

1

Quien emprenda consideraciones sobre sujeto y objeto tropezará con la dificultad de que es preciso indicar antes qué se entiende por ellos. Es evidente que los términos son equívocos. Así, «sujeto» puede referirse tanto al individuo particular como a determinaciones generales, según el lenguaje de los *Prolegómenos*, de Kant: la «conciencia en general». La ambigüedad no puede eliminarse simplemente mediante una aclaración terminológica. Ambas significaciones, en efecto, se implican recíprocamente; apenas podemos aprehender la una sin la otra. De ningún concepto de sujeto es posible separar mentalmente el momento de la individualidad (llamada por Schelling «egoidad»); si no se la mentase de alguna manera, el «sujeto» perdería todo su sentido. Inversamente, el individuo particular, tan pronto como se reflexiona sobre él, siguiendo una forma conceptual universal, en cuanto *el* individuo, y no solo en cuanto al «ese, ahí» de un hombre particular cualquiera, se convierte ya en algo universal, a semejanza del concepto idealista de sujeto; ya la expresión «hombre particular» necesita del concepto genérico; de otra suerte carecería de sentido. También el nombre propio implícitamente encierra una referencia a lo universal. Se aplica a uno que se llama así y no de otra manera; y «uno» es la forma elíptica de «un hombre». Ahora bien, si, para escapar de este tipo de complicaciones, se quisiera definir ambos términos, se caería en una aporía asociada con la problemática del definir, retomada de continuo por la filosofía moderna desde Kant. Es que en cierto modo los conceptos de sujeto y objeto (o mejor, aquello a lo que atañen) tienen prioridad sobre cualquier definición. Definir es tanto como capturar algo objetivo (no importa qué sea esto, en sí), subjetivamente, mediante el concepto determinado. De ahí la resistencia de sujeto y objeto a dejarse definir. Para determinarlos se requiere reflexionar precisamente sobre la cosa misma, recortada por la definición con miras a facilitar

* Este trabajo y el que le sigue («Notas marginales sobre teoría y praxis») se publican por primera vez en esta obra.

su manejo conceptual. Por eso al principio conviene tomar las palabras sujeto y objeto como las ofrece el lenguaje decantado de la filosofía, sedimento de historia; claro que no para persistir en semejante convencionalismo, sino para proseguir el análisis crítico. Podría partirse de la idea, supuestamente ingenua pero en realidad ya mediata, de que un sujeto (sea cual fuere su naturaleza), lo cognoscente, se halla enfrente de un objeto (sea cual fuere también su naturaleza), lo conocido. La reflexión, entonces (denominada *intentio obliqua* en la terminología filosófica), consiste en volver a referir ese concepto multívoco de objeto al no menos multívoco de sujeto. Una segunda reflexión refleja esa y determina mejor la vaguedad, en relación con el contenido de los conceptos de sujeto y objeto.

2

La separación de sujeto y objeto es real e ilusión. Verdadera, porque en el dominio del conocimiento de la separación real acierta a expresar lo escindido de la condición humana, algo que obligadamente ha devenido; falsa, porque no es lícito hipostasiar la separación devenida ni transformarla en invariante. Esta contradicción de la separación entre sujeto y objeto se comunica a la teoría del conocimiento. En efecto, no se los puede dejar de pensar como separados; pero la $\psi\epsilon\tilde{\nu}\delta\omicron\varsigma$ de la distinción se manifiesta en que ambos se encuentran mediados recíprocamente: el objeto mediante el sujeto, y, más aún y de otro modo, el sujeto mediante el objeto. Tan pronto como es fijada sin mediación, esa separación se convierte en ideología, precisamente en su forma canónica. El espíritu usurpa entonces el lugar de lo absolutamente independiente, que él no es: en la pretensión de su independencia se anuncia el tirano. Una vez separado el sujeto radicalmente del objeto, lo reduce así; el sujeto devora al objeto en el momento en que olvida hasta qué punto él mismo es objeto. Pero la imagen de un estado originario —temporal o extratemporal—, de feliz identificación de sujeto y objeto es romántica; por largo tiempo proyección de la añoranza, hoy ya solamente mentira. La indiferenciación, antes de que el sujeto se formase, fue el estremecimiento del nexo natural de no-conciencia, el mito; las grandes religiones tuvieron su contenido de verdad en la protesta contra él. Por lo demás, indiferenciación no es unidad; esta exige, ya según la dialéctica platónica, diversidad, cuya unidad es ella. El nue-

