

# PROCESO AL SUJETO

Luc Ferry y Alain Renaut<sup>1</sup>

Dos aspectos de la filosofía francesa de la década del 60 o, en otras palabras, puesto que estos años giran en torno a Mayo del 68, dos características del pensamiento del 68 resultan hoy particularmente dignas de atención.

Más allá de su indiscutible diversidad, las principales corrientes filosóficas (e intelectuales) de este período se congregan en torno de algunas grandes tesis o de algunas prácticas intelectuales específicas que nos permiten señalar, por razones que no se limitan solamente a la concomitancia histórica de su surgimiento, a algo que podríamos denominar un «pensamiento del 68». A pesar de las discrepancias, y en algunos casos las polémicas, entre los neo-marxistas althusserianos o de la sociología de Pierre Bourdieu, la corriente nietzscheo-heideggeriana donde se afiliaron las propuestas de Foucault, Derrida, Deleuze o Lyotard, y el componente neo-freudiano de la escuela de Lacan, existe aquí una estructura intelectual común cuyos principales temas se han fusionado en la izquierda cultural de finales del decenio del 60. Y si los autores citados, aun cuando sus obras fueron por lo general poco conocidas, incluso, en algunos casos, poco leídas, ejercieron un influjo real en la historia de las ideas, fue sin duda más por esta matriz común de sus pensamientos que por la originalidad eventualmente irreductible del discurso de unos y otros. Será entonces a través de estos puntos comunes que evocaremos aquí estas empresas y que serán abordadas también sus dificultades.

Debemos estar atentos, por otro lado, a la situación muy particular que caracteriza actualmente a estas filosofías. En cierta medida han pasado de moda desde mediados del decenio del 70, por lo menos en Francia, debido a los efectos conjugados, para unas, de evoluciones intelectuales globales (la crisis del marxismo explica en gran medida la casi desaparición de la escuela althusseriana) y, para todos los personajes mencionados, por la rapidez con que se renuevan las modas. En este sentido, el que más ha logrado sobreaguar es sin lugar a dudas el pensamiento de Foucault, pero en parte porque éste supo acreditar la idea de haber renovado profundamente su propio pensamiento. Cabe anotar que si bien estas empresas han perdido su anterior celebridad, este retroceso se dio sin que ellas fueran verdadera y directamente criticadas.

---

<sup>1</sup> En: Wiener Reihe, *Themen der Philosophie, Band 2* (1987). Traducido del francés por Asbel Hernando López. Esta traducción se publica aquí gracias a la amable autorización de los autores.

Paradójicamente, es apenas hoy, tal vez porque ya han pasado varios años y la distancia favorece la ponderación, cuando aparecen un cierto número de cuestionamientos que, más allá de su dimensión simplemente crítica, son significativos de lo que está ocurriendo actualmente en Francia en el plano filosófico y que, a través de un esfuerzo explícito por romper con el espíritu de los «*sixties*», comienza a dibujar los contornos de una nueva generación intelectual.

Con el fin de mostrar cómo se esbozan hoy, en la crítica, otras líneas de fuerza teóricas distintas a aquellas a partir de las cuales se puede trazar el retrato filosófico del decenio del 60, debemos recordar brevemente tres rasgos que caracterizan a la filosofía francesa de este período<sup>2</sup>.

1. El primer rasgo es evidentemente aquello que P. Ricoeur llamó la actitud de sospecha, es decir la voluntad de deconstrucción que Foucault, después de Nietzsche, definió con el término de genealogía o arqueología. En el fondo, este procedimiento, que los filósofos de la generación precedente (Sartre o Merleau-Ponty) siempre rechazaron, consiste en postular que todos los discursos conscientes son en realidad síntomas que disimulan un inconsciente social o individual. Por lo tanto, la tarea del filósofo es, en cierta medida, comparable a la del psicoanalista: se trata de deconstruir los discursos, de hacer arqueología, para develar lo que disimulan y que es su verdadero *interés*. Este proyecto corresponde muy bien al de la sospecha sistemática: tú no dices aquello que das la impresión de decir, ni siquiera lo que tú crees decir<sup>3</sup>. El sujeto queda de esta manera despojado de sus discursos y sus actos: por definición el sujeto no sabe lo que dice ni lo que hace. En esta lógica, la idea misma de sujeto, en virtud de la cual el hombre se piensa como el autor o el fundamento de sus representaciones y de sus acciones, deberá ser denunciada como una ilusión que los diversos descubrimientos del inconsciente habrán de desterrar.

