAS CON EL YO

3.1. *El yo en sus términos*

Incluso si ya hemos definido el yo como «sujeto con una identidad personal, es decir, con un cuerpo, una mente y una consciencia propios, que le hacen distinto a otros y que se reconoce a sí mismo como tal en primera persona», y hemos aludido al sujeto como «yo», vamos a volver sobre el término y, a la postre, presentar la concepción del yo del deseo de la teoría mimética. Tanto Girard como Oughourlian han hecho de la intersubjetividad o, más bien, de la interdividualidad, según el neologismo creado por ellos, el centro de su reflexión. Esto podría explicar en parte el que no hayan estado atentos a la hora de precisar, cuando las han utilizado, las categorías de individuo, yo, o sujeto. Ya sea cuando se han mostrado críticos con distintas interpretaciones antropológicas, psicológicas y filosóficas subjetivistas, que obvian el protagonismo fundamental del mimetismo humano (y de la heteronomía y la alteridad en los procesos ontogenéticos y de subjetivación, y en la vida corriente); ya sea cuando han opinado al respecto, han tenido que matizar o responder a preguntas sobre esta cuestión.

Intentaremos tender un puente entre nuestro interés por aventurarnos en la filosofía del sujeto, que ya nos ha hecho recorrer las páginas precedentes, y las aportaciones de la teoría mimética, a pesar de no compartir el punto de partida.

Al focalizar nuestra atención sobre el yo, nos encontramos de nuevo con un término no desprovisto de complejidad. En tanto que sujeto gramatical, «yo» es un pronombre que permite a cada cual auto-designarse en unas coordenadas espacio-temporales concretas. Si nos referimos a él en tanto que objeto del pensamiento, «su creación filosófica bajo la forma «el yo» sería bastante tardía y difiere según el idioma: «le moi» en Pascal; «the Self» en Locke —y no «the Me»—; «das Ich» en alemán, que habría vuelto en francés bajo la forma «le Je»²⁶. En un sentido equivalente a subjetividad y autoconciencia, hay quien sitúa la aparición del yo, como clave principal del pensamiento moderno, en los *Ensayos* de Montaigne²⁷, pero también se habría anticipado por ejemplo en

²⁶ CHAUVIER, St., «Moi», en: WORMS, F., *Les 100 mots de la philosophie*, PUF, Paris, 2013, n° 53.

²⁷ A juicio de Pedro Cerezo la subjetividad, equivalente a «yo» o «autoconciencia», categoría central del pensamiento moderno, en tanto que «yo», «aparece en los *Ensayos* de Montaigne —el yo concreto e individual que ya no puede ampararse en un orden estable, en medio de la enorme quiebra y devastación que supusieron las guerras de religión en Europa, «en un tiempo a la deriva, sin religión estable ni ciencia cierta»— dice —donde no tiene, por tanto, más remedio que recurrir a sí mismo—. CEREZO GALÁN, P., *La autonomía del sujeto (o el yo soberano)*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Sesión del día 28 de enero de 2014, p. 1.

<< ANALES 2014 nueva maqueta_ANALES 2013 (racmyp.es) >>

Cervantes a través de *El Quijote*²⁸. El yo o *ego* designaría también en filosofía lo que hace la unidad de nuestras representaciones, aquella que permite hacer la síntesis de todas nuestras sensaciones, como en el caso del *ego* trascendental en Kant o en Husserl. Freud, por su parte, recordamos, define el Yo como una de las tres instancias psíquicas, mediador entre el Ello y el Superyo²⁹. De nuevo, en cualquier caso, y, salvando las diferencias entre las diversas concepciones, cabe volver sobre la pregunta: ¿existe realmente el yo?³⁰

3.2. ¿Existe el yo?

Si Nietzsche alertó acerca del engaño de la ilusión gramatical que hace que creamos en la existencia del sujeto, que no sería más que sujeto de una frase, Hume, en el siglo anterior (frente a Descartes y su intuición y su certeza acerca de la verdad del «yo existo»), cuestionó con escepticismo la existencia de una experiencia inmediata del yo:

Yo, por mi parte, cuando me represento lo que llamo «yo» de forma tan inmediata como me sea posible, no puedo por menos que toparme cada vez con una u otra percepción, la percepción de calor o de frío, de luz o de sombra, de amor o de odio, de gana o desgana. Nunca me encuentro a mí sin ninguna otra percepción y nunca puedo observar otra cosa que una percepción³¹.

Cabe advertir, sin embargo, que al mismo tiempo que Hume dice no albergar la experiencia del yo, sino de múltiples y diferentes percepciones, está pre-suponiendo y haciendo uso de un yo. Cabría pues preguntarle a Hume: ¿qué o quién se topa con una u otra percepción? ¿Qué o quién constata la diversidad

²⁸ «El *Quijote* no es un libro de filosofía, pero hay mucha filosofía implícita y difusa en él. [...] El *Quijote* anticipa la filosofía moderna. Hay una anticipación muy genial de la filosofía de la subjetividad cartesiana y del arco filosófico que va desde Descartes hasta Fichte. Toda esa etapa que se conoce como el idealismo de la libertad está como sugerida y anticipada en la posición existencial de don Quijote». BELAUSTEGUIGOITIA, S., «Entrevista: Pedro Cerezo. “El ‘Quijote’ anticipa la filosofía moderna”», en: *El País*, 6/11/2004. << http://elpais.com/diario/2004/11/06/babelia/1099702255_850215.html >>

²⁹ TOMÈS, A., *Le sujet*, Ellipses, Paris, 2005, p. 165.

³⁰ Tras definir el ego en los términos señalados es a lo que apunta A. Tomès: «La cuestión es saber si existe verdaderamente un tal ego o si la unidad de nuestras percepciones no viene del mundo exterior (cf. SARTRE, *La Trascendencia del ego*)». *Ibíd.*, p. 163.

³¹ GADENNE, V., *Filosofía de la psicología*, Herder, Barcelona, 2006, pp. 32-33. La cita es del famoso pasaje del *Tratado de la Naturaleza Humana*. Podemos hacernos cargo una vez más de la dificultad terminológica en torno al yo, comparando esta traducción del fragmento (traducción al castellano, a partir de una traducción alemana de la obra de Hume), con esta otra, traducción del inglés al castellano: «En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo mí mismo tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o de frío, de luz o de sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atrapar a mí mismo en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción». HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, ed. de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1739/ 1988, pp. 355-356. Cf. DENNETT, D., «El Yo como centro de gravedad narrativa», en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 46 (2013), p. 24.

de percepciones? En términos similares se expresa P. Ricoeur, subrayando la paradoja humeana:

He aquí por tanto *alguien* que manifiesta no encontrar otra cosa que lo dado privado de ipseidad; *alguien* que penetra en él mismo, busca y declara no haber encontrado nada. Al menos, observa Chisholm en *Persona y Objeto*, *alguien* se encuentra tropezando, observando una percepción. Con la cuestión ¿quién? —¿quién busca, tropieza y no encuentra, y quién percibe?—, el sí mismo vuelve en el momento en el que el mismo se evade³².

Hay quien piensa que el yo es una ficción. Entre ellos D. Dennett, que afirma, siguiendo a Ryle:

no somos los capitanes de nuestros barcos; no hay un Yo consciente que esté tranquilo al mando de los recursos de la mente. Más bien estamos de algún modo no-unificados. Nuestros nódulos mentales tienen que actuar de manera oportunista, pero increíblemente ingeniosa, para producir un atisbo de unidad en nuestra conducta *que es reforzado posteriormente mediante la ilusión de una unidad mayor*³³.