vo horror, el de la separación, transfigura ante quienes lo viven el viejo, el del caos, y ambos son lo siempre idéntico. Olvídase por la angustia del absurdo devorador la no menor de antaño frente a los dioses vengativos, que el materialismo epícuréo y el «temed vosotros» del cristianismo no quisieron arrancar de entre los hombres. Esto no puede realizarse de otro modo que a través del sujeto. Si se lo liquidara, en lugar de cancelarlo y superarlo en una figura más alta, ello operaría, no digo la regresión de la conciencia, sino la recaída en una real barbarie. El hado, la sumisión a la naturaleza, que es propia de los mitos, procede de una minoridad social absoluta, de una época en que la autoconciencia no había abierto todavía los ojos, en que aún no existía el sujeto. En vez de exorcizar mediante la praxis colectiva el retorno de aquella época, sería hora de extirpar el hechizo de la vieja indiferenciación. Su persistencia es la conciencia de identidad del espíritu, que represivamente asimila a sí lo otro que él. Si fuese permitido especular sobre el estado de reconciliación, no cabría representarse en él ni la indiferenciada unidad de sujeto y objeto ni su hostil antítesis; antes bien, la comunicación de lo diferente. Solo entonces encontraría su justo sitio, como algo objetivo, el concepto de comunicación. El actual es tan denigrante porque traiciona lo mejor, el potencial de un acuerdo de hombres y cosas, para entregarlo al intercambio entre sujetos según los requerimientos de la razón subjetiva. En su justo lugar estaría, también desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la relación de sujeto y objeto en la paz realizada, tanto entre los hombres como entre ellos y lo otro que ellos. Paz es un estado de diferenciación sin sojuzgamiento, en el que lo diferente es compartido.

3

En la teoría del conocimiento, «sujeto» se entiende casi siempre como sujeto trascendental. En el idealismo, el sujeto trascendental construye (según Kant) el mundo objetivo partiendo de un material no cualificado, o bien (desde Fichte) lo produce absolutamente. No fue la crítica al idealismo la primera en descubrir que este sujeto trascendental, constitutivo de toda experiencia de la realidad, es a su vez abstracción del hombre concreto y viviente. Es evidente que el concepto abstracto de sujeto trascendental (las formas del pensamiento, la

unidad de estas y la productividad originaria de la conciencia) supone lo que pretende fundar: la individualidad real y viviente. Las filosofías idealistas lo tuvieron presente. Por ejemplo, Kant trató de desarrollar, en el capítulo sobre los paralogismos psicológicos, una diferencia fundamental, según jerarquía de constitución, entre el sujeto trascendental y el empírico. En cambio, sus sucesores (sobre todo Fichte y Hegel, pero también Schopenhauer) pretendieron despachar la dificultad del círculo *ad infinitum* mediante sutiles argumentaciones. Recurrieron con frecuencia al motivo aristotélico según el cual lo primero para la conciencia (aquí: el sujeto empírico) no es lo primero en sí, sino que postula, como su condición o su origen, el sujeto trascendental. La polémica husserliana contra el psicologismo, así como la distinción que establece Husserl entre génesis y validez, no pasan de ser una prolongación de esa forma de argumentar. Ella es apologética. Es un intento de justificar lo condicionado como si fuese incondicionado, lo derivado como primario. Repítase un *topos* de la tradición occidental entera, de acuerdo con la cual únicamente lo primero o, según la fórmula crítica de Nietzsche, solamente lo no devenido puede ser verdadero. No se puede desconocer la función ideológica de esa tesis. Cuanto más son reducidos los individuos particulares a funciones de la totalidad social por su vinculación con el sistema, tanto más el espíritu, consoladoramente, eleva al hombre, como principio, en cuanto dotado del atributo de la creatividad, a una dominación absoluta.

Empero, la pregunta por la realidad del sujeto trascendental es mucho más grave que lo que creen tanto la sublimación del sujeto como espíritu puro cuanto la recusación crítica del idealismo. Como lo reconoció por fin el idealismo, el sujeto trascendental, en cierto sentido, es más real, es decir, más determinante para la conducta real de los hombres y para la sociedad formada a partir de ella, que esos individuos psicológicos de los que fue abstraído el sujeto trascendental, que muy poco pueden hacer en el mundo: se han convertido en meros apéndices de la maquinaria social y, por último, en ideología. Tal como está forzado a actuar, tal como interiormente está modelado, el hombre particular y viviente, en cuanto encarnación del *homo oeconomicus*, tiene más de sujeto trascendental que de individuo viviente, por quien, sin embargo, debe pasar inmediatamente. En este sentido la teoría del idealismo fue realista, y no necesitaba incomodarse frente a adversarios que rechazaban su idealismo. En la doctrina del sujeto trascendental se expresa fielmente la prece-