Lo que se debe precisar con sumo cuidado es que esta práctica de la genealogía -práctica en el fondo común en la filosofía desde Marx, Nietzsche o Freud- adquirió en la vida intelectual francesa del decenio del 60 una forma totalmente particular que consistió en la radicalización, hasta la ultranza, del viejo tema nietzscheano, estrechamente ligado al análisis genealógico del discurso, según el cual «no existen hechos, sólo existen interpretaciones». El principio de esta radicalización, expresado por Lacan en sus *Écrits*, y retomado también por Foucault en *Nietzsche, Freud y Marx* parece ser el siguiente: teniendo en cuenta que todos los discursos son síntomas, el psicoanalista deberá ser un intérprete que intentará restituir, se podría pensar, la verdad escondida de los discursos sometidos ahora a la genealogía; sin embargo, en la medida en

<sup>2</sup> Para una análisis más completo, véase nuestra obra: *La pensée 68, Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1985.

<sup>3</sup> A este respecto, el artículo de Foucault (1964) consagrado a Nietzsche, Marx y Freud debe considerarse como un texto fundador.

que el analista posee también su propio inconsciente, la interpretación que propone y el discurso que emplea también serán síntomas: en resumen, no existe un discurso neutro, sino que el discurso del analista (en términos generales el del filósofo/intérprete cuyo discurso analítico es uno de sus modelos) constituye a su vez un lugar donde se expresan de manera camuflada intereses inconscientes. Por eso este discurso debería ser, a su vez, interpretado, y así hasta el infinito. La consecuencia es neta: nunca habrá una verdad última que sea absolutamente cierta, que posea la objetividad de un hecho, sino que habrá interpretaciones, animadas por intereses subrepticios, sean éstos de naturaleza psíquica o social. Por ejemplo, en la perspectiva de Bourdieu, un interés de distinción.

2. Esta reducción de la actividad filosófica a una actividad de interpretación genealógica implica por lo tanto este rechazo a la idea clásica de verdad la cual será tachada de ingenua, en el mejor de los casos, y de violencia intelectual, en el peor. El concepto tradicional de verdad que cuestionaron las diferentes corrientes de pensamiento del 68, precisamente en razón de su común adhesión a la práctica genealógica, es esencialmente la noción de adecuación a la realidad. Ahora bien, es claro que tal adecuación ya no tiene ningún sentido en un contexto filosófico donde se afirma que no existen hechos sino interpretaciones que, en cuanto tales, no son susceptibles de verdad o de falsedad, pues remiten indefinidamente al interminable trabajo interpretativo. Esto también explica, en correspondencia directa con esta disolución de la idea de verdad, la muy particular importancia que adquirió durante este período la crítica a la ciencia y al racionalismo filosófico que hacían referencia, cada una a su manera, a la idea de verdad como una idea con sentido. En Francia esta doble crítica se apoyó selectivamente sobre temáticas nietzscheanas y heideggerianas. Desde este punto de vista, entre las fórmulas de Heidegger que proclaman que «la ciencia no piensa» o que «la razón es el enemigo más encarnizado del pensamiento», y la de Foucault, quien sostenía en una entrevista que «la razón es una tortura y el sujeto es su agente», existe una filiación transparente. Tampoco es difícil percatarse de que con esta crítica a la idea misma de verdad comienzan a proyectarse un relativismo o un historicismo radicales cuyos perversos efectos son ampliamente previsibles.

3. A lo anterior se añade sin dificultad el último rasgo del pensamiento del 68 que queremos señalar y que constituye sin duda alguna su característica más importante: la crítica al humanismo moderno. Aunque la crítica está presente, de hecho, en todos los autores de este período, ella adquiere dos formas distintas:

En el componente neo-marxista, el humanismo moderno, asimilado simple y llanamente a la ideología burguesa, incluso a la pequeño-burguesa (valorizar lo humano en cuanto tal esconde las diferencias de clase), será

denunciado en nombre de una posición que Althusser atribuye explícitamente a Marx y que denomina el «anti-humanismo teórico».