Dennett compara al yo, en tanto que abstracción, con un centro de gravedad en física. Se trataría de «un objeto ficticio maravilloso», incluso si tiene una presencia de apariencia robusta y real, pero que, de acuerdo con Hume, nadie habría visto ni verá jamás, como el centro de gravedad. El yo, en cambio, no pertenecería a la teoría de la física de partículas, sino a una especie de rama de la «física de las personas», identificada más formalmente como fenomenología, hermenéutica, o «ciencia del alma», donde tendríamos que postular yoes como abstracciones centrales que resultarían esclarecedores para teorizar acerca de nosotros mismos y de los otros³⁴.

Siguiendo con la idea de ficción, Dennett también apela a Gazzaniga a la hora de defender que todos seríamos «novelistas virtuosos» que, involucrados en todo tipo de comportamientos más o menos unificados y no-unificados, trataríamos de mostrar una única historia buena y coherente que sería nuestra autobiografía, cuyo centro estaría ocupado por nuestro «Yo» como personaje ficticio protagonista, y si quisiéramos saber «lo que el Yo es *en realidad*», estaríamos cometiendo un «error categorial»³⁵.

De los muchos comentarios que podríamos hacer al respecto, vamos a destacar dos elementos. El primer elemento es que, incluso si Dennett pretende no entrar en la cuestión de lo que el yo es en realidad, él ya nos ofrece una respuesta: el yo no sería en realidad más que una ficción, una abstracción, es decir, en este sentido, no sería real. Volveremos sobre ello. El segundo es que pensamos

³² RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Points/Éditions du Seuil, Paris, 1990, p. 154.

³³ DENNETT, D., «El Yo como centro de gravedad narrativa», en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 46 (2013), pp. 11-13, 22-24.

³⁴ Ídem.

³⁵ DENNETT, D., «El Yo como centro de gravedad narrativa», en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 46 (2013), p. 23.

que Dennett se centra justamente en el yo que no encuentra Hume. Pero creemos que, como él, también incurre en una paradoja. Asevera que «no hay un Yo consciente que esté tranquilo al mando de los recursos de la mente», pero esto no querría necesariamente decir que sea así todo el tiempo (recordemos el principio moriniano de incertidumbre del sujeto, que lo sería también del yo). Al contrario, gracias a que habría un yo consciente tranquilo que se manifiesta de forma más continuada que discontinuada, aunque no esté controlando más que una parte de los recursos mentales, sería posible, por ejemplo, escribir el artículo en el que lo pone en cuestión y reconocer la propia autoría, incluso la autoría de las variaciones en las diferentes versiones publicadas del texto y sus posibles cambios de opinión como autor. Puede que Dennett, como Hume, no encuentre la unidad de la identidad del yo entendida como ipseidad y no tendría por qué hacerlo, pero eso no debería significar necesariamente la ausencia de la unidad de la identidad del yo entendida como mismidad, como consciencia del yo respecto a sí, según la distinción de Ricoeur.

Volviendo al elemento anterior, al yo como abstracción, ficción o personaje ficticio, o la idea de que trataríamos de ofrecernos yoes a nosotros mismos o postularlos para interpretarnos mejor a nosotros o a los demás, suponemos que sería de manera no consciente. De lo contrario, el auto-engaño consciente sería inútil porque no funcionaría, o bien viviríamos alienados, entre otras cosas quizás incapaces de soportar continuamente la verdad de ser, como yoes, entidades de ficción. No pretendemos con esto desacreditar una tesis sin más por sus posibles implicaciones, pero adviértanse.

Quizás Hume resulte más ecuánime que Dennett (y él mismo le cita al final del trabajo al que aludimos), cuando afirma:

Si tras una reflexión seria y libre de prejuicios hay alguien que piense que él tiene una noción diferente de sí mismo, tengo que confesar que yo no puedo seguirle en sus razonamientos. Todo lo que puedo concederle es que él puede estar tan en su derecho como yo, y que ambos somos esencialmente diferentes en este particular. Es posible que él pueda percibir algo simple y continuo a lo que llama su Yo, pero yo sé con certeza que en mí no existe tal principio»³⁶.

Suponiendo que tengamos alguna experiencia de continuidad del yo o del encuentro de uno mismo³⁷, pero que este sea un objeto ficticio, esto nos lleva a

³⁶ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, ed. de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1739/1988, pp. 355-356. Cf. DENNETT, D., «El Yo como centro de gravedad narrativa», en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 46 (2013), p. 24.

³⁷ Gadenne critica a quienes, como Hume, habrían simplificado el problema. Expone el argumento de filosofía de lenguaje de Hermann Schmitz, para quien existe una experiencia del encuentro con uno mismo ya que, de no haberla, tendría que ser posible sustituir el «yo» en las frases donde aparece por un pronombre de tercera persona. Sin embargo, al pasar del «yo estoy triste» dicho por Pérez a «Pérez está triste» se pierde el sentido esencial de la implicación afectiva. En el yo-sujeto sería el yo quien se halla en este estado psíquico, que referiría no dolor o tristeza ajenos sino los míos. El autor ofrece más datos que cabe relacionar con una experiencia del yo, admitiendo que, a la vez que estos no demuestran

preguntarnos por el carácter y por la génesis de esta ficción. Una ficción es algo fingido, inventado, imaginario, que no existe realmente, aunque se le haya concedido una existencia ideal. Estos términos son indicativos de que la cuestión epistemológica y la cuestión metafísica y ontológica se entrecruzan. ¿Es el yo entonces una mera ficción? De serlo, ¿cuál es su estatus ontológico? ¿Y de no serlo? Incluso si hablamos de una invención, ¿qué sentido tiene? Hemos visto que para Dennett se trataría de un invento útil. Otros, siguiendo ideas de corte budista, subrayan las dependencias y los sufrimientos que nos acarrearía. De manera que la existencia del yo sigue siendo motivo de controversia, al igual que el balance de sus virtudes e inconvenientes³⁸.

Incluso si aceptásemos concebir el yo como personaje ficticio, en última instancia, sabemos que se trataría de un peculiarísimo personaje ficticio que, al contrario de los personajes de la auténtica ficción, cuando este profiere vocal o mentalmente: «yo», es el único sujeto que puede hacerlo por él mismo en referencia a sí mismo, en unas coordenadas espacio-temporales reales en las que está realmente inscrito como sujeto.

