

Acerca de la disolución del sujeto

Sebastián Gámez Millán. Universidad de Málaga

Permítaseme a modo de entrada, y antes de trazar uno de los posibles caminos que podrían recorrerse acerca de la disolución del sujeto occidental, hacer una observación sobre el nombre de estos actos. Comunicación o comunicaciones son términos que no están exentos de cierta equivocidad, de cierta pretenciosidad, ya que para que exista tal comunicación —que tal vez sea lo esencial de estos actos— es necesario que las figuras del proceso de comunicación —emisor, receptor, mensaje, código o contexto y canal— se adecuen perfectamente, cosa que no parece demasiado humana o, por lo menos, habitualmente humana. Quiero decir, en otras palabras, que la comunicación nunca o rara vez es perfecta, y que quizá sea más exacto llamar a esto intentos de comunicación.

Claro que por razones prácticas, esto es, por brevedad, por simplicidad, por comodidad, por pereza y, en fin, por utilidad —sea eso lo que sea—, uno comprende que hablemos de comunicación en vez de intentos de comunicación, como se habla de “intereses nacionales” o de tantos y tantos otros resbaladizos asuntos sin saber bien lo que se dice, sin una referencia lo suficientemente delimitada.

Y comúnmente son estas razones prácticas las que acaban implantándose. Aguardo, pues, que estos intentos de comunicación, gracias, en parte, a ustedes por vuestra indispensable colaboración como lectores de cuanto aquí os rodea, responda debidamente a eso que se ha dado en llamar “disolución del sujeto”.

He dicho que este será un posible recorrido de los múltiples que podrían trazarse; afortunada o desafortunadamente, los asuntos, sobre todo en filosofía, no se concluyen, entre otros motivos, porque filosofar forma parte de la condición humana, y la condición humana, al parecer, es todavía un proyecto que se me antoja inacabable.

En este breve recorrido a través de la disolución del sujeto occidental imagino que apreciaréis lagunas, fallas y salientes; aparte de a mi ignorancia, se debe a que tal vez no haya texto ni discurso que no se componga de una serie de omisiones y énfasis. Los énfasis, ni que decir se tiene, recaerán en algunos pensadores que cuestionaron los fundamentos del sujeto cartesiano hasta quebrarlo, fragmentarlo y dividirlo. A eso denominamos “disolución del sujeto”.

Las omisiones tienen dos fuentes principales: mi ignorancia, repito, y la extensión del texto, que trata de ir en consonancia con el espacio del tiempo que dispongo. Como no podía ser de otra manera, aguardo que el trayecto no sea muy abrupto ni muy aburrido, ojalá que grato, lo cual no sólo dependerá de mí sino también de nosotros, de nosotros en cuanto que, insisto, estáis colaborando conmigo, en cuanto que recreáis los signos que estoy profiriendo; si al final os he incitado a volver a recorrer el camino, ya sin mi presencia como guía, de vuestra mano, al antojo de vuestra curiosidad —logro al que no aspiro pero que me parece incluso mayor que el de la supuesta comunicación— entonces estos intentos de comunicación estarán bien justificados.

Mas vayamos, por lo pronto, al camino. Al fondo aparece Descartes que, entre la vigilia y el sueño, llevado de la mano de la duda, forja un yo firme, robusto, orgulloso, seguro, soberano y dueño de sí, un sujeto unitario, homogéneo y continuo, un yo cuya desmesurada ambición será fundacional, un yo como verdad primera que luego pende-

rá de Dios. Es una concepción del yo que, al menos en Occidente y desde el siglo XVII, se ha difundido y aceptado de manera habitual, hasta tales lugares que, aun hoy, siglos después, barrunto que no sería demasiado osado afirmar que es la concepción tradicional y popular de una considerable mayoría de personas. De hecho, “persona”, de modo parejo a “individuo” en su sentido etimológico (no dividido), sitúa el acento en la indivisibilidad, en la unidad de sí: persona deriva de “*per se und*”, una por sí misma. Y como ha escrito un historiador ruso, “en la Antigüedad grecolatina el concepto de persona aún no existía. La palabra griega “*prosopo*” y la latina “persona” servían para indicar las máscaras teatrales. La máscara no sólo no es la persona, sino más bien su contrario, y el camino seguido por el término “persona” a lo largo de varios siglos puede servir de testimonio de los esfuerzos emprendidos por la cultura antes de que el europeo supiera llenar este término con el contenido que expresaría la esencia de la persona humana. La persona, tras la cual el actor de teatro antiguo escondía su verdadero rostro, no suponía una personalidad, como tampoco lo suponía la persona jurídica abstracta, signo de la capacidad de obrar jurídicamente, que en el derecho romano tenía la denominación de persona. El pensamiento antiguo vio primordialmente en la persona un papel social, que la sociedad adjudicaba a uno u otro de sus miembros. Este concepto se refería a la esfera del teatro y del procedimiento judicial, y no al campo de la psicología”¹.

