

ANTONIO GÓMEZ RAMOS, *Sí mismo como nadie. Para una filosofía de la subjetividad*, Los libros de la catarata, Madrid, 2015, 128 pp. ISBN 978-84-9097-049-2.

La barbarie nazi, señaló Adorno, ha dictado un nuevo imperativo categórico a los hombres, que “Auschwitz no se repita”¹. Siguiendo a Antonio Gómez en *Sí mismo como nadie*, leemos a propósito de Hanna Arendt que todos los acontecimientos que condujeron a Auschwitz obedecen a una *estupidez* que no ofuscó el intelecto, sino la sensibilidad de los nazis y también, podría añadirse, de quien los consintió. Por esto, superar la estupidez, esto es, ser capaz de convertirse en un yo capaz de rebasarse sin anularse considerando la realidad de otras formas de realización diferentes a las propias es una exigencia, el más básico y elemental imperativo, para todo ser humano de la que pende la posibilidad de convivencia y civilización cualquiera que sea la representación que de estas podamos forjarnos. El germen de toda forma de totalitarismo radica en la incapacidad de concebir un afuera, de consentir al otro, y este constituye la hipóstasis de esa estupidez originaria -o ese plano provincialismo- en virtud de la cual somos todos culpables de nuestra incapacidad de mirar, aunque sea por un instante, con los ojos de otro². Solo en la medida en que el sujeto se forma a través de relaciones de reconocimiento con los otros y, por así decirlo, se sumerge en el medio de la universalidad, se redime de esta originaria idiotez. Esta advertencia cargada de resonancias socráticas³ contra la estupidez, ante una cerrazón que clausura sobre sí al individuo refractario a la reflexión, una incapacidad esta que constituye la base psicológica de los más brutales acontecimientos de la historia reciente de la humanidad que hoy bajo las más diversas banderas de patrias y religiones se perpetúan, constituye tal vez uno de los más lúcidos apuntes de *Sí mismo como nadie*.

Comienza Antonio Gómez llamando la atención sobre ese rasgo que Hegel expresó con su imagen del vuelo nocturno de la lechuza de Minerva; que la filosofía, si quiere contenidos, lo concreto antes que estériles abstracciones, siempre va a la zaga de los tiempos, que está

¹ THEODOR W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, traducción de José maría Ripalda, Taurus, Madrid, 1975, p. 365.

² Así, en ese gran monumento a la memoria que es *En busca del tiempo perdido*, donde Proust busca al otro en el propio yo o, también, en ese otro que es el yo pasado se busca a sí, podemos leer: “El único viaje verdadero, el único baño de juventud, no sería ir hacia nuevos paisajes, sino tener otros ojos, ver el universo con los ojos de otro, de otros cien, ver los cien universos que cada uno de ellos ve, que cada uno de ellos es”, *La prisionera*, Obras completas, vol. II, Aguilar, Madrid, 2004, p. 497.

³ Pues, ¿quién es ese estúpido sino el ignorante al que la dialéctica socrática quiere rescatar de esa condición en la que por no saber, no sabe ni siquiera su propia ignorancia? Platón, *Apología de Sócrates*.

permanentemente desacoplada de ellos, pero que, sin embargo, en la tensión de la distancia producida por la reflexión los pretende iluminar y hasta rectificar. En esta componente normativa anuda su carácter revolucionario. Autorreflexión es emancipación, señala Habermas⁴. Ha sido necesario, indica Gómez, que mientras a la filosofía académica se le llenaba la boca con la retórica de la muerte del sujeto, allá afuera, en la calle, individuos y grupos no cesaran de proclamar “yo” a fin de reivindicar sus respectivas identidades sentidas siempre como menoscabadas por una totalidad social experimentada en cada caso como excesiva. Es en este contexto donde se evidencia la necesidad de pensar de nuevo, radicalmente si puede ser, el “yo”. Se trata pues de pensar en *Sí mismo como nadie* las condiciones por las cuales los sujetos *intrincados, frágiles y desamparados* que plantean demandas frente a unos dispositivos sociales que los asfixian y que a través de ellas buscan alguna forma, por precaria que sea, de autoafirmación, pueden decir “yo”, esto es, establecer una relación consigo mismos y serse presentes. Solo a través de una tal autorreflexión, un ejercicio este en el que Gómez termina mostrando cómo entretelado con las estructuras que permiten al sí mismo constituirse haciéndose patente a sí aparece el *otro* ajeno y ausente, excluido de los circuitos sociales del reconocimiento, pero cuya mera persistente presencia le apela y vincula, puede evitarse la catástrofe, pues es este ejercicio ilustrador el que, en última instancia, pone al individuo en condiciones de percibir, escuchar y atender a ese hasta el momento *no-persona*. Ignorarlo, dice, “conduce al holocausto” (p.120). Conocerse, reconocerse, percibirlo, reconocerlo, por el contrario, es emancipación, cabe añadir.