A la hora de proferir este «yo», referimos —afirma Ricoeur— un:

cuerpo entre los cuerpos [que] constituye un fragmento de la experiencia del mundo y en tanto que mío comparte el estatus del «yo» entendido como punto de referencia límite del mundo; dicho de otro modo, el cuerpo es a la vez un hecho del mundo y el órgano de un sujeto que no pertenece a los objetos de los que habla. Esta extraña constitución del cuerpo propio se extiende del sujeto de la enunciación al acto mismo de enunciación: en tanto que voz empujada hacia afuera por el aliento y articulada por la fonación y toda la gestualidad, la enunciación comparte la suerte de los cuerpos materiales. En tanto que expresión del sentido contemplado por un sujeto hablante, la voz es el vehículo del acto de enunciación en tanto que reenvía al «yo», centro de perspectiva insustituible sobre el mundo³⁹.

necesariamente la existencia de la entidad yo, sería erróneo ignorarlos: a) la *perspectividad* de la percepción, siempre dependiente de la perspectiva donde se encuentre el yo o sujeto; b) los estados mentales acompañados de la impresión de que se trata de estados *míos*, sobre todo las sensaciones y los sentimientos. Sin sujeto, serían fenómenos del mundo sin sujetos portadores y no habría que temer, por ejemplo, una visita al dentista (la doctrina budista pretendería que este yo occidental es ilusorio y puede superarse esta ilusión o aliviar sufrimientos y miedos pensando en que no existe); c) la experiencia o intuición de *unidad de la consciencia*, es decir, la impresión de que los diferentes estados y fenómenos mentales (p. ej.: recuerdos y pensamientos que se interrumpen acompañados de impresiones sensoriales y estados de ánimo) son de una sola consciencia, de la vida mental de la misma persona, «yo». Hace referencia tanto a varios elementos mentales en un momento determinado, como a diferentes fenómenos a lo largo del tiempo (el yo que se propuso grandes planes en el pasado es el mismo que ahora duda de ellos). GADENNE, V., *Filosofía de la psicología*, Herder, Barcelona, 2006, pp. 33-35.

³⁸ *Ibidem*, p. 33.

³⁹ Tras una frase más continúa así: «El extraño estatus del cuerpo propio atañe a una problemática más vasta que tiene como desafío el estatus ontológico de este ser que somos, que viene al mundo en el modo de la corporeidad». RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Points/Éditions du Seuil, Paris, 1990, p. 72.

Tenemos así la ocasión de enunciar otro sentido del yo diferente al yo solipsista cartesiano y al yo ficticio de Dennett, que se identifica como «cuerpo propio». Con este término Merleau-Ponty designa el cuerpo, no como objeto visible y cinéticamente estudiable, sino tal como es vivido por el sujeto, formando parte de su experiencia subjetiva. No sería sin más una cosa entre las cosas: «en este sentido, yo soy mi cuerpo»⁴⁰.

Sin embargo, también se discute si la perspectiva subjetiva es una perspectiva privilegiada e irreductible para acceder al conocimiento de sí mismo o del yo en primera persona. Es el debate en torno a los *qualia*, cuya definición básica es la del «componente interno y subjetivo de las percepciones sensoriales, que surge de la estimulación de los sentidos por fenómenos»⁴¹ (por ejemplo, la «rojez» del rojo), pero que se extiende a las cualidades o propiedades subjetivas de las experiencias individuales. Se trata del «carácter propiamente cualitativo de la experiencia consciente en tanto que es propia de un sujeto que la experimenta de una manera irreductible a cualquier otra descripción», que «caracteriza lo que se llama la «consciencia fenomenal»», por ejemplo lo que experimentamos al oír un acorde musical. Estaríamos ante un problema más epistemológico que fenomenológico, ya que los oponentes a los *qualia* rechazan que sean evidentes:

la reivindicación por filósofos como Nagel, Jackson o Chalmers, de la presencia de *qualia* ¿justifica una irreductibilidad epistemológica de la experiencia subjetiva con respecto a una perspectiva en tercera persona en virtud de la especificidad del conocimiento de los que los *qualia* son portadores? Dennett, por ejemplo, recusa la pertinencia de la noción de *qualia* explicando que todo conocimiento perceptivo de los que podrían ser portadores —y en consecuencia toda pertinencia epistemológica de la consciencia fenomenal— es integralmente reductible a propiedades descriptibles fuera de la perspectiva de esta experiencia, y explicables sin ella⁴².

En contra de esta postura, nos remitimos al ejemplo de Hermann Schmitz que advierte de la pérdida esencial de sentido e implicación afectiva al pasar del «estoy triste» dicho por Pérez, al «Pérez está triste» (véase *supra*, nota a pie de página alusiva).

La controversia en torno a los *qualia* distingue, por la postura que adoptan acerca de ellos, al materialismo eliminativista de lo que podríamos llamar el materialismo dualista, ambos con distintas concepciones acerca del individuo humano. Para el primero el individuo no sería más que una realidad física y las propiedades mentales sólo serían propiedades físicas. Su afán es el de traducir el psiquismo humano en el lenguaje de una teoría puramente física, sobre el conocimiento neurocientífico del cerebro. Esto, implica considerar los *qualia* como otros de tantos errores gramaticales o términos sin referente. Para el ma-

⁴⁰ TOMÈS, A., *Le sujet*, Ellipses, Paris, 2005, p. 162.

⁴¹ <<<https://en.oxforddictionaries.com/definition/us/qualia>>> [La nueva web no permite el acceso directo]

⁴² PUTOIS, O., *La conscience*, Flammarion, Paris, 2005, pp. 232-233.

terialismo dualista la realidad mental consciente se traduciría en la presencia de una consciencia fenomenal, el nivel subjetivo de los *qualia*, en el marco de una concepción bifaz del individuo, donde la realidad mental y física serían dos tipos de realidad complementarias. El desafío sería aquí saber cómo acordar el discurso neurocientífico en tercera persona y el de la perspectiva cualitativa en primera persona⁴³.

Llegados aquí, podemos plantearnos nuevas preguntas. Al respecto del materialismo eliminativista o reduccionista basado en la neurociencia cerebral: ¿sería apropiado comprender el yo como un producto fabricado por el cerebro? Al respecto del materialismo dualista: ¿serían únicamente las realidades mental y física las dimensiones irreductibles que explicarían el yo? Respondemos con un no a ambos interrogantes.

No al yo como mero producto del cerebro y, en un sentido más amplio, no a un yo pretendidamente explicado reductivamente por la química y la física. Pero no, también, a un yo explicado por lo mental y lo físico como únicos aspectos irreductibles. Nos serviremos de parte de dos estudios. Uno de Marino Pérez Álvarez y otro de Hans Küng para abordar estas cuestiones. Vayamos por partes.

3.3. *El yo, más que el cerebro y más que una cuestión física y mental*

En el reduccionismo materialista estamos ante un yo que no es más que un yo neuroquímico⁴⁴, que se deduce del cerebro y que sería el «agente creador» o «centralita» de la que dependen las actividades humanas⁴⁵, concebido a partir de preguntas preestablecidas cuya formulación misma es cuestionable. Por ejemplo: ¿cómo el cerebro construye el mundo?, ¿cómo produce el yo o la conciencia?⁴⁶ Este modo de proceder y esta propuesta explicativa estarían presos del cerebrocentrismo, en una triple vertiente señalada por Pérez Álvarez. En tanto que moda, que hace proliferar neurociencia de todo (del amor, la ética o la economía), reduciendo los asuntos humanos a actividades cerebrales, cosa de células y circuitos neuronales. En tanto que mito, que asigna atributos psicológicos al cerebro en lugar de a las personas (lo antropomorfiza, podríamos decir) en términos de un cerebro que piensa, calcula, imita... o que incluso es el creador de la ilusión del yo, del mundo y del fantasma de la libertad⁴⁷. Y en

⁴³ Una de las críticas al reduccionismo destacables es la de Nagel, para quien incluso si el reduccionismo epistemológico es deseable, ya que «el individuo es algo más fundamental que lo mental consciente y el cuerpo y es una realidad única», sin embargo «no tenemos otro medio de abordarlo más que por estos dos aspectos, dotados de una realidad irreductible, que nos aportan sobre él conocimientos complementarios». PUTOIS, O., *La conscience*, Flammarion, Paris, 2005, pp. 233-234.

