

El yo y el otro que no soy yo

Carlos Yáñez Canal.
Profesor Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales

Resumen

En la historia de las ideas en Occidente se ha asumido al otro como figura sobre la cual se ha construido una subjetividad inherente al sí mismo. El yo soy yo se ha ido configurando en la "invención" de otro que no soy en términos de salvaje, exótico, indígena, extraño, extranjero, mujer, niño, joven, loco, animal. Negación y negatividad del otro han sido parte de un proceso de construcción de un sí mismo virtuoso y racional. Lo irracional, lo emocional, han sido necesarios en lo que ellas tienen de negativo para proporcionar al logos su afirmación y devenir lo que debe ser.

Curiosamente, en esa exclusión / integración, el otro no aparece solamente como el opuesto de lo que somos o devenimos o como aquello que no somos, sino que hace parte constitutiva en la estructura ontológica de nosotros como lo reprimido en términos de ausencia / presencia. Es el caso de la eterna lucha contra la naturaleza que somos representada por el mundo animal y por el cuerpo que nos constituye. Problema que ha sido replanteado por la fenomenología, la sociobiología, por la etología, por las investigaciones biológicas y neurofisiológicas contemporáneas, por la ciencia cognitiva, sobre lo que es innato o lo que es adquirido en el comportamiento humano, generando una nueva reflexión sobre lo que se conoce como personalización.

En la soledad del hombre

La noción de identidad, como una de las leyes universales del pensamiento, se ha mostrado insuficiente por su carácter no sólo restringido, sino excluyente. La simple reflexión en sí es absolutamente vacía y sin ninguna posibilidad de reflexión sobre sí mismo, sin la mediación de otro. El concepto de diferencia simplemente ha sido planteado en el ánimo de su exclusión, ya que la identidad excluye lo no idéntico.

Igualmente, en la formulación del intelecto abstracto carente de concreción está implícito el concepto de igualdad y el concepto de unidad. Con respecto a la unidad, había señalado cómo, en oposición a la diversidad, establece los límites de un sujeto o de un objeto; la unidad no implica variaciones, lo que no requiere de contextualidad. Toda explicación viene desde y por sí misma porque es idéntica a sí misma, es decir, no es necesario explicarla. En cuanto a la igualdad, que nos recuerda los lineamientos jurídico-políticos instaurados por la revolución francesa, se puede decir que establece la equivalencia entre dos o más cosas idénticas, lo que a su vez supone su intercambiabilidad. En estos términos hablar de identidad personal es limitado porque responde a una unidad cerrada a partir de la cual él mismo se define. Su carácter estático, invariable, unitario y su pretensión totalitaria hace al concepto restringido, limitado y excluyente dado que todo lo incluye en el sí mismo.

Hablar de diferencia, de alteridad y de diversidad desde el punto de vista de la mismidad termina siendo una empresa imposible. "A la peculiar realidad del otro.....se le ha pretendido descubrir y afirmar mediante la razón discursiva, el instinto de vinculación social, la operación del sentimiento, la actividad moral, la dialéctica del espíritu, la dialéctica de la naturaleza, la invención

proyectiva y la reflexión fenomenológica" (Laín Entralgo, 1983, 30-31).