Quizá como sedimentos de esa concepción cartesiana del yo, en el siglo XX, y todavía hoy, puede apreciarse una proliferación de “autos”: “autorrealización”, “autosuficiente”, “autoconciencia”, “autoestima”, “autoayuda”... Tales prefijos, como el sentido etimológico de “persona”, como la concepción enfática del yo cartesiano, generalmente acentúan el gobierno de sí, hacen hincapié en la condición dominante de uno sobre su vida. (¿Cuánto me gustaría saber en qué medida y con qué propiedad puede uno hablar de su vida?).

Sin embargo, el paisaje se transforma cuando se introduce en escena Nietzsche. Aparece lo que Ricoeur, traducido al español, ha denominado “el *cogito* quebrado”². Hacia el final del párrafo 13 del Tratado primero de *La genealogía de la moral*, Nietzsche viene a decir: “El sujeto (o, hablando de un modo más popular, el alma) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma”³. En Nietzsche el *cogito* se quiebra, el sujeto se difumina: en lugar de la hipótesis estancada de alma o sujeto o yo inamovible y soberano dueño de sí, Nietzsche sugiere, a falta de nuevos refinamientos, las hipótesis de “alma múltiple” o “el alma como edificio colectivo de instintos y pasiones”⁴, “pues nuestro cuerpo no es más que el edificio colectivo de muchas almas. El efecto soy yo; aquí sucede lo que sucede en toda colectividad feliz y bien organizada: la clase dirigente se identifica con los éxitos de la colectividad”⁵.

En el párrafo 16 de “Los prejuicios de los filósofos”, de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche alude y critica a Descartes: “El vulgo cree que el conocimiento consiste en conocer a fondo cosas; pero el filósofo, en cambio, debe decirse: “Si analizo el proceso expresado en la frase ‘yo pienso’, obtengo una serie de afirmaciones arriesgadas que es difícil y tal vez imposible justificar; por ejemplo, que soy yo quien pienso, que es absolutamente preciso que algo piense, que el pensamiento es el resultado de la actividad de un ser concebido como causa, que exista un ‘yo’; en fin, que se ha establecido de an-

¹ A. Gurevich, *Los orígenes del individualismo europeo*, Barcelona, Crítica, 1994, p. 83.

² P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. XXIII.

³ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1998, 3, p. 61.

⁴ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Edaf, 1985, p. 4.

⁵ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 56.

temano lo que hay que entender por pensar, y que yo sé lo que es pensar. Pues si yo no hubiese zanjado la cuestión anticipadamente y por mi cuenta, ¿cómo podría juzgar que no se trata más bien de un ‘querer’ o un ‘sentir’? (...) ¿De dónde saco mi noción de ‘pensar’? ¿Por qué debo creer en la causa y el efecto? ¿Qué es lo que me da derecho a hablar de un ‘yo’ y un ‘yo’ como causa, y para colmo, causa del pensamiento?”⁶.

Estoy con Ricoeur cuando afirma que Nietzsche, en pasajes semejantes al anterior, está diciendo al mismo tiempo: dudo mejor⁷, dudo con mayor riqueza filosófica que Descartes. Nietzsche, por tanto, vislumbra esa serie de supuestos que laten en tan sólo esas dos palabras: “yo pienso”. Y algunos de ellos pasa quemarlos con la escritura de la risa y el martillo, tan peculiar en él: “Un pensamiento viene cuando ‘él’ quiere y no cuando ‘yo’ quiero, de tal suerte que es falsificar los hechos decir que el sujeto ‘yo’ es la determinación del verbo ‘pienso’. Algo piensa, pero que sea precisamente el antiguo e ilustre ‘yo’, eso no es más que, para decirlo en términos moderados, una hipótesis, una alegación, pero no ciertamente una ‘certidumbre inmediata’. En fin, ya es demasiado decir que algo piensa, pues ese ‘algo’ contiene ya una interpretación del proceso mismo. Se razona según la rutina gramatical: ‘Pensar es una acción; toda acción supone un sujeto; por consiguiente...’”⁸.