El componente nietzscheo-heideggeriano, por su lado, hace remontar el humanismo al advenimiento cartesiano de la idea de *sujeto*, definido por su voluntad de plantearse como «amo y dueño de la naturaleza» y por su pretensión de creerse transparente a sí mismo y de ser capaz de hacerse transparente lo real. Desde el punto de vista de los autores citados, semejante valorización del hombre como el lugar del advenimiento de esta doble transparencia enfrenta directamente una objeción: si todos nuestros discursos son síntomas (a través de los cuales habla un Otro distinto de la conciencia o el *cogito*, que podría ser el Ser heideggeriano), el proyecto de dominación y de transparencia que constituye la subjetividad, y que caracteriza al hombre del humanismo, es a la vez ingenuo y engañoso. De ahí el anti-humanismo radical que también expresa perfectamente el llamado hecho en julio de 1985 por J.-F. Lyotard, en nombre del «Colegio internacional de filosofía», a «hacer la filosofía inhumana».

Sin profundizar sobre estas críticas al humanismo, resulta sin embargo posible hacer dos observaciones.

Por una parte, tenemos aquí un buen ejemplo de la manera como, en torno a ese tipo de asuntos, la filosofía francesa de este período logró hacer que se juntaran dos corrientes de pensamiento por completo opuestas, tanto política como filosóficamente: el marxismo y el heideggerianismo. Poco preocupados por la coherencia, y demostrando en cambio una mayor avidez por tomar prestados elementos seductores de un lado y del otro, los filósofos franceses del decenio del 60 abrieron extraños pasadizos entre estas corrientes, donde el anti-humanismo desempeñó seguramente un papel de mediación particularmente importante. Esta es una observación que sin lugar a dudas no debemos descartar si queremos aprehender el estilo propio de lo que constituyó toda una época de la filosofía francesa, y si queremos evaluar también su extrema debilidad.

Por otro lado, en virtud de este anti-humanismo militante, los filósofos de los «*sixties*» experimentaron cierta incomodidad frente a los mejores aspectos de la tradición humanista moderna, a saber, la temática de los derechos humanos, de la que se podía sospechar con demasiada facilidad que era, según esta lógica, o una mistificación ideológica o una ilusión metafísica. Un testimonio reciente en este sentido es el acrobático intento de J.-F. Lyotard en *Le différend* por sustituir la embarazosa noción de los «derechos humanos» por aquella, según él menos cargada de metafísica, de «autoridad del infinito». No hay necesidad siquiera de ironizar con respecto a la eficacia de semejante esfuerzo. Resulta sin embargo importante subrayar la confusión de donde puede proceder. Desde comienzos del decenio del 80, el tema de los derechos humanos se utilizó de

nuevo como una referencia a la vez teórica y práctica indispensable frente a los regímenes totalitarios. Este hecho no está seguramente desligado del eclipse de los componentes más caricaturalmente anti-humanistas del pensamiento del 68, comenzando por el del marxismo. Pero este resurgimiento del humanismo jurídico explica, a su vez, por qué algunas figuras tutelares de la generación filosófica del 60 creyeron que sus discursos debían sufrir una verdadera conversión: Foucault, por ejemplo, quien había lanzado desde 1965 el famoso slogan de la «muerte del hombre», tratará, al final de su vida, de redactar (y de leer en Basilea) un bosquejo de la nueva Declaración de los derechos del hombre, lo cual plantea, por lo menos, algunos espinosos problemas de coherencia. Esbozemos aquí apenas el principio de estos problemas: en la medida en que el discurso de los derechos humanos nace en un contexto intelectual y filosófico marcado por la valorización del hombre como sujeto responsable de sus actos y de sus representaciones, ¿cómo podría este discurso seguir conservando un sentido en un momento en que escuchamos repetir la fórmula de Heidegger de que «en adelante ya no es precisamente el hombre considerado como tal el que importa» y que se trata de pensar «contra la subjetividad»? Existe aquí, debemos admitir, una cuestión que habría que haber planteado y desarrollado con rigor, en lugar de cultivar, muy «a la francesa», las virtudes del *collage* filosófico. En todo caso, con la puesta en evidencia de esta cuestión nos encontramos abocados a una relectura crítica de las filosofías de la década del 60.