Descartes en el seno de la razón solitaria fue configurando el mundo del otro a un otro de sí mismo. Su centro es el autoconocimiento, cuya manifestación más característica es el uso competente de verbos y predicados psicológicos en primera persona. En la presunción de su verdad para la atribución de estados mentales a uno mismo se pierde cuando se atribuyen a otros. Su mismidad, en su condición de soledad consigo mismo, es concebida como puro espíritu pensante. Descartes, con su proceder intelectual en términos analógicos, llega a la conclusión de que el otro existe, se revela como otro yo, como yo pensante, por el "instrumento universal de la razón". En la razón desvinculada y en la conjetura del otro yo, el otro como inherente al vínculo, entendido como relación con un sujeto dotado de semejanza y diferencia, y cuya marca que lo distingue es la ajenidad, se reduce a un carácter netamente instrumental. Todo encuentro, como relación intersubjetiva, en que se resalta la presencia y la consistencia del otro, pasa por el desencuentro. Toda posibilidad en la praxis de personalización queda excluida al encerrar en la esfera de lo propio, de la totalidad egológica, el nosotros, que es el encuentro con otros y con quienes, en un intercambio dinámico, me recíproco. En esa nostridad¹ que, como señala Laín Entralgo, posee además de una significación formal una estructura integrada por una nostridad originaria y genérica y una nostridad ocasional y dual, se edifica la convivencia en que queda marcado el sentido de la diferencia. La nostridad, de acuerdo con Jorge Saurí, contribuye, ya sea en pugna o en cooperación, a edificar un modo de hacerse con los otros gestado en reciprocidad en el campo interpersonal². En la nostridad se establecen vínculos³ con otros, y éstos a su vez permiten la inclusión⁴, e incluir es la acción de poner dentro de las vinculaciones de dos a un tercero al que se

1 En este sentido es importante recordar al sociólogo Norbert Elias y su crítica al *homo clausus* a la vez que establece una interdependencia entre la identidad del yo y la identidad del nosotros. Sobre las relaciones entre individuo y sociedad ver Norbert Elias. *La sociedad de los individuos*. Ediciones Península, Barcelona, 1990. También *Sociología fundamental*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1982.

2 Es igualmente importante señalar como dichas relaciones están afectivamente determinadas a través del fenómeno de la empatía. Max Scheller en su trabajo *esencia y formas de la simpatía* distingue tres formas diferentes: sentir-uno-con-otro y sentir-con o comprender emocionalmente

3 Jorge Saurí en su libro *Persona y Personalización* habla de vínculos simbióticos, de vínculos especulares y de vínculos sociales..

4 Isidoro Berenstein habla de "revinculizar" como tarea clínica. Isidoro Berenstein. *El sujeto y el otro*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2001.

reconoce la posibilidad de constituirse en un alter. En tal reconocimiento, se pasa por la identidad y por la distinción. "El ser es exterioridad: el ejercicio mismo de su ser consiste en la exterioridad, y ningún pensamiento podría obedecer mejor al ser que dejándose dominar por esa exterioridad. La exterioridad es verdadera, no en una visión lateral que la perciba en su oposición a la interioridad, es verdadera en el cara a cara que no es enteramente visión, sino que va más lejos de la visión; el cara a cara se establece a partir de un punto, separado de la exterioridad tan radicalmente que se sostiene a sí mismo; de manera que toda relación que no partiese de este punto separado, y en consecuencia arbitrario (pero cuya arbitrariedad y separación se producen de manera positiva como yo), marcaría el campo –necesariamente subjetivo– de la verdad.....El cara a cara –relación última e irreductible que ningún concepto podría abarcar sin que el pensador que piensa este concepto se encuentre de pronto frente a un nuevo interlocutor– hace posible el pluralismo de la sociedad" (Levinas, 1987, 294-295-296). La expresión más clara de la propia identidad, es también la expresión de su radical alteridad, el lugar de su presencia – ausencia.

No todos los filósofos que contribuyeron a la articulación del cambio en la Modernidad van a entender al hombre como un yo pensante, sino como seres egoístas que, en estado de naturaleza, ven a los otros a partir de sus propias necesidades. Este individualismo posesivo⁵, que reduce los fenómenos a la intencionalidad de agentes libres y decisores objetivamente racionales y egoístas, tiene como madre a la moderna sociedad capitalista y como padres filosóficos a Hobbes, Smith y Locke. La naturaleza humana, según Hobbes, se define por su egoísmo: "la meta de todo acto voluntario del hombre es siempre algún bien para sí mismo" (Hobbes, 1977, 199). Así, "la felicidad es un continuo progreso del deseo desde un objeto a otro, donde la obtención del anterior no es sino camino