En efecto, la rutina gramatical reclama siempre un sujeto, incluso cuando no existe o no es demasiado obvio. Estos errores de la razón petrificados en el lenguaje, por ilustrarlo con una conocida imagen que Nietzsche emplea en *La genealogía de la moral*, producen que distingamos y, en consecuencia que “veamos” el resplandor como si fuera la acción del agente, es decir, del rayo, cuando ciertamente ese resplandor es el propio rayo. En otras palabras, el rayo no resplandece, el rayo es el resplandor. De manera similar, la pregunta, “¿quién piensa?” está predeterminada por los hábitos gramaticales y remite, por esa fatalidad de la gramática, a un pronombre personal. Ahora bien, ese yo (o ese pronombre personal) evidente, estable e inamovible que enseguida reclama la rutina de la gramática apenas se corresponde con el “yo” atribuido a los seres humanos, al menos según Nietzsche.

En primer lugar, en los textos de Nietzsche se distingue lo que se ha llamado el yo y el sí mismo⁹. El yo sería la imagen que cada cual tiene de sí a través de su conciencia, una imagen que nos muestra ante sí y ante los otros como seres dotados de una identidad interior —lo que acostumbramos a llamar “imagen del yo”—. Este yo, esta imagen del yo, es para Nietzsche ficticia en tanto que es una interpretación, en tanto que únicamente puede ser fenómeno y nunca nómeno, por decirlo en términos kantianos. Mientras que el sí mismo sería un “sistema vital”, la corporeidad humana de cada uno, entendiéndolo por ésta no el cuerpo físico sino el organismo viviente, esa organización plural y cambiante, siempre conflictiva y jerárquica en cuanto que ciertos impulsos y ciertos instintos luchan por dominar a otros, consiguiéndolo provisionalmente. La armonía y la ausencia de conflicto sólo es en la muerte.

Por tanto, la hipotética identidad del yo, de ese yo cartesiano, soberano y dueño de sí mismo no se corresponde con el dinamismo del sistema vital y, por consiguiente, para Nietzsche, esa hipotética identidad homogénea del yo es una ilusión, así como que el ser humano es un *individuum*, esto es, que no está dividido. De modo que si la corporeidad humana cambia continuamente, si todo es devenir —“envejecer, morir/ es

⁶ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 53.

⁷ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. XXVIII.

⁸ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 54.

⁹ M. Parmeggiani, *Nietzsche: crítica y proyecto desde el nihilismo*, Málaga, Ágora, 2002, p. 138. Para la disolución del concepto de yo puede verse el capítulo VII de esta obra, pp. 131-60.

el único argumento de la obra”–, aunque sea de una manera casi imperceptible, la permanencia del sentimiento del yo, la estabilidad y la unidad del yo no dejan de ser otras ilusiones, ilusiones que producen efectos de realidad y efectos en la realidad, como que uno se cree un yo y actúa conforme a ese yo, por ejemplo.

El yo es como un texto que interpretamos bajo los impulsos interiores, bajo los estímulos nerviosos producidos por los procesos del organismo. De ahí el carácter de ficción del yo, de ahí que sea para Nietzsche un “comentario fantástico” a partir del sistema vital.

Por otra parte, el yo tiene entre sus fuentes de emergencia una sociedad, una cultura, una red simbólica; eso explica que el sentimiento del yo de un esquimal difiera respecto del de un francés del siglo XX, como a su vez éstos diferirán respecto del de un samo. A ello hay que agregar que la red simbólica que nos atraviesa y que nos precede posee una genealogía, por eso nos autointerpretamos a través de voces que hemos recibido de otros, voces insertas en una historia, en una cultura, en una red de símbolos que aprendemos e incorporamos. Yo ahora mismo leo, me leo y nos leo a través de una interpretación nietzscheana, pero un ser humano de un pueblo samo no lo hará, evidentemente, en estos términos, sino “en los suyos”.