Estas relecturas críticas han aparecido recientemente. Aquí nos referiremos a dos tipos de crítica, una de inspiración sociológica, la otra más directamente filosófica. Si queremos completar el cuadro, habría que abrirle un espacio, además, a una crítica enfocada esencialmente contra las obras de Foucault sobre el plano histórico: los trabajos de M. Gauchet y G. Swain, por ejemplo, mostraron, de manera bastante convincente, que la concepción de Foucault sobre la modernidad como proceso intrínsecamente represivo de exclusión de lo marginal y de afirmación de la normatividad racional se basaba principalmente en interpretaciones erróneas y en equivocaciones relacionados con las instituciones características de la edad moderna, comenzando por la del asilo<sup>4</sup>.

Una importante aproximación crítica del pensamiento del 68 se hace posible, antes que todo, bajo una perspectiva sociológica. Inspirada por los trabajos americanos de R. Sennett, Ch. Lasch y D. Bell, el brillante ensayo de G. Lipovetsky titulado *La Era del Vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*<sup>5</sup> se interroga sobre la relación entre la configuración intelectual del decenio del 60 y el movimiento de las sociedades occidentales durante

---

<sup>4</sup> Véase un análisis de los trabajos de M. Gauchet y G. Swain, cf. en *La pensée* 68, págs. 129-138.

<sup>5</sup> Lipovetsky, Gilles: *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, editorial Anagrama, 4a. edición julio 1990.

estas dos últimas décadas: de cara a este movimiento, ¿fue realmente la filosofía de los «*sixties*» tan «revolucionaria» y tan «deconstructora», fue esa empresa de ruptura con el pensamiento y la realidad que pretendía ser? ¿O no será que, antes al contrario, acompañó eficazmente un movimiento social en curso marcado por el resurgimiento del individualismo liberal y de esa sociedad de consumo que el pensamiento del 68 pretendía denunciar de manera tan radical? En efecto, lo que sorprende hoy en las sociedades occidentales es que en apariencia el decenio del 80 se opone de plano al del 60, comenzando por este extraordinario repliegue sobre la esfera privada, cuando en los alrededores de 1968 los valores esenciales eran los de la colectividad (el grupo, la comunidad, los camaradas): de ahí esta sorprendente revalorización masiva de valores como la familia, la empresa o el trabajo, en torno a los cuales Mayo del 68 había tratado de producir tantas desmitificaciones. ¿No será sin embargo esta ruptura meramente superficial? La hipótesis, que G. Lipovetsky recoge de D. Bell, podría enunciarse así: el movimiento contestatario y de deconstrucción que se dirigía en 1968 (sobre el plano tanto intelectual como social) en contra del individualismo liberal tuvo en realidad como efecto engendrar un hiperindividualismo que se acomodaba perfectamente a formas sociales ya existentes. Por supuesto, para poder apoyar esta hipótesis habrá que descomponer la lógica de lo que se vislumbra como una provocadora paradoja<sup>6</sup>.

Nos limitaremos aquí a esbozar esta lógica en el plano intelectual invitándolos a considerar los efectos culturales de esta crítica radical de las normas con vocación universal que se repitió hasta la saciedad en las diversas corrientes filosóficas de la década del 60. Imposible olvidar, por ejemplo, la manera como los trabajos de Bourdieu desmontaron el aparato educativo y su sistema de normas convirtiéndolo en un instrumento destinado pura y llanamente a garantizar la reproducción de las diferencias sociales vigentes. Por supuesto, no se trata de ninguna manera de pretender que ese tipo de análisis no tengan integralmente ninguna relación con el funcionamiento real del sistema escolar. Debemos simplemente llamar la atención sobre el hecho de que al reducir de plano el campo educativo a la imposición de normas cuya significación se limitaría a esta finalidad reproductiva, también se cuestionó la idea misma de normatividad, en concreto la idea de normas que tratan (bien o mal) de definir una lengua común, una cultura común, unos puntos de referencia comunes. En otros términos, al retirarle a las normas *en cuanto tales* cualquier rasgo positivo, al identificar la normatividad *en cuanto tal* con la represión de las diferencias, este razonamiento abría la brecha a la valorización exclusiva de la autenticidad individual, a la cultura del «ser uno mismo» o, par decirlo en términos de Foucault, del «cuidado de sí».