dencia de las relaciones abstractamente racionales, separadas de los individuos particulares y sus lazos concretos, relaciones que tienen su modelo en el cambio. Si la estructura determinante de la sociedad reside en la forma de cambio, entonces la racionalidad de esta constituye a los hombres; lo que estos son para sí mismos, lo que pretenden ser, es secundario. El mecanismo, filosóficamente transfigurado en trascendental, los deforma de antemano. Aquello que se pretende más evidente, el sujeto empírico, debe considerarse todavía como inexistente; en este aspecto el sujeto trascendental es «constitutivo». Presunto origen de todos los objetos, se objetiva en su fija intemporalidad, perfectamente de acuerdo con la doctrina kantiana de las formas fijas e inmutables de la conciencia trascendental. Su fijeza e invariación, que según la filosofía trascendental produce los objetos (o al menos prescribe sus reglas), es la forma refleja de la cosificación de los hombres consumada objetivamente en las relaciones sociales. El carácter fetichista, ilusión socialmente necesaria, se ha convertido históricamente en lo *prius* allí donde, de acuerdo con su concepto, sería lo *posterius*. El problema filosófico de la constitución se ha invertido como reflejado en un espejo; pero, en su inversión, expresa la verdad sobre el estado histórico alcanzado; una verdad, por cierto, que habría que volver a negar teóricamente mediante una segunda revolución copernicana. Empero, ella tiene también su momento positivo: la sociedad, en cuanto precedente, mantiene su propia vida y la de sus miembros. El individuo particular debe a lo universal la posibilidad de su existencia; por ello el pensar atestigua, por su parte, una condición universal, y por lo tanto social. No solo en sentido fetichista precede el pensamiento al individuo. Pero, en el idealismo es hipostasiado un aspecto que no puede concebirse más que en relación con el otro. Ahora bien, lo dado, el «escándalo» del idealismo, que sin embargo este no es capaz de desalojar, demuestra, siempre de nuevo, el fracaso de esa hipótesis.

4

Por la comprensión de la primacía del objeto no es restaurada la vieja *intentio recta*, la servil confianza en el ser-así del mundo exterior, tal como aparece más acá de la crítica, como un estado antropológico desprovisto de autoconciencia, la que

sólo cristaliza en el contexto de la referencia del conocimiento al sujeto cognoscente. El burdo enfrentamiento de sujeto y objeto en el realismo ingenuo constituye una necesidad histórica, y ningún acto de la voluntad lo puede eliminar. Pero es a la par producto de una falsa abstracción, y por cierto de una cosificación. Habiendo penetrado en esto, no cabría seguir arrastrando sin autorreflexión la conciencia que se objetifica a sí misma, que, como tal, se rige según lo exterior, y que, virtualmente, está moldeada por lo exterior. El giro hacia el sujeto, que desde el principio tiende al primado de este, no desaparece simplemente con su revisión; esta se cumple, y no en último término, en favor del interés subjetivo de la libertad. La primacía del objeto significa, antes bien, que el sujeto es a su vez objeto en un sentido cualitativamente distinto y más radical que el objeto, puesto que aquello que es conocido por la conciencia y sólo por ella también es sujeto. Lo sabido a través de la conciencia debe ser un algo, pues la mediación se refiere a lo mediado. A su vez el sujeto, paradigma de la mediación, es el «cómo», y nunca, en cuanto contrapuesto al objeto, el «qué», postulado por cualquier representación concebible del concepto de sujeto. Potencialmente, aunque no actualmente, el sujeto puede ser concebido aparte de la objetividad; no así la subjetividad, del objeto. Al sujeto, indiferentemente de cómo esté determinado, no puede escamoteársele la condición de ente. Si el sujeto no es algo —y «algo» designa un momento irreductiblemente objetivo— no es nada; ya como *actus purus* necesita él de la referencia a un agente. El primado del objeto es la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*, no la *intentio recta* rediviva, es el correctivo de la reducción subjetiva, no la denegación de una participación subjetiva. Mediato es por cierto el objeto, sólo que, según su concepto, no está tan absolutamente referido al sujeto como el sujeto a la objetividad. El idealismo ha ignorado esta diferencia y con ello ha exagerado una espiritualización tras la que se encubre la abstracción. Pero ello impone revisar la posición respecto del sujeto que prevalece en la teoría tradicional. Esta lo exalta en la ideología y lo difama en la praxis del conocimiento. Si se quiere, en cambio, alcanzar el objeto, no deben eliminarse sus determinaciones o cualidades subjetivas: ello contradiría, precisamente, la primacía del objeto. Si el sujeto tiene un núcleo de objeto, entonces las cualidades subjetivas del objeto constituyen, con mayor razón, un momento de lo objetivo. Pues únicamente como determinado se convierte el objeto en algo. En las determinaciones que el sujeto al parecer

meramente le adhiere, se impone la propia objetividad del sujeto: todas ellas son tomadas en préstamo a la objetividad de la *intentio recta*. Tampoco según la doctrina idealista las determinaciones subjetivas son meramente algo adherido; siempre van impuestas también por lo que se debe determinar, y ahí se afirma la primacía del objeto. A la inversa, el objeto que se supone puro, libre de cualquier inmixción de pensamiento o intuición, es reflejo de subjetividad abstracta: solo esta, a través de la abstracción, vuelve a lo otro igual a sí. El objeto de la experiencia no cercenada, a diferencia del substrato indeterminado del reduccionismo, es más objetivo que ese substrato. Las cualidades que la crítica del conocimiento tradicional elimina del objeto y acredita al sujeto se deben, en la experiencia subjetiva, a la primacía del objeto; en esto engaño el predominio de la *intentio obliqua*. Su herencia recayó en una crítica de la experiencia referida a su condicionamiento histórico y, en definitiva, social. En efecto, la sociedad es inmanente a la experiencia, y de ningún modo un *áλλο γένος* respecto de ella. Solo la autocrítica social del conocimiento procura a este la objetividad, que él malogra mientras obedezca ciegamente a las fuerzas sociales que lo gobiernan. Crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa.

5

Solo es legítimo hablar acerca de la primacía del objeto cuando esa primacía respecto del sujeto, entendido este en el sentido más lato, es determinable de alguna manera; cuando es algo más, por lo tanto, que la cosa en sí de Kant, como causa desconocida del fenómeno. También esta, a pesar de Kant, por el mero hecho de contraponerse a aquello susceptible de predicación categorial, contiene ciertamente un mínimo de determinaciones; una de ellas, de índole negativa, sería la acausalidad. Tal contraposición alcanza a fundar una antítesis respecto de la opinión convencional, propia del subjetivismo. La primacía del objeto se acredita en que este altera cualitativamente las opiniones de la conciencia cosificada, que se adecuan sin fricción al subjetivismo. Este no afecta al realismo ingenuo en cuanto al contenido, sino que trata exclusivamente de proporcionar los criterios formales de su validez, como lo confirma la fórmula kantiana del realismo empírico. En favor de la primacía del objeto habla sin duda algo que no se concilia con

la doctrina kantiana de la constitución: que la *ratio* en las modernas ciencias de la naturaleza mira por encima de la muralla que ella misma levanta; captura un atisbo de lo que no se ajusta a sus decantadas categorías. Tal expansión de la *ratio* pone en cuestión al subjetivismo. Pero aquello por lo que se determina el objeto en cuanto lo precedente, a diferencia de su aparte subjetivo, se percibe en lo que, a su vez, determina al aparato categorial por el que, según el esquema subjetivista, debe ser determinado él: se capta en el carácter condicionado de lo condicionante. Las determinaciones categoriales, únicas que, según Kant, hacen madurar la objetividad son, en cuanto algo puesto, si se quiere, de hecho «meramente subjetivas». De este modo, la *reductio ad hominem* determina la ruina del antropocentrismo. El que el hombre como *constituens* sea hechura humana deshace el hechizo de la propiedad creadora del espíritu. Pero, como el primado del objeto necesita de la reflexión sobre el sujeto y de la reflexión subjetiva, la subjetividad, a diferencia del materialismo primitivo —que propiamente no admite dialéctica—, se convierte aquí en un momento conservado.

6

Lo que anda bajo el nombre de fenomenalismo: que nada se sabe sino a través del sujeto cognoscente, se alió desde el giro copernicano con el culto del espíritu. A ambos saca de quicio la intelección de la primacía del objeto. Lo que Hegel puso dentro del paréntesis subjetivo rompe a este con consecuencia crítica. La general aseveración de que las inervaciones, las intelecciones, el conocimiento son «solamente subjetivos», ya no surte efecto tan pronto la subjetividad es comprendida como figura de objeto. Ilusión es el encantamiento del sujeto en su propio fundamento de determinación; es su posición como ser verdadero. Es preciso retrotraer el sujeto mismo a su objetividad; no se trata de proscribir sus impulsos del conocimiento. No obstante, la ilusión del fenomenalismo es una ilusión necesaria. Atestigua la casi irresistible trama de encubrimiento (*Verblendungs-zusammenhang*) que el sujeto como falsa conciencia produce y del que a la vez es parte integrante. En tal irresistibilidad se funda la ideología del sujeto. La conciencia de una falta, la limitación del conocimiento, es convertida, para mejor poder sobrellevarla, en una ventaja. El narcisismo

colectivo ha estado en acción. Pero no habría podido imponerse con tal fuerza, no habría podido producir las filosofías más formidables, si en el fondo no contuviese, desfigurado, algo verdadero. Aquello que la filosofía trascendental ensalza como subjetividad creadora es la cautividad del sujeto dentro de sí, encubierta para el sujeto mismo. En todo lo objetivo pensado por él, permanece sujeto como un animal dentro de su caparazón, de la que en vano quisiera liberarse; solo que a este no se le ocurriría pregonar como libertad su cautiverio. Bueno sería preguntarse por qué lo hicieron los hombres. La cautividad de su espíritu es sumamente real. El que como sujetos cognoscentes dependen de espacio, tiempo y formas de pensamiento marca su dependencia de la especie. Esta precipitó en tales constituyentes; no por eso valen estos menos. Lo *a priori* y la sociedad se encuentran en relación de inherencia recíproca. La universalidad y necesidad de esas formas, su exaltación kantiana, no es otra que la que constituye como unidad a los hombres. De ella necesitaron estos para su *survival*. Su cautiverio fue interiorizado: el individuo no está menos cautivo dentro de sí que dentro de la universalidad, de la sociedad. De ahí el interés en enmascarar su prisión como libertad. La cautividad categorial de la conciencia individual reproduce la cautividad real de cada persona singular. Ya la mirada de la conciencia que capta aquella es determinada por las formas que esta le ha implantado. En la cautividad dentro de sí mismos podrían los hombres percibir la social: impedirlo constituyó y constituye un interés capital de la conservación de lo existente. En obsequio de lo existente debió, con necesidad apenas menor que la de las formas mismas, extraviarse la filosofía. Así es como fue ideológico el idealismo aun antes de que se hubiese propuesto glorificar al mundo como idea absoluta. Tal sobrecompensación implica ya que la realidad, a la que se eleva a la condición de producto de un sujeto presuntamente libre, es justificada como libre a su vez.

7

El pensamiento de la identidad, contraimagen de la dicotomía imperante, ya no se expresa en la época de la impotencia subjetiva como absolutización del sujeto. En su lugar se forma un tipo de pensamiento de la identidad aparentemente antisubjetivista, científicamente objetivo: el reduccionismo; de Rus-

sell en su primera época decíase que era neorrealista. Constituye la forma característica contemporánea de la conciencia cosificada, falsa por su subjetivismo latente, tanto más pernicioso. Lo que resta es modelado según el patrón de los principios de ordenamiento de una razón subjetiva, y, en consonancia con el carácter abstracto de esta, se vuelve también abstracto. La conciencia cosificada, que se desfigura a sí misma como naturaleza, es ingenua: se confunde a sí misma, que es algo devenido y completamente mediato dentro de sí, con la «esfera del ser de los orígenes absolutos», para decirlo con Husserl, y confunde a su correlato, que ha sido aprontado por ella, con la cosa designada. El ideal de la despersonalización de la ciencia en aras de la objetividad no retiene de esta más que su *caput mortuum*. Reconocida la primacía dialéctica del objeto, se derrumba la hipótesis de una ciencia práctica irreflexiva del objeto en cuanto determinación residual, previa deducción del sujeto. El sujeto ya no es entonces un añadido que se pueda restar de la objetividad. La eliminación de un momento que le es esencial falsea esta, no la purifica. La representación que preside el concepto de la objetividad como algo residual tiene, por lo demás, su modelo en algo puesto, hecho por el hombre; de ningún modo en la idea de aquel «en sí» al que ella sustituye por el objeto purificado. Antes bien, su modelo es la ganancia que resta en el balance una vez deducidos los costos generales de producción. Ahora bien, la ganancia es el interés subjetivo llevado y reducido a la forma del cálculo. Lo que cuenta para el descarnado positivismo (*Sachlichkeit*) del pensar orientado por la ganancia es todo menos la cosa misma (*Sache*): esta se pierde en cuanto rinde para alguien. Por el contrario, la ciencia debería regirse por lo que no es mutilado por el cambio o —pues no hay ya nada que no esté mutilado— por lo que se oculta detrás de las operaciones de cambio. Tan lejos está el objeto de ser un residuo desprovisto de sujeto como de ser algo puesto por el sujeto. Ambas determinaciones contrastantes son, sin embargo, compatibles: el resto, con el que la ciencia se contenta como su verdad, es producto de su método manipulador, está subjetivamente preparado. Definir qué es objeto sería a su vez contribuir a esa preparación. La objetividad es discernible únicamente a través de aquello que, en cada nivel de la historia y del conocimiento, es considerado respectivamente como sujeto y objeto, así como las mediaciones. En esa medida el objeto es, efectivamente, como enseñaba el neokantismo, «inagotable». A veces el sujeto, como experiencia no restringida, llega

más cerca del objeto que el *residuum* filtrado, aderezado según los requerimientos de la razón subjetiva. La subjetividad no reducida es capaz de fungir, de acuerdo con su valoración histórico-filosófica contemporánea, polémica, más objetivamente que las reducciones objetivistas. Todo conocimiento está hechizado, no en último término, porque las tesis epistemológicas tradicionales invierten su objeto: *fair is foul, and foul is fair*. Lo que engendra el contenido objetivo de la experiencia individual no es el método de la generalización comparativa sino la remoción de lo que impide a esa experiencia, en cuanto no plena, entregarse al objeto sin reservas y, como dice Hegel, con la libertad que distiende al sujeto cognoscente hasta que se pierde en el objeto, respecto del cual es homogéneo en virtud de su propio ser-objeto. La posición clave del sujeto en el conocimiento es experiencia, no forma. La que Kant llama formación es esencialmente deformación. El esfuerzo del conocimiento es, casi siempre, la destrucción de su esfuerzo habitual, la violencia contra el objeto. Su conocimiento se asemeja al acto por el cual el sujeto desgarrar el velo tejido por él mismo en torno del objeto. Capaz de ello es solamente cuando, con pasividad exenta de angustia, se confía a su propia experiencia. En los puntos en que la razón subjetiva ventea una contingencia subjetiva se trasluce la primacía del objeto, es decir, lo que en este no es agregado subjetivo. El sujeto es agente, no *constituens* del objeto; ello no deja de tener consecuencias para la relación entre teoría y praxis.

8

Aun después de la segunda reflexión del gito copernicano, guarda cierta verdad el teorema más discutible de Kant, a saber, la distinción entre la cosa trascendental en sí y el objeto (*Gegenstand*) constituido. Pues el objeto (*Objekt*) sería por cierto lo no idéntico, liberado del imperio subjetivo y aprehensible mediante la autocrítica de este (supuesto que todavía se trate de ello y no más bien de lo esbozado por Kant con el concepto de la idea). Eso no idéntico se aproximaría bastante a la cosa en sí kantiana, aunque Kant se detuvo en el punto de vacilación de su coincidencia con el sujeto. No sería el residuo de un *mundus intelligibilis* desencantado, sino más real que el *mundus sensibilis*, en la medida en que la revolución copernicana de Kant abstrae de eso no idéntico y en

ello encuentra su límite. Pero entonces, para Kant, el objeto es lo «puesto» («*Gesetzte*») por el sujeto, el tejido formal subjetivo del «algo» no cualificado; en definitiva, la ley (*Ge- setz*), que mantiene unidos —respecto de lo enfrentado (*Ge- genstand*)— los fenómenos, desintegrados por su referencia subjetiva. Los atributos de la necesidad y la universalidad que Kant aplica al concepto enfático de ley, poseen la fijeza de «cosa» y son impenetrables al igual que el mundo social con el cual chocan los vivientes. Esa ley que, según Kant, el sujeto prescribe a la naturaleza, suprema cumbre de objetividad en su concepción, es la expresión más perfecta del sujeto así como de su alienación de sí: el sujeto se desliza a sí mismo como objeto en la cima de su pretensión formante. Por paradoja, vuelve a tener en ello su razón, pues el sujeto es también objeto, solo que, independizándose como forma, olvida cómo y a través de qué fue constituido él mismo. El giro copernicano de Kant acierta a expresar exactamente la objetificación del sujeto, la realidad de cosificación. Su contenido de verdad es el bloque cristalizado entre sujeto y objeto, de ningún modo ontológico sino histórico. Lo erige el sujeto en cuanto pretende la supremacía sobre el objeto y en cuanto se engaña en esto. Cuanto más lejos es desplazado el objeto, como en verdad no idéntico, respecto del sujeto, tanto más este «constituye» a aquel. El bloqueo del que no puede salir la filosofía kantiana es al mismo tiempo producto de esa filosofía. Pero, como espontaneidad pura, apercepción originaria, principio en apariencia absolutamente dinámico, el sujeto, en virtud de su χωρισμός (separación) de todo lo material, no está menos cosificado que el mundo de las cosas, constituido según el modelo de las ciencias de la naturaleza. Pues a través de la χωρισμός es paralizada, en sí, aunque no para Kant, la espontaneidad absoluta pretendida; la forma, que, por cierto, debe ser forma de algo, no puede entrar, sin embargo, por su propia índole, en acción recíproca con algo. Su rígida separación de la actividad de los sujetos singulares (esta debe ser descartada por psicológico-contingente) destruye la apercepción originaria, el principio más íntimo de Kant. Su apriorismo despoja al acto puro nada menos que de la temporalidad, sin la cual no es posible entender qué puede significar la dinámica. El actuar es rechazado como un ser de segundo orden; lo es expresamente, como bien se sabe, en el giro del último Fichte en contra de la epistemología de 1794. Kant codifica semejante ambigüedad objetiva del concepto de objeto, y ningún teorema sobre el objeto tiene derecho a saltar por encima de

ella. En sentido estricto, la prioridad del objeto significaría que no hay objeto que se contraponga abstractamente al sujeto, pero que necesariamente aparece como tal; habría que suprimir la necesidad de esta apariencia.

9

Pero tampoco «hay» propiamente sujeto. Su hipóstasis en el idealismo lleva a conclusiones absurdas. Ellas podrían resumirse en esto: la determinación de sujeto incluye dentro de sí lo que se le contrapone. Y de ningún modo simplemente porque, como *constituens*, presupone lo *constitutum*. En sí mismo es objeto en la medida en que ese «hay», implícito en la doctrina idealista de la constitución —debe «haber» sujeto para que este pueda constituir algo—, fue tomado de la esfera de la facticidad. El concepto «hay» significa «lo que es ahí» (*Daseiende*) y, como «lo que es ahí», el sujeto cae ya debajo del objeto. Como apercepción pura, empero, quisiera el sujeto ser lo puramente otro de todo «lo que es ahí». También aquí aparece negativamente una porción de verdad: que la cosificación a que el sujeto soberano ha sometido todo, él incluido, es apariencia. En el abismo de sí mismo coloca cuanto escaparía a la cosificación; claro que con la absurda consecuencia de que, con ello, concede salvoconducto a cualquier otra cosificación. El idealismo falsamente proyecta hacia lo interior la idea de una vida recta. El sujeto como imaginación productora, como apercepción pura, y, por último como acción creadora (*Tathandlung*), obstruye esa actividad en la que realmente se reproduce la vida de los hombres y toma para sí en ella, con fundamento, la libertad. Por eso el sujeto no desaparece en el objeto o en algo presuntamente superior, en el ser, ni hay derecho de hipostasiarlo. El sujeto, en su autoposición, es apariencia, y al mismo tiempo algo sobremanera real desde el punto de vista histórico. Contiene el potencial de cancelar y superar su propio señorío.

10

La diferencia de sujeto y objeto pasa tanto por el sujeto como por el objeto. No se la puede absolutizar ni borrarla del pen-

samiento. En el sujeto, propiamente todo es imputable al objeto; lo que en él no es objeto hace estallar semánticamente el «es». La forma subjetiva pura de la teoría del conocimiento tradicional, de acuerdo con su propio concepto, ha de pensarse en cada caso únicamente como forma de lo objetivo, y no —jamás— separada de ello. Lo fijo del yo gnoseológico, la identidad de la autoconciencia están moldeados visiblemente según la experiencia no reflexionada del objeto idéntico, persistente; Kant mismo lo refiere esencialmente a él. No habría podido reclamar como condiciones de objetividad las formas subjetivas si, tácitamente, no hubiese concedido a estas una objetividad, que tomó en préstamo de aquello a lo cual contrapuso el sujeto. Sin embargo, en el extremo a que la subjetividad se reduce, desde el punto de su unidad sintética, nunca es reunido sino lo que guarda una correspondencia consigo mismo. De otro modo la síntesis sería mero arbitrio clasificatorio. Claro que tampoco esta correspondencia es representable sin la ejecución subjetiva de la síntesis. Mas, respecto del *a priori* subjetivo, únicamente se puede afirmar la objetividad de su validez en la medida en que tiene una parte objetiva; sin esta, el objeto constituido por el *a priori* sería una pura tautología para el sujeto. Su contenido, finalmente (en Kant la materia del conocimiento), es, en virtud de su carácter irreductible, algo dado, y, en virtud de su carácter exterior al sujeto, asimismo algo objetivo en este. Según esto, a su vez, el sujeto fácilmente parece (como casi estuvo a punto de suceder en Hegel) una nada, y el objeto, absoluto. Pero esto es otra vez ilusión trascendental. El sujeto se reduce a la nada por su hipóstasis, la cosificación de lo no cósmico. Ella es recusada porque no puede satisfacer el criterio en el fondo ingenuamente realista del «ser ahí». La construcción idealista del sujeto naufraga en su confusión con algo objetivo como algo que es en sí, algo que el sujeto precisamente no es: según la medida del ente, el sujeto es condenado a la aniquilación. El sujeto tanto más es cuanto menos es, y tanto menos cuanto más se cree ser, cuanto más se ilusiona con ser algo para sí objetivo. Como momento, sin embargo, él es incancelable. Eliminado el momento subjetivo, el objeto se haría difuso, se desharía, al igual que los impulsos e instantes fugaces de la vida subjetiva.

Tampoco el objeto, por debilitado que se lo suponga, es sin el sujeto. Si faltase el sujeto como momento del objeto mismo, la objetividad de este se convertiría en *nonsens*. En la debilidad de la teoría del conocimiento de Hume esto se hace flagrante. Ella estaba orientada subjetivamente, al tiempo que fingía poder prescindir del sujeto. En relación con esto es preciso juzgar la relación entre sujeto individual y trascendental. El sujeto individual, como incontables veces se ha repetido desde Kant, es parte integrante del mundo empírico. Sin embargo, su función, a saber, su capacidad de experiencia (ausente en el sujeto trascendental, pues algo puramente lógico mal puede experimentar) es en verdad mucho más constitutiva que la adscrita por el idealismo al sujeto trascendental (a su vez una abstracción de la conciencia individual), función esta última que, en el fondo, fue precríticamente hipostasiada. El concepto de lo trascendental, no obstante, recuerda que el pensamiento, en virtud de los momentos de universalidad que le son inmanentes, trasciende de su propia, irreductible individuación. Asimismo, la antítesis entre universal y particular es tan necesaria cuanto falaz. Ninguno de ambos es sin el otro; lo particular es sólo como determinado, y por ello es universal; lo universal, sólo como determinación de lo particular, y por ello es particular. Ambos son y no son. Tal es uno de los fuertes motivos de una dialéctica no idealista.

La reflexión del sujeto sobre su propio formalismo es reflexión sobre la sociedad, con la paradoja de que, de acuerdo con la intención de Durkheim en su época de madurez, los formantes constitutivos se originan en la sociedad, aunque, por otra parte (de lo que puede jactarse la gnoseología tradicional), son objetivamente válidos; las argumentaciones de Durkheim lo suponen ya en cada proposición en que se demuestra su carácter condicionado. Esta paradoja quizá sea expresión de la cautividad objetiva del sujeto dentro de sí. La función cognoscitiva (sin la que no habría diferencia ni unidad del sujeto) fue a su vez originada. Consiste esencialmente en aquellos formantes; en la medida en que hay conocimiento, debe este ejercerse de acuerdo con ellos, aun allí donde se proyecta más

allá de ellos. Estos definen el concepto de conocimiento. Sin embargo, no son absolutos sino devenidos, al igual que la función cognoscitiva. No es del todo imposible que se extingan eventualmente. Predicar su carácter absoluto supondría absoluta la función cognoscitiva, absoluto el sujeto. Relativizarlos abrogaría la función cognoscitiva dogmáticamente. En contra se alega que el argumento implica este necio sociologismo: Dios ha creado la sociedad y esta al hombre y a Dios a su imagen. Pero la tesis de la prioridad solamente es absurda en cuanto es hipostasiado el individuo o su preformación biológica. Desde el punto de vista de la historia de la evolución, más bien cabe presumir la prioridad temporal o, por lo menos, la contemporaneidad de la especie. El que «el» hombre deba de haber sido antes que la especie, o es reminiscencia bíblica o platonismo puro. La naturaleza, desde sus grados inferiores, está llena de organismos no individuados. Si en efecto los hombres, según la tesis de algunos biólogos modernos, nacen mucho menos pertrechados que otros seres vivientes, no pueden conservar su existencia sino por medio de un trabajo social rudimentario, es decir, asociados; el *principium individuationis* les es secundario; hipotéticamente, una especie de división del trabajo biológica. Es inverosímil que al principio descollase arquetípicamente un hombre particular cualquiera. La creencia en ello proyecta míticamente hacia el pasado, o hacia el mundo eterno de las ideas, el *principium individuationis* ya plenamente constituido en la historia. La especie pudo individuarse por mutación, para luego, a través de esa individuación, reproducirse en individuos apoyándose en lo biológicamente singular. El hombre es resultado, no εἶδος. El conocimiento de Hegel y Marx hunde sus raíces en lo más profundo de los problemas, así llamados, de la constitución. La ontología «del» hombre —modelo de la construcción del sujeto trascendental— se orienta según el individuo desarrollado, como lo indica gramaticalmente el equívoco que encierra la expresión «el», la cual designa tanto la especie como el individuo. En este sentido el nominalismo conserva, en contra de la ontología, mucho mejor que ella el primado de la especie, de la sociedad. Pero ella desconoce también la especie, tal vez porque sugiere animalidad; ambos coinciden: la ontología, en cuanto eleva al individuo a la forma de la unidad, y, respecto de la pluralidad, a ser-en-sí; el nominalismo, en cuanto irreflexivamente define al individuo, según el modelo del hombre particular, como el verdadero ente. En los conceptos, este niega la sociedad, reduciéndola a una abreviatura del individuo.