La posible similitud entre “yoes” de una misma sociedad se debe a esto, aunque luego están los procesos de subjetivización, por decirlo en términos de Foucault, que individualizan a cada uno, que lo singularizan, que moldean su *ethos* y que tienen que ver con la autopoiesis, la dimensión biográfica de sí mismo. Que nos autointerpretamos (el yo) a través de códigos preestablecidos acentúa todavía más el carácter de ficción del yo; de manera que el yo no sólo es un texto que interpretamos bajo los antojos múltiples del organismo viviente, siempre en pugna, sino que, además, si podemos leerlo, si podemos interpretarlo, es gracias a una sociedad, a una cultura, a una red de símbolos que aprendemos e incorporamos, y sin la cual el organismo viviente no sería ni siquiera parcialmente traducible, permaneciendo aún más incomunicado. Pues para Nietzsche, la traducción que acostumbramos a hacer del sistema vital es bastante grosera, tosca, en tanto que no logramos escuchar la multiplicidad de sonidos que emite el organismo, a más de que se nos escurren numerosos matices debido a las insuficiencias del lenguaje para captar estos movimientos minúsculos.

Así, cuando Nietzsche se pregunta quién piensa y se contesta dividido a medio camino entre la afirmación y la pregunta, “ello, ¿ello piensa?”, Nietzsche, según Deleuze, no se pregunta por un pronombre personal o por un agente que debe acudir a la llamada de la rutina gramatical; no, no se trata de algo predeterminado por los juegos del lenguaje, sino que Nietzsche piensa en esos momentos en las intensidades, en las fuerzas que le recorren y que le suscitan el pensamiento, lejos de cuando él quiere, cuando a ellas le apetecen: una multiplicidad impersonal. Sólo que situar “ello” donde antes era “yo” o cualquier otro pronombre parece un subterfugio, un modo de cambiar de término siguiendo los imperativos de la gramática, tan rígida e inflexible. Mas ya es hora de volver a Freud antes de que anochezca.

Es sabido que uno de los grandes hallazgos del psicoanálisis es el descubrimiento del inconsciente o, mejor, la construcción del inconsciente, porque si somos un poco rigurosos hemos de recordar que algunos pensadores anteriores a Freud ya habían entrevisto algo que se resbalaba de las manos de la conciencia. Entre tales pensadores cabría mencionar a Hume, Goethe, Schopenhauer, Nietzsche y la filosofía oriental, por ejemplo. Como recuerda el gran historiador de las religiones, Mircea Eliade, “mucho antes del psicoanálisis, el Yoga ha mostrado la importancia del papel que desempeña el subconsciente. En efecto, el Yoga ve en el dinamismo propio del inconsciente el obs-

táculo más serio que debe franquear el yoguin”¹⁰. Asimismo, el método terapéutico por medio de la palabra tampoco es originario del psicoanálisis freudiano. Cuenta Plutarco que Antífote de Atenas (480-411 a. de C.) no ignoraba tal bálsamo: “mientras se hallaba ocupado –curiosa y significativamente– en el estudio de la poética, descubrió un arte para liberar de los dolores. Se le asignó un casa en Corintio, junto al Ágora, en la que puso un anuncio, según el cual podía curar a los enfermos por medio de palabras”.

No obstante, advertir esto no implica olvidar la especificidad del inconsciente trazado por Freud; aún más, si se cita generalmente a Freud como el descubridor del inconsciente no es, quizá, porque realmente lo sea, sino porque seguramente pocos como él han indagado y profundizado tanto sobre el inconsciente, pocos como él han dejado un mapa más completo del inconsciente humano. Y digo *pocos* por cautela, porque decir *nadie* es demasiado osado, quizá.

En un texto que se ha traducido al español como “La descomposición de la personalidad psíquica”, texto que viene a ser una revisión de los capítulos I, II, III y V de *El yo y el ello* (1923), Freud designa “superyó” a esa instancia situada en el interior del yo cuyas funciones serían la conciencia moral y la observación de sí, “indispensable como premisa de la actividad enjuiciadora de la conciencia moral”. El superyó, que es independiente, suele tratar con severidad y hasta con crueldad al yo, derivando de esa relación hostil con frecuencia la melancolía que, traducida a los términos de nuestros días, vendría a ser la tan manida “depresión”, a menudo usada impropiaemente como fenómeno patológico.