⁴⁴ PÉREZ ÁLVAREZ, M., *El mito del cerebro creador. Cuerpo, conducta y cultura*, Alianza, Madrid, 2011, p. 28.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 200.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 205.

⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 193-194.

tanto que ideología, que correspondería al interés por estudiar todo en la perspectiva del cerebro porque se dispone de la tecnología de la neuroimagen, que se usa indiscriminadamente promoviendo una reconversión casi industrial a neurociencia, de las ciencias sociales y las humanidades (neuroética, neuroes-tética, neuroeducación...), con su correspondiente mercado y un público de personas e instituciones que dimiten, «gracias al cerebro», de su implicación en problemas personales y sociales. En paralelo tendría lugar la medicalización y la medicamentación de problemas vitales, convertidos en enfermedades con causas meramente genéticas, químicas o neuronales⁴⁸.

Según Pérez Álvarez el cerebrocentrismo reduccionista y materialista, en contra de su pretendido monismo materialista (según el cual la única materia sería fisicalista y a ella se reducirían todas las actividades humanas)⁴⁹, sería en realidad dualista: «muchos neurocientíficos conciben los sistemas perceptivos como proveedores de datos de «entrada» para un lugar interior donde serían recibidos, analizados, procesados, contruidos, sacados a escena y finalmente puestos en movimiento por el cuerpo», un «teatro cartesiano» que debería mucho al material almacenado en los subsistemas de memoria y que resultaría «una mala idea» porque concibe al cerebro como dentro de un tarro craneal sobre un pedestal que sería el cuerpo, con ojos y oídos como ventanas, y manos y pies como ejecutores del procesamiento de la información⁵⁰. Estaríamos ante la falacia mereológica, que atribuye a las partes de un organismo los atributos que se aplican a un todo, o falacia del homúnculo, versión del «dogma del fantasma en la máquina» con que Ryle describe el dualismo cartesiano, un hom-brecito interior «al que se atribuyen las actividades que propiamente realiza la persona-en-el-mundo»⁵¹.

Más allá del debate epistemológico, el autor propone una ontología, un ma-terialismo filosófico que distingue tres géneros de materialidad, a los que co-rresponderían tres realidades irreductibles entre sí e integradas recíprocamente («ontología trigenérica»): realidades físicas corpóreas, únicas reconocidas por el monismo (cerebro, inconcebible sin el cuerpo); realidades o entidades psicológicas o psíquicas: experiencias, cogniciones, conductas, acciones, reac-ciones, sentimientos... (conducta, primer referente de la *psyché*, el alma de los organismos que tienen que conducirse, comportarse, moverse y actuar para vi-vir); y realidades o entidades objetivas o abstractas supraindividuales, preexis-tentes a cada individuo y su cerebro, de las que depende lo que termine por ser, incluyendo experiencias espirituales y místicas: sistemas culturales, ciencias, matemáticas... (cultura).⁵²

⁴⁸ Ibídem, pp. 26-28.

⁴⁹ Ibídem, p. 15.

⁵⁰ Ibídem, p. 24.

⁵¹ Ibídem, pp. 23-24.

⁵² Pérez Álvarez pretende poner en su sitio al cerebro, en la co-evolución cuerpo-conducta-cultura. Un cerebro que no está sin más sobre los hombros, sino incorporado en el cuerpo y andamiado por la cultura, sin cuyos andamios no sería posible, dependiente de

El materialismo filosófico trigenérico de Pérez Álvarez «niega el emergentismo como si de la mera complejidad de la materia emergiera sin más otra realidad (por ejemplo, la conciencia respecto del cerebro)». En cambio, sostiene el «constructivismo mediado por sujetos operatorios, capaces de construir históricamente realidades no previstas en las materias de origen», como en el caso de la escritura que, una vez inventada e institucionalizada habría reorganizado el funcionamiento de la sociedad y del cerebro favoreciendo la autoconciencia⁵³. El reconocimiento de la cultura como elemento clave impediría concebir al yo como mero producto cerebral (materialismo reduccionista) reductible a explicaciones físicas y químicas, así como reducirlo a una dualidad físico-mental cerebro-mente (materialismo dualista).

Tan cierto sería que no habría actividad humana sin cerebro, como que no podríamos entender el cerebro sin los andamios culturales, siendo la cultura preexistente al cerebro del individuo y condición de posibilidad de su funcionamiento y desarrollo⁵⁴. La dependencia del cerebro de los contextos y los sistemas culturales sería obvia de no ser por la moda, el mito y la ideología del cerebrocentrismo⁵⁵. Si las actividades humanas no dependen más del cerebro que el propio cerebro depende de los contextos y formas de vida de los individuos⁵⁶; si lo que existe es una co-dependencia entre el funcionamiento del cerebro, las instancias y prácticas culturales y el cuerpo del que forma parte, entonces para entender el yo (la conciencia o la libertad) necesitaremos estudiar el contexto sociocultural e histórico de la vida de la persona⁵⁷. El yo se deduciría de «las instituciones culturales que lo fomentan (prácticas lingüísticas, formas de organización social, sistemas de parentesco, de producción, de educación, etc.)» y estudiar la neurobiología del yo serviría para conocer mejor cómo funciona el cerebro, pero no para saber más del yo o para fundamentar más su conocimiento⁵⁸.

hábitos y experiencias a lo largo de la vida y de contextos e instituciones sociales y culturales. Es por ello que reivindica una biología de cuerpo entero y la concepción de una neurobiología aristotélica, cuya concepción del alma consiste en la actividad de una persona por la que uno puede ser escultor de su propio cerebro (Cajal). La gran peculiaridad del cerebro no consistiría en una capacidad como «creador», sino en ser maleable, mediar y habilitar las actividades humanas. Lejos de reducir el «alma espiritual o mental» al cerebro, sería el cerebro el que está dentro del «alma de la ciudad». *Ibíd.*, pp. 15-16, 195, 198, 202-203.

⁵³ *Ibíd.*, pp. 198-199.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 199.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 201.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 200.

⁵⁷ *Ibíd.*, pp. 203-204.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 200. Continúa: «De los patrones culturales, por ejemplo, occidentales y asiáticos, se pueden esperar distintos patrones neuronales, pero éstos no explican el origen y significado de aquéllos. Los valores culturales pueden tener efectos neuronales pero éstos no son las causas de aquéllos». p. 200.

3.4. *El yo, más allá de dicotomías y dilemas*

En la parte final de *El principio de todas las cosas*, Hans Küng también intenta superar no pocos aparentes dilemas y dicotomías reduccionistas que nos ofrecerían el retrato de una condición humana y de un yo tantas veces resquebrajados: psique/cuerpo, mente/cerebro, genes/ambiente, libertad/determinismo, naturaleza/cultura... Extractamos algunas de las conclusiones y elementos más significativos que, sin agotar la complejidad y el misterio de lo humano, dejarían atrás dichas divisiones.