---

<sup>6</sup> Nosotros mismos hicimos un análisis de esta lógica en nuestro ensayo: *La pensée 68, Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985

Asimismo, la crítica de la verdad como intrínsecamente tiránica se abrió sobre un relativismo total que se expresa de manera bastante acertada por la fórmula: «A cada cual su verdad». Sin duda atractiva por su antidogmatismo, la perspectiva que se abrió de esta manera conduce también, no obstante, a la perversa convicción de que todas las opiniones son igual de válidas y que, en todo caso, lo esencial para el individuo no es adquirir contenidos verdaderos, sino más bien poder «expresarse»: la desviación hacia el hiperindividualismo del decenio del 80 aparece entonces como una consecuencia apenas lógica. Bajo el argumento de estar criticando normas opresivas (las de la sociedad capitalista, o las de la racionalidad occidental), se reforzaron, tal vez como nunca antes, los valores individualistas que estas normas aún limitaban. Lejos de haber subvertido los fundamentos de la civilización, los filósofos del sesenta no hicieron sino acompañar un movimiento de consolidación de la sociedad de consumo: fueron los agentes de una revolución individualista y liberal, como tal no violenta, y que, cuando se completa al final del mes de Mayo de 1968 con la reapertura de las estaciones de gasolina y los viajes masivos de fin de semana, lejos de haber sido traicionada realiza plenamente su significación histórica.

Si el pensamiento del 68 se deja así reubicar hoy en una lógica de evolución de la sociedad liberal, aún queda por entender cómo semejante diagnóstico puede alimentar una lectura crítica de este pensamiento.

Dicho brevemente: crítica es aquí, de un lado, el gesto que consiste en denunciar la ceguera o la falta de lucidez de una empresa que, creyendo a menudo haber abierto una «brecha» en la historia intelectual y social, no hizo en realidad sino contribuir a esta lógica continua del individualismo que, como lo había mostrado Tocqueville, trabaja a la modernidad desde su nacimiento; de otro lado, en lugar de contribuir ingenuamente a reforzar el individualismo, hubiera sido sin duda una empresa más fecunda reflexionar sobre su ascenso y analizar sus riesgos, ya sea que se trate de la deserción de la política, de la atomización social o de la destrucción más profunda de una intersubjetividad que supone, para poder tener alguna consistencia, la referencia posible a normas comunes que desempeñen el papel de universal. Si admitimos que la destrucción del «espacio público», la extinción de los valores de la «re-pública» en beneficio de los del «cuidado de sí», tienen algo que ver con el destino de la democracia, estaremos de acuerdo sin duda en que la filosofía francesa de los sesentas habrá malogrado de manera muy singular su misión al no «considerar lo que es» (la lógica del individualismo moderno).

Un segundo tipo de crítica, propiamente filosófica, tiene sus raíces en este movimiento de revaluación de los filósofos de la subjetividad que se inicia hoy en Francia y en Alemania (con filósofos como Habermas y Apel). En este sentido hay que volver sobre los efectos de la práctica genealógica: cuando se considera que todos los discursos constituyen síntomas en los que habla un

inconsciente (psíquico, social, incluso ontológico), frente a las palabras sometidas a la genealogía se tratará menos de tener en cuenta su contenido y discutirlo como tal, considerar su eventual valor de verdad, que de cernir la identidad escondida del hablante. Total, ya no se trata de estar atento a lo que una persona dice sino de determinar quién es para decir lo que dice. Las consecuencias que acarrea la aplicación de esta extraña concepción del debate intelectual resultan claras: al desplazarse de los contenidos hacia las personas y la determinación del lugar «desde donde están hablando», develando los verdaderos móviles no confesados y, por supuesto, inconfesables del discurso, la genealogía amenaza con legitimar con demasiada facilidad ciertas formas de un inquietante terrorismo intelectual porque, como no dudaba en afirmar Foucault, «la interpretación de ahora en adelante será siempre interpretación por el ¿quién?; ya no interrogamos lo que hay en el significado sino que en el fondo lo que se interpreta es ¿quién plantea esta interpretación?»<sup>7</sup>. ¿Cómo no percibir, en germen en esta concepción, una idea propiamente *policiva* de un diálogo que se convierte en *interrogatorio*, y que se da como objetivo, no discutir un tema, sino investigar a su autor para saber con quién estamos de verdad tratando? Si de casualidad encontráramos alguna exageración en esta presentación de los efectos de la genealogía, bastaría considerar, para convencerse, estos dos ejemplos, entre otros muchos, de la práctica incriminada.