Según Freud –no estoy sino leyéndole, parafraseándole– “nuestro sentimiento de culpa moral expresa la tensión entre el yo y el superyó”; de esta tensión emana, además, el sentimiento de inferioridad. Este superyó, esta conciencia moral, no está en nosotros desde el comienzo de la vida, sino que surge del influjo de los progenitores, cuyas pruebas de amor y cuyas amenazas con robarle ese amor son una fuente de tal instancia. Es en el lugar de la instancia parental donde viene a erigirse el superyó, que cumplirá funciones análogas a las que antes cumplieron los progenitores: observación, aprobación o desaprobación de su conducta, guía, amenaza o recompensa. Tal proceso por el cual el superyó ocupa el lugar de los progenitores se realiza mediante una “identificación”, es decir, “una asimilación de un yo a un yo ajeno (o de un superyó a otro superyó), a consecuencia de la cual ese primer yo se comporta en ciertos aspectos como el otro, lo imita, por así decir lo acoge dentro de sí”. Esta identificación es común, sobre todo, a partir de ciertas pérdidas de objetos o seres con los que mantuvimos una caudalosa relación emocional. Y debido a la identificación, se podría decir que aún la mantenemos y la mantendremos, porque de cierto modo ese objeto, al ser perdido, se ha incorporado en nosotros a través de ese proceso.

Nuestras identidades, por tanto, son en cierta medida una serie de identificaciones que se convierten en ideales del yo: padres, educadores, maestros, ídolos...

Borges, a quien no le agradaban los postulados freudianos y sí en cambio Jung, solía decir que en cada uno de nosotros residen dos o tres individuos y que nosotros hemos de procurar armonizar sus relaciones, hostiles en más ocasiones de las que quisiéramos. En su literatura se puede apreciar con cierta recurrencia el desdoblamiento y la escisión de un individuo que lucha, mediante el diálogo, por reconciliarse consigo mismo, esto es, con el otro que es sí mismo. Estoy pensando en estos instantes en el texto que inaugura *El libro de arena*, esa pieza titulada “El otro”. Fíjense que he re-

¹⁰ M. Eliade, *Petañjali y el yoga*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 44.

producido un esquema del que quizá se nutre en no escasa medida la literatura en general y los escritores en particular: un individuo, el escritor, dividido consigo mismo ante ciertos problemas, ante ciertas elecciones, lucha, mediante el diálogo, el diálogo de la escritura, por reconciliarse consigo y los otros que residen en él. Creo que este esquema puede iluminar tenuemente, por ejemplo, dos conocidas epístolas literarias en las que estoy pensando ahora, me refiero a *Carta al padre*, de Franz Kafka, y *De profundis*, de Oscar Wilde.

Volviendo sobre el camino, esa instancia que Freud denomina superyó es también, como cabe deducir de su función de conciencia moral, “el portador del ideal del yo con el que el yo se mide, al que aspira a alcanzar y cuya exigencia de una perfección cada vez más vasta se empeña en cumplir”, pues el superyó viene a representar lo más elevado de la vida humana, y en tanto tal, el yo lo sigue; a veces, reitero, a su pesar, ya que no responde a la altura reclamada por el otro. Pero yo y superyó no conforman únicamente las instancias psíquicas que distingue el psicoanálisis freudiano en cada sujeto; falta añadir el más desconocido y acaso el más relevante, el que Freud, en reconocida deuda con Nietzsche y con Groddeck, denomina “el ello”. Al parecer, Georg Groddeck, un anticonvencional médico alemán que escribió una obra titulada precisamente “El Ello”, había seguido el ejemplo de Nietzsche, quien emplea este término refiriéndose básicamente a lo que hay de impersonal y sujeto a “leyes naturales” en nuestro ser. Así, pues, como indica Freud, “superyó, yo y ello son los tres reinos, ámbitos o provincias en que descomponemos el aparato anímico de la persona”. Y desde luego, en contra de lo que muchos creen, acaso porque esa creencia pende de su deseo, las relaciones de esos reinos, ámbitos o provincias son más desordenadas y hostiles de lo que a lo lejos parece; de cerca, todo cambia.

Del ello poco se sabe, reconoce Freud: “es la parte oscura e inaccesible de la personalidad”. Cuanto se supo de él en tiempos del psicoanalista vienés fue debido a estudios del trabajo del sueño y de la formación de síntomas neuróticos; y esa parte, que es tal vez la más accesible, “sólo se puede describir por oposición respecto del yo”.