A juicio de Küng, es el «yo», la «persona», o el ser humano en conjunto, y no el alma ni sólo el cerebro, el que respira, piensa, quiere, padece, actúa y tiene vivencias y sensaciones. Cuerpo y psique, cerebro y mente se dan siempre simultáneamente y constituyen una unidad psico-somática, y lo corporal y lo psíquico nunca van por separado, ni siquiera durante el sueño. Muchas propiedades o disposiciones corporales y psíquicas serían de nacimiento junto con los cromosomas de los progenitores. No existiría ninguna actividad mental sin sustrato neuronal y a cada estado de consciencia subyacería un proceso psicofísico⁵⁹ (lo que no significa que se identifiquen o reduzcan sin más entre sí). Los seres humanos estarían «pre-formados» doblemente por las influencias ambientales y por su disposición genética y serían libres dentro de esos límites⁶⁰.

Tanto el punto de vista según el cual el ser humano sólo se programa a través del aprendizaje, como el que mantiene que está pre-programado totalmente, serían falsos. Habría un amplio consenso en torno a la idea de que el ser humano «está determinado en su «totalidad» por los genes y en su «totalidad» por el ambiente»⁶¹. Sería innegable que la totalidad de los procesos psíquicos «se halla estrechamente relacionada con los procesos electroquímicos que se desarrollan entre las células nerviosas del cerebro; y éstos se rigen por las *leyes naturales de la física*»⁶². Se habrían logrado avances importantes en el estudio científico del cerebro. Sin embargo, se sabría muy poco «sobre lo que acontece en el interior de cientos o miles de asociaciones de células». Se ignoraría, pues, lo decisivo de la actividad cerebral, el origen de la conciencia, de las ideas y de los sentimientos⁶³ y, por el momento, no existiría ninguna teoría empíricamente contrastable sobre la relación entre mente y cerebro⁶⁴.

No todos los neurocientíficos serían reduccionistas, como lo atestigua el neurobiólogo del comportamiento Birbaumer, que asume la incapacidad de medir el libre arbitrio y, también, la de pronunciarse al respecto de su existencia

⁵⁹ KÜNG, H., *El principio de todas las cosas*, Trotta, Madrid, 2007 p. 170.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 171.

⁶¹ *Ibidem*, p. 172.

⁶² *Ibidem*, pp. 173-174.

⁶³ *Ibidem*, pp. 178-179.

⁶⁴ Es algo que Küng infiere a partir del «Manifiesto sobre el presente y el futuro del estudio científico del cerebro» firmado en 2004 por una decena de catedráticos alemanes de estudios neurocientíficos. *Ibidem*, p. 180.

o no⁶⁵. También hay investigadores del cerebro que no tienen tan claro que su estudio científico vaya a alterar tanto la imagen que tenemos del ser humano, advirtiendo, como Pérez Álvarez, que el factor cultural es fundamental y que no se deja reducir por los estudios del cerebro como nueva disciplina rectora de las ciencias humanas. Es el caso de Prinz, para quien los seres humanos lo son sobre todo en virtud de su cultura, «hasta las más profundas raíces de sus capacidades cognitivas, hasta los más profundos rincones y recovecos de sus cerebros». Aunque los biólogos expliquen cómo funcionan la química y la física del cerebro, no saben cómo se llega a la experiencia del yo o a la generación de significados⁶⁶. Filósofos como Buchheim también denuncian la falacia mereológica o del homúnculo: «Igual que no es mi mano, sino yo, quien abofetea a tal o cual persona, no es mi cerebro, sino yo, quien decide... El hecho de que yo piense con el cerebro no significa que sea el cerebro, y no yo, quien piensa»⁶⁷.

Tres limitaciones más de los estudios del cerebro señaladas por Küng, a la hora de abordar cuestiones como la del yo, la conciencia, la libertad, el amor... radicarían en: 1) el excesivo alejamiento del mundo de la vida y de la historia; 2) la gran parcialidad de las neuroimágenes, que ofrecerían información acerca del dónde tiene lugar el pensar, el querer y el sentir, pero no sobre cómo acontecen y cuáles son sus contenidos (de nuevo la falacia mereológica: un mapa no es un paisaje); y 3) la percepción del cerebro constreñida a lo que es medible y verificable experimentalmente⁶⁸.

En conclusión, parece razonable y legítimo defender que es posible hablar del yo como algo más que el cerebro y como algo más que una cuestión física y mental, superando fórmulas reduccionistas, dicotómicas y dilemáticas. Que es posible seguir hablando de una libertad que, aunque limitada, sigue siendo libertad.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 180.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 182.

⁶⁷ Además, mientras que actividades como toser, sudar y soñar no son libres, a menudo ni siquiera conscientes, la ejecución de una demostración matemática no sólo es consciente (como opina Singer), sino «también aseverada (juugada de manera aprobatoria) y, por ende, intencionada o querida». Esa decisión no la toma un cerebro (una forma erróneamente objetiva de hablar), y mucho menos una «red de nervios», sino el yo, una persona”. Küng también alude a Habermas, para quien las acciones libres serían siempre resultado de una compleja sucesión de reflexiones ponderativas sobre objetivos y medios, recursos y obstáculos y la mente no residiría sólo en el cerebro, sino que se «corporeiza en la persona humana en su conjunto». El yo sería indudablemente una «construcción social», pero no una ilusión (en contra de la postura representada por Dennett). Y, al final, ni siquiera el trabajo y la vida de los científicos, los experimentadores del cerebro, sus colaboradores y pacientes se desarrollaría sin presuponer, apelar a, u operar conforme a: la responsabilidad subjetiva, el ejercicio de la introspección y la libertad impredecible. Es decir, la auto-comprensión cotidiana como sujetos responsables de las propias acciones; el recurso continuo, también de los neurofisiólogos, a la introspección u autoobservación para interpretar las imágenes y los procesos que constatan; y la experiencia que tenemos de los demás y de nosotros mismos como impredecibles a causa de la libertad. *Ibíd.*, pp. 183-185.

⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 185-186.

4. EL YO DEL DESEO Y LA RESOLUCIÓN DE LA PARADOJA GIRARDIANA

4. 1. *Teoría mimética y subjetividad humana*

¿Podríamos seguir hablando del yo y de la libertad de acuerdo con René Girard? ¿Qué hay del sujeto y del yo en la teoría mimética? A partir de su cuestionamiento radical del yo moderno, de sus atributos (racionalidad, autonomía, libertad) y de la misma noción de sujeto y de su existencia, no cabe entender esos atributos como dones metafísicos o rasgos inherentes a un sujeto esencia, sustancia, autárquico o dueño de sus deseos, impugnados por su pensamiento intersubjetivo y antropológico que, al destacar el carácter social del ser humano y al deconstruir el sujeto se inscribiría en una línea de pensamiento junto con Feuerbach, Hegel, Marx, Durkheim, Freud, Rorty o Vattimo entre otros. No obstante, a pesar de esta crítica del sujeto moderno y del énfasis en las leyes y dinámicas del mimetismo, la puerta no se cierra del todo, ni a la subjetividad ni a la libertad ya que, aunque con dificultad, cabría: resistir los efectos perniciosos del mimetismo; intentar elegir conscientemente modelos de imitación y aspirar a la conversión (reconocimiento de la afección del deseo mimético y renuncia a la reciprocidad violenta a favor de una mimesis no rival).