Estos individuos menesterosos en busca de reconocimiento de las modernas sociedades occidentales postmetafísicas, democráticas y laicizadas, de la información y del lado de acá en el mundo de la globalización son sujetos. Sujeto es quien es para sí. El que en su referencia a sí se va construyendo; aquel cuyo ser consiste en ir llegando a ser el que es. Sujeto lo somos todos. Y lo somos cada uno deseando y amando, en conflicto con los otros, en soledad, en la familia, en el trabajo; siempre en un nosotros, siempre frente a otros... pero siempre en precario, frágiles; porque no somos autosuficientes, porque nuestra racionalidad está desbordada por el deseo, porque no podemos eliminar las oscuras vueltas y las opacidades de nuestro paisaje interior, porque las más de las veces nos buscamos a tientas. Tal vez esta quebradiza consistencia del individuo actual no es puramente circunstancial, sino que más bien obedece a la estructura misma de la génesis del sujeto, surge en el proceso por el cual un particular tipo de ente puede decir “yo”. Tal hipótesis es la que explora *Sí mismo como nadie* a lo largo de un itinerario en el que Gómez pretende mostrar cómo para todo individuo “su ser yo en primera persona está supeditado al reconocimiento y la

⁴ JÜRGEN HABERMAS, *Conocimiento e interés*, traducción Manuel Jiménez Redondo, Universidad de Valencia, 1995.

interpelación de una segunda persona y, en última y definitiva instancia, a la impersonalidad de una tercera” (p. 16). Y ese individuo que es un yo, que no puede ser ni menos ni más que sí mismo, que está, como señalara Kierkegaard en su librito sobre la desesperación, *clavado a su yo*, lo es, es ese yo, *como nadie*. Está, por tanto, solo a un lado del abismo más allá del cual adivina otros sí mismos, yoes también *como nadie*, de los que, sin embargo, ontológicamente depende. Y por esta dependencia empieza también a reconocer al otro como otro, otro cuyo sí mismo, a su vez, requiere de él, de ese yo que aquel otro no es, ni puede ser. *Nadie es yo; yo no soy nadie*. Así queda establecido el principio de la absoluta soledad constitutiva del ser humano, forjada, sin embargo, en la realidad primaria de la vida social.

Pero desenredemos la madeja; exponamos el esquema de la argumentación en la que se entreveran análisis trascendentales e histórico-sociales dotados de una intención crítica. Por lo pronto, se parte de la constatación de la intensificación en los últimos tiempos de la pretensión por parte de los individuos de definirse en base a una identidad exclusivista resultado de una praxis consistente en la propia atención, en la dedicación o el cuidado de uno mismo, en el, en términos foucaultianos, *cultivo de sí*. Tales identidades, señala Gómez, pueden adoptar tanto un carácter emancipador, como obedecer a la más férrea lógica del mercado, reduciéndose, consecuentemente, a pura ilusión y autoengaño. En todo caso, es este un sujeto volcado sobre sí mismo. “Alguien que puede decir yo” (p.21). Pero deconstruyendo este sujeto, que es el individuo de hoy, separando e identificando las condiciones que le permiten ese decir “yo” que se le ha vuelto sustancial, Gómez alcanza la primera capa consistente en la pura autorreferencia ostensiva.