Freud la imaginó, en su extremo, abierta hacia lo somático, desde donde acogía dentro de sí las necesidades pulsionales que en él hallan su expresión psíquica. Carece de organización alguna, tampoco concentra una voluntad global, “sólo —sostiene Freud— el afán de procurar satisfacer a las necesidades pulsionales con observancia del principio del placer. La leyes del pensamiento, sobre todo el principio de contradicción, no rigen para los procesos del ello”. Es más, en el ello tampoco habría nada equiparable a la negación, y el espacio y el tiempo, tan necesarios para Kant, estarían ausentes en tal reino. Asimismo, el ello no conoce valoraciones, ignora lo que es el bien y el mal y, por consiguiente, está libre de moral. Si hubiera que definirlo en una frase, quizá diríamos con Freud: “Investiduras pulsionales que piden descarga”, eso es el ello. Pero hay aún más; si el yo, en la medida que es separable del ello y del superyó, es la parte más externa de superficie del aparato anímico, lo es porque el yo es aquella parte que fue alterada por la cercanía y el influjo del mundo exterior, “instituida para la recepción de estímulos y la protección frente a éstos”. El yo está inclinado hacia el mundo exterior, mediando las percepciones de éste; es durante el curso de esta función cuando el fenómeno de la conciencia va emergiendo dentro de él. De modo que el yo viene a ser respecto al ello su mediador frente a las adversidades permanentes del mundo exterior, puesto que el ello, “en su ciego afán de satisfacción pulsional”, se vería desvalido, inerte, por sí incapaz de afrontar la existencia. Por esto, el principio del placer, que es el que rige y exige los procesos en el ello, se ve alternando con el principio de realidad, más afín al yo y bajo el cual se consigue una mayor seguridad. El

yo, pues, “es sólo un fragmento del ello, un fragmento alterado de manera acorde al fin por la proximidad del mundo exterior amenazante”.

Otra diferencia notoria entre el yo y el ello es que mientras el primero posee “una tendencia a la síntesis de sus contenidos, a la reunión y unificación de sus procesos anímicos”, el segundo, el ello, carece de esta tendencia. Dicho en giros populares, Freud señala que el yo sustituye en la vida anímica a la razón y la prudencia, al tiempo que el ello viene a ser las pasiones desenfrenadas. Y para aclarar un poco más la relación del yo con el ello, Freud se vale de un símil que luego matiza: el yo es representado por el jinete y en lugar del ello tenemos al caballo. Pues bien, es obvio que el caballo produce el movimiento en su carrera mientras el jinete, orgulloso de dirigir las riendas del potente animal, lo guía hacia la meta. Pero, en términos del yo y el ello, ese orgullo del jinete por guiar a la bestia hacia la meta es ilusorio, pues aquí es el jinete el que ha de guiarse adonde la bestia se le antoje, y no al revés, pese a que el jinete le reconforte creer que es el dueño y señor de la carrera.

Es por lo que el yo tiene una función muy ardua que está lejos de solucionarse de una vez por fin: debe atender y satisfacer a tres severos amos al mismo tiempo (el mundo exterior, el superyó y el ello); cuando las exigencias de cada uno de éstos, a menudo, si no siempre, son incompatibles con las del otro (pensemos en la llamada cortés del superyó, que pide exigencia moral, mientras por otro lado el ello reclama más placer en la misma situación). Agudamente, Freud advierte que “en sus afanes por mediar entre el ello y la realidad, (el yo) se ve obligado a disfrazar los mandamientos del ello con sus racionalizaciones, a encubrir los conflictos del ello con la realidad, a simular con insinceridad diplomática una consideración por la realidad aunque el ello haya permanecido rígido e inflexible”. Por otra parte —añade Freud— el insobornable y estricto superyó vigila los movimientos del yo, le indica las normas que debe seguir, y eso sin considerar las demandas de los otros dos severos amos de la casa, a menudo, repito, incompatibles entre sí. Pulsionado por el ello, constreñido y reducido por el superyó y contrariado por la realidad, el yo procura satisfacer, en la medida de sus posibilidades —que rara vez son bastantes—, estas continuas demandas; el yo procura, entre las fuerzas e influjos opuestos que actúan dentro de él y sobre él, ejercer cierta armonía. Se comprende por ello, bajo tales condiciones, esa diaria exclamación: “¡La vida no es fácil!”, recuerda Freud. Por último, sugiere que no se conciba esta descomposición de la personalidad psíquica bajo los citados tres reinos (yo, superyó y ello) de forma que las fronteras entre éstos sean claras y distintas; más bien, esas fronteras serían brumosas y movedizas. No sólo dependen de cada corporeidad humana sino también del decurso que experimenten cada una de estas corporeidades a través de la vida.