De este modo, aunque Girard lleva a cabo un cuestionamiento de los cimientos de la filosofía moderna y de la concepción romántica del sujeto, dudando incluso de la existencia del yo (que estaría disuelto en las relaciones interindividuales), él mismo rechaza que se niegue absolutamente la dimensión de la subjetividad y de la autonomía. Incluso, apela a la responsabilidad moral y a la resistencia a los malos efectos del mimetismo. Sin embargo, Girard carece no sólo de un puente sólido entre ambas posturas sino también de una problematización que considere que este sea preciso. Creemos que este escollo se resuelve principalmente a través de dos elementos. En primer lugar, la revisión de la concepción infantil de la imitación y de la noción moderna (y romántica) de sujeto, haciendo compatible imitación y emancipación ilustrada, como disposición de ánimo imitable, y comprendiendo que la aspiración kantiana a la mayoría de edad no estaría en prescindir de los modelos, sino en el juicio autónomo de nuestra heteronomía, como considera Gomá Lanzón⁶⁹. En segundo lugar, la reformulación de la libertad y la autonomía en los términos de Edgar Morin que, a través de un marco más amplio que la antropología mimética, permite concebir las posibilidades de la libertad a través de sus dependencias ecológicas, biológicas, sociales, culturales, históricas... integrando lo genético, lo cultural y lo social, frente a las concepciones metafísicas y espiritualistas, deterministas fisicistas y mecanicistas, deshumanizantes e ignorantes de la complejidad bio-antroposocial. Dicho de otro modo, la autonomía de los individuos sólo se formaría y se mantendría gracias a las dependencias

⁶⁹ GOMÁ-LANZÓN, J., *Imitación y experiencia*, Crítica, Barcelona, 2005, pp. 516-517, 520.

existenciales de todo lo necesario para su autonomía, incluyendo la necesidad de imitar⁷⁰.

Podemos enfrentarnos a otra paradoja similar, quizás más nítida y profunda, a la base de la anterior. La paradoja que enunciamos al comienzo y que interpretamos en los siguientes términos. Encontramos en Girard, como venimos diciendo, una deconstrucción y una impugnación del sujeto. Pero también una apelación al sujeto. Se trata de su concepción del sujeto convertido y de su matización, a la que también aludíamos, en contra de no pocas e insistente formulaciones de la teoría mimética, al respecto de la disolución del sujeto o del individuo en lo interindividual. De manera que la crítica del sujeto no implicaría necesariamente: «la forma de una negación total, de una destrucción radical de la idea de subjetividad, pero sería necesario abordar la cuestión del sujeto convertido que es capaz de percibirse a sí mismo como formando parte del proceso mimético»⁷¹. Esta noción del sujeto convertido es relevante en tanto que la conversión juega un papel mayor en la teoría mimética⁷². El propio Girard declaró que «todo el análisis del deseo mimético está al servicio de la conversión», al tiempo que explicaba que esta consistiría precisamente en la renuncia a un tipo de yo que no sería verdaderamente individual⁷³ (podríamos ya acotar diciendo que en el sentido psicológico). Explicación que podemos considerar como la admisión tácita de otro tipo de yo.

De manera que estamos ante una doble paradoja. Por un lado, porque pretendemos utilizar un planteamiento como la teoría mimética, que podemos situar en la órbita de la deconstrucción del sujeto, para «reconstruirlo» o repensarlo. Por otro lado, porque afrontamos —e intentamos solventar— una de las grandes paradojas internas en el pensamiento de Girard. El maestro de la sospecha que desenmascara la mentira romántica y moderna de la subjetividad (creadora y autónoma), y que afirma lo interindividual mimético y sus constantes fluctuaciones en detrimento de la permanencia de una estructura subjetiva, enarbola, al mismo tiempo, el ideal de la auto-consciencia acerca de la afección mimética del deseo y de las dinámicas violentas, rivales y persecutorias de chivos expiatorios, situando como propósito principal de su teoría una conversión

⁷⁰ MORENO FERNÁNDEZ, A., «Ontogénesis humana y filosofía del sujeto en la teoría mimética de René Girard», en: *Revista de Filosofía*, vol. 39, Núm. 2 (2014): 147-168. <<<https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/viewFile/47308/44358>>>.

La evaluación de la modernidad en la teoría mimética de René Girard. Deseo, violencia, religión y libertad, Granada, Ed. Universidad de Granada, 2013, pp. 353-361. <<<http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/26378/1/21778954.pdf>>>.

⁷¹ GIRARD, R., *Los orígenes de la cultura*, Trotta, Madrid, 2004, p. 155.

⁷² MORENO FERNÁNDEZ, A., «La conversión en la teoría mimética de René Girard», en: *Pensamiento*, Vol. 70, núm. 263, 2014, pp. 277-305. <<<http://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/view/4681>>>

⁷³ ASSMANN, H. (ed.), *Sobre ídolos y sacrificios: René Girard con teólogos de la liberación*, DEI, San José, Costa Rica, 1991, pp. 75-76. La noción de conversión se impondría ante todo como una «crítica explícita del sujeto», según afirman Pierpaolo Antonello y J. Cezar de Castro en su introducción a: GIRARD, R., *Les origines de la culture*, Hachette, Paris, 2006, p. 18.

que conlleva que cada cual las identifique y abjure de ellas⁷⁴. Sin embargo, ¿quién sino un sujeto es aquel que pasa por la conversión y la toma de conciencia? El sujeto que Girard deconstruye explícitamente y en voz alta como falto de esencia, irreal, fantasmal, lo necesita implícitamente, pero necesariamente, como realmente existente, so pena de condenar al absurdo al sujeto convertido que proclama igualmente en voz alta y cuya paradójica tarea será, a su vez, asumirse como mimético, insustancial, interindividual. ¿Cómo abordar este juego paradójico? Podemos subrayar lo agudo del contraste que supone el que, por un lado, se denuncia un sujeto moderno que carecería en realidad de fundamentación y, por otro, se reclama la autoconciencia, sinónimo del yo y de la subjetividad, categoría central del pensamiento moderno⁷⁵.

Curiosamente el mismo Girard declaró en una ocasión, y estamos de acuerdo con él, que para escapar al sujeto trascendental de la metafísica y al cartesianismo, no como Nietzsche, ni como Heidegger, hay que pasar por las ciencias sociales, para tener un instrumento de análisis de la realidad concreta⁷⁶.

4.2. *Solución a la paradoja girardiana entre deconstrucción y reivindicación del sujeto*

Si en un amplio sentido y, sin precisar, podemos entender como similares los conceptos de yo, individuo, sujeto y persona, la cuestión se complica cuando encontramos afirmaciones aparentemente contradictorias en Girard. Por ejemplo las afirmaciones cuyos contenidos aseveran que el sujeto sería un fantasma y que la verdadera estructura serían las relaciones interindividuales; que no hay el individuo o el sujeto monádico ya que el deseo extrae su energía de su relación con el otro; que la concepción cristiana del individuo es lo más importante del mundo o que hay que pensar el sujeto convertido capaz de percibirse así mismo en el proceso mimético⁷⁷. Y decimos que algunas afirmaciones serían aparentemente contradictorias, porque pensamos que no tienen por qué serlo. Por tanto, si esto es así, habríamos de interpretar diversos sentidos que las hagan compatibles entre sí. Defendemos que tanto con respecto a Girard (como a Oughourlian), no se trataría de hacer un sobreesfuerzo interpretativo o de forzar sus textos, como de hacer explícitos distintos sentidos del sujeto o del yo que presuponen.