hacia el siguiente. La causa de ello está en que el objeto del deseo humano no es sólo disfrutar una vez y por un solo instante, sino asegurar para siempre el camino de su deseo futuro.....Por ese mismo sitio en primer lugar, como inclinación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte" (ibid). En ese estado de naturaleza del hombre, "la guerra es de todos contra todos" y "lo que es peor que todo, miedo continuo y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta"(ibid, 225). En este tipo de individualismo, la autonomía se reduce a un problema de autoconservación y la sociedad aparece como un instrumento de la existencia individual, negando el sentido a cualquier noción de comunidad. Aun así, en esta tradición de pensamiento, se apela, junto a la razón calculadora, a "sentimientos morales". Hay "una simpatía instintiva y primaria como causa de la vinculación entre hombre y hombre"... y "todo en el universo es orden y armonía; el universo es un inmenso organismo regido y ordenado por un alma del mundo" (Laín Entralgo, 1983, 54-55)⁶

Estos planteamientos herederos del pasado, como nos recuerda Laín Entralgo, confrontan la naturaleza y la razón, la razón y la pasión. Adam Smith, en la "Teoría de los sentimientos morales", particularmente en las partes III y VI, dedicadas a la naturaleza de las virtudes, postula una división vertical entre un yo superior y un yo inferior en una relación de asimetría jerárquica. En un intento de explicar la irracionalidad, construye un individuo en dos registros: el que actúa y el que observa, reflexiona y controla. El tema, para Smith, es puesto bajo el signo del control de sí. Efectivamente, todas las estrategias en nuestra vida de sujetos están orientadas al autocontrol, a través de premios o castigos a nuestras acciones⁷. Como nos dice Sparta, esta tecnología del yo confirma la idea de la multiplicidad o duplicidad del yo: si no fuéramos al menos dos, no tendría sentido

⁵ C. B. Macpherson. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Fontanella, Barcelona, 1979. Louis Dumont. *Ensayos sobre individualismo*. Alianza editorial, Madrid, 1987. A.V. *Sobre el individuo*. Editorial Paidós, Barcelona, 1990. Pietro Barcellona. *El individualismo propietario.....* Steven Lukes. *El individualismo...*

⁶ En Adam Smith "la mano invisible" está relacionada con la competencia. Esta teoría de elección racional, que sopesa los beneficios en relación a los costos, subraya el papel de las acciones específicas en la configuración de los hechos sociales. Esta teoría incorpora la idea de integración funcional.

⁷ Ver la referencia de Elster sobre Ulises. *Ulises y las sirenas*.

controlarse y valorarse. En este concepto estoico de autocontrol, Smith ve igualmente la posibilidad de autogobierno de sí mismos y como una precondition ética para ejercitar todas las otras virtudes. En esa estrategia de control se llama en causa no sólo la teoría de la simpatía, sino a la comunidad misma que da al actor un espejo. Puesto delante de las reacciones de los demás, el individuo recibe los criterios de pertinencia social de su actuar, regulándose en su acción⁸.

El yo como conciencia moral

Entre los ilustres hombres de la ilustración, encontramos la vertiente naturalista criticista, cuyo representante, Kant, revalorizó la persona a través de la moral. El individuo, alejado de toda concreción y en un carácter trascendental y abstracto, es la misma conciencia. Al establecer diferencia entre el mundo de los fenómenos y el mundo de los noumenos (el verdadero sí mismo), el conocimiento de sí mismo está enmarcado por categorías a priori. Para ir más allá del mundo de los sentidos hay que someterse a las leyes morales dictadas por la razón. Esa visión moral (razón práctica) se descompone en tres categorías principales: la universalidad, la dignidad y la autonomía. Al yo soy cosa pensante, opondrá un "yo soy conciencia moral" o "yo soy deber": "Deber, oh tú, grande y sublime nombre, tú, que no albergas en ti ni una sola de las complacencias que consigo lleva el halago..., ¿cuál es el origen de tu dignidad, dónde se halla la raíz de tu noble linaje...?" (Kant, *Crítica de la Razón Práctica* citado por Laín Entralgo, 1983, 82). En la idea Kantiana del hombre como sujeto moral, el otro aparece en su apariencia fenoménica y no como objeto de conocimiento teórico. Los principios considerados arriba, llevan a Kant a tratar en cada persona la humanidad en el reconocimiento de su dignidad como un fin en sí. Toda relación instrumental con el otro implica tratarlos como medios. Las personas no tienen valor de uso o valor