En su conferencia de 1968 sobre *Lenin y la filosofía*, Althusser estimaba, si nos atrevemos a decirlo, «así porque sí», que:

Los profesores de filosofía son profesores, es decir, intelectuales empleados en un sistema escolar dado, sometidos a este sistema, el cual ejerce en su masa la función social de inculcar los valores de la ideología dominante... Los filósofos son intelectuales, por lo tanto pequeño-burgueses sometidos en su masa a la ideología burguesa y pequeño-burguesa<sup>8</sup>.

Es decir, poco importa lo que un filósofo trate de decir, y, en el fondo, es inútil también escucharlo, porque, como por su boca habla la filosofía burguesa, ya está desde un principio condenado y, además, sea lo que sea lo que diga en su defensa, solamente tiene, en tanto filósofo/intelectual/pequeño-burgués, un derecho: el de callarse. Para prueba, desde la página siguiente Althusser, recurriendo a la exhortación de pasar a la praxis, toma prestada de Lenin la fórmula con la cual expresa el destino que le corresponde por derecho al filósofo: «*Que le bon vent les emporte, ces salauds!*<sup>9</sup> (Que) El Partido nos quite de encima estos deshechos pequeño-burgueses». Aquí dos preguntas resultan ineludibles: 1. ¿Cuál es la idea sobre el debate intelectual y, en general, cuál es la idea sobre el hombre y sus derechos, que es posible forjarse cuando se

<sup>7</sup> Freud, Marx, Nietzsche, ed. de Minuit, pág. 189

<sup>8</sup> *Lenin y la filosofía*, Maspero, pág. 46

<sup>9</sup> *N. del T. Literal*: Que un buen ventarrón se los lleve, ¡partida de canallas!

reduce de este modo al otro sujeto a no ser más que el soporte neutro y cosificado de una función social?; 2. ¿En razón de qué inconsecuencia aquel que tiene el discurso, él mismo filósofo/intelectual/pequeño-burgués, puede, dentro de su lógica genealógica, arrogarse a sí mismo una autonomía de pensamiento (por decirlo de algún modo, *stricto sensu*, una subjetividad) que le niega a todos los demás? En esta incapacidad de aplicarse a sí mismo el contenido de su propio discurso se manifiesta una pasmosa ausencia de auto-reflexión que revela, más allá de su dimensión terrorista, la profunda debilidad teórica de este proceso del sujeto.

Veamos un último, y quizá mejor, ejemplo de las aberraciones que provocaron las destrucciones genealógicas de la subjetividad. En la *Economía libidinal*, J.-F. Lyotard consagra algunas páginas al análisis de la figura del escritor masturbador, según el razonamiento, sin duda sutil, de que toda escritura es una sublimación y entonces, como escribir es darse placer a sí mismo, escribir es una masturbación simbólica. Como calderón de estas cautivantes consideraciones, veamos esta pregunta destinada, no lo dudemos, a renovar las perspectivas de la marxología: «Mientras Marx escribía *El capital*, ¿qué hacía su mano izquierda?»<sup>10</sup>. Comprendámonos bien: lo que parece aquí inaceptable no es, evidentemente, la desacralización tímidamente audaz del trabajo del pensamiento, ni tampoco la burda idea de masturbación intelectual<sup>11</sup>; se trata simplemente de constatar a qué grado de mecanismo sumario la práctica sistemática de la genealogía pudo conducir a la filosofía francesa, al punto de encegucarla sobre lo que se debe llamar aquí su debilidad. Precisemos aún más el sentido de nuestra crítica: no se trata en absoluto de condenar *a priori* toda forma de genealogía, y es perfectamente claro que, al igual que ciertos actos se pueden interpretar como el producto de mecanismos inconscientes, ciertos discursos son ideológicos y se pueden relacionar con sus condiciones sociales o síquicas de producción. Pero, ¿se puede y se debe generalizar esta práctica para sostener, por ejemplo, que el enunciado de la libertad de opinión como derecho imprescriptible de la humanidad tiene el mismo estatus que el mínimo lapsus analizable en términos de inhibición disfrazada de regresión? La práctica sistemática y dogmática de la genealogía, de la cual da testimonio