Cuando se afirma que no hay el individuo o el sujeto monádico, podríamos recalcar que lo que se dice es que no hay un yo psicológico que no sea un yo del

⁷⁴ Ídem. En la misma línea de lo señalado más arriba, podríamos decir que, de nuevo y paradójicamente, esa renuncia a un yo que no sería verdaderamente individual, sólo podría darse verdaderamente a través de un yo verdaderamente individual. Se hace patente la necesidad de distinguir diversos sentidos del yo, uno de los cometidos principales de nuestro trabajo.

⁷⁵ CEREZO GALÁN, P., *La autonomía del sujeto (o el yo soberano)*, Sesión del día 28 de enero de 2014, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, p. 1. Dirección web citada.

⁷⁶ ASSMANN, H. (ed.), *Sobre ídolos y sacrificios: René Girard con teólogos de la liberación*, DEI, San José, Costa Rica, 1991, pp. 83-84.

⁷⁷ Moreno Fernández, A., «Ontogénesis humana y filosofía del sujeto en la teoría mimética de René Girard», en: *Revista de Filosofía*, vol. 39, Núm. 2 (2014): 160-164. Dirección web citada.

deseo del otro, es decir, que no se haya originado en relación con otros. De hecho el propio contexto de la psicología interindividual haría que hubiésemos de rechazar la interpretación de que no existe el sujeto o el individuo, ya que es evidente que no deja de existir el individuo como entidad física, biológica y corporal de forma separada e independiente en tanto que tal (aunque siempre en comunicación con las demás, en un marco social y cultural y en un ecosistema). Cuando se valora enfáticamente la concepción cristiana del individuo habríamos de emplear mejor, como Girard hace en alguna otra ocasión, la noción de persona, ya que se trata de un individuo que es reconocido por sí mismo, como sujeto valioso en su integralidad y cuya dignidad hay que respetar. Estaríamos en un plano más amplio que el psicológico. Cuando Girard habla del sujeto convertido capaz de auto-reconocerse afectado por el mimetismo, se trataría del sujeto o del yo autoconsciente que, precisamente, es capaz de tomar distancia de los flujos miméticos interindividuales. Este es un ejemplo de cómo no hay necesariamente una contradicción sino una presuposición de diferentes sentidos de la subjetividad.

Si, como el propio Girard reconoce, no hay en la teoría mimética una negación absoluta del sujeto, ¿cómo podríamos repensarlo de acuerdo con su teoría? En este sentido, recuperamos la terminología del apartado 2.3. para proponer distinguir, aunque sea heurísticamente, entre el yo en tanto que sujeto integral e individual⁷⁸ y el yo en tanto que sujeto psíquico e interindividual. El yo, como sujeto individual en su integralidad, es también sujeto psíquico interindividual. El yo, como sujeto psicológico interindividual, es también sujeto individual.

Sabiendo esto y explicitándolo, no cabe de este modo inferir una mutilación de dimensiones del sujeto integral. Aclarando así que la afirmación girardiana de que no hay individualidad sino interindividualidad no es contradictoria con la existencia de una subjetividad individual que él mismo presupone. Pero profundicemos un poco más en este sujeto psíquico interindividual, en tanto que yo del deseo en el pensamiento de Jean-Michel Oughourlian. Recogemos así el propósito de Girard con respecto a pensar el sujeto a través de las ciencias sociales sin caer en el sujeto trascendental de la metafísica, con el que coincide Oughourlian cuando apela a repensar fundamentalmente el sujeto, a la luz de las implicaciones del deseo mimético⁷⁹.

En esta empresa de repensar el sujeto es de nuevo de ayuda encontrar un marco más amplio que el de la teoría mimética, como es el paradigma de la complejidad. Se da el caso, además, de que hay avenencias, afinidades y puntos de acuerdo que facilitan la complementariedad de no pocos elementos fundamentales. Tanto

⁷⁸ Sería el yo como sujeto con una identidad personal, es decir, con un cuerpo, una mente y una consciencia propios, que le hacen distinto a otros y que se reconoce a sí mismo en primera persona.

⁷⁹ OUGHOURLIAN, J.-M., *Genèse du désir*, Carnets Nord, Paris, 2007, pp. 36-37. «Sólo una antropología nueva, mostrando al yo elaborarse y producirse sin cesar como yo-del-deseo, permite comprender que el sujeto del discurso sea el deseo y el sujeto de la acción el yo de este mismo deseo. Aún es necesario para esto que el deseo sea mimético, es decir que el deseo represente la alteridad». OUGHOURLIAN, J.-M., *Un mime nommé désir*, Grasset, Paris, 1982, pp. 166-167.

en lo que concierne a la expresión de algunas opiniones de Girard y Oughourlian y de Morin, como en lo que se refiere a elementos de sus investigaciones⁸⁰.

En este sentido podemos citar el acuerdo entre Morin y Oughourlian, para quienes Girard habría enfatizado demasiado la rivalidad mimética. Ellos, por su parte, tratan de centrarse más en la mimesis de un modo menos pesimista, más constructivo y en referencia a su papel determinante en la ontogénesis humana. Incluso si ha sido el segundo quien ha implementado la teoría en el terreno psicopatológico, para dar cuenta de las enfermedades mentales nutridas por las disfunciones y las rivalidades miméticas. Una afinidad fácilmente constatable en algunas publicaciones de ambos:

«La mimesis es una actividad mental esencial, que René Girard ha puesto de relieve y que quizás ha ventilado demasiado en la rivalidad»⁸¹; «A menudo le he dicho mi desacuerdo en cuanto al pesimismo que se desprende de su obra: pienso que el mimetismo no engendra únicamente las rivalidades, no es forzosamente fuente de violencias, un grupo humano no tiene únicamente necesidad de un chivo expiatorio para confortar su unidad. El mimetismo explica también las acciones caballerescas y los grandes sentimientos, la unidad y la cohesión, y si es, lo admito, la única verdadera fuente de violencia en los seres humanos, es igualmente la única posibilidad de concordia y de paz»⁸².

Otro acuerdo importante lo tenemos en el carácter primordial otorgado a la intersubjetividad a la hora de comprender el sujeto. En el caso de Morin se hace más explícita la articulación de los niveles especie, sociedad e individuo,

⁸⁰ Otra serie de referencias cruzadas y coincidencias entre Girard, Oughourlian y Morin son las siguientes. René Girard cita la obra de Edgar Morin *Le paradigme perdu* en su obra *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Jean-Michel Oughourlian cita *Le Journal de Californie* en su libro *La personne du toxicomane*. Edgar Morin cita la obra de Girard *La Violence et le Sacré* en *La Méthode*, 5. Además de citar a Girard, se refiere a la relevancia de la mimesis en esta misma obra en las siguientes páginas: pp. 45, 51, 75, 82, 100, 101, 105, 112, 122. Reconoce que debería haber concedido más importancia anteriormente a la mimesis: «La mimesis est un des phénomènes les plus importants de la vie animale [...] et aussi humaine. René Girard a justement mis en relief l'importance de la mimesis dans les comportements humains, notamment rivalitaires. Ici, nous insistons sur une mimesis première. Elle commence avec la petite fille qui joue à la poupée, c'est-à-dire à la maman, le garçon qui joue à la guerre. Chacun se forme par mille imitations [citation de Tarde]. Certains gardent ou développent un don mimétique ». MORIN, EDGAR: *La Méthode*, 5. *L'humanité de l'humanité*, Éditions du Seuil / Points, Paris, 2001, p. 100. Girard, Morin y Oughourlian comparten la experiencia de la interdisciplinariedad, el afán por ir al encuentro de la realidad más allá de marcos ideológicos y disciplinares. Vinculan los diferentes saberes al servicio de la comprensión de lo humano y han compartido también las dificultades de ser fieles al espíritu crítico e interdisciplinar, no siempre bien acogido en los ambientes académicos y universitarios de cada disciplina particular.