de cambio, sino un valor interno, un valor en sí mismas. La razón práctica exige obrar "de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio" (Kant, 1975, pag. 87). En el sujeto moral Kantiano él se da su propia ley. Es autónomo porque está guiado por la voz de su razón. "El principio de autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal" (id., pag. 88).

Yo y el mundo

Las anteriores doctrinas que plantean, en términos funcionales y más allá del razonamiento discursivo, la realidad del vínculo interhumano en una unidad del yo con el otro, revelándolo como otro yo, nos pone a pensar en qué somos (el yo de frente a la naturaleza) y quiénes somos (el yo de frente al mundo y como persona). No es mi pretensión entrar en este debate, que daría para otro trabajo por lo extenso de sus discusiones, solamente quisiera señalar que la reflexión contemporánea aparece dominada, no más por un sujeto cartesiano encerrado en sí, desinteresado del mundo y de la relación con los otros, sino más bien de la condición existencial del hombre en el mundo. Para mencionar algunos autores, podemos decir que la fenomenología⁹ se ha esforzado por reconceptualizar la relación hombre / mundo, repensándolo bajo forma de correlación originaria: antes de cualquier concreta experiencia, el hombre está abierto al mundo. No nos somos dados como mentes puramente cognitivas, sino como mentes incorporadas e inherentes a un mundo, es decir, a una situación en la cual no existe un cuerpo como diseño de operaciones dictadas por la mente, sino el mundo como horizonte del actuar de un cuerpo. Merleau-Ponty¹⁰ con su teoría del cuerpo vivido, establece que el primer vehículo de contacto con

⁸ Es importante señalar las críticas de Max Scheller a esta ética: "1. La ética de la simpatía no hace radicar el valor moral en el ser de la persona, sino que pretende derivarlo originariamente de la conducta de un espectador; el cual siendo en principio otro yo, no puede ser, en el sentido más genuino y riguroso del término, persona, unidad radical y singular de actos personales. 2. El uso indiscriminado de los términos "simpatía" y "amor" implica una confusión grave, porque la simpatía, a diferencia del amor, es ciega para los valores. 3. No es cierto que todo juicio ético haya de pronunciarse a través de un sentimiento de simpatía...."Scheller

⁹ Bernhard Waldenfels. *De Husserl a Derrida*. Editorial Paidós, Barcelona, 1997.

¹⁰ *La estructura del comportamiento.... y Fenomenología de la percepción....*

el mundo es nuestro cuerpo. Para Merleau-Ponty, el cuerpo aparece constante y ambiguamente un sujeto y un objeto o, si queremos, un tercer género de ser, entre el puro yo cartesiano y el puro objeto material. Gracias al cuerpo veo y me muevo, transformo las cosas en soportes y auxilios, haciéndolas parte de mi propia definición e identidad. No hay división rígida y definitiva entre cuerpo y mundo, sino una línea contingente y reversible. Su sugerencia es pensar el mundo como dispuesto alrededor nuestro o como algo que nos atraviesa. La pertenencia al mundo no es sólo espacio-motriz, sino al mismo tiempo cognoscitiva. Merleau-Ponty rescata el primado de la forma práctico-operativa sobre la forma teórica-descriptiva del conocer. Ser en el mundo significa ser en el mundo para hacer. También nuestra identidad aparece fundamentada en el cuerpo. El nacimiento y la encarnación del propio cuerpo abre un campo de experiencias inalienablemente personales: un ser en el mundo que es también un ser distinto del mundo, un campo de presencias que es mío y sólo mío. El cuerpo delimita mi espacio y mi diferencia. No soy de frente a mi cuerpo, ni tampoco en mi cuerpo: soy mi cuerpo.