Primer nivel en la analítica del sí mismo: la pura autorreferencia formal y vacía. Por lo pronto, en su nivel más elemental, sí mismo es quien puede decir “yo”, referirse a sí mismo o sersé presente. Tal autorreferencia no es aún conocimiento, es menos que un saber de sí, aunque todo saber de sí la presupone. De entrada el acto de decir “yo” me constituye como un yo. Y se expresa así eso que todos somos: “un proceso que debe realizarse en cada caso” (p.24). Tal sí mismo considerado en este esquema primario de la pura autorreferencia que le otorga un estatus ontológico diferenciado del de las cosas que meramente *son* es irreductible, señala Gómez. Obviamente quien dice yo es un producto biológico y cultural, pero su perspectiva de la autorreferencia por la que se define es primitiva, irreductible, irrebalsable y singular. Solo yo soy yo y yo soy para mí como ninguna otra cosa lo es. Tal autorreferencia, además, no implica conocimiento alguno de mí. Va por delante de todo posible saber de sí. Consiste en el desnudo autoseñalarse. Este primer nivel que así desarrolla Gómez cubre el arco que va desde Descartes a Kant; de la certeza de sí al yo pienso que acompaña a todas mis representaciones, pues, dice, “este gesto ostensivo de señalarse a sí mismo no se da solo, separado, sino siempre encarnado en una experiencia que, gracias a él, puedo experimentar como mía” (p. 31). Es, por lo tanto, condición de

posibilidad de toda experiencia, a la vez que, en sentido inverso, no puede darse patencia alguna del yo ante sí mismo fuera de una experiencia concreta. Esto mismo es aquello que señaló Ortega y Gasset al apuntar la vida como realidad primera y radical comentando la primacía del yo cartesiano: eso que es condición de posibilidad de cualquier experiencia, la pura autorreferencia, se actualiza y cae a primer plano siempre en un acontecimiento biográfico, en el horizonte último de mi vida. Por esto puede decir Gómez que el sí mismo es un *proceso que debe realizarse*.

Segundo nivel en la analítica del sí mismo: el otro como condición del sí mismo; el reconocimiento. Con el trasfondo de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, se establece la dependencia de esta perspectiva de la primera persona en que consiste la pura autorreferencialidad del sí mismo. Si bien tal perspectiva es irreductible, no es autónoma: no puede darse un yo sin un tú; no puede existir un yo aisladamente; los yoes, no el yo, se constituyen en un juego de reciprocidades; es el reconocimiento, la vida social o la esfera de la eticidad. La idea que defiende Gómez es que sin los otros no seríamos más que animales atrapados en el círculo conformado por la necesidad, el puro deseo, y su satisfacción. Es la presencia de otro yo la que rompe este círculo fatal de la mera animalidad. Ante el otro con sus pretensiones simétricas, el yo se vuelve normativo modulando la satisfacción de sus deseos. Tal modulación está a la base del reconocimiento en el que se funda toda la vida social. Pero, de puertas para dentro del yo, esto significa que el yo se despega de sí hasta el extremo de poder hacer referencia a sí. Al ponerse barreras, al frenar, postergar o limitar la satisfacción de sus deseos, al controlar su *devorar*, repara en sí y se constituye como un sí mismo. Tal autosujección del yo que configura su perspectiva de primera persona es autogobierno, es libertad. Pero libertad también para matar. En todo caso, a través de esta dialéctica se han constituido los átomos y el terreno mismo del juego social.

Por lo que al sí mismo respecta, lo determinante es que este segundo nivel evidencia la irreductible posición de la autorreferencia en la que queda constituido como, sin embargo, heterónimo: “Toda autonomía subjetiva es heterónoma” (p. 47). El sí mismo solo lo es en sociedad; en el ámbito de la eticidad producido por el tejido institucional que habita. Las tres esferas hegelianas de la eticidad, familia –afectividad–, sociedad civil –economía– y Estado –política–, constituyen, indica Gómez, las dimensiones de la vida social en las que la actividad del sujeto se despliega, encuentra a los otros y traba relaciones de reconocimiento. En la matriz de estas relaciones el individuo crece, se forma, se desprende de su costra de estupidez y accede a lo universal. Sin embargo, este proceso por el que se alumbrá, hiere al individuo, lo daña, en tanto que este debe, por una exigencia derivada de la necesidad de mantener el vínculo social, interponer máscaras en sus relaciones con los otros, ya que estas son ambiguas y están sometidas a equívocos y sistemáticas distorsiones. Debe, por tanto, fingir, simular; ha de mostrarse otro del que es para sí ante los otros; tiene que traicionarse para convivir y, en definitiva, ser. Es esta