(Resta decir que los intentos terapéuticos del psicoanálisis tienen como propósito ante estas no pocas adversidades fortalecer al yo, independizarlo cuanto sea posible del superyó, “ensanchar su campo de percepción y ampliar su organización de manera que pueda apropiarse de nuevos fragmentos del ello”. “Donde ello era —dice sibilantemente Freud— Yo debo devenir”, puesto que una parte del inconciente, el denominado por el psicoanálisis “preconciente”, a diferencia del inconciente, se transmuta, deviene en conciente con cierta facilidad. Esta frase ha sido extraordinariamente comentada por los que han recorrido y recorren a Freud, y no es demasiado extraño si se piensa que como casi todo lo hermético da pie a mucho juego interpretativo. Pese a los malestares que ocasiona en los hombres al oponerse, entre tanto, a los poderosos instintos, Freud piensa en la cultura como medio para dar estos pasos —el yo conquistando terreno al ello—, como forma de encauzar el ello y mitigar esta fragmentación quizá irresoluble.

¿Por qué, después de estas rupturas (y otras que desatiendo y/o ignoro) con el yo cartesiano continuamos hablando en coordenadas cartesianas? Sin pretender ser exhaustivo, algunas fuentes, por lo pronto, me llegan. Acaso porque esta concepción cartesiana, más algunos afluentes, han sedimentado en el habla coloquial durante mucho tiempo, y no es fácil desprenderse de ella, como no es fácil desprenderse de aquello que nos sujeta y conforma. Sólo en contadas ocasiones atravesamos el umbral difuso en el que el lenguaje deja de hablar por nosotros para nosotros hablar a través del lenguaje. Me explico: con demasiada frecuencia nos acostumbramos a pensar los hechos como los han configurado los enunciados, cuando lo deseable sería al revés, configurar los enunciados de acuerdo con los hechos de tal manera que se amolden, y no por rutinas gramaticales ni motivos semejantes. Mientras según el primer modo, es el lenguaje el que rotundamente piensa por nosotros, en este segundo, no es tanto que el lenguaje piensa por nosotros –aunque inevitablemente nos valemos del lenguaje–, como que pensemos a través del lenguaje; he ahí el acento que quería explicitar.

Otra fuente serían las llamadas *razones prácticas*, mencionadas al principio, y movidas con frecuencia por brevedad, por simplicidad, por comodidad, a veces por pereza y, en fin, por utilidad –sea eso lo que sea–. Son estas razones prácticas –contra las que a menudo se rebela el filósofo, como Don Quijote contra los gigantes– las que acaban implantándose. Desde luego, es más cómodo y más breve y más simple continuar hablando de “yo” en tanto lo requiere la vieja gramática que hablar de multiplicidades, del superyó y otros conceptos escurridizos. Y tal vez, como decían a dos voces o bien en una polifonía todavía mayor Deleuze y Guattari, “porque es agradable hablar como todo el mundo y decir el sol sale, cuando todos sabemos que es una manera de hablar. No llegar al punto de ya no decir yo, sino a ese punto en el que ya no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo”¹¹. ¿Agradable hablar así, o cómodo? Agradable, quizá, en cuanto cómodo. Ojalá pudiéramos llegar a ese límite en el que careciera de importancia decir o no decir “yo”; eso implicaría que nos estaríamos entendiendo o no nos importaría que nos entendiesen o no, y este supuesto es, cuando menos, controvertido: nos jugamos demasiado en ello como para no atenderlo.

¿Conclusiones? Todo lo anterior son, de cierta manera provisional, conclusiones; de otras conclusiones más definitivas no sé. Quizá “la única conclusión –escribió Fernando Pessoa, un hombre profundamente dividido en otros seres– es morir”¹², quizá ni eso.

Sebastián Gámez Millán

Huesca 3

29580 Estación de Cártama. Málaga

¹¹ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1988.

¹² F. Pessoa, “El poeta es un fingidor” en *Antología poética*, Edición y traducción de F. Crespo, Madrid, Austral, 1999, p. 314.