⁸¹ MORIN, E., *Connaissance ignorance mystère*, Fayard, Paris, 2017, p. 136. Años antes se había expresado en un sentido similar: «René Girard ha puesto precisamente de relieve la importancia de la mimesis en los comportamientos humanos, sobre todo rivalitarios. Aquí, insistimos en una mimesis primera. [...] Cada uno se forma por mil imitaciones. Algunos tienen o desarrollan un don mimético». MORIN, E., *La Méthode*. 5. *L'humanité de l'humanité*, Éditions du Seuil, Paris, 2001, p. 100.

⁸² OUGHOURLIAN, J.-M., *Cet autre qui m'obsède*, Albin Michel, Paris, 2017, p. 79.

subrayando más que Oughourlian la auto-afirmación irreductible del yo del sujeto. No obstante, el enfoque médico, neurocientífico, psicosocial y cultural de Oughourlian, afín al carácter interdisciplinar de Morin, facilita la transferencia de aportaciones entre ambos. Una buena ocasión para comprobarlo fue el debate que ambos mantuvieron en París en 2017 en torno a la filosofía del sujeto y la pregunta: «¿Quiénes somos?»⁸³.

Tanto Morin como Oughourlian inciden en que no es el yo sino lo intersubjetivo lo que es anterior y fundante. En el caso de Morin en un sentido más amplio:

El sujeto emerge al mundo integrándose en la intersubjetividad. La intersubjetividad es el tejido de existencia de la subjetividad, el medio de existencia del sujeto, sin el cual se debilita. Pero, al igual que el individuo no se disuelve ni en la especie ni en la sociedad, que están en él como él está en ellas, el sujeto no puede disolverse en la intersubjetividad que sin embargo le asegura su plenitud. El Yo del sujeto no es sólo un relé de transmisión en un tejido de intersubjetividad. Guarda su auto-afirmación irreductible⁸⁴.

En el caso de Oughourlian, en un sentido más concreto, el del yo del deseo, enfatizando el giro copernicano que resulta cuando se deja de anteponer el sujeto como primero y como poseedor de deseos (deseo del yo), y se pasa a comprender el deseo en tanto que mimético y a situarlo no como propiedad del yo, sino como origen de este (yo del deseo mimético, que es deseo de otro):

Es el deseo, por su movimiento, que poco a poco engendra en un sujeto una estructura dinámica, cambiante, pero subsistente, y que puede designarse como yo. [...] El yo no es el dato primero. [...] Es al contrario el deseo el que lleva poco a poco al yo a la existencia, constituyendo así el yo-del-deseo. El deseo constituyente del yo está él mismo modelado, copiado, inspirado, comunicado por el otro. Es el deseo del otro que conlleva la aparición del deseo que va a engendrar el yo⁸⁵.

El deseo del otro conlleva el desencadenamiento de mi deseo, pero conlleva también, al mismo tiempo, la formación del yo. De hecho, es el deseo el que engendra el yo por su movimiento. Somos yo-del-deseo. Sin el deseo, nacido en espejo, simplemente no existiríamos en tanto que personas⁸⁶.

⁸³ MORIN, E. y OUGHOURLIAN, J.-M., *Qui sommes-nous?*, Débat organisé par A. Moreno Fernández en collaboration avec le Collège d'Espagne. Filmé par: Association Recherches Mimétiques, Paris, 23/3/2017. <<<https://www.youtube.com/watch?v=dVMeKPyaNzI>>>

⁸⁴ MORIN, E., *La Méthode. 5. L'humanité de l'humanité*, Éditions du Seuil, Paris, 2001, p. 82.

⁸⁵ OUGHOURLIAN, J.-M., *Genèse du désir*, Carnets Nord, Paris, p. 181. «Somos, desde el momento de nuestro nacimiento, yo-del-deseo, y sin el deseo que surge en espejo, simplemente no existiríamos en tanto que personas». OUGHOURLIAN, J.-M., *Cet autre qui m'obsède*, Albin Michel, Paris, 2017, pp. 19-20.

⁸⁶ «Entretien avec Jean-Michel Oughourlian», en: CYRULNIK, B., BUSTANY, P., OUGHOURLIAN, J.-M., (y otros), *Votre cerveau n'as pas fini de vous étonner*, Albin Michel / Le Livre de Poche, Paris, 2012, p. 108.

Las últimas citas nos sirven de ejemplo para mostrar que Oughourlian presupone diferentes sentidos de sujeto o de yo, que sería útil desgajar y aclarar. No los explicitaremos aquí todos. Por un lado, se identifica el deseo con el yo y habría que hablar de tantos yoes como deseos. Por otro, también se habla de un yo, de un sujeto estructura que subsiste aún en continua transformación: «El Yo actual es siempre diferente del que ha sido. No cesa de crearse y recrearse en el seno de cada relación»⁸⁷.

De manera que hablamos a la vez de una discontinuidad y de una enorme variedad de yoes del deseo (tantos como deseos), pero también de la continuidad de un yo que se recrea a través de aquellos. Una combinación para la que Edgar Morin ha hallado la lúcida formulación del Yo (Je) como unificador o federador de una multiplicidad compleja, heterogénea y hasta contradictoria de yoes (moi) en cada persona⁸⁸. Una concepción del sujeto como unidad múltiple y abierta, estructura cambiante, sin olvidar el principio de incertidumbre del sujeto antes mencionado.

No obstante, sería precisamente la continuidad de la estructura de un yo, que nunca es un yo solipsista ni en su origen ni en su evolución, sino atravesado por la alteridad y por la discontinuidad de múltiples yoes secretados de deseos miméticos, lo que nos permitiría compatibilizar la psicología interdividual de la teoría mimética y su deconstrucción del yo, junto con la apelación girardiana a un sujeto convertido estable, consciente de las dinámicas miméticas. Quedaría resuelta así la paradoja que nos ha servido para ir de la problemática del sujeto al yo del deseo. De Girard, a Oughourlian y Morin.

Universidad de Granada
Facultad de Filosofía y Letras
Dpto. de Filosofía II, Grupo «Antropología y Filosofía» (PAIDI, SEJ – 126)
morenofdez@ugr.es

AGUSTÍN MORENO FERNÁNDEZ

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2018]⁸⁹

⁸⁷ OUGHOURLIAN, J.-M., *Genèse du désir*, Carnets Nord, Paris, p. 57.

⁸⁸ «Le Je continu et le Moi discontinu. [...] Le Moi-Je est comme l'atome: une unité apparemment simple, irréductible, primaire, en fait un système très complexe, multiple et contradictoire, où le noyau central est lui-même complexe. La multipersonnalité nous est invisible parce que l'unité du Je l'occulte. Or l'unité de l'individu ne doit pas occulter sa multiplicité intérieure, ni celle-ci occulter son unité. Nous devons décomposer la conception moniste, pleine, substantielle du sujet individuel pour la recomposer dans la complexité de son unité. Je unit l'hétérogénéité des Moi». MORIN, E., *La Méthode. 5. L'humanité de l'humanité*, Éditions du Seuil / Points, Paris, 2001, pp. 104-105.

⁸⁹ Revisado posteriormente para la publicación