doblez, es este desgarramiento entre el ser para sí y el ser para los otros lo que duele al sujeto, dice Gómez, lo que le desgarrará. Por esto mismo, yo, añade, “me constituyo ambiguamente, con dos caras: hacia afuera, a lo ético, y hacia mí mismo; dos caras tan contradictorias como imposibles de separar” (p.81). Insertado en el mismo proceso de génesis del yo queda el fundamento de ese malestar y ese desasosiego que experimenta el ser humano a poco que gire sobre su yo en su relación con los otros. Entonces se le patentiza la naturaleza de su radical soledad. Asumir reflexivamente e integrar en la propia vida esta soledad mide la madurez y la altura del sí mismo.

Partiendo de la analítica heideggeriana del *dasein* explora Gómez la naturaleza de esta constitución antagónica del sí mismo que le aboca a la soledad, a la experiencia del abismo ante los otros. Esta experiencia de soledad, de no identidad entre lo que se sabe ser, entre su ser íntimo y privado, y sus máscaras sociales, sus múltiples roles, dice, le muestra al sí mismo su impotencia, su incompletud y su nulidad, su tener que ser... su culpa y su deuda. Una deuda consistente en no ser aun lo que debe ante los otros. Es una responsabilidad ante los otros por no ser aquello por lo que le toman y que le demandan. Ante ello, concluye Gómez, “lo más libre será la aceptación y la administración autónoma de esa incongruencia” (p.90).

Pero si el sí mismo en la medida en que experimenta este desgarramiento y soledad esencial que le ponen en la tensión de tener que ser parece constituir el objeto primario de su preocupación y *cuidado*, Lévinas muestra, continúa Gómez, cómo el destinatario originario de tal disposición es el otro. De esta forma, se invierte el sentido del reconocimiento. Ahora el cuidado de sí resultado de la experiencia de la diferencia entre el yo íntimo y el yo público ante el juego de apelaciones y demandas que plantean los otros a partir de su existencia también precaria se manifiesta, en verdad, como “un cuidado del cuidado del otro” (p. 95). Se trata, en todo caso, del sentido de la responsabilidad como padre, como compañero, como amigo, como... Es el conjunto de roles sociales que desempeña y en los que se compromete que queda inscrito en el círculo en virtud del cual todo individuo es un sí mismo. Ante esta demanda eventualmente infinita que plantean al yo los otros en el juego de la vida social, de la eticidad, que amenaza con desmoronar su precario equilibrio por la imposibilidad fáctica de su cumplimiento, pone este en marcha un mecanismo de des-reconocimiento orientado a deflacionar sus tensiones internas: la interpretación. El juicio, la identificación del otro como un algo, desactiva ante el yo la presión de sus demandas que solo pueden darse en tanto este lo reconoce en lo que tiene de particular y único, como sí mismo, como sujeto. La identificación deshace al sí mismo otro, lo esclerotiza, lo cosifica, lo anula como caso de. Y en la medida en que lo subsume así en calidad de ejemplar de una categoría (hijo, alumno, neurótico, vecino...), lo desconoce en su particularidad y lo des-reconoce. De ahí que todo reconocimiento pase por una contención del juicio sobre el otro. Aquí Gómez recurre a Freud a fin de conceptualizar este

mecanismo freudiano de defensa que está exponiendo. Tal vez las categorías de Adorno, que es citado en una cuestión menor, casi de pasada, del pensamiento de la identidad hubieran mostrado aquí todo su potencial interpretativo y crítico-normativo, pues es justo este proceder identificante la sustancia misma de la cosificación.

Tercer nivel en la analítica del sí mismo: la tercera persona excluida del reconocimiento; la nuda vida. El último giro que opera Gómez en *Sí mismo como nadie* en la determinación de las condiciones de posibilidad del sí mismo parte de esta necesidad de contención en el juicio a fin de no romper el vínculo de reconocimiento que permite la efectividad del proceso en el que consiste el sí mismo en su única realidad posible, la de la vida social, para saltar a la dimensión colectiva, del nosotros, que cobra cuerpo en una comunidad política. Toda comunidad es excluyente, señala, incluye al yo en un nosotros fijado a una identificación que genera un afuera, un exterior, un no-nosotros, un los-otros. Todo nacionalismo, grande y chico, parte de una exacerbación de esta dinámica. Primera y segunda persona quedan encerradas en un nosotros dispensador de reconocimientos y cuidado que, podría decirse, rechaza y repele sistemáticamente a un marginal “resto” constituido por “otros” que han de subsistir con una “precariedad sobrevenida”. Sin duda, el drama de los refugiados que los últimos meses nos avergüenza como europeos que pretendemos ser ilustra todo esto. La cuestión clave que ha de afrontar toda filosofía política, señala Gómez, es la relativa a la posibilidad misma de una organización política que no genere un afuera.