De otra parte, Heidegger, a través de su "analítica existencial" (análisis del sujeto como ser en el mundo) analiza las nociones mismas de sujeto, objeto y mundo como eventos o constructos históricos. El análisis de la existencia humana tiene por objeto el modo de darse ordinario del hombre como sujeto concreto, o sea, aquellas circunstancias en las cuales hacemos experiencia

***Gracias al cuerpo
veo y me muevo,
transformo las
cosas en soportes y
auxilios,
haciéndolas parte
de mi propia
definición e
identidad. No hay
división rígida y
definitiva entre
cuerpo y mundo,
sino una línea
contingente y
reversible. Su
sugerencia es
pensar el mundo
como dispuesto
alrededor nuestro o
como algo que nos
atraviesa. La
pertenencia al
mundo no es sólo
espacio-motriz, sino
al mismo tiempo
cognoscitiva.***

de nosotros mismos en relación al mundo. Heidegger emplea la expresión Dasein, que significa ser ahí, y que puede leerse como el ahí del ser mismo, en el sentido de estar situados, de exponerse, o de no ser abstraído de los modos y de las mediaciones de un contexto. Como escribe Heidegger, el decir yo se refiere al ente que yo soy en tanto yo soy en un mundo. En tanto existente, el hombre es efectivamente el ente que se relaciona al propio ser en la forma de un proyecto, en la forma temporal de la proyección de la posibilidad que todavía puede ser¹¹. La naturaleza o la esencia del hombre, en tanto ente que se proyecta (abierto y cerrado a las posibilidades proyectadas) es la de no tener una naturaleza o una esencia.

Por último, Paul Ricoeur¹² repropone las discusiones planteadas por la discusión analítica reivindicando la separación entre dos usos del concepto genérico de identidad como permanencia. "La identidad, lejos de la inmediatez del "yo soy" ha de concebirse como la siempre renovada capacidad de referirse a sí mismo y nunca como punto de partida. La identidad aparece vinculada a la competencia para seguir un relato, una historia. La "hermenéutica de sí" ricoeuriana arranca del estatuto indirecto de la posición del sí mismo y se pretende una apuesta que evite definitivamente una subjetividad –el yo– con carácter de fundamento último. De modo que el sujeto se hace reflexivo por la mediación de los signos, símbolos, instituciones y obras culturales" (Birulés en Cruz, 1993, 45). Así, establece una

¹¹ Esto nos recuerda a Habermas, que argumenta: "la identidad no es algo ya dado., sino también, y simultáneamente, nuestro propio proyecto". J. Habermas. *Autonomy and Solidarity*, citado por Larrain Ibañez. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Editorial Andrés Bello, Chile, 1996, pag. 220.

¹² Paul Ricoeur. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI editores, Madrid, 1996. A.V. *Sobre el individuo*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1990.

distinción entre identidad-idem e identidad-ipse enmarcadas en la diferencia entre los criterios de reidentificación en el tiempo (unicidad, la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo; su contrario sería la diversidad) y los criterios de diferenciación (adscripción de acciones a un agente). De acuerdo con Ricoeur, la identidad-idem responde a la pregunta ¿qué? Y la identidad-ipse, en cambio, corresponde a la pregunta ¿quién? Aunque la identidad idem se refiera a cualquier estado o evento que se representa en el tiempo y la identidad ipse se refiera al propium de los individuos, hay una especie de complicidad entre los dos usos: un sujeto es igual a sí mismo (en el tiempo) en tanto diferente de cualquier otro. La identidad pasa por la posibilidad de leer en sí mismo no sólo el tiempo, sino también la acción y el agente, lo que implica entender la vida moral como una "vida examinada". El yo soy que plantea Ricoeur es uno que se constituye tanto en la lectura de sí mismo como en los discursos que lo atraviesan y lo exceden, es decir con la alteridad. Tal identidad no puede remitirse a un contenido de verdad ni puede fundamentarse en una ley¹³ .

La naturaleza que somos

Sobre lo qué significa ser persona, debemos comenzar por lo que distingue a la persona humana de otros seres vivos, concretamente, los animales. De acuerdo con la etología y los estudios ecológicos y naturalistas¹⁴ , el comportamiento animal ha sido replanteado a partir de su inteligencia. Hoy, por ejemplo, ha entrado en crisis la idea mencionada anteriormente según la cual el egoísmo es natural al hombre, mientras que la cooperación y el altruismo son culturales. Estudios recientes han logrado demostrar que tanto la cooperación como el altruismo tienen un sólido fundamento natural. Igualmente se ha demostrado la riqueza con que nuestro ser biológico determina y utiliza inteligencia y sensibilidad y construye la cooperación y hace posible la cultura, haciendo perder el fundamento a la teoría de la separación de la parte alta de la

mente, ligada al lenguaje, a la razón y a la cultura, y una parte baja, ligada al cuerpo y a las pasiones.

Regresando a la problemática de la inteligencia animal, la etología ha establecido que los animales están dotados de cerebros complejos y de una vida relacional bastante rica, en la que exhiben juegos de tipo exploratorio; elaboran tácticas de cooperación y también de engaño; tienen comportamientos relativamente complejos; pueden diferir en el tiempo la acción; ejercitan la atención sobre escenarios hipotéticos. Los dos obstáculos más relevantes para el desarrollo de la inteligencia animal siguen siendo el lenguaje y la conciencia de sí. Sabemos que los animales están en grado de crear rumores que desempeñan determinadas funciones, aprenden vocablos, pero no logran asimilar una gramática para combinar los vocablos en proposiciones. Su protolenguaje no contiene los tiempos, ni usa operadores semánticos (como la negación, la generalidad, el condicional). Con respecto a la conciencia, es necesario no sólo tener un control motor, ni poseer una representación correcta del propio cuerpo, sino tener capacidad de autorreferenciarse, es decir, la capacidad de referirse las acciones que se cumplen distinguiéndolas como propias¹⁵ . La identidad personal se definiría como la capacidad reflexiva de acción. Es a través de la acción donde el sujeto en su capacidad simbólica logra reconocerse. La identidad es la capacidad de apropiarse de la acción social a través de un elevado potencial reflexivo (simbólico) de la acción misma. Se podría definir la identidad como la capacidad reflexiva de producir conciencia de la acción (es decir representación simbólica de la misma) más allá de sus contenidos específicos. La identidad llega a ser reflexividad formal, pura capacidad simbólica, reconocimiento de la producción de sentido en el actuar, al interior de los límites puestos en un momento dado por el ambiente y por la estructura biológica. Como dice Giddens, el yo es un proyecto reflejo cuya responsabilidad es del individuo: "No somos lo que somos, sino lo que nos hacemos". Esta

1 Fina Birulés. *Micrologías en Manuel Cruz. Individuo, Modernidad, Historia*. Editorial Tecnos, Madrid, 1993.

1 Jean Pierre Desportes. *Alle radici del comportamento*. Newton Compton Editori, Roma, 1980. *La sovciobiologia...*

1 Existe un test de la mancha que aplicada a un chimpancé les permita reconocerse en un espejo. Los resultados demostraron la incapacidad para reconocerse.

reflexividad, que es continua y generalizada, se extiende al cuerpo entendido como un sistema de acción y no como objeto pasivo¹⁶.

Cuerpo e identidad

Haciendo un paréntesis, podríamos hacer una pequeña consideración sobre la relación cuerpo e identidad. Nuestra vida real y no abstracta, nuestra vida, no es solamente biografía social, y construcción de cultura, y mundo de ideas, sino historia de un cuerpo, con sus odios, amores, enfermedades, sexo, con sus expresiones como la risa, el juego, el baile, el deporte, el teatro....La experiencia (psicológica y racionalizada) del cuerpo pasa por determinantes de orden cultural; la vivencia del cuerpo no es igual en las diferentes sociedades¹⁷. El cuerpo, como dice el sociólogo Gil Calvo, ha sido reprimido durante siglos por ser visto como causa de vergüenza, pecado, culpa y pérdida. En una época como la nuestra, en que las identidades personales cambian deprisa, nos recuerda Gil Calvo, el cuerpo, como realidad objetiva, es el elemento constante de la vida de una persona, el que permite una continuidad biográfica: "el principal hilo conductor que permite orientarse en el laberinto de la vida es el cuerpo. El sujeto agente de nuestra vida es nuestro cuerpo, pero también es el teatro de operaciones donde pugnan las opuestas pasiones que se disputan nuestra identidad"¹⁸. Como dice Melucci, presenciamos el afirmarse de una nueva cultura del cuerpo: se extienden y consolidan centros de control¹⁹ y de "cura" del cuerpo. Todo esto, que además denota la dimensión natural del hombre, hace tomar conciencia del cuerpo como lugar de necesidades. Deseo, pulsión, energía, emociones se convierten en dimensiones de la experiencia. Otro elemento de la cultura del cuerpo es el descubrimiento de la relación con el otro. Símbolo

e instrumento de comunicación, el cuerpo es el canal de una afectividad que no se deja neutralizar en los rituales de intercambio social. La sexualidad no es relegada al nivel oscuro de los instintos y se convierte en forma enteramente humana de comunicación²⁰, que abre una gama más amplia de posibilidades relacionales. La pasión pierde sus connotaciones negativas y es sinónimo de un sentir radicado en el cuerpo. Las emociones encuentran su consistencia terrena, nutridas como son de humores y de sonidos, de olores y vibraciones. Miedo y alegría, ternura y pena no son sólo ideas, sino lágrimas, respiro, calor, frío, temblor. El encuentro de los hombres se descubre un encuentro de cuerpos y de palabras. Ese retorno al cuerpo establece una nueva investigación de identidad. El cuerpo parece convertirse en un lugar secreto, del cual sólo el individuo posee las llaves y al cual puede regresar para buscar una definición de sí que escape a las reglas y a las expectativas del intercambio. La atribución social de identidad invade todos los campos defendidos tradicionalmente por las barreras de lo "privado". El cuerpo aparece en la ambivalencia de lo que somos y se expresa, en unos casos, como resistencia (el caso del movimiento feminista) y, en otros, como objeto de consumo que valora el gozo, estableciendo nuevas identidades de corte hedonista.

Persona y máquina

Otra visión que invita a reflexionar sobre el hombre es el que tiene que ver con la cibernética (y que no será profundizada en este trabajo por su complejidad formal). Wiener, considerado el fundador de la cibernética, define esta ciencia de la siguiente manera: "Hemos decidido llamar a toda materia referente al control y teoría de la comunicación, ya sea en la máquina o en el animal,

16 Anthony Giddens. *Modernidad e identidad del yo*. Ediciones Península, Barcelona, 1995.

17 Sobre este tema hay un interesante trabajo editado por Michel Feher. *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*. Taurus ediciones, Madrid, 1992.

18 Enrique Gil Calvo. *Nacidos para cambiar*. Taurus, Madrid, 2001.

19 Es importante recordar las consideraciones al respecto de Foucault sobre el biopoder como creador de cuerpos dóciles. Michel Foucault. *Historia de la sexualidad*. Siglo XXI editores, México, 1991. Michel Foucault. *Vigilar y castigar*. Siglo XXI editores, México, 1990.

20 Es importante señalar la reflexión antropológica sobre la simbología y la función semiótica del cuerpo.

con el nombre de cibernética, que procede del término griego *Kybernetes* o timonel” (Wiener, 1998). En ese sentido, se oyen voces desde diferentes ángulos²¹ que anuncian una revolución en que habrá que “volver a pensar de nuevo la naturaleza y el puesto del hombre en el universo” (Crosson, 1970, 11). Siguiendo a Ross Ashby²², los fundamentos teóricos de la cibernética giran alrededor de dos conceptos: información y realimentación; un método de explicación: el de modelos; un objetivo que es la explicación de cualquier tipo de sistema (conjunto de elementos que interactúan dinámicamente); una herramienta principal como el ordenador.

Lo que vale la pena resaltar en el planteamiento de la inteligencia artificial es la relación de continuidad o discontinuidad entre una máquina y el hombre. La computadora no sería una analogía o un modelo descriptivo, sino que comprende y reproduce estados y eventos mentales. La mente sería equivalente a un programa formal. Alan Turing llegó a afirmar que las máquinas pueden pensar infiriendo la concepción computacional de la mente humana. Su criterio, que se hizo operativo mediante un test (el test de Turing), se orientaba a determinar la presencia de comportamientos inteligentes en la capacidad de actuar en modo inteligente.

Entre las muchas objeciones a las pretensiones de la inteligencia artificial y a las ciencias cognitivas resalta la crítica de John Searle²³ al test de Turing. El caso, denominado el “cuarto chino”, es la de un individuo que está encerrado en un cuarto con dos ranuras. El cuarto está lleno de canastas que contienen ideogramas chinos. El individuo no sabe nada de chino, pero tiene un libro de instrucciones que le permite reunirlos. Por una ranura se introducen folletos al cuarto desde afuera, a los que el individuo responde con los que tiene a través de la otra ranura, que se encuentra en el lado opuesto. Sin saberlo, los folletos del que está en el

cuarto, son respuestas a los otros ideogramas, que son preguntas. Desde afuera, los que leen los folletos, establecen que el individuo que está en el cuarto sabe y comprende el chino. Este caso demuestra que un programa nos da solamente una sintaxis, la cual es insuficiente para pasar a una semántica. El programa sabe simular, pero es incapaz de tener y comprender estados y eventos mentales. Según Searle, la mente humana es capaz de producir estados mentales intencionales. Esa intencionalidad producida intrínsecamente por el cerebro es original, mientras que la simulada por un programa es derivada o prestada por nosotros.

En las diferentes variantes de la inteligencia artificial que han surgido, y particularmente para el cognitivismo y el conexionismo, “el criterio de cognición continúa siendo una representación atinada de un mundo exterior que está dado de antemano”.....Sin embargo, nuestra actividad cognitiva en la vida cotidiana revela que este enfoque de la cognición es demasiado incompleto. Precisamente la mayor capacidad de la cognición viviente consiste en gran medida en plantear las cuestiones relevantes que van surgiendo en cada momento de nuestra vida. No son predefinidas sino enactuadas: se les hace emerger desde un trasfondo, y lo relevante es aquello que nuestro sentido común juzga como tal, siempre dentro de un contexto” (Varela, 1998, 88-89). Varela, apoyándose en la idea de Rorty de que occidente ha propiciado la comprensión del conocimiento como espejo de la naturaleza, y reconociendo el trabajo de autores como Merleau-Ponty y Heidegger en su crítica explícita de las representaciones y en su interés en el fenómeno de la interpretación entendida como la actividad circular que eslabona la acción y el conocimiento, al conocedor y lo conocido, y a la influencia de la hermenéutica en el círculo indisociable acción / interpretación, sostiene que “la operación del cerebro se interesa centralmente en la enactuación de mundos a través de la historia de linajes viables: es un órgano que

21 H. Aiken, Ch. Babbage, J. Von Neumann, C.E. Shannon, A.M. Turing, W.G. Walter y otros. *Perspectivas de la revolución de los computadores*. Alianza editorial, Madrid, 1970.

22 Ross Ashby. *Introducción a la cibernética. Nueva visión*, Buenos Aires, 1960.

23 *L'analogia cervello / computer: un errore filosofico*, en G. Giorello e p. Strata (a cura di). *L'automa spirituale. Menti, cervelli