<sup>10</sup> *Economía libidinal*, éd. de Minuit, pág. 174

<sup>11</sup> En un artículo aparecido recientemente (*L'Autre journal*, diciembre de 1985), J.-F. Lyotard enfila una descarada deformación de nuestra evocación de este pasaje de la *Economía libidinal*, pues no duda en escribir (pág. 30) que nuestra presentación de la filosofía de los *sixties* comporta una condena de «su práctica desmesurada de una masturbación sublimada». Esta grosera falsificación, además de tratar evidentemente de descalificar una obra que se dejaría arrastrar por este tipo de anatemas anti-intelectualistas, tiene esto de sorprendente: todo ocurre como si J.-F. Lyotard tratara de desconocer que en la *Economía libidinal* es él quien presenta de este modo la actividad de Marx. Más allá de lo irrisorio del hecho, la ausencia de auto-reflexión característica de nuestros filósofos de los sesentas los lleva a no asumir el conjunto de lo que fueron capaces de llegar a escribir.

hasta la caricatura el pasaje citado de J.-F. Lyotard, conduce en el fondo a negar, entre estos dos tipos de manifestaciones, una diferencia *cualitativa* que sin embargo nosotros sí experimentamos. Ahora bien, en lugar de negar esta diferencia, tal vez sería más fecundo pensarla filosóficamente y plantear la cuestión de saber bajo qué condiciones un acto o un discurso se puede analizar de manera genealógica, y bajo qué condiciones, escapando a este enfoque, deben ser interpretados en términos de libertad y de autonomía, en síntesis: por referencia a la idea según la cual sus autores son, no sólo mecanismos ya armados, sino también, en un sentido, subjetividades, fuentes de sus acciones y de sus representaciones, y que, como tales, requieren ser tratados no como medios, sino como fines en sí.

Al salir de los múltiples procesos en contra de la idea de sujeto que levantó la filosofía francesa de los 60, hoy nos parece entonces necesario plantear por fin la pregunta, que no ha sido todavía abordada por la filosofía, de saber cómo pensar el sujeto *después de, y no contra, los diversos descubrimientos del inconsciente*. Este proyecto no constituye ninguna «empresa restauradora», ni un regreso al «narcisismo de la conciencia», ni la «utilización exorbitante del *cogito*», tampoco el fantasma de un «sujeto pleno o por lo menos no estructuralmente dissociado»<sup>12</sup>; las ciencias sociales, al poner de manifiesto la diversidad de determinantes sociales y psíquicas, han confirmado legítimamente una denuncia de las ilusiones de la conciencia que la filosofía, desde hacía ya mucho tiempo, había realizado. Así como no se trata de resucitar el *cogito* cartesiano, tampoco interesa considerar todas nuestras opiniones, todas nuestras elecciones, todas nuestras decisiones, como productos de una libertad autónoma y soberana, «sujeto noumenal» capaz de situarse por fuera de la historia. Señalemos simplemente lo siguiente: ya que de hecho cada uno debería estar de acuerdo en que los diferentes descubrimientos del inconsciente no pueden ni deben conducir hacia una renuncia ruinosa del *ideal* de autonomía, ¿cuál es la figura del sujeto que corresponde a esta situación radicalmente inédita? El error más grave que cometió la filosofía francesa reciente consistió en creer, con una inverosímil ingenuidad, que, frente a la puesta al día que hicieron las ciencias sociales del inconsciente, a la filosofía no le quedaba otra meta que sobrepujar y rematar, con todas las de la ley, al sujeto difunto, en lugar de asumir el proyecto nuevo y en adelante irreversible de pensarlo con renovados bríos.

---

<sup>12</sup> Nos referimos libremente aquí a las diversas apreciaciones formuladas en un reciente informe de la revista *Nouvel Observateur* (13-19 Junio de 1986) en torno al «regreso a la filosofía del sujeto» (las expresiones citadas las retomamos de E. de Fontenay y de F. Wahl).