Y todo ello nos pone, termina Gómez, ante lo que constituye el drama de la modernidad en nuestras civilizadas sociedades occidentales: mientras la dialéctica del reconocimiento en la que se gesta el sí mismo lleva asociada una exigencia de universalidad, de forma que tal pretensión, podría decirse, constituye su dimensión normativa, los espacios sociales de reconocimiento sin excepción, hasta las más avanzadas comunidades políticas, generan un afuera de exclusión. Precisamente estos días parece que la identidad europea, ese nosotros en ciernes, pese a todas las proclamas de los distintos líderes nacionales, se consolida en base a esta diferencia interior-exterior. Lo que encontramos, pues, como el actual resultado del proceso de la modernidad social, política y cultural, considerado desde una perspectiva global -y cómo si no en la era de la globalización-, es “un nosotros, un conjunto articulado de yoes que se construye sobre una nuda vida que le es indiferente” (p. 118). Este nosotros es, obviamente, Occidente. Y la nuda vida, los otros reducidos a su condición biológica, que lo soporta, sobre la que se alza y a la que ignora, se extiende fuera de la esfera del reconocimiento dentro y fuera de sus fronteras. La nuda vida configura la perspectiva de la tercera persona, concluye Gómez. Más que una tercera es una no-persona. Y mientras siga así no cesamos de dirigirnos al holocausto, como por lo demás atestigua nuestra historia más reciente. Si hay esperanza, termina Antonio Gómez, es a través de la figura de un reconocimiento hacia todo lo vivo en tanto que vivo, es decir, sintiente y sufriente, tal como se

muestra en la creciente sensibilización hacia la naturaleza, en la que pueda prender esa simple y pura atención que basta para rescatar del olvido a *eso otro*, los desposeídos, y convertirlo en un *tú*.

Sí mismo como nadie constituye una lúcida y audaz reflexión que pone en juego una gran variedad de piezas para una crítica de la modernidad. Representa un ejercicio de ilustración que partiendo del sujeto alcanza a la comunidad en la que crece para volver sobre él. Y no puede leerse sino haciendo valer la perspectiva normativa incorporada a la idea rectora de un reconocimiento universal. Sus páginas finales, escritas al hilo de las reflexiones inspiradas por un epígono de la Escuela de Frankfurt, evocan aquella bella imagen de la reconciliación de Adorno según la cual “el telos de esta nueva organización [social] sería la negación del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión. Tal es el interés de todos, solo realizable paulatinamente en una solidaridad transparente para sí misma y para todo lo que tiene vida”⁵. Y es que también partiendo de Hegel encontramos en esta tradición de pensamiento un mirar sin espejos la modernidad que pone en evidencia la amplitud de sus contradicciones. Ya antes que Honneth, de quienes este bebe, Adorno, a través de la categoría de la reconciliación solo conceptuable desde la posibilidad misma de un pensamiento no identificante que afirma en *Dialéctica negativa*, y Habermas, con su idea rectora de una comunicación plena efectiva en el tejido simbólico del mundo de la vida, reformulación, por otro lado, de esta misma figura de *lo indecible* de su maestro y mentor, establecen las condiciones de posibilidad de un sujeto pleno y realizado, con el mismo sentido e intención de Antonio Gómez, en lo que sería el horizonte normativo, de reconocimiento pleno diríase, en virtud del cual es posible diagnosticar como irrealizada o patológica, o simplemente como *mala*, la realidad en que vivimos.

No solo lo que contiene, pues, sino lo que sugieren y apuntan los innumerables hilos teóricos que sigue hace de *Sí mismo como nadie* lo que es todo libro de filosofía: una invitación al diálogo.

José Félix Baselga

⁵ *Dialéctica negativa*, p. 204.