

El principio de Metamorfosis

*Aporte desde el discurso mítico
a la tarea contemporánea de reconstrucción del sujeto*

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo nace de la lectura de los «Mitos y leyendas machiguenga» recopilados por Joaquín Barriales, O.P. En estos textos inéditos de los narradores de nuestra Amazonía se cuentan relatos como éste:

«Dos jóvenes machiguenga están cogiendo nidos de Kátsari (páucar). Los niños cuelgan en el extremo de las ramas del árbol grande. No los pueden alcanzar. Las ramas se pueden romper y el árbol es alto, muy alto.

Construyen una escalera muy larga, muy larga y uno de los machiguenga está subiendo. Ya está muy arriba, ya puede agarrarse a las ramas altas. La escalera está llorando, se va a romper. Ahora no puede bajar. Se hace de noche y el machiguenga sigue agarrado a la rama. Ya casi no puede agarrarse y se va a caer. Varios días está así.

Los pájaros Kátsari vuelan trayendo comida a sus hijos que están en los nidos grandes que cuelgan de las ramas. Cuando ven al machiguenga se asustan. Una muchacha Kátsari se está acercando y le coge de su brazo: 'Ven conmigo, te llevaré a mi casa'. La casa de la mucha-

cha es uno de los nidos que quería agarrar el machiguenga. Tiembla de miedo, tiene miedo a caerse porque la rama es muy alta. La Kátsari le está haciendo pasear por las ramas hasta que llega al nido. La casa de la Kátsari es muy grande. Entran allí y el machiguenga ya no tiene miedo a caerse.

Tasorinchi (el Poderoso) le sopla y el machiguenga se convierte en Kátsari. Él vive ahora en el nido y ya no tiene miedo a caerse» (BARRIALES 1975, 340).

Mi reacción como filósofo ante éste y otros mitos fue la de preguntarme por la manera en que la idea de ser humano se hacía presente. La historia de la filosofía nos muestra la continua y esforzada actividad por parte de los filósofos por querer responder a la pregunta *qué es el ser humano* diferenciándolo del resto de los seres vivientes; y así han surgido definiciones como «ser vivo poseedor de logos», «animal racional», «animal racional teologal», «homo ludens», etc.

¿Podrían mantenerse estas definiciones en estos relatos machiguenga? Acaso esta metamorfosis, esta transformación de ser humano en un ave ¿no contradiría cualquier intento por diferenciar al ser humano de otros seres vivientes? ¿no queda, de forma patente, desaparecida la propia identidad del personaje? Me resultaba claro que estas narraciones no permitían continuar con ese intento; y más cuando en algunas de ellas ese paso de transformación encontraba un camino de regreso y ocurrían diversas transformaciones del ser humano en una misma narración.

Esta consideración fue la que me impulsó a penetrar en la forma en que tales narraciones adquirirían sentido: el discurso mítico. El mundo de lo mítico es sumamente fascinante —inclusive en el plano meramente teórico—, y a su vez, altamente complejo. A través de él quería dar una respuesta a las preguntas que me planteaban estos relatos: *¿quién es este personaje que se me propone ahí?, ¿podemos hablar de un sujeto, de una identidad?, ¿qué estatuto tendría?*

Llegado a ese punto, debía preguntarme cómo iba a abordar esta reflexión. ¿Tendría que estudiar el origen de estos mitos para poder dar luz sobre su significado? Esta hubiese sido una labor genealógica

ardua, y, sin embargo, como dice Malinovski, explicar un mito no es aún descubrir su significado, sino simplemente su origen. Intentar interpretar tales mitos me hubiese, por otro lado, llevado a un serio estudio antropológico de la función que ellos cumplen dentro de esta etnia, su relación con los ritos en los que ellos se cuentan, su repercusión social, y muchos otros aspectos más que sólo con un basto instrumental antropológico podría ser abordado. Pero esta labor interpretativa es una tarea para aquel que es antropólogo, no para el filósofo.

¿Queda algo, entonces, que el filósofo pueda hacer con textos como estos que le suscitan formas nuevas de plantearse problemas fundamentales como el «qué somos» que descansa detrás de todo este discurso?

Encontré la salida a través de una distinción hecha por Umberto Eco, quien ha elaborado una teoría del lector como colaborador textual, que implica tres formas de acentuación del foco de atención del lector: la *intentio auctoris*, la *intentio operis* y la *intentio lectoris* (ECO 1992).

La *intentio auctoris*. Es sumergirse en la búsqueda de la intención de aquel que ha creado un texto, que aquí corresponde al modelo *explicativo* en busca de la génesis del mito.

La *intentio operis*. Es profundizar en la obra, descubrir la ligazón interna de sus elementos —lo cual presupone conocer tales elementos—, y proponer una determinada función para ella. Corresponde a lo que hemos propuesto como *interpretación* de los mitos.

La *intentio lectoris*. Faculta a quien tiene a la vista —o a la escucha— un texto el dejar que él genere situaciones conocidas y desconocidas que reviertan en la creatividad del lector. Esta es la dimensión del *uso*.

Esta última lectura es la que deseo hacer de los mitos y leyendas machiguenga: quiero hacer *uso* de los mitos, y no explicarlos ni interpretarlos¹. Por lo tanto, deseo solamente hacer uso de ellos para desa-

1 No se debe olvidar que estos aspectos son sólo acentuaciones de la intención del lector, y que los límites entre uno y otro a veces no se pueden presentar con claridad. Cf. las confrontaciones entre R. Rorty y U. Eco acerca de las diferencias entre uso e interpretación en Eco 1995.

rollar lo que he llamado «Principio de metamorfosis»², que consiste en esa transformación o cambio que hemos apuntado anteriormente con la ayuda de ese relato machiguenga.

Este trabajo, sin embargo, podría dar la impresión de ser sumamente sugerente, pero mínimamente pertinente, si no se aclara el *porqué* de este uso. Para lo cual es imprescindible exponer, al menos brevemente, el contexto filosófico que demanda esta investigación.

El quehacer filosófico debate —y se debate— acerca de la posibilidad misma de su actividad, y esto debido a que el agente mismo de este quehacer se halla cuestionado. El sujeto de la modernidad presentado por Descartes en su «*Cogito ergo sum*» parece haberse ido deconstruyendo a lo largo de los siglos posteriores: Kant, Hegel, Freud, Nietzsche y Marx especialmente han mostrado cuánto se ocultaba tras esa supuesta certeza cartesiana.

Pero ha sido con las corrientes posmodernas, como el deconstruccionismo francés, en que este sujeto se ha visto tan cuestionado, que parece haberse disuelto totalmente. Es un camino aporético que nos lleva a desaparición del hombre, de su posibilidad de pensarse a sí mismo. Estas aporías se presentarán en la primera parte de este trabajo, y ahí describiré cómo esta disolución afecta no sólo al sujeto en cuanto a su identidad, sino también al sujeto en cuanto sujeto ético, actor de su propia vida.

En este contexto y problemática, desarrollaré en la segunda parte de esta investigación el «Principio de metamorfosis», proponiendo una lectura que replantee y solucione las aporías presentadas en la primera parte. El trabajo girará entonces en la búsqueda por responder la pregunta de *cómo es posible superar las aporías que la posmodernidad nos muestra, posibilitando el que podamos seguir hablando de un sujeto como agente del quehacer filosófico, y de la necesidad de que este sujeto se constituya en actor de su propia vida.*

2 Tomo este concepto de Heise, Tubino y Ardito 1994, 32, aunque allí simplemente se señala su referencia a esos cambios hombres/animales, animales/hombres, sin un mayor desarrollo de dicho principio, ni sus posibles implicaciones.

1. LA DECONSTRUCCIÓN: UN ESFUERZO SIN PUNTO DE LLEGADA

La posmodernidad es un fenómeno complejo y sumamente amplio que abarca no sólo consideraciones de orden estrictamente filosófico, sino también de orden social, político e incluso económico. Ceñidos a nuestro campo que es la filosofía podemos encontrar diversas corrientes cuyo denominador común es un posicionamiento frente al modo, contenido y principios básicos de los que parte la modernidad en su reflexión filosófica. Constituyen la gran mayoría de trabajos, una reflexión en torno a lo que la propia filosofía es, a sus posibilidades mismas como quehacer teórico y práctico, a las consideraciones en torno a la razón —si es que existe— y al sujeto que la detenta —si es que existe.

En esta primera parte del trabajo deseo presentar el contexto en que nos encontramos y la problemática que en él se suscita. Por lo mismo, sin pretender en absoluto ser exhaustivo en cuanto a posturas, modos y tradiciones en los que estas reflexiones posmodernas se desenvuelven, desarrollaré, a modo de paradigma significativo, el modo de pensar de un autor considerado posmoderno o iniciador de corrientes posmodernas, cuyas reflexiones son importantes para poner en evidencia las aporías en las que se encuentra la búsqueda de la posibilidad de un sujeto del quehacer filosófico: Michel Foucault.

Este autor, a pesar de las limitaciones en su concepción del lenguaje —muy influenciado por el estructuralismo— marca decisivamente un camino para las reflexiones posteriores donde se intenta pasar de un paradigma marcado por la subjetividad —el pensamiento moderno— a un paradigma marcado por el lenguaje. El *linguistic turn* dado en la filosofía será sin duda el rasgo más característico en toda la reflexión posmoderna³.

3 Sin embargo, autores como Habermas o Apel, que asumen el *linguistic turn* en la filosofía, no se autodenominarían posmodernos; lo cual, de ningún modo, exime que ellos sean también críticos con la modernidad.

1.1. *Deconstrucción*

El término «deconstrucción» se vincula con mayor frecuencia a Jacques Derrida⁴, puesto que es él quien desarrolla su *teoría gramatológica* en torno a este término. Sin entrar a debatir cuán importante sea este término dentro del pensamiento derridiano, voy a utilizar el término «deconstrucción» en su significación que puede parecer más usual: la de desensamblar o desarmar.

Una primera consideración terminológica será la de no identificar este concepto con el de destrucción⁵; y así tenemos un primer punto importante de una propuesta deconstructiva: su interés no es el de destruir, sino el de mostrar los elementos que ha estructurado un determinado posicionamiento.

Otro punto de inicio importante es que me ceñiré a la propuesta de M. Foucault entendiéndola como una propuesta deconstructiva, señalando en algunos casos su relación más inmediata con la propuesta derridiana. Y así también se señala otro aspecto importante: no sólo nos referimos con el término deconstrucción a autores que explícitamente lo utilicen o que quieran vincularse al concepto y tendencias marcadas por Derrida, sino que tomaremos en cuenta primeramente a autores cuya elaboración se basa en la idea de deconstrucción que someramente hemos esbozado.

1.2. *La crítica al Cogito Cartesiano*

Como he mencionado al introducir este trabajo, los filósofos post-cartesianos han atacado insistentemente aquel descubrimiento de Descartes sobre el que funda su ulterior edificio filosófico: el hombre es una «res cogitans», una cosa que piensa; y de esta forma han ido deconstruyendo aquel sujeto cartesiano que parecía indestructible. Y en esto Foucault no se aleja de ellos. ¿Pero cuál es la razón para apar-

4 Sobre Derrida puede verse: Rorty 1993, 125-182; Bolívar 1985.

5 Cf. el artículo «Destrucción y deconstrucción» en Gadamer 1992, 349-359.

tarnos de esta constatación de Descartes de que el hombre es una cosa que piensa? ¿Por qué no aceptar aquella evidencia de sus *Meditaciones*: «*pienso, luego existo*»? ¿Por qué no aceptarla como la evidencia fundante de todo nuestro saber?

En el capítulo titulado «*El hombre y sus dobles*» (Foucault 1974, 295-333) el filósofo francés criticará la idea de representación⁶ que subyace a la frase cartesiana «*Cogito ergo sum*». Es decir, la comprensión de la frase propuesta por Descartes, descansa en una forma determinada de relacionar ambos componentes, el pensar y el ser. Y va a ser esta forma determinada la que criticará Foucault. El paso del *pienso* al *soy* podía darse en Descartes —y en todo el pensamiento que utiliza un lenguaje clásico, como lo llama él— debido a que en el interior del discurso está presente la idea de representación como evidencia. Para hacernos una idea de lo que esto quiere decir, podemos recurrir, como lo hace nuestro autor, a comparar lo que sucedía en una representación en un cuadro. Cuando se admiraba un cuadro, pensábamos de forma ingenua que lo representado se identificaba directamente —evidentemente— con la cosa representada. De la misma manera, las palabras como representación del pensamiento se identificaban directamente con las cosas, manifestaban su naturaleza, y así el «*Cogito*» nos hablaba de la naturaleza del hombre, de la naturaleza humana.

Pero esta idea de representación como evidencia comenzó a resquebrajarse. Al igual que en la representación pictórica se hacía cada vez más palpable que la representación no correspondía ya a una cosa dada —de ahí la ironía de Magritte de pintar un cuadro «representando» una pipa con un mensaje «Esto no es una pipa»—, también en el campo del pensamiento esta evidencia de lo que era el sujeto, de su naturaleza humana, se ponía en cuestión. Las palabras no mostraban más lo que el hombre es; otros ámbitos, y no sólo la autoconciencia, se proponían como manifestadores de lo que el hombre era. Poner en tela de juicio la idea de representación como evidencia había posibilitado el que pudiese llevarse a cabo la tarea de deconstrucción del sujeto.

6 Derrida establece también una crítica a la idea de representación en Derrida 1993, 77-122.

Sólo cuando se rompió este vínculo entre el pensamiento y el ser, sostenido por la idea de representación como evidencia, se pudo dar el paso a una reflexión que se interrogase por el modo de ser implícito en el Cogito (IB. 303). El hombre se preguntaba por las cosas, por su naturaleza, por los primeros principios, por su condición dentro de una sociedad o una *polis*, pero nunca desembarazándose de los condicionamientos que en cuanto existente le hacían dependiente de un modo ya establecido de comprensión. Se preguntaba, en definitiva, por una legitimación de una forma determinada de vida a la que pertenecía, haciéndose evidente que era esa su naturaleza y que era aquella la que debería ser perpetuada y legitimada. El *Cogito* cartesiano nada tenía de innovador o creador, sino que venía a refrendar el propio trabajo del autor que, comprometido con lo que él considera su naturaleza y su labor, propone a la actividad del pensar como lo esencial del hombre.

Pero ¿qué hay más allá de esta afirmación, de este trabajo de separación entre pensamiento y ser? ¿Qué esconde esa unión entre el pensamiento y el ser, y por tanto, que pone al descubierto su separación? De modo curioso, lo que nos trae la disociación entre el pensar y el ser es al propio *hombre*.

Para Foucault, el *hombre* surge en el siglo XIX, cuando debido a esa asimetría entre pensar y ser, se proporcionan los elementos que permiten al hombre hacerse a sí mismo objeto de estudio. El foco de atención del hombre recae sobre sí mismo, el pensamiento quiere indagar sobre su ser, que no se le presenta ya como evidente. La búsqueda por el modo de ser que está implícito en el *Cogito* se desarrolla en la puesta en cuestionamiento de aquello que le parecía evidente, pero ya no en una desconfianza al estilo cartesiano —que se pregunta qué es aquello de lo que yo nunca puedo dudar—, sino de la desconfianza de aquella evidencia de que es él —el hombre— quien realiza esta pregunta. La pregunta postcartesiana recae, pues, en la indagación por el sujeto.

Esta crítica al concepto de representación como evidencia, que hemos presentado de forma más general, y en relación a una crítica al sujeto cartesiano, conlleva tres consecuencias importantes:

1. La constatación de la finitud del hombre.
2. El fin de la metafísica.
3. El nacimiento del hombre como duplicado.

1.3. *La finitud del hombre*

Cuando se separan los conceptos de pensamiento y ser, este sujeto puede preguntarse por aquello que hasta entonces le resultaba evidente: ser un ser que trabaja, que vive o que tiene lenguaje. Estas supuestas evidencias, vistas ahora bajo la óptica de una idea de representación no evidencial, se muestran como ambiguas: el hombre parece más bien estar dominado por su trabajo, por la vida y por el lenguaje⁷. Todos estos contenidos que son revelados por su saber, por su pensar, se tornan externos a sí mismo y mucho más antiguos que su propia existencia:

“...lo anticipan, desploman sobre él su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia» (IB. 305).

Para Foucault esta es la constatación de la finitud del hombre, pero es una finitud paradójicamente indefinida. No es tanto la expresión de un límite que el hombre tiene, de aquello que el hombre no puede alcanzar, sino más bien es aquella «*monotonía de un camino que, sin duda, no tiene frontera, pero que quizás no tiene esperanza*» (IB.)

El hombre tiene ahora la capacidad de recorrer de forma infinita el camino del conocimiento, pero tiene que cargar con una pena epistemológica: el no saber hacia dónde se dirige. El *telos* de su actividad se ha perdido, o mejor dicho, ha constatado que para un conocimiento de lo que la naturaleza le ofrece y que él se apodera a través del conocimiento no es necesario una finalidad, no necesita de una adecuación

⁷ Los trabajos de Marx en torno al trabajo y el concepto de alienación pueden ser entendidos como este extrañamiento del hombre ante la obra creada, y cómo el trabajo le arrebató el ser al hombre trabajador.

de su actuar a un orden establecido de antemano. Son sus propias capacidades las que determinarán el modo y los contenidos de estos conocimientos⁸.

1.4. *El fin de la Metafísica*

La constatación de la finitud del hombre establece unas fronteras infranqueables que ninguna investigación metafísica puede olvidar. Las realidades de la vida, el trabajo y el lenguaje se constituyen como esos elementos de los que no se puede desembarazar, y realizar una aproximación gnoseológica sobre ellos le conduce a la constatación de los límites de una metafísica que investiga estas realidades. Querer explicitar un discurso metafísico sobre estos elementos se vuelve una tarea imposible, ya que ellos están siempre implícitos en su propia investigación.

El fin de la metafísica de la vida, o del trabajo o del lenguaje llega como la derivación formalmente necesaria de una finitud que descentra la labor y enturbia la visión del propio hombre. Pero como se ha dicho más arriba, no es sólo una limitación en el saber del *qué* de las cosas, sino especialmente del *porqué* de las mismas. Una metafísica, que no sólo tiene un carácter descriptivo, sino eminentemente prescriptivo o normativo, parece no conseguir su espacio lógico necesario para desarrollarse. De ahí que el *telos* de estas realidades, velado por la finitud del hombre, no pueda ya ser proporcionado a la metafísica.

No cabe ya, para el hombre, la posibilidad de encontrar una explicación a los impulsos de la vida que él descubre como propios y que pase de largo aquellos que le impulsan a esa misma investigación; es decir, el hombre se siente autoimplicado en su búsqueda, y no puede

⁸ En la misma situación se encuentra Kant cuando emprende el camino, en su *Crítica de la Razón pura*, de presentar las condiciones de posibilidad del conocimiento por parte del hombre. El *telos* de la actividad del hombre no puede ser conocido, ya que lo único que puede conocer el hombre son los fenómenos. Sólo podrá plantear en su *Crítica de la facultad de juzgar* la idea de una *teleología* en la naturaleza de modo *comparativo*, y no como un conocimiento.

desembarazarse de aquellos intereses que lo conducen a investigar sus propios intereses.

Tampoco puede ya el hombre pensar en una metafísica del trabajo que lo lleve a través del mismo a una autoliberación, a un saber de su por qué, de su función. Las condiciones internas de aceptabilidad de una realidad que se le impone, es decir, las propias razones que sobre el trabajo puede tener el hombre y que generan su aceptación o no, no posibilitan el que se llegue a una claridad de lo que el trabajo le aporta, y la aceptación de los costos —personales, familiares, sociales, etc.— que éste reclama para sí. La búsqueda de un metalenguaje que pueda dar razón del fenómeno del lenguaje, que no esté ya mediatizado por su propia cultura queda también descartada. La finitud del hombre manifiesta la finitud de la metafísica:

“...la filosofía de la vida denuncia la metafísica como velo de la ilusión, la del trabajo la denuncia como pensamiento enajenado e ideología, y la del lenguaje como episodio cultural» (IB. 309).

Este rechazo a la idea de representación como evidencia produjo, como acabamos de decirlo, el *fin de la metafísica*, pero lo más importante —afirma Foucault— fue que se produjese un acontecimiento crucial: *la aparición del hombre*.

1.5. *El hombre como duplicado*

El hombre, que hace su aparición en el siglo XIX, curiosamente aparece como duplicado. Resulta casi paradójico que para Foucault antes del siglo XIX el hombre «no existiese», y que la aparición del hombre en ese siglo se presentase como duplicidad. ¿Por qué es esto así?

Hemos afirmado que antes del siglo XIX el hombre no tiene ni la preocupación ni los instrumentos conceptuales necesarios para preguntarse por sí mismo, en cuanto separación entre pensamiento y ser, es decir, con una idea de representación distinta de la evidencial. Pero al posibilitarse esta pregunta *¿qué es el hombre?* gracias a la separación

entre pensamiento y ser, ante ese impulso por reconocerse en su propia actividad del pensar y del conocer, se genera esa duplicidad: el hombre que se pregunta por sí mismo, y el hombre que es fruto, respuesta de ese preguntarse; es decir, el hombre aparece como sujeto y como objeto del conocimiento. A falta de uno, son dos los hombres que surgen en ese siglo XIX, o mejor, dos mitades inseparables que cumplen cada uno con una función. De esta forma se lleva a concebir al hombre como un duplicado empírico-trascendental.

Al concebirse como fenómeno y como número —utilizando terminología kantiana, aunque Foucault introduce conceptos propios de empiricidad y trascendentalidad— se encuentra con el problema epistemológico por excelencia: el de la verdad. La relación entre el hombre como objeto y como sujeto de conocimiento se vuelve conflictiva cuando debe afirmar algo como verdadero, pues en una mutua implicación de ambas mitades —la empírica y la trascendental—, el problema de la certeza y de la positividad de las afirmaciones puede constituirse en el punto de especial disputa.

Existen varios niveles en los que el problema de la verdad aparece como conflictivo:

- Existe una problemática en cuanto a la verdad cuando se distingue entre lo provisional y lo estable, o entre diversos tipos de conocimiento. Estos problemas se suscitan debido al objeto del conocimiento.
- Pero existe un nivel más oscuro y fundamental, que es el de la verdad misma, del propio discurso que llamamos verdadero: *«Una verdad que permite tener sobre la naturaleza o la historia del conocimiento un lenguaje verdadero».*

La radicalidad de este análisis de Foucault consiste en problematizar un aspecto subyacente a aquella reflexión cartesiana y moderna: el lenguaje. El ataque, por tanto, no es sólo para el *Cogito* cartesiano, sino para quienes, inclusive críticos de Descartes, han concebido las relaciones entre lenguaje y ser como evidentes. El discurso mismo, que quiere hablarnos de lo verdadero, es ahora puesto en análisis. De esta

forma, la crítica se hace más fina y penetra en las supuestas evidencias no tematizadas por Descartes y sus continuadores, como son: la propia concepción de la verdad y la propia utilización de un discurso como medio evidente de transmitir esas certezas encontradas por el *Cogito*.

Sin embargo, la investigación en torno al estatuto del discurso verdadero se mantiene en una ambigüedad:

- Si este discurso verdadero se fundamenta y tiene como modelo la verdad empírica, y rastrea su génesis en la historia y en la naturaleza, se llega a una postura *positivista*. Es decir, los hechos fácticos proporcionarían una corroboración de una afirmación sobre la realidad, ellos serían los garantes de la verdad de lo dicho. El estado de las cosas sería el determinante de la verdad o falsedad de nuestro discurso. Se piensa en una relación estrecha entre hechos y verdad: la verdad como lo dado.
- Si, por el contrario, el discurso verdadero anticipa esta verdad, la esboza de antemano y la fomenta desde lejos se llega a un discurso de tipo *escatológico*. Es decir, la corroboración de la verdad de una afirmación llegaría por una confrontación futura, por lo que vendrá. Se vislumbra lo que será, pero no puede llegarse a la afirmación de lo que la realidad es; sólo al final se podrá acceder a ella. Se piensa en una relación estrecha entre lo que se revelará y la verdad: la verdad como lo ausente.

Aunque parezca que estos enfoques son antagónicos, es posible ver también, a través de este análisis al positivismo y a la escatología como posturas generadas por una misma dificultad que es la que plantea la verificabilidad, y por ello tienden a manifestar sus propias limitaciones internas. ¿Cuáles son éstas?

El positivismo tiene la dificultad de convertirse en un discurso autojustificador. No puede responder a la pregunta ¿por qué no seguir la investigación, y cuestionar también ese dato empírico que se suministra como demostración?⁹

9 La teoría de la falsación o de la falsabilidad de Karl Popper ha puesto de manifiesto estas dificultades internas de cualquier intento que busque en un dato empírico la base para la formulación de un discurso verdadero.

La escatología tiene como dificultad el no poder responder a la pregunta ¿cómo sabemos que nos acercamos o nos alejamos de la verdad, si siempre es anticipación?

Y el hombre, ¿cómo queda ante esto?, ¿cómo y en cuánto le afecta la problemática del discurso sobre lo verdadero? Foucault nos dice que el hombre aparece en estos momentos «*como una realidad a la vez reducida y prometida*» (IB. 312). El hombre se siente representado en sus experiencias empíricas, en sus constataciones vivenciales particulares, en su propia apropiación determinada espacio-temporalmente, esto es, como una realidad reducida; pero, a su vez, se concibe como promesa, como alguien que no acaba por encontrarse totalmente, que va más allá de una búsqueda objetiva de sí mismo, más allá de sus propias limitaciones de espacio y tiempo.

1.6. *La pregunta por la existencia del hombre*

Para superar el positivismo y la escatología, para impugnarlos, si esto es posible —afirma Foucault— tendría que partirse de una cuestión que podría parecer aberrante: *preguntarnos si el hombre existe*.

Nietzsche se habría ya atrevido a proponernos esto al presentar al superhombre, que deja atrás al hombre, que lo hace desaparecer. Esto, nos dice el autor, no es un juego de paradojas —el hombre que se pregunta por sí mismo y propone la no existencia del hombre—, ya que este hombre, como lo hemos afirmado y descrito más arriba, ha nacido en el siglo XIX. Pero ¿Cómo nos será posible hacernos esta pregunta, más allá de cuál sea la respuesta? El camino propuesto por Foucault para poder preguntarnos por la existencia del hombre será análogo al camino que nos permite preguntar cómo podemos pensar lo impensable. De esta forma, no parte nuestro autor desde el pensamiento, tal como lo hace Descartes, sino de lo no pensado, de lo que se mantiene encubierto¹⁰.

¹⁰ Heidegger y su concepto de *aletheia* están implícitamente presentes en la reflexión de Foucault. A quien sí nombra explícitamente es a Husserl, presentando la fenomenología como «*una descripción de lo vivido, empírica a pesar suyo, y una ontología de lo impensado que pone fuera de juego la primacía del 'pienso'*» (IB. 317).

Foucault señala que al ser el hombre un duplicado empírico-trascendental, el hombre es también el lugar del desconocimiento. Por eso, ocurre un desplazamiento de la pregunta moderna que desea partir de una experiencia de la naturaleza que dé juicios necesarios a una cuádruple pregunta que dé razón de lo no pensado, de la vida, del trabajo y del lenguaje:

«¿Cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa, habite aquello que se le escapa en el modo de una ocupación muda, anime, por una especie de movimiento congelado, esta figura de sí mismo que se le presenta bajo la forma de una exterioridad testaruda? ¿cómo puede ser el hombre esta vida cuya red, cuyas pulsaciones, cuya fuerza enterrada desbordan infinitamente la experiencia que de ellas le es dada de inmediato? ¿cómo puede ser este trabajo cuyas exigencias y leyes se le imponen con un rigor extraño? ¿cómo puede ser el sujeto de un lenguaje que desde hace millares de años se ha formado sin él, cuyo sistema se le escapa, cuyo sentido duerme un sueño casi invencible en las palabras que hace centellear un instante por su discurso...?» (IB. 314)

Este desplazamiento hace que la investigación vaya por otros caminos: ya no se trata de una investigación sobre la verdad sino sobre el ser; no se trata de investigar la naturaleza, sino al hombre; no se trata tampoco de hallar la posibilidad de un conocimiento, sino la de un primer desconocimiento; y tampoco se trata del carácter no fundado de las teorías filosóficas frente a la ciencia, sino de la vuelta a una conciencia filosófica clara de todo ese dominio de experiencias no fundadas en el que el hombre no se reconoce (ID.). Este giro metodológico nos lleva nuevamente a buscar en el *Cogito* una respuesta a estos planteamientos, pero teniendo en consideración precisamente aquello que no fue tomado en cuenta por Descartes, o que fue considerado como un obstáculo a superar.

Foucault nos quiere conducir a un *Cogito* que es distinto del *Cogito* de Descartes. Este nuevo *Cogito* no nos lleva a la evidencia del *soy*, sino que más bien plantea la pregunta por el ser: *¿Qué soy?* Y sólo podrá dar una respuesta en cuanto el pensamiento se confronta con lo no pensado.

¿Qué es lo no pensado?

Lo no pensado —o lo impensado— es la contrapartida del hombre, son contemporáneos. Ha nacido no de él ni en él, sino más bien a su lado y al mismo tiempo, es un poco como *la sombra contenida del hombre surgiendo en el saber*. Y señala el autor cómo ha ido surgiendo a lo largo de la historia, desde el siglo XIX, desarrollándose como lo complementario y lo invertido: el *An sich* hegeliano que está frente al *Für sich*; el *hombre enajenado* para Marx; lo *implícito, lo inactual, el sedimento, lo no efectuado* para Husserl. De esta forma, Foucault sustenta la posibilidad de pensar la no existencia del hombre, ya que al hombre puede siempre pensar lo no pensado¹¹.

1.7. La desaparición del hombre

Foucault nos sitúa en una última confrontación en su análisis de la historia del pensamiento moderno. Para él, todo el pensamiento moderno ha estado marcado por esta búsqueda de hacer pasar lo no-pensado a lo pensado, el intento de convertir lo Otro en lo Mismo. Y consecuentemente, todo esto conduce a que el pensamiento moderno avance en la dirección en que lo Otro del hombre debe convertirse en lo mismo que él.

Pero ¿qué es lo Otro del hombre? Lo de forma más precisa ¿qué es el Otro del ser del hombre? Para Foucault el Otro del hombre es el ser del lenguaje.

Si con la puesta en crisis de la idea de representación como evidencia produjo la escisión del hombre como duplicado empírico-trascendental, también trajo consigo la dispersión del lenguaje. El lenguaje se disocia de las cosas, ya no puede dar explicación de ellas. Lo dicho *no representa* lo que dice. La búsqueda de un metalenguaje, tal como se ha explicado más arriba, resulta imposible.

¹¹ Lyotard presenta también ese rompimiento con la modernidad como una búsqueda de lo impensable, de ese deseo de una estética de lo sublime que presenta lo impresentable. Cf. Lyotard 1995, 11-26.

Sin embargo, el lenguaje parece irrumpir nuevamente y adquirir una unidad que logra salvar los inconvenientes que sobre él se habían manifestado. Una nueva *episteme* ha nacido. La teoría del discurso puede dar cuenta de la relación con las cosas, pero «*ya no se trata de reemplazarlas en un espacio interior al lenguaje, sino de liberarlas del dominio de la representación en el interior del cual habían estado presas y de hacerlas representar un papel en esta dimensión de la exterioridad donde el hombre aparece como finito, determinado, comprometido en el espesor de aquello que no piensa y sometido, en su ser mismo, a la dispersión del tiempo*». (IB. 329).

Así, el lenguaje puede ahora dar cuenta del ser de las cosas situándolas en relación con el hombre, mientras que este hombre sigue permaneciendo disperso, separado, escindido. Esta vuelta del lenguaje, de su unidad trae, sin embargo, una consecuencia mayor: la desaparición del hombre. Si la ruptura del discurso representativo trajo consigo en el siglo XIX la aparición del hombre, la unidad nueva del discurso, su aparición abrupta y omniabarcante, que puede dar razón de las cosas ¿no llevará a la desaparición del hombre?

Foucault ve dos posibilidades: la de avanzar hacia un modo de pensamiento, desconocido hasta ahora en el pensamiento moderno, que permitiría reflexionar a la vez, sin discontinuidad ni contradicción, el ser del hombre y el ser del lenguaje; o la exclusión para siempre del derecho de pensar a la vez el ser del lenguaje y el ser del hombre. Afirma él que aquí se da la elección filosófica más importante de nuestra época, y, reservando su opción para más adelante, sólo se atreve a decir que:

«La única cosa que sabemos por el momento con toda certeza es que en la cultura occidental jamás han podido coexistir y articularse uno en otro el ser del hombre y el ser del lenguaje. Su incompatibilidad ha sido uno de los rasgos fundamentales de nuestro pensamiento» (ID.)

La opción primera, la de pensar conjuntamente el ser del hombre y el ser del lenguaje, resulta una propuesta novedosa, única en su género en la historia de la filosofía. Marcaría un hito en la propia concepción de la cultura occidental, ya que, como menciona Foucault, jamás ha sido posible la convivencia de ambos seres.

Pero ¿qué es exactamente lo que los hace incompatibles? El ser del lenguaje parece escapársele al ser del hombre; al presentársele como anterior crea una discontinuidad que lo separa, lo distancia. El hombre, único ser capaz de lenguaje, de forma paradójica se encuentra a merced de una estructura que sobrepasa su capacidad de conocimiento y actuación. Es esta quiebra temporal la que debe interrumpirse si se quiere que ambos seres se puedan presentar uno frente al otro, para que puedan presentarse simultáneamente. Foucault va a descartar esta opción por considerarla imposible, pues, al reconocer la finitud del hombre, le da una preeminencia al lenguaje, a la estructura, que parece rebasar las posibilidades del hombre, sin que éste tenga alguna posibilidad de remontar su propia condición temporal y de aprendizaje.

La otra opción, la de excluir el pensar el ser del lenguaje y el ser del hombre, nos señalaría a su vez dos caminos: o bien pensar sólo el ser del hombre, o bien pensar sólo el ser del lenguaje. Foucault tiene entonces que analizar si alguna de las ciencias humanas puede hacerse con el ser del hombre; si puede constituirse como tal y adquirir una preeminencia mayor que el lenguaje.

La antropología, aquella ciencia que quiere dar cuenta de lo que el hombre es, es atacada también por Foucault. Ella, que pensaba ir más allá del *Cogito* cartesiano, quería a través de su empiricidad mostrar la finitud del hombre y sus propias limitaciones en cuanto individuo que vive, trabaja y habla. Sin embargo, la antropología recae en el dogmatismo ya que cree descubrir a través de su conocimiento empírico lo que constituye al propio hombre, al fundamento de su conocimiento, cree llegar a la verdad.

En lugar de la antropología va a proponer Foucault el psicoanálisis y la etnología —enlazándolos a ambos— como contraciencias —a diferencia de las ciencias humanas, que él va a descartar por imposibles—, para finalmente llegar a una tercera «contraciencia», que se encuentra intrincada en las dos anteriores, la lingüística. Para él, el análisis lingüístico es más una percepción que una explicación, es decir, es constitutivo de su objeto mismo (IB. 370). La opción de Foucault entonces se clarifica, al descartar la posibilidad de una ciencia que pueda

dar razón del ser del hombre. Ante el ser del lenguaje y el ser del hombre, se va a preferir el primero.

Foucault opta así por la desaparición del hombre, de aquel que nace en siglo XIX y que se constituía por esa quiebra de la idea de representación. El lenguaje, su emergencia son signos evidentes para él de esa necesidad fruto de esa misma búsqueda por parte del hombre. Si la nueva *episteme* que es la lingüística ya no necesita del hombre, si el lenguaje está de nuevo ahí, ¿no debería el hombre volver a esa existencia serena en la que descansaba antes del siglo XIX?

Siguiendo a Mallarmé, quien ante la pregunta de Nietzsche de *¿Quién habla?* responde: la Palabra misma, Foucault parece confiar en la lingüística, en el concepto de estructura que presenta ella, como la salida para poder conocer las cosas, e instaurar una segunda crítica de la razón pura a partir de nuevas formas del *a priori* matemático, y de esta forma, establecer un principio para todo el conocimiento de las ciencias humanas; es decir, sobre la base de la lingüística se determinaría las condiciones de posibilidad de estas ciencias.

1.8. Sin punto de llegada

El proyecto deconstructivo de Foucault, de desvelamiento ha sido tal, que, en su intento de mostrar lo no evidente, nos lleva a lo más difícilmente evidente: la inexistencia del hombre. ¿Podemos hacer desaparecer a este hombre, aún cuando hubiese podido nacer en el siglo XIX? ¿Su creación, invención o descubrimiento no ha ocasionado acaso una quiebra total en el pensamiento del cual estamos inevitablemente dependientes? Cualquier intento por querer hablar aún del hombre, de lo que es su esencia, de querer partir de él para tener acceso a la verdad, de no querer pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa es considerado por Foucault como reflexiones torpes y desviadas, a las que sólo se puede oponer una risa filosófica, que es, en cierta forma, silenciosa (IB. 333).

Se llega entonces a un punto final de la investigación que paradójicamente ha hecho desaparecer al sujeto que emprendía esta labor; es

un «falso» punto de llegada porque no nos muestra ya un camino por caminar, sino la disolución del caminante. El problema de cómo acceder a un camino verdadero se disuelve al desvanecer al sujeto. Al desaparecer el sujeto, el predicado —¡más aún, el verbo!— deja de tener cualquier significación; el actuar sin actor nos lleva a preguntarnos no ya por la posibilidad de este pensamiento, sino por su rectitud. Deja de ser un problema lógico, para convertirse en un problema moral. La desaparición del hombre propuesta por Foucault paradójicamente genera como reacción el regreso del sujeto.

1.9. *El regreso del sujeto*

La propuesta de Foucault tiene, por una parte, elementos que pueden sernos útiles como crítica al modelo de sujeto cartesiano: a través de la deconstrucción se nos ha mostrado que el sujeto no es más una esencia; los elementos de la sospecha y de la crítica han puesto en crisis cualquier propuesta dogmática que señale una «naturaleza» humana. Además, esta deconstrucción ha descentrado al sujeto, sacándolo de ese lugar de privilegio desde donde se atrevía a pensar, e inclusive, no es su propio pensamiento lo que resulta el elemento dinamizador, sino la posibilidad de pensar lo impensado.

Pero la crítica de Foucault no se extiende sólo al problema de la transparencia del sujeto y de su posición en el marco del conocimiento, sino que se radicaliza poniendo en tela de juicio todo el proyecto de la modernidad, al proyecto ilustrado de una búsqueda de autonomía, donde el «atreverse a pensar por uno mismo» se instauraba como el principio orientador de la labor del conocimiento. ¿Por qué atrevernos a pensar —parece decir Foucault— si ese «uno mismo» está dominado por la estructura lingüística que nos sirve ya de principio metodológico para conocer la realidad?

Ante este proyecto deconstructivo podemos hacer una serie de objeciones:

1.º Foucault asume que es la Palabra misma la que habla, que son las estructuras lingüísticas las que determinan lo hablado; nos move-

mos en una concepción sintáctica del lenguaje. Aun admitiendo que fuese la Palabra la que habla, tendríamos que distinguir entre hablar y decir (*parler et dire*¹²), es decir, distinguir entre el acto locucionario —de emitir palabras— y el de la enunciación —de dar sentido a esas palabras.

Podríamos conceder que la Palabra misma, de una forma misteriosa fuese la que hablase siempre, la que nos provocara actos de irracionalidad donde las palabras fluyesen a través nuestro y no ser nosotros los que hablamos. Pero lo que no es posible pensar es que el sentido de esas palabras también se manifestara sin una participación de nosotros, tales palabras son en cuanto son *para* nosotros.

Pero quizás la crítica deconstructiva va más allá y nos plantea una situación más radical: el sentido ha dejado de tener importancia. La Palabra se apodera del mundo creando un entramado comunicativo donde la información fluye, donde los sistemas pueden interactuar sin «decirse» nada; hablan pero sin decir nada. A lo mejor, lo que Foucault persigue es poner en evidencia esa desaparición del hombre ocasionada por el lenguaje, como esa disolución de los problemas que le afectan al hombre por un fluir de información carente de sentido, que sólo cumple una función de estímulo-respuesta, ejemplo claro en los lenguajes informáticos donde la construcción de alternativas (sí/no, 0-1, aceptar/cancelar, on/off) proporciona órdenes a ser cumplidas sin necesidad de entender lo que se dice.

2.º Pero podemos preguntarnos: ¿Por qué conceder esa preeminencia del hablar sobre el decir?, ¿por qué constituirlo como aquel capaz de apropiarse de un acto volitivo del hombre, como es el decir? ¿Por qué restarle la capacidad re creadora que tiene el locutor a la hora de expresarse, aun cuando se someta a las reglas de su propia lengua, y confinarlo a esa estructura comunicativa de tipo informático que puede ser considerada deficitaria de una forma más compleja que es la comunicación humana? Foucault se ha visto inmerso en el estructuralismo y no se percata de las dimensiones pragmáticas que funcionan en los

12 Sigo en este punto los análisis lógicos de Francis Jacques, en Jacques 1985.

actos de habla. Su pregunta por «¿Quién habla?» siguiendo a Nietzsche, no debe engañarnos; no es una pregunta pragmática, sino más bien de contenido sintáctico: quién es el sujeto de una proposición, y no tanto quién es el sujeto que pronuncia tal proposición, y mucho menos, quién es el sujeto que proporciona sentido a tal proposición.

3.º Si no es el hombre quien habla, si no somos nosotros, si el hombre pierde su existencia, ¿para qué comunicarnos?, ¿a quién hablamos?, ¿a quién respondemos? Si la pregunta ¿quién habla? puede tornarse incontestable desde el punto de vista que no podemos conocer quién es aquel que habla, no podemos evitar la pregunta de ¿por qué hablamos? Preguntarnos por la finalidad de nuestros actos es afrontar la pregunta por nuestra responsabilidad. Responder a alguien está asociado a esas dos dimensiones de humanidad: su carácter comunicativo y ético. Hablar, responder constituyen entonces actos éticos, que refieren a nuestra responsabilidad, a nuestros actos. Por lo que desaparecer el sujeto del habla nos lleva necesariamente a la desaparición del sujeto responsable, del sujeto ético. Esta constituye la más trágica consecuencia del proyecto deconstructivo, y que genera la urgencia de una salida distinta.

1.10. *Reconstruir el sujeto*

Estas objeciones no sólo cumplen una función negativa de proponer los inconvenientes de aceptar una postura deconstructiva radical como la propuesta por Foucault, sino que nos indican también un camino por donde buscar una solución a esta deconstrucción del sujeto. Para lo cual es necesario recordar cuál ha sido el camino emprendido por Foucault y cuál es el punto exacto en el que su propuesta nos conduce al vacío del hombre:

1.º Crítica a la idea de representación como evidencia y consiguiente separación entre pensamiento y ser. Esta crítica trae como consecuencia:

- a) La constatación de la finitud del hombre.
- b) El fin de la metafísica.
- c) La aparición del hombre como duplicado.

2.º La idea del hombre como duplicado nos lleva a la pregunta por el estatuto del discurso verdadero, que puede verse tentado entre un positivismo o una escatología.

3.º Para plantear una superación de este dilema se pregunta por la posibilidad de pensar lo no pensado, lo que posibilita el poder pensar lo Otro del hombre, que es el ser del lenguaje.

4.º Se presentan las alternativas posibles para relacionar las dos partes contrapuestas:

- a) o bien se piensan ambas, sin discontinuidad ni contradicción —cosa inédita en el pensamiento occidental para Foucault,
- b) o bien se excluye para siempre esta posibilidad de pensarlas juntas, optándose por el ser del hombre o el ser del lenguaje.

La opción de Foucault por la desaparición del hombre (4 b) nace de haber descartado la posibilidad de pensar juntamente el ser del hombre y el ser del lenguaje (4 a). El intento de reconstrucción del sujeto que propongo en la segunda parte de este trabajo se centrará en hacer posible (4 a), superando las objeciones que Foucault no estima posibles superar, a saber, el poder pensar el ser del hombre y el ser del lenguaje *sin discontinuidad* —dificultad de orden temporal— *ni contradicción* —dificultad lógica.

Las objeciones planteadas al proyecto de Foucault nos han permitido vislumbrar un campo posible desde donde estas objeciones de una reconstrucción podrían superarse: es el campo de la pragmática. Una posible reconstrucción desde la pragmática parece otorgarnos elementos que devuelvan al sujeto su autonomía, y que permitan restablecer las dimensiones comunicativa y ética que parecen haberse disuelto.

Podemos decir que la suerte del sujeto está en manos de la pragmática: sólo ella parece capaz de poder dar una respuesta sobre el suje-

to que habla. Pero sólo podremos dar respuesta a la pregunta *¿Quién habla?* si respondemos a otras preguntas que se relacionan con ella, es decir, entreviendo la serie de relaciones que se establecen entre el sujeto de la acción y las condiciones de posibilidad y la finalidad de la misma. Por lo que la pregunta por el *quién* no se aborda directamente, sino que se rodea a través de las preguntas sobre el *cómo* —que nos muestra su posibilidad misma— y sobre el *porqué* —que nos muestra su finalidad.

Las preguntas que intentaré responder para poder llevar a cabo una reconstrucción del sujeto serán:

¿Cómo es posible que se dé la comunicación? Es decir, ¿es posible decir algo?, cuando yo hablo ¿digo algo?; ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para que pueda existir un sujeto del discurso, entendido como sujeto de la enunciación y no sólo como sujeto de un enunciado?; ¿cómo lograr las condiciones para romper esa discontinuidad entre el lenguaje y el hombre?

¿Para qué nos comunicamos? ¿Por qué hablamos? ¿Cuál es mi actitud frente al Otro, que me habla o que me escucha? ¿Qué responsabilidad tiene este acto de comunicación? ¿Por qué se relaciona el acto comunicativo con el acto ético? ¿Cuán íntima es la relación entre el lenguaje y el hombre? ¿Cómo romper su contradicción?

Si somos capaces de dar una respuesta satisfactoria a estas preguntas, podremos contar con la posibilidad de una reconstrucción del sujeto que nos permita ir más allá del deconstruccionismo y superar sus aporías o paradojas; labor ésta que es, tal como se ha dicho en la introducción, la finalidad última de este trabajo.

2. EL PRINCIPIO DE METAMORFOSIS

El contexto filosófico en el que nos movemos, representado por aquel intento posmoderno esbozado en la primera parte, nos permite situar los retos que cualquier posible discurso sobre el sujeto tiene que enfrentar: poder llegar a responder a las preguntas *¿Cómo es posible que se desarrolle alguien como sujeto?* y *¿Por qué reivindicamos que*

exista un sujeto del decir?; preguntas que sintetizan aquellas que en los campos del cómo y del porqué del sujeto hemos sugerido al final de la primera parte.

Para poder llevar a cabo esta tarea, es conveniente precisar los campos que abarcará este estudio en su segunda parte. Hablaremos

1.º Sobre el *sujeto* —que se expresa a través del principio de metamorfosis.

2.º Sobre el *diálogo* y la *conformación de este sujeto* —que derivan de asumir este principio, donde el diálogo constituye la condición de posibilidad del sujeto.

3.º Sobre la *responsabilidad* —que está implicada en el diálogo.

Como puede apreciarse, en esa búsqueda por posibilitar la utilización de un discurso sobre el sujeto que pueda dar razón de la finalidad y del origen de sí mismo y de su propia actividad discursiva, tomaré como sugerencia el principio de metamorfosis que el discurso mítico utiliza. De él se irán deduciendo los ámbitos del discurso y de la responsabilidad. Esta segunda parte será un desarrollo de este principio y sus implicaciones en el problema que nos atañe.

2.1. *Aclaraciones sobre el principio de Metamorfosis*

Tal como lo expresé en la introducción, la sugerencia de este principio de metamorfosis la tomo de Heise, Tubino y Ardito 1994, 32 que dice:

«La lógica del pensamiento se encuentra basada en el principio de identidad, mientras que la lógica de las culturas se basa en el principio de metamorfosis. Por ejemplo, dentro del mundo amazónico se tienen muchos relatos en los cuales hay hombres que se transforman en animales y viceversa. Tales historias son absurdas dentro de una cosmovisión marcada por el principio de identidad, pero completamente lógicas dentro de una cultura marcada por el principio de metamorfosis».

Sin embargo, ante esta formulación tengo que presentar la siguiente objeción: si estos principios se oponen, ¿cómo puede el principio de metamorfosis servirnos para afrontar el problema del sujeto, si éste es precisamente un problema de identidad?

Ante esto es necesario hacer unas aclaraciones importantes: el principio de identidad y el principio de metamorfosis no se oponen. Los propios autores lo señalan:

«No se trata de sistemas excluyentes, pues una persona puede haber sido formada con una mentalidad mítica, y al mismo tiempo asumir el pensamiento científico en determinadas esferas de su vida, conservando el pensamiento mítico como marco referencial» (ID.)

No obstante, tal formulación incurre en imprecisiones que imposibilitan avanzar en nuestra búsqueda. Ante todo:

1. Se asocia «mito» a culturas tradicionales.
2. Se generaliza todo el pensamiento a pensamiento científico.
3. Se distancia completamente la posibilidad de comprensión uno del otro. Uno no puede dar cuenta del otro.

En contra de (1) hay que decir que todas las sociedades, sean éstas tradicionales o modernas, tienen mitos. El pensamiento mítico se encuentra en toda sociedad. Adorno y Horkheimer han puesto en evidencia cómo inclusive en aquella intención de presentar un pensamiento liberado de mitos, éste persiste, incubándose en el seno mismo de su proyecto¹³.

En contra de (2) podemos situar toda la tradición anticientificista, que ha sabido cuestionar la reducción del pensamiento a aquellas categorías de las que se sirve el quehacer científico, y aún más cuando éste hace predominar los elementos positivistas de verificabilidad.

¹³ Horkheimer y Adorno 1994. No pretendo afirmar que el concepto de mito que estos autores, y sus connotaciones más bien peyorativas, sea la que deba primar. Lo que sugiero es que los elementos míticos están presentes en todas las sociedades. Sobre los mitos en nuestra época contemporánea y en nuestras sociedades modernas, sólo unos ejemplos: Eco 1985, 249-297; Caillois 1988, 166-190.

En contra de (3) son importantes las críticas que en torno a la incommensurabilidad en la comprensión de distintos paradigmas se ha hecho por parte de autores como Rorty, Putnam, Davidson, etc.¹⁴

Queda por aclarar de qué manera se vincula el principio de metamorfosis y el principio de identidad. La primera observación a hacer es considerar cómo entenderemos el principio de identidad.

Heidegger ha mostrado que el principio de identidad, $A=A$, nos habla primeramente de una *relación*:

«[la fórmula $A=A$] no dice sólo que todo A es él mismo lo mismo, sino, más bien, que cada A mismo es consigo mismo lo mismo. En la mismidad yace la relación 'con', esto es, una mediación, una vinculación, una síntesis: la unión en la unidad» (Heidegger 1988, 63).

De esta forma, en el interior mismo de la identidad existe una relación de mediación, se da un salto, una transposición, que Heidegger aplica a la relación entre pensamiento y ser. Aclara con certeza que el signo de igualdad implica que existan dos términos, en caso contrario sería una simple tautología, como cuando decimos «la planta es la planta».

Aquí simplemente este análisis de la fórmula del principio de identidad nos brinda la posibilidad de no oponerle al principio de metamorfosis, sino vincularlo con aspectos coincidentes como son la existencia de una relación y la idea de una transposición o salto. Así, y esto deseo mostrar a continuación, la diferenciación entre estos dos principios es meramente gradual y no de una oposición; el principio de metamorfosis acentúa y patentiza a su modo estas dos características de la identidad mostradas por Heidegger.

2.2. El cambio como extrañamiento del sujeto

Aquel paso de transformación que muestran los mitos ocasiona no sólo el extrañamiento del lector u oyente —especialmente para quie-

¹⁴ Rorty 1983, 293-302; Davidson 1995, 189-203; Putnam 1994, 193-217; Barret 1994, 198-219.

nes no estamos acostumbrados a escucharlos—, sino que señala además el extrañamiento del propio sujeto que sufre tal metamorfosis. La palabra «extrañamiento» es un sustantivo ambiguo, ya que proviene de dos verbos distintos: extrañar (algo, a alguien) y extrañarse (de algo, de alguien). Ambos significados quedan plasmados en la situación del sujeto del cambio.

A) Extrañarse de sí

Existe ante todo un extrañamiento ocasionado por el cambio: el sujeto se extraña de haber pasado a ser algo que no era. Se extraña de su nueva condición que ahora ha adoptado. Y este extrañamiento es posible porque él continúa siendo el mismo: existe una unidad en esa vivencia. Nos bastaría afirmar que su vivencia psicológica es la que da cohesión a esa experiencia del cambio. Puede él preguntarse quién es, pero debe asumirse a él mismo como el viviente de ambas experiencias. En el cambio algo debe perdurar; aunque esto no quiere decir que exista algo que permanezca en el hombre de forma intemporal, algo que constituya la «esencia» del hombre, que fuese inalterable y sobreviviese a cualquier cambio que en él ocurriese. Nos basta simplemente que algo permanezca entre el momento anterior y el presente; aquello que permanece es lo que le da consistencia al fenómeno del cambio, a la transformación, a la metamorfosis.

Se descubre «otro» en relación a su experiencia anterior, pero se considera a sí mismo el mismo, ya que él se experimenta también como aquel que ha sido antes «otro». La identidad, por tanto, no se puede situar ni en un «antes» ni en un «después», ya que visto desde cada momento se es siempre un «otro» y «el mismo». Así, si desde la transformación me pienso en lo que fui antes, ese antes se presenta ante mí como «otro»: antes yo era «otro». Y si se piensa desde lo que se fue antes, el después toma el rol de «lo otro».

Es necesario pensarse como aquel que vive ambos momentos y que, sin optar por uno de ellos, se concibe como aquel que se piensa en ambos como lo «otro» y como lo «mismo». Así, el extrañamiento de

sí mismo representa su propia identidad; el extrañamiento de sí mismo se convierte en el modo en que se genera la conciencia de sí mismo como un ser que se vuelve «otro», y sólo en esa medida, en cuanto que cambia y deja de ser «lo mismo», hace posible su propia conciencia de sujeto que experimenta tales cambios.

Volvamos a aquella narración machiguenga que presenté en la introducción. Si observamos bien veremos cómo el paso de transformación se nos presenta de dos modos distintos. Uno está claramente expresado al final del relato cuando se dice:

«Tasorinchi (el Poderoso) le sopla y el machiguenga se convierte en Kátsari. Él vive ahora en el nido y ya no tiene miedo a caerse» (Barriales 1975, 340).

Aquí la metamorfosis se nos presenta provocada por Tasorinchi, y asumida por el joven. Éste se percata de su nueva situación: *«ya no tiene miedo a caerse»*. Se descubre distinto y con habilidades no tenidas antes que le proporcionan seguridad. Se siente seguro de donde está y de lo que es.

Pero, por otro lado, introduciéndonos en aquello que queda expresado en la narración, podemos deducir que la metamorfosis ha ocurrido con anterioridad a esta acción —o quizás simultáneamente—. Se nos dice antes:

«Una muchacha Kátsari se está acercando y le coge de su brazo: 'Ven conmigo, te llevaré a mi casa'. La casa de la muchacha es uno de los nidos que quería agarrar el machiguenga. Tiembla de miedo, tiene miedo a caerse porque la rama es muy alta. La Kátsari le está haciendo pasear por las ramas hasta que llega al nido. La casa de la Kátsari es muy grande. Entran allí y el machiguenga ya no tiene miedo a caerse» (ID.)

Podemos comparar el final de este pasaje con el final de la narración. En ambos queda manifiesto que «él» vive en el nido y que ya no tiene miedo. La diferencia parece estribar en que en este pasaje es el machiguenga quien vive en el nido y ya no tiene miedo, mientras que el final del relato nos dice que ya no es machiguenga sino Kátsari.

Pero parece carecer de sentido que Tatorinchi transforme al machiguenga en Kátsari si éste, como machiguenga ya vivía en el nido y había perdido el miedo a caerse.

Pensemos mejor en otra posible lectura. Imaginemos que al momento en que la muchacha le habla y le dice que vaya con ella a su casa, el machiguenga comienza a metamorfosearse en Kátsari. Sigue teniendo miedo porque está experimentando ese cambio, aún no se ha completado. Después del paseo por las ramas, cuando encuentra el nido, «él» ya no tiene miedo y ha encontrado el lugar de su residencia. ¿Porqué el machiguenga no tiene miedo a caerse? Porque ya es un Kátsari.

Podríamos pensar que ese final del relato, donde interviene Tatorinchi, quedaría más coherente si se intercala en medio de ese relato de subida hacia el nido, con lo que se evitaría esa dualidad de metamorfosis, y le daríamos al relato una unidad mayor. Algo así como:

La Kátsari le está haciendo pasear por las ramas hasta que llega al nido. Tatorinchi le sopla y el machiguenga se convierte en Kátsari. La casa de la Kátsari es muy grande. Él vive ahora en el nido y ya no tiene miedo a caerse.

Particularmente estimo que el relato, tal como está narrado, con la posibilidad de una lectura dual, resulta más interesante que la búsqueda de una secuencia lógica nuestra. ¿Por qué? Porque esta última opción, la de la integración del fin del relato situándolo más arriba, nos muestra una metamorfosis instantánea; como nuestros trucos de magia en los que un pañuelo se transforma en una varita mágica. Y quizás no sea esa la correspondencia más inmediata con los procesos de transformación que nos ocurren en la vida.

¿Por qué no pensar mejor en un *proceso* de metamorfosis, en el que uno es conducido hasta que se llega a una transformación completa? Además, la imagen de ascensión y del miedo ¿no reproducen mejor esas experiencias muchas veces penosas en que pasamos de un estado a otro? La lectura dual tiene una ventaja más: no reduce el cambio de una condición a otra con una pérdida de lo que se es con anterioridad.

Si en un pasaje tenemos que es el machiguenga el que vive en el nido y no tiene miedo, y en otro es el Kátsari, esto nos indica ya que de quien hablamos, de ese «él» como lo hemos denominado, es un machiguenga-Kátsari¹⁵. De esta forma nada queda totalmente absorbido, no es la búsqueda de identificar «lo mismo» y «lo otro», sino de mostrarnos que «lo mismo» y «lo otro» pueden convivir juntos. En realidad el joven es un pájaro. La lógica del narrador machiguenga en estos relatos es perfecta.

Podemos inclusive añadir un elemento más a favor de esta lectura dual. Las causas de la metamorfosis no son factibles de ser descubiertas con claridad; hay una intervención «muda» por parte de Taso-rinchi, una intervención comunicativa de parte de la joven Kátsari que le habla al joven, y está también el esfuerzo de subir al nido por parte del joven —que podríamos entenderlo como ese componente personal que demanda superar el miedo—. Así, lo sagrado, lo interpersonal y lo personal quedan reflejados en esta lectura. Planteadas así las cosas, estos relatos manifiestan la complejidad que encontramos cuando queremos pensar las causas del cambio en nuestras vidas.

¿Cuándo suceden estos cambios? Este extrañamiento de sí mismo queda patentizado a través de aquellas situaciones que introducen en el sujeto cambios profundos que generan en él la pregunta de su identidad, de quién es él. En ese afán por querer hacer consciente lo que le deviene inconsciente, el sujeto pretende recomponerse y dar coherencia a sus actos. Tales situaciones de confrontación de uno «mismo» con lo «otro» que uno deviene se ven con claridad en lo que se denominan «ritos de paso».

Cada cultura tiene unos «ritos de paso» determinados, que podríamos agruparlos en cuatro grupos: ritos de nacimiento, ritos de matrimonio, ritos iniciáticos y ritos funerarios¹⁶.

15 Esta es una construcción lingüística análoga al más usado «hombre-lobo» de nuestras historias de terror.

16 Tomo esta clasificación de Díez de Velasco 1995, 55-61, donde puede hallarse una explicación más detallada de cada uno de estos.

Estos ritos ponen de manifiesto esos momentos decisivos e importantes en la vida de toda persona: el nacimiento, el matrimonio, la incorporación a un determinado grupo —ya sea por su edad o por un oficio, o ambos simultáneamente—, la muerte. Allí sucede un cambio, que tiene sus connotaciones sociales, se vive desde el seno de una comunidad que realiza estos ritos, y en los que participa la persona afectada, y a la vez, estos pasos vuelven sobre la comunidad ya que la persona se reintegra a ella, pero desde su nuevo estado.

Importante resulta contrastar cómo se viven estos ritos de paso en estas sociedades no occidentales y en la nuestra, para lo cual quisiera volver sobre el relato machiguenga. Allí se nos dice, acerca de la joven Kátsari, que ella le coge del brazo al joven y le conduce entre las ramas hasta el nido, donde ya se da la metamorfosis completa. Esta anotación no es casual, sino que refleja una forma clásica de acompañamiento en los procesos rituales.

Si bien no podemos determinar a ciencia cierta si esta narración hace referencia a un rito de paso concreto¹⁷, lo que sí es destacable es el cuidado que se tiene en cualquiera de los ritos de paso. Hay un acompañamiento a lo largo de ese proceso en el que de uno cambia de condición o estado. Existe un cuidado especial para que se den los pasos convenientes, para que el proceso no se vea truncado, para que la persona alcance el fin deseado. No queda en manos de gente extraña, sino que los propios familiares toman para sí esa responsabilidad, y en no pocos casos, es toda la comunidad la que participa.

17 Parece apropiado hablar de un rito iniciático —el aprendizaje de la caza— en el que el futuro cazador para poder adquirir el arte y capacidad para alcanzar su presa, debe transformarse en ella. Además esta metamorfosis cumpliría la función de regular la caza —ya que ocasiona una empatía con los animales de caza— y también la amplitud de los miembros de los clanes —que están en proporción a la cantidad de alimento que se puede conseguir—. Cf. ID., 53. Sin embargo, la aparición del personaje femenino en el relato y señalar el lugar de residencia —el nido— podría también evocar la idea del matrimonio.

B) Extrañarse a sí mismo

La constatación del extrañamiento no se limita sólo a un extrañarse *de sí mismo*. Es posible ver también el extrañamiento de aquel sujeto *a sí mismo*. Presenta la imagen del cambio como esa búsqueda por encontrar, por volver a aquello que fue o se fue. Se extraña a sí mismo y desea reencontrarse a través de esos continuos cambios. Es como una nostalgia de lo que él ha sido. Los mitos se sitúan en una comprensión del espacio/tiempo como categoría ancestral: no lo que se es, sino una mezcla de «lo que se ha sido» y «lo que debiera haber sido»¹⁸.

Existe, por tanto, un aspecto afectivo que recorre estos relatos y que precede a la consideración de representación: su *orientación*. El sujeto se siente inclinado a esa incesante transformación, a buscarse a sí mismo en esos cambios, a pensarse como aquel que necesita llenar un vacío:

*«Está ausente de su nacimiento y de su muerte, sin padre y sin asesino y, sin embargo, se ve obligado a dárselos —a deducirlos—, a deducir el no yo desde su libertad, aun a riesgo de perderse en la locura»*¹⁹.

El ser humano está «condenado a la libertad» como decía Sartre, y es el único que se extraña a sí mismo. Dispone de su libertad, y es ésta su posibilidad misma de encontrarse.

Los relatos míticos señalan una situación primigenia, una consideración de un pasado que no es lo que el sujeto vive en su presente, sino que es como fue/debió ser en el principio. Sin embargo, el hecho de actualizar los mitos, a través de los ritos, produce que esa añoranza se lleve a cabo de forma actual, trayendo el pasado a su propio presente.

18 Aquí, por tanto, no opongo mito e historia, como tradicionalmente se ha hecho en los estudios clásicos antropológicos, sino que considero como una realidad mítico-histórica aquella que se nos relata a través de los mitos. Cf. Hill 1988.

19 Levinas 1993 b, 69.

Esta orientación no es, sin embargo, un camino que nos lleve necesariamente a un puerto seguro. Levinas ha presentado esa imagen de la locura que simboliza muy bien la situación del ser humano que se quiere reencontrar, es esa constatación del «miedo» presente en el relato machiguenga, un miedo a «caernos», a perdernos en el vacío de nuestra propia búsqueda. No en vano Freud en *Totem y Tabú* ha señalado ese parentesco entre los actos de sociedades «primitivas» —o «ágrafas», como precisa Lévi-Strauss— y el estado de una persona neurótica. La búsqueda de nosotros mismos puede ocasionar la locura.

C) En busca de un comienzo y de un final

Podría parecer que el extrañamiento de sí señala un camino hacia un final que se pretende alcanzar, mientras que el extrañamiento a sí mismo reconduciría a una situación primitiva, originaria. Mas esto no es exacto, puesto que ambos extrañamientos están en la tensión de encontrar y buscar un origen y un final.

El extrañarse de sí plantea la pregunta por el qué será después, pero también por lo que se ha sido antes, y de forma especial por lo que soy ahora, en este presente en el que me vivo. El extrañarse a sí, sin duda evoca a una búsqueda por el origen, pero es también una tensión hacia aquello que se quiere ser, y que no se es ahora. Ambos, pues, nos llevan a preguntarnos por la totalidad de lo que somos, de lo que hemos sido y de lo que queremos ser.

Esta observación que hemos planteado se presenta en la propia estructura y devenir del discurso mítico. Wise 1975, 130 señala que un mito como un todo incluye las siguientes unidades:

1. Una introducción obligatoria,
2. al menos un capítulo,
3. una elucidación opcional y
4. un final obligatorio.

Hay que señalar, y también lo hace la autora, la obligatoriedad de concluir, de cerrar un mito, que usualmente se hace con las palabras «Eso es todo». Esto refleja también la búsqueda de resolución que el mito pretende tener. El mito quiere dar una respuesta, no deja la narración ni la problemática sin una respuesta o solución. No es una búsqueda sin punto de llegada, sino que éste debe estar siempre presente y claramente expresado.

¿Esto quiere decir que el mito es una narración cerrada? Podríamos decir que estructuralmente el mito es una narración cerrada, puesto que presenta una problemática, la resuelve y concluye su narración. Sin embargo, los mitos presentan un doble dinamismo de cambio: uno interior al relato mismo, y otro exterior a él.

Volviendo a nuestro relato machiguenga encontramos que el sujeto que aparece al comienzo del relato no es igual al que aparece al final del mismo. Ha ocurrido una transformación. La narración nos señala una situación: dos niños machiguenga van a coger nidos de Kátsari y uno de ellos se queda colgado porque la escalera se rompe. Ante esto, el relato necesita una propuesta para solucionar este problema. Y hace intervenir a dos personajes: la joven Kátsari y a Tasorinchi. Ellos ayudan al machiguenga que al final acaba convertido en Kátsari, en un ave. La situación entonces también cambia, ya no es la misma del comienzo de la narración, y tampoco el personaje es el mismo. A lo largo de la narración —y a través de ella— el sujeto se ha ido constituyendo. Así queda mostrado que los relatos, los mitos no tienen un carácter cerrado, sino que existe esa dinámica de transformación en el interior de los mismos.

Pero también los mitos mantienen una dinámica exterior de recreación. Cuando el narrador entra en contacto con elementos nuevos —tradiciones provenientes de otras culturas, acontecimientos nuevos ocurridos en la comunidad, etc.—, éstos pueden ser introducidos nuevamente en los relatos, haciendo que los mitos se reelaboren. Se siente la necesidad de una apropiación de los elementos novedosos que se presentan ante la comunidad y los decide integrar en sus narraciones. Así, los mitos se presentan como formas vivas que están en ese continuo abrirse y cerrarse.

Aplicando esto a la consideración del sujeto, podemos entenderlo como aquel que está, al igual que el mito, en ese continuo abrirse y cerrarse —tanto a su pasado, como a su presente, como a su futuro—. Es una situación de flujo, de movimiento, que no lo abandona a una deriva, sin ningún punto de orientación, sino que necesariamente está siempre orientado, siempre orientándose. No cae tampoco en la aceptación de una tradición intocable, estática —no estamos hablando de tabúes— sino que su condición le concede recrear estos elementos, suyos y foráneos —que los asume como suyos— y reemprender el camino de la búsqueda de una conclusión.

El sujeto es alguien que está siempre transformándose y orientándose. Una y otra —transformación y orientación— son indispensables, ya que si no, no podría llevarse a cabo la metamorfosis. Podemos decir que el sujeto visto desde la dinámica del discurso mítico y de este principio de metamorfosis es un fluir.

Mas queda una pregunta: si no existe una esencia del sujeto ¿qué es lo que fluye?

2.3. *El cambio como flujo de vida*

Podríamos afirmar que lo que fluye es la vida misma, pero tal afirmación necesita ser aclarada. Podríamos pensar que lo que se presenta aquí es una determinación material de lo que la propia vida es: historia, libertad, determinación, experiencia, vivencia, etc. Tal determinación material nos llevaría, sin embargo, a problemas anteriormente mostrados por Foucault: ¿Cómo determinar lo que la vida es, si ésta se nos muestra como esquiva a nosotros como seres vivos? ¿Cómo aprehender algo que nos es ya dado?

Es posible, no obstante, pensar esta respuesta desde otro punto de vista: el trascendental. No nos preguntamos ¿qué es la vida? y ¿cuál es su relación con el sujeto?, sino ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para que la vida se dé y cómo estas condiciones se revelan como las propias condiciones para que surja el sujeto? La vida se convierte entonces en la propia condición de posibilidad del sujeto, en su trascendental.

Las condiciones de posibilidad de la vida se presentan como las condiciones del propio cambio. La vida se presenta como ese continuo intercambio químico, que genera la formación diversificada de los tejidos, los órganos, aparatos y seres vivos. Un ser vivo es posible en cuanto es capaz de transformarse, reproducirse, crecer, es decir, en cuanto es capaz de someterse a cambios.

Tales cambios se deben a su puesta en relación con elementos distintos de sí mismo: su ambiente, otros seres vivos; y esta puesta en relación puede sistematizarse en su capacidad de intercambio. La vida entonces es vista a través del fenómeno del cambio, y éste a través del proceso de intercambio. Inversamente, podemos proponer el proceso de intercambio como la sistematización de ese flujo cambiante de vida. Y en el caso del hombre proponemos a la comunicación, como redundancia de ese intercambio físico-químico, como el proceso primario que posibilita la vida humana.

A) La comunicación y el diálogo

La comunicación pone en relación a dos participantes —como mínimo—, y gracias a ella es posible la confrontación de elementos distintos. Esta confrontación tiene formas muy diversas (la información, la conversación, la negociación, el diálogo, etc.), y si queremos encontrar las condiciones de posibilidad de la vida humana, debemos buscar también las condiciones de posibilidad de la propia comunicación, y así también la forma de comunicación primigenia que las contenga. Nos preguntamos, por tanto, ¿qué hace que dos participantes se comuniquen?, y ¿cuál es esa forma de comunicación base para todas las demás?

El filósofo francés Francis Jacques ha analizado los principales modos de comunicación y ha propuesto el diálogo como aquella forma primaria de comunicación estableciendo además sus condiciones de posibilidad pragmático trascendentales²⁰. Las líneas principales de su investigación son las siguientes:

20 Jacques 1985. El autor recurre a análisis lógico-pragmáticos de la interlocución, apostando por una búsqueda de las condiciones pragmático-trascendentales de la comunicación, que él encuentra en el diálogo, pero que lo distancian a su vez de búsquedas similares emprendidas por Habermas o Apel especialmente.

1.º La comunicación se realiza dentro de un espacio lógico. Esto nos permite no confinar la comunicación a su realización fáctica, efectiva, a su empiricidad sino que podemos buscar sus condiciones de posibilidad. Esto nos posibilita superar la dificultad planteada por Foucault de pensar el ser del lenguaje y el ser del hombre sin contradicción —problema lógico— y sin discontinuidad —problema temporal—, ya que esta forma de investigación no busca establecer el *cuándo* se da este encuentro, sino *dónde* se lleva a cabo; pero es un *donde lógico* ya que busca el espacio que le permita pensar —sin contradicción, por supuesto— esta relación entre lenguaje y hombre.

2.º Al ser una búsqueda de índole trascendental —sus condiciones a priori— no debemos considerar el *lugar* de los interlocutores— su lugar dentro del entramado social—, sino su *posición* en la comunicación (IB. 99). Es decir, no debemos considerar la ventaja o desventaja que tienen ellos en cuanto a su lugar —ya que nadie puede estar en el lugar de otro—, sino la posición que ellos pueden tener y que a su vez pueden ceder en el proceso de comunicación: auditor/locutor. De esta forma se supera la dificultad de la voluntad de poder en el proceso comunicativo, pues no es la confrontación de fuerzas la que lo realiza.

3.º La mejor consideración para la comunicación es aquella donde las posiciones son asumidas de forma libre e igualitaria, pues es así como se puede intercambiar las posiciones sin modificar las condiciones propias de la comunicación. Y tal forma de comunicación es la que se propone en *el diálogo*. En él se lleva a cabo un proceso reglamentado, expresamente finalizado (se busca producir un único discurso, del cual no se partió desde el comienzo), donde los participantes (*partenaires*) no están situados de entrada en las condiciones ideales de racionalidad (cada uno, desde su propia ignorancia y sus presupuestos, está colocado en las circunstancias contingentes de la vida cotidiana) sino en las posiciones que la propia comunicación establece (IB. 217-218). De esta forma se asume también la conformación social de los participantes del discurso, su componente existencial y la aprehensión de sus vivencias, pero sin que esto impida el rol que cada uno desempeñan en el diálogo.

4.º El diálogo, considerado como «*la forma normal y primera del discurso humano*» pone así de manifiesto los cuatro elementos de una relación semántica: sistema de signos, instancias enunciativas en relación, sentido y referencia; apartándose así de consideraciones diádicas de tradición saussurianas (significante/significado) —de la que sigue dependiendo la propuesta de Foucault, y que le impide superar sus propias objeciones— o triádicas de tradición post-fregeanas (signo/sentido/referencia) que siguen olvidando el elemento pragmático de las instancias enunciativas, que se convierten en el factor fundamental para la recuperación del sujeto (IB. 153).

5.º Los participantes en el discurso, en cuanto que asumen sus *posiciones* se convierten en co-utilizadores de un sistema de signos, en co-responsables de la realización del diálogo, en co-dadores de sentido a las palabras que emplean y en co-dadores de referencialidad del mundo exterior del que hablan. Se subraya así la importancia del «entre» del discurso. De esta forma, gracias a la reciprocidad, una comunicación correcta (*droite*) es posible no obstante la multiplicidad de códigos, y a pesar de nuestra pertenencia a comunidades cerradas (IB. 587).

6.º El sujeto epistémico no se separa ya del sujeto ético. La posibilidad de conocer —que ocurre a través del diálogo— pasa por la necesaria apertura mía hacia el otro. No es, pues, sólo una exigencia semántica, sino también una exigencia ética (IB. 569). La constitución de sentido y de referencia que otorgan los participantes se entiende como una búsqueda y creación, y por lo tanto, se necesita de la capacidad ética de co-responsabilidad en la construcción de sentido y de referencialidad. Es a través del diálogo que los individuos se constituyen en personas —a través de las relaciones interpersonales— y pueden crear una vida social.

El diálogo, por tanto, se nos presenta como el principio humanizador que refiere al cambio y a la transformación orientada, y que surge de la propia necesidad de la «vida subjetiva», que no es más una necesidad solipsista de autoconciencia interna o mental, sino una necesidad práctica —ética y afectiva— de comunicación interpersonal.

B) Diálogo y responsabilidad

Hemos podido resolver la objeción presentada por Foucault al dar cuenta de una investigación que nos proporciona las condiciones de posibilidad para que el ser del lenguaje y el ser del hombre se den sin discontinuidad ni contradicción, y esas condiciones son las del diálogo mencionadas anteriormente. De esta forma se ha respondido a esa primera pregunta de esta segunda parte del trabajo: ¿Cómo es posible que se desarrolle alguien como sujeto? Pero nos queda entonces por preguntar ya no por la posibilidad sino por *la finalidad* de esta constitución como sujeto.

Responder que la finalidad le viene ya dada por el diálogo, es decir, que el diálogo hace que necesariamente el participante sea responsable no es razón suficiente, aunque sí necesaria. La relación diálogo/responsabilidad no puede romperse, pues si no, no sería posible la comunicación, es cierto, pero de ahí no podemos seguir que la responsabilidad se convierta en la finalidad del hombre. Nos hace falta dar un paso más, que sea capaz de enlazar la constitución misma del sujeto en el diálogo, y así, las condiciones de posibilidad del diálogo se convierten en las condiciones de posibilidad del propio sujeto. Esto lo podemos hacer mostrando que el diálogo es la condición de posibilidad de la propia constitución del sujeto. En otras palabras, es necesario mostrar que el diálogo constituye —y en nuestro caso reconstruye— al sujeto, que es condición de posibilidad de la misma humanidad. Y así responderemos otra pregunta planteada en esta segunda parte: ¿Por qué reivindicamos que exista un sujeto del decir?

Existe en nuestra sociedad posmoderna o postindustrial una quiebra que es importante resaltar. Desde los análisis de M. Weber se concibe a la modernidad como aquella en la que la racionalidad tecnológica, estratégica ha conseguido un sitio especial en la vida de las sociedades. Se presenta la razón como una razón preocupada por los fines, y que engendra mecanismos que van adquiriendo una cierta autonomía, al margen de la actuación de las personas, y en algunos casos, en contra de ellas mismas. Las relaciones económicas o de poder del Estado, por ejemplo, se presentan como mecanismos o estructuras

regidas por una razón que opera más allá de las posibles decisiones personales; como si éstas se impusieran. Razón y sujeto parecen así estar reñidos. La modernidad habría fragmentado la vida, el consumo, la nación y la empresa. Todas estas entidades parecen haberse puesto en contra del sujeto. ¿Es posible entonces salir de esta fragmentación? ¿Es posible propugnar una nueva modernidad donde el sujeto tenga algo que decir?

Esta fragmentación provoca la escisión del propio hombre, tal como Foucault también lo ha mostrado al señalar su finitud, y lo convoca al vacío, a su desaparición. Si antes era la frase «Dios ha muerto» anunciada por Nietzsche la que provocaba repulsa y escándalo, ahora es la muerte del hombre, la muerte del sujeto ese grito sordo que invade nuestro mundo, aunque parece más bien no causar escándalo alguno. Es la desaparición del hombre propuesta por Foucault. Ante esto, ¿tiene alguna posibilidad este hombre fragmentado de enfrentar a esta razón instrumental que le ha desposeído de sus rasgos y características? ¿Tiene el diálogo algo que decirle al hombre, a este sujeto cuasi-vacío?

Para aclarar esto retomo la narración machiguenga. Nos encontramos en el punto en que el muchacho machiguenga se encuentra agarrado a la rama, y la joven Kátsari, junto con los otros de su especie regresan a sus nidos. La muchacha le ve, se acerca, le coge del brazo y le dice: «Ven conmigo, te llevaré a mi casa». Y el muchacho temeroso sube hasta llegar al nido. Lo primero que debemos preguntarnos es: ¿ha habido un diálogo?

Estamos acostumbrados a oponer monólogo a diálogo creyendo que el primero se refiere a uno —mono— y el segundo a dos —dia—. Pero esto no es correcto desde el punto de vista filológico, y se debe quizás a una confusión entre *διά* y *δυάς*. El primero significa *entre, a través, en medio de*; mientras que el segundo sí se refiere a dos. Diálogo viene del griego *διάλογος*, y por tanto, la idea primera que nos presenta es esta relación, este *entre* que ocurre en la comunicación. El pasaje citado no es un monólogo —aunque sea una sola voz la que se oiga— sino un diálogo, ya que ocurre *entre* el muchacho y la muchacha. Como dice Francis Jacques: «*En verdad, uno no habla solo, ni tampoco a alguien, sino con alguien*» (Jacques 1985, 132).

Podemos decir que los participantes se constituyen en cuanto participantes de esta relación. El muchacho se constituye gracias a la voz del otro que le habla. Y él le responde en su seguimiento. La relación, el *entre*, es una unidad lógicamente irreductible a los individuos que le sirven de soporte (IB., 48) y es la que hace que los individuos lleguen a ser personas. El muchacho machiguenga, aislado como estaba, era simplemente un individuo —«esencialmente solo», podríamos decir—, un fenómeno dependiente de los condicionamientos espacio-temporales —está situado en un lugar concreto donde pasa un tiempo determinado—. Sólo cuando entra en relación llega a ser él mismo, comparte una espacialidad y una temporalidad distinta, ya que se hace contemporáneo con aquella que le ha hablado: la joven le habla al muchacho y el muchacho escucha a la joven; el muchacho escucha a la joven y la joven es escuchada por el muchacho. El diálogo empieza con la relación y no con entes que entran en relación, como si éstos se constituyeran de algo distinto al diálogo.

El sujeto es el resultado del diálogo, de la relación, de ese *entre*. De esta forma, podemos decir que el lenguaje los produce como seres subjetivos, y no como cosas. Crea la posibilidad de que la relación sujeto-sujeto pueda darse, y que vaya más allá de la relación sujeto-objeto. El ser del lenguaje y el ser formado por el lenguaje —la subjetividad— se comprenden como íntimamente implicados, superándose aquella objeción planteada por Foucault y que conducía a la desaparición del sujeto al no poderla superar.

Responder implica entonces ser co-responsables del otro. Pero ¿por qué responder? Esta pregunta, si no es bien abordada, puede llevarnos a un callejón sin salida, ya que podría sugerir la idea de una fundamentación de nuestro actuar. Algo así como ¿por qué somos responsables?, o en su versión negativa ¿por qué no somos irresponsables? Que en nuestro caso equivaldría a ¿por qué no dejamos de dialogar?

Y ante estas últimas preguntas parece no haber más respuesta que recurrir a Kant y afirmar el *factum* de nuestra propia vida ética, del imperativo de nuestro ser moral.

Aquí la pragmática nos mostrará el camino para superar esta pregunta del ¿por qué responder? Ante todo, la pragmática nos demanda

¿por qué surge esta pregunta?, ¿por qué la hacemos?, ¿qué deseamos con esta pregunta?, ¿qué tipo de respuesta nos satisfaría? La pregunta ¿por qué responder? no surge directamente. Ayudémonos nuevamente del relato machiguenga. Ante todo, el machiguenga colgado de la rama se convierte en pregunta dirigida hacia la joven Kátsari, él la interroga, la propia mirada —como lo expresa Levinas— es ya una pregunta hacia mí, es una interrogación, es un cuestionamiento. Y a la vez que genera preguntas, que interroga, él muestra ya un tipo de respuesta. La muchacha Kátsari sabe que su respuesta está en cierta forma definida por el propio muchacho que la interroga. No le pregunta ¿qué quieres?, sino que le brinda su ayuda, que es la respuesta que el muchacho desea. Preguntar y responder son inseparables e interdependientes, ya que la propia pregunta nos dice ya del tipo de respuesta que esperamos, y la respuesta, para ser relevante, debe satisfacer las expectativas del que pregunta. Preguntarnos entonces ¿por qué responder? se vincularía así al «¿por qué preguntar?»

Ante esta pregunta «¿por qué preguntar?» tenemos que decir que éste no es un acto dependiente de nosotros, sino que es ya parte de nuestra condición fenoménica. Yo, que aparezco ante el otro, me convierto en pregunta para él. Soy pregunta sin proponérmelo, y a la vez, genero respuesta sin proponérmelo. Aún más, y esto en un plano más profundo, yo que aparezco ante el otro me convierto en pregunta para mí. Porque la mirada del otro me constituye, el otro tiene lo que yo soy.

El diálogo me señala así que el sujeto es el resultado del otro; el otro desde su posición y su identidad me hace preguntarme por mi posición y mi identidad. Es el otro quien interpelado por mí me devuelve la pregunta ¿quién eres? El otro me *obliga* a definirme, a preguntarme por mí. La relación se convierte en esa entidad primera que posibilita la pregunta y la respuesta. Pero entonces ¿nunca puedo ser irresponsable? ¿nunca puedo dejar de responder?

Creo que estas preguntas surgen no de esa pregunta primera nuestra ¿por qué preguntar? o ¿por qué responder? sino de estas: ¿por qué seguir preguntando?, ¿por qué seguir respondiendo? donde la libertad moral de seguir siempre el deber se muestra presente. Es decir, la pre-

gunta moral no surge antes del diálogo, como ese estrato substancial que determina nuestra vida, sino que sólo puede plantearse cuando hemos sido conformados —o mejor aún, performados— por el diálogo, por los otros. Existe ese componente ético que he señalado más arriba, —el otro que me obliga a situarme— el que es primario, por lo que cualquier respuesta ulterior debe presuponerlo. Así yo actúe irresponsablemente, no puedo retrotraer esta actitud de irresponsabilidad siempre, ya que en un momento previo he tenido que aceptar esta obligación con el otro. Por lo que sólo puedo optar por ser responsable o irresponsable después de haber aceptado una responsabilidad previa con el otro, que no puede ser decidida por mí, ya que ésta se da en el diálogo, sin el cual yo no soy, no existo. El diálogo nos señala que es porque nos encontramos, porque seguimos experimentando nuestra propia presencia y la de los otros, porque los otros están allí y siguen interrogándonos, preguntándonos y respondiéndonos que nuestra tarea continúa.

Porque el otro sigue entrando en relación conmigo, porque nos concebimos como *resultado* de preguntas y respuestas que nos han antecedido, porque nos experimentamos como fruto de los diálogos anteriores y cuyas voces permanecen aún en nosotros.

Quizás sea ésta una forma nueva de responder, como afirmaba Kant, desde ese *factum* que era el constatarlos como seres morales. Sólo que ahora nos concebimos bajo el *factum* de esa realidad dialógica que nos produce, haciéndonos surgir como ese haz de preguntas y respuestas ya formuladas y siempre nuevas.

Por lo que la libertad no puede pensarse sola, sin la historia, sin esos mundos posibles entre los que tiene que optar el hombre, a los que tiene que preguntar y dar respuesta. El hombre tiene que tener la capacidad de crear nuevas alternativas, nuevas propuestas, nuevos caminos, nuevos mundos posibles, nuevas preguntas y nuevas respuestas, pero para ello necesita de la memoria, de su pasado, de su vida acumulada, de sus fracasos y éxitos, de las preguntas planteadas antes que él y también de las respuestas ofrecidas antes que él.

El sujeto se entiende como esa tensión entre libertad e historia, como proyecto y memoria:

«Si el sujeto es sólo proyecto, individual o colectivo, se confunde con sus obras y desaparece en ellas; si es sólo memoria, se convierte en comunidad y debe someterse a los depositarios de la tradición» (Touraine 1994, 293).

Esta forma de concebir al sujeto pretende restituirle esa capacidad de imaginación entendida como capacidad de creación o recreación simbólica. La reconstrucción del sujeto, después de su desgarramiento en la modernidad, se convierte en la principal tarea de sí mismo. Un desgarramiento que nunca terminará —el hombre está herido sin remedio— pero que no lo convierte en alguien pasivo, sino en un ser creador de su propia vida; el sujeto es como el artista que hace de sí mismo un collage:

«Lo que mejor define al sujeto es este trabajo sin fin, pero feliz, de construcción de una vida, como una obra de arte hecha de materiales dispares» (IB. 220).

Ante la fragmentación postmoderna, donde parece que sólo el fragmento es posible, donde todo intento por darle unidad a una propuesta parece encasillarla en un metarrelato legitimador, la propuesta de una reconstrucción creativa del sujeto parece superar estas dos propuestas: la irrelevancia del fragmento —¿Por qué optar por uno u otro?— o el metarrelato como gran discurso —donde lo mismo y lo otro se confunden—. Se asume la fragmentación propia de nuestra época, no se piensa en una vuelta atrás a un sujeto «esencializado» y unitario, pero con estos fragmentos se debe elaborar una obra, que, aun siendo una obra abierta —piénsese en Eco— se concibe siempre como obra, es decir, como una *unidad* significativa simbólica.

El hombre es una obra de arte comunicativa, dependiente, sujeto a la participación del público, del observador —aquel cómplice de lo que la obra de arte es—, de quien se siente interrogado por su presencia. La fragmentación entonces no es sólo material —de los distintos componentes de los que está hecha una obra de arte— sino que es una fragmentación especialmente formal. La obra de arte se constituye por

la mirada del observador, por el material proporcionado por el autor, por los conceptos públicamente consensuados que de obra de arte tenemos, etc. La obra de arte es comunicación, y por tanto fragmentación y unidad reconstruida.

Esto nos recuerda el principio de metamorfosis y la dinámica que ocurre al interior de los relatos míticos. El sujeto, al igual que los relatos, a pesar de su continua transformación, de incorporar o quitar fragmentos que toma de su entorno —no hay «una» tradición que le sea propia, no vive en «una» comunidad homogénea, sino que convive con muchas a la vez— tiene que ir recreándose como una unidad, al menos virtual. El sujeto como unidad redaccional, como unidad narrativa cuya constitución se desarrolla en el diálogo, que proporciona las condiciones para que se dé el cambio. Este sujeto reconstruido de fragmentos ejerce una labor recreacional —tanto en su carácter imaginativo como en el lúdico—, y puede de esta forma oponerse a aquellas fuerzas que desean arrebatarle su condición de persona y su búsqueda por darse sentido a sí mismo. Pensarse como búsqueda de una unidad de fragmentos, como un collage le posibilita ser instancia enunciativa del diálogo, que co-labora en la construcción de sí mismo y de los demás.

No es un encuentro de individuos —entendidos como instancias independientes, monológicas— sino de personas, que procuran su propia existencia, su propia creación a través de la relación interpersonal, del «entre» que ocurre en el diálogo. Así, la participación es una condición para que el propio sujeto exista:

«para que se den, para que existan [los seres], son necesarias de antemano esas participaciones. Una participación no es solamente una fusión misteriosa e inexplicable de seres que al mismo tiempo pierden y conservan su identidad...Sin participación no podrían darse en su experiencia: no existirían...»²¹.

El diálogo muestra una razón comunicativa que no se aprisiona en una razón meramente instrumental, sino que propugna una nueva

21 Levy-Bruhl 1949, citado por Levinas 1993 a, 60.

modernidad humanizada, donde cabe pensar en un sujeto, capaz de conocer, crear y actuar éticamente.

2.4. *Las formas de un sujeto metamórfico*

Hemos ido presentando a lo largo de esta segunda parte del trabajo algunos conceptos sobre el sujeto que están vinculados al principio de metamorfosis que se halla en el discurso mítico. Es importante anotar que tales conceptos se presentan como las *formas* que puede adquirir este sujeto y no como características, propiedades o adjetivos que pudieran adscribirsele, ya que de otra forma nos sería necesario definir una «esencia» de ese sujeto que pudiese ser pasible de asumir atributos. Y esta forma de entender al sujeto la hemos descartado aunándonos a la crítica proveniente de Foucault contra la idea de sujeto de Descartes. Las formas que describiré a continuación deben entenderse, por tanto, como consideraciones generales del propio sujeto —hablamos de un *anthropos metamorphicos*, de un sujeto metamórfico—, que, debido a su potencialidad de transformación —potencialidad que le viene de su trascendental dialógico—, adquiere formas distintas, aunque íntimamente vinculadas entre sí.

1.º El sujeto como otro y lo mismo

Ante todo, el sujeto es concebido como aquel que se presenta con la capacidad de ser lo mismo y lo otro —en eso radica el Principio de metamorfosis—, superando una concepción unicista de identidad —que refiere al individuo—, para dar paso a un concepto dinámico de identidad, donde la *relación* es lo que posibilita la identidad, al igual que el cambio.

De esta forma, cabe concebir al sujeto como aquel capaz de integrar lo propio y lo extraño, lo suyo y lo ajeno, lo que él es y lo que no es, sin búsqueda de una fusión, de convertir lo otro en lo mismo, al otro en sí mismo, sino que restablece el derecho a pensarse y experimentarse como lo mismo y lo otro.

2.º El sujeto como transformación orientada

Unido y surgido de este Principio de metamorfosis, el sujeto se presenta como aquel que se transforma, pero cuya transformación siempre lo sitúa, lo orienta. Lejos de ocasionarle al sujeto una pérdida de sentido, de llevarlo a la deriva como nave sin conductor, la transformación le proporciona un elemento estabilizador que establece la direccionalidad de su propia transformación.

Tal orientación es como aquella que nos proporciona nuestra propia constitución somática. Nuestros órganos están orientados en una determinada dirección —mis ojos, mis oídos, mis pies, mis manos, etc.—, y me suministran una forma de situarme ante lo demás, que no puedo evitar ni cambiar —no puedo pensar en que mis ojos estén en la parte inferior de mi cuerpo, por ejemplo—. Pero esto no impide que yo pueda reorientar esta misma situacionalidad: puedo girar para ver lo que hay a mi alrededor, o puedo levantarme, sentarme, agacharme y modificar así la orientación proporcionada por los sentidos. Con la transformación sucede algo similar, ya que a pesar de estar siempre orientado —la transformación es un paso de una cosa a otra, de un estado a otro—, puedo reconducir la transformación y volver a lo que antes era, o pensar en una nueva transformación.

3.º El sujeto como diálogo

La modernidad, caracterizada como esa oposición entre razón instrumental y sujeto, puede verse renovada, humanizada si se concibe una razón comunicativa capaz de restituirle al sujeto esa capacidad de actuación y de cuidado de sí. Es decir, una razón comunicativa que haga relevante el «decir» y no deje todo al sometimiento del mundo amorfo del «hablar».

Situar el diálogo como el proceso formativo del sujeto implica afirmar la estructura dialógica que performa al propio sujeto. No podemos pensar al sujeto sin esa forma de realizarse, y por tanto, no podemos confinarlo a las relaciones sujeto-objeto que prevalece en una

razón instrumental. Confinarlo a esas estructuras instrumentales es objetivarlo, cosificarlo y no asumirlo como el resultado de ese proceso comunicativo. El sujeto, a diferencia de los objetos, no es una entidad limitada por los mecanismos de producción —sean éstos económicos, sociales, culturales, intelectuales, etc.— sino que es apropiación y creación, es siempre relación: un sujeto que co-dice con otro.

La razón comunicativa puede demandarle a la razón instrumental el puesto que le pertenece y denunciar los excesos que contra la propia existencia del hombre realiza ella. Es avanzar hacia una demanda de más humanidad en esta modernidad tecnocrática y tecnológica, desvelando los falsos poderes que se arroga un pseudo-determinismo que no es más que ideología.

Aunque esta lucha parezca titánica con los medios de una razón comunicativa sin fuerza coactiva y con un sujeto reconstruido con fragmentos, los signos de búsqueda de mayor humanidad que encontramos también en este amplio mundo, y que expresan una necesidad de atención, de afecto, de solidaridad, de responsabilidad, de sentido de vida al fin y al cabo, pueden otorgarnos la esperanza de que es posible reimplantar en nuestras sociedades espacios cada vez mayores en los que esta razón comunicativa genere humanidad.

Ante un modelo explicativo de la realidad basado en los medios/fines como es la razón instrumental, la razón comunicativa presenta elementos más dinámicos y humanizadores capaces de dar cuenta mejor de la complejidad que es la vida misma.

4.º El sujeto como responsabilidad ética

La estructura dialógica que constituye la condición de posibilidad del sujeto, genera la comprensión del mismo como responsable de sus actos, y comprometido éticamente desde esta necesidad de diálogo para su propia constitución. La responsabilidad se presenta en el sujeto en muy diversos órdenes:

Primero, a un nivel trascendental pragmático como esa condición de posibilidad para su propia realización y existencia. No podemos

pensar un sujeto sin pensarlo responsable de sus actos, ya que entonces no sería un sujeto. Más aún, y siguiendo en esto a Levinas, la responsabilidad no se extiende simplemente a mis actos o a mi elección de mundos posibles, sino que soy responsable de los actos que se relacionan conmigo: soy responsable del Otro, porque está frente a mí, porque me mira, porque me habla, porque me escucha, porque me interroga y porque me responde.

Y segundo, también dentro de ese mismo plano pragmático-trascendental, la responsabilidad asoma como la condición de posibilidad para que el diálogo pueda darse. Si participo en un diálogo soy responsable de lo que digo, de mi actuación como instancia enunciativa, de mi participación en la dación de sentido y de referencia, siendo ésta una connotación eminentemente ética. Karl-Otto Apel ha mostrado cuáles son las normas éticas pragmático-trascendentales que implica el diálogo relacionando ética y lenguaje en su llamada ética del discurso.

Apel transforma el «yo pienso» cartesiano en el «yo argumento» de su propuesta filosófica, transformando así la filosofía, que había estado marcada por esa relación sujeto-objeto. El «yo argumento» de Apel nos habla de una relación sujeto-co-sujeto en la que el sujeto argumentante debe reconocer unos principios básicos normativos como son la igualdad de derechos y deberes —y la consiguiente corresponsabilidad— de todos los participantes en el discurso en relación al planteamiento y la solución de los problemas susceptibles de ser resueltos por vía argumentativa²². Estas normas metaéticas no pueden ser negadas ya que han sido aceptadas previamente en el propio uso del lenguaje, al dar sentido a nuestras palabras, al pretender la verdad. Quien negase estas normas se contradiría performativamente —en su acto mismo de decir, de negar— ya que sus palabras sólo tienen sentido si acepta tales normas.

22 Apel 1994, 224-225. Un desarrollo amplio de esta transformación de la filosofía y de la ética propuesta por Apel en: ID. 1985, 1986, 1991.

5.º El sujeto como capacidad creativa

Por último, aunque no por eso, la forma menos importante, pensamos al sujeto como esa capacidad creativa, o mejor aún, recreativa.

Es recreativa porque asume lo que su propia historia le trae, no parte nunca de cero, no se enfrenta solo y vacío ante lo que le espera, sino que trae acumulado un material —tanto bruto como elaborado— que le permite pensarse en función de lo que desea ser. Y es recreativa también porque afronta su creación sin dramatismos, sino más bien esperanzado. Desarrolla su capacidad lúdica de enfrentarse ante su propia constitución como si de una recomposición o composición artística se tratara; como si fuera un rompecabezas que va tornándose cada vez más complejo.

Esta capacidad de creación, de producción simbólica, de expresión artística, de recomposición narrativa presenta un sujeto capaz de adaptarse —y readaptarse— a las diversas circunstancias y transformaciones que le acaecen. Y como sucede con el mito, el sujeto se convierte en expresión de ese «decir muchas cosas al mismo tiempo».

Todas estas formas que el sujeto metamórfico puede asumir nos permiten afirmar que el Principio de metamorfosis se constituye como un aporte significativo en la tarea de reconstrucción de ese sujeto deconstruido por la posmodernidad.

CONCLUSIÓN

La historia de Edipo contada por Sófocles ha sido analizada ya desde muy pronto como uno de los ejemplos más logrados de la creación literaria. De ella se han destacado ante todo los aspectos materiales de su historia: la lucha contra el destino, el *factum* griego, la temática del incesto o del parricidio, etc. Aristóteles ha analizado en su *Poética* los recursos con que cuenta para hacer de esta obra el paradigma de la narración. Yo quisiera, a modo de conclusión, destacar algunos aspectos, no sólo materiales sino especialmente formales, que nos revelan a *Edipo Rey* como un ejemplo de reconstrucción del sujeto, con los ele-

mentos que he puesto de relieve a lo largo de esta investigación y destacados al final de esta segunda parte.

Lo primero que tenemos que decir es que esta obra puede ser entendida como la narración de la construcción de la propia identidad: toda la obra nos muestra quién es Edipo. Sin embargo, la forma en que llega a dar solución a esta pregunta no es a través de una introspección monológica, psicológica o meramente biográfica, sino que se llega a la identidad del personaje a través de un doble rodeo.

Por un lado, Edipo se pregunta no por sí mismo, sino por «un otro»: Layo, el rey anterior, y de forma más concreta por su asesino, ya que el Oráculo le ha dicho que las desgracias de Tebas le vienen por no haber habido una venganza de la muerte de su rey. De otro lado, la investigación va adquiriendo sentido a través de los diálogos que se establecen entre diversos personajes: entre Edipo y Tiresias, o Edipo y Yocasta, como los más importantes. Edipo se presenta como *diálogo*.

Gracias a este doble rodeo, y sin esperárselo, Edipo va reconstruyendo su propia identidad en la medida en que los diálogos le revelan cosas nuevas de su persona. Se reconstruye a través del diálogo, y en un diálogo que habla de los otros. Hallar su propia verdad llega a través de los otros y *con* los otros. Parte Edipo de una serie de creencias que poco a poco irá poniendo en duda, hasta transformar su propia historia en un complejo rompecabezas que va lentamente armándose. No puede él sólo proporcionarse identidad, ni puede ya someterse a aquellas creencias que consideraba inamovibles. La investigación lo transforma y lo van orientando. Los datos que recibe le van indicando por dónde debe seguir su investigación, le muestran la dirección para su propia reconstrucción. Edipo se presenta como *transformación orientada*.

En su constatación como co-dador de sentido junto con aquellos que han participado en los diálogos, Edipo ha logrado establecer la referencia de aquel que estaba buscando, y descubre que aquel a quien buscaba es él mismo. Los otros, al final, nos llevan a afrontar nuestra propia identidad. Edipo se presenta como *el otro y el mismo*, sometido así al Principio de metamorfosis.

El contenido de este descubrimiento, ser el asesino de su padre y ser el esposo de su madre, hacen de la historia de Edipo una historia trágica: esa imposibilidad de escapar a su destino, el fin trágico que tienen él y Yocasta, la constatación de haber sobrepasado el límite de lo permitido y de lo querido, etc. Edipo asume su responsabilidad, esta búsqueda le ha enfrentado con el problema ético de sus actos, de sus repercusiones. Presuntuoso como estaba de haber vencido a muchos, reconoce ahora su actuar, y afronta con valentía su destino. Asume que aunque no podemos saber los alcances de nuestra libertad, eso no debe impedir para que nuestras acciones dejen de pertenecernos. Edipo se presenta como *responsabilidad ética*.

Pero estas consideraciones de índole material de la obra, no deben hacernos olvidar aquellos principios formales presentes en la obra y que hemos destacado más arriba: la necesidad del diálogo para la dación de sentido de los actos y para la determinación de la referencialidad, ya sea esta personal o de objetos del mundo; la capacidad del personaje para reconstruirse *entre* los otros a través del diálogo.

Por último, Edipo se presenta como *capacidad creativa*. Recrea sus creencias gracias a esa relación con los otros y en esa búsqueda del otro, y a la vez *se recrea*, juega con aquellas posibilidades de sentido que puede encontrar en ese contacto interpersonal que es el diálogo. El sujeto se convierte en actor de su propia historia, constructor de su propia vida, hacedor de sus propias acciones, aun cuando uno mismo no pueda medir todas las consecuencias de sus actos.

Kuhn nos ha acostumbrado a hablar de «paradigmas» como modelos teóricos que albergan una visión determinada de la realidad, compartida por una comunidad y que con frecuencia se encuentran en pugna entre ellos para dar solución a un rompecabezas (puzzle), es decir, a una serie de problemas que atañen a esa comunidad. Podemos decir que los momentos culturales también cuentan con paradigmas, que de forma ejemplarizante muestran cómo se asume la propia situación en el mundo.

La imagen de Prometeo se utilizaba para simbolizar al hombre moderno que después de haber arrebatado el fuego sagrado a los dioses y dárselo a los hombre —alegoría de esa razón autónoma ilustra-

da, que desacralizó el conocimiento— vivía con la maldición de verse comidas sus entrañas día a día, sin esperanza y sin fin, como pago por su atrevimiento —simbolizando esa monotonía de la finitud del hombre, como dice Foucault—. Prometeo encadenado era el paradigma del hombre moderno: arriesgado, autónomo pero confinado a la insatisfacción, a la materialidad.

Después sobrevino la imagen de Narciso, paradigma de ese hombre posmoderno que no aspira a robar el fuego a los dioses, ya que su propia contemplación le es suficiente. Despreocupado de cualquier actividad que no sea el autorreferirse, se convertía en el símbolo de una generación *light*, donde el Otro estaba por principio excluido, donde su cuerpo se convertía en su única preocupación, donde el diálogo quedaba excluido. Era el fiel ejemplo de la «era del vacío» como dice Lipovetsky.

Para una nueva modernidad más humana propongo a Edipo como paradigma. En el coro griego, al final de cuarto episodio, se dice: «*En ti tengo el ejemplo, Edipo, en el dios que hay en ti oculto*»²³. El término utilizado en griego es *paradigma*, que, como bien lo explica Ciro Alegría, no puede entenderse ni como un marco teórico, ni como una pauta de producción, sino como un ejemplo de la inconsistencia de la vida humana (IB. 22).

Pero ¿Cómo atrevernos a proponer a un incestuoso, a un parricida, a un determinista, a un ciego, a un dcsterrado como paradigma de una nueva modernidad?

¿Edipo no es acaso el modelo de una forma ya superada de encarar el mundo, pre-moderna, donde todavía permanece ese «encantamiento» del mundo, de sus dioses, del destino, de lo determinado, donde la libertad aparece como un concepto vacío?

Si nuestra mirada recae sobre los *aspectos materiales* de la historia de Edipo, es evidente que una vuelta a él no es una perspectiva ade-

23 Utilizo la traducción de *Edipo Rey* de Ciro Alegría en Sófocles 1996, 1193 (cito por el número de la versificación). Soy deudor de las aclaraciones que sobre este pasaje me proporcionó el Dr. Ciro Alegría, las cuales, junto con su introducción a la traducción antes citada, me hicieron detenerme con especial atención en estos versos.

cuada que nos ayude a recomponer una modernidad humanizada. Pero si nuestra mirada se fija, no en la historia de Edipo, sino cómo se genera esa historia, es decir, si atendemos a los *aspectos formales* del relato veremos que él funciona como el paradigma necesario para humanizar esta modernidad racionalizada instrumentalmente. Son precisamente estos aspectos formales los que he querido subrayar en esta lectura contemporánea de *Edipo Rey*, que nos permite apreciar el modo en que se forja el sujeto: el diálogo.

Releer a Edipo, una vez metamorfoseado por nuestros intereses y nuestros recursos analíticos, puede servirnos como *ejemplo* de reconstrucción de sujeto, un sujeto metamórfico que, desde su finitud y por la senda del diálogo, consigue convertirse en actor del conocimiento, de la estética y de la ética²⁴.

Esta nueva modernidad humanizada que propongo descansa sobre el suelo fragmentado de la posmodernidad. Mientras que en el relato de *Edipo Rey* la fragmentación viene dada por esa forma casi perversa en que los acontecimientos se han ido forjando, como movidos por ese genio maligno o demiurgo que disfruta de los acertijos y laberintos, la fragmentación posmoderna ha surgido de ese necesario olvido de los metarrelatos, de las historias universalizadoras de la razón —llámese Espíritu absoluto, Estado, religión, economía—, de esa búsqueda por deconstruir aquello que presuponíamos como evidente.

24 Llegados a este punto, son claras las similitudes de este proceso con el psicoanálisis. En «El Yo y el Ello» afirmaba Freud que «El psicoanálisis es un instrumento que ha de facilitar al Yo la propia conquista del Ello» (Freud 1981, 2726); y en «Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis» nos dice: «Su propósito —refiriéndose al psicoanálisis— es robustecer el Yo, hacerlo más independiente del Super-Yo, ampliar su campo de percepción y desarrollar su organización, de manera que pueda apropiarse de nuevas partes del Ello. Donde era Ello, ha de ser yo» (ID. 3146). «Wo Es war, soll Ich werden» reza en alemán esta última frase, que nos remite a un *deber ser*, «a un deber moral de autoconstitución del Yo a través de la superación de un Ello alienador. 'Donde Ello estaba, Yo debo advenir' dice Freud. Superando al 'Ello' pasado que nos prohíbe ser sujetos en primera persona, el 'Yo' constituye nuestro futuro, finalidad moral. Y como en el presente, este esfuerzo, este movimiento hacia la realización de nosotros mismos» (Vallaes 1996, 318).

Una posmodernidad —y en esto sigo a Lyotard— que no debe entenderse como aquella que viene después de la modernidad, sino como aquella que es condición de posibilidad de la propia modernidad.

Resulta paradójico que para postular una nueva modernidad, capaz de ir más allá del posmodernismo y de sus aporías haya recurrido como fuente inspiradora a dos textos pre-modernos como son los relatos machiguenga y al *Edipo Rey* de Sófocles. Wittgenstein tiene una frase que puede aclararnos esta paradoja (Wittgenstein 1994, III 295):

«Esto que describo de modo tan tedioso puede parecer obvio para alguien cuya mente esté menos viciada».

Todo este trabajo no ha sido más que el intento de mostrar lo que para aquellos cuya «mente está menos viciada» —los machiguenga, en este caso— resulta obvio: nosotros nos metamorfoseamos, esa es nuestra condición, ese es el principio básico de nuestra vida. Si mi presentación ha llegado a ser en determinados momentos «tediosa» es porque nosotros, seres modernos/posmodernos hemos «viciado» nuestras mentes y no reconocemos ya lo que es obvio.

Este trabajo ha intentado ser también un pequeño reconocimiento de nuestro legado cultural, muchas veces olvidado o relegado a lo exótico, de aquellos pueblos de la Amazonía, cuya creación simbólica puede incentivarnos en este complejo y arduo trabajo que es el filosofar.

DANIEL WANKUN VIGIL, O.P.
Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, Karl-Otto (1985) *La transformación de la filosofía*, II vols. Madrid, Taurus 1985.
- (1986), *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa 1986.
- (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.
- (1994), «¿Es la filosofía del lenguaje una clave para la fundamentación de la ética?», en: *Areté* vol. VI, n° 2 (Lima 1994), pp. 207-227.
- BAER, Gerhard (1994), *Cosmología y shamanismo de los matsiguenga*, Quito, Ed. Abya-Yala, 1994.
- BARRET, Cyril (1994), *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1994.
- BARRIALES, Joaquín, O.P (1975), *Mitos y Leyendas Machiguenga*, Lima, Archivo Misioneros Dominicanos, 1975.
- BOLÍVAR, Antonio (1985), *El estructuralismo: De Levi-Strauss a Derrida*, Madrid, Cincel, 1985.
- CAILLOIS, Roger (1988), *El mito y el hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- CHÁVARRI, Eladio (1993), *Perfiles de una nueva humanidad*, Salamanca, San Esteban, 1993.
- DAVIDSON, Donald (1995), *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- DERRIDA, Jacques (1993), *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Barcelona, Paidós, 1993.
- DÉTIENNE, Marcel (1989), «Repensar la mitología», en: Michel IZARD y Pierre SMITH, *La función simbólica*, Barcelona, Júcar, 1989, pp. 17-43.
- DIEZ DE VELASCO, Francisco (1995), *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid, Trotta, 1995.
- ECO, Umberto (1985), *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Lumen, 1985.
- (1992), *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrado*, Barcelona, Lumen, 1993.
- (1993), *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma-Bari, Laterza-Figli Spa, 1993.
- (1995), *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge, University

- Press, 1995.
- FOUCAULT, Michel (1974), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1974.
- FREUD, Sigmund (1969), «Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse», en: *íd.*, *Studienausgabe Band I. Frankfurt am Main*, S. Fischer Verlag, 1969, pp. 448-608.
- (1981), *Obras completas. Tomo III (1916-1938) [1945]*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981.
- GADAMER, Hans-Georg (1992), *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.
- HEIDEGGER, Martín (1988), *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- HEISE, María; TUBINO, Fidel; ARDITO, Wilfredo (1994), *Interculturalidad. Un desafío*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), 1994.
- HILL, Jonathan (1988), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Chicago, University of Illinois Press, 1988.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO Theodor W. (1994), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994.
- JACQUES, Francis (1985), *L'espace logique de l'interlocution. Dialogiques II*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.
- LEVINAS, Emmanuel (1993 a), *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 1993.
- (1993 b), *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós, 1993.
- LÉVY-BRUHL, Lucien (1949), *Carnets*, París, Presses Universitaires de France, 1949.
- LYOTARD, Jean-François (1995), *La Posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1982), *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Ariel, 1982.
- PUTNAM, Hilary (1994), *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994.
- RICOEUR, Paul (1993), *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós, 1993.
- (1996), *Sí mismo como un otro*, Madrid-México, Siglo XXI, 1996.
- RORTY, Richard (1983), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid,

- Cátedra, 1983.
- (1993), *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- SANTOS, Fernando (1994), *El poder del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la selva central del Perú*, Lima-Quito, Ed. Abya-Yala/CAAAP, 1994.
- SÓFOCLES (1996), *Edipo Rey* [Traducción e Introducción de Ciro ALEGRÍA V.] Lima, Unión Latina, 1996.
- SPERBER, Dan (1989), «¿Es pre-racional el pensamiento simbólico?», en: Michel IZARD y Pierre SMITH, *La función simbólica*, Barcelona, Júcar 1989, pp. 17-43.
- TOURAINÉ, Alain (1994), *Crítica de la modernidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- TUGENDHAT, Ernst (1990), «El papel de la identidad en la constitución de la moral», en: *Ideas y valores* (Universidad Nacional de Colombia-Diciembre 1990), pp. 3-14.
- (1993), «El yo», *En Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XIX, n° 1, 1993, pp. 3-15.
- VALLAEYS, François (1996), «Las desconstrucciones del sujeto cartesiano», en *Areté*, vol. VIII, n° 2 (Lima, 1996), pp. 309-318.
- VON GENNEP, Arnold (1986), *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986.
- WELLMER, Albrecht (1993), *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor, 1993.
- WISE, Mary (1975), «Social roles, plot roles and focal roles in a Nomatsiguenga Campa myth», en Rosalía ÁVALOS DE MATOS, Roger RAVINES (eds.), *Lingüística e indigenismo moderno de América (Trabajos presentados al XXXIX Congreso Internacional de Americanistas)*, Vol. 5, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1994), *Observaciones sobre los colores*, Barcelona, Paidós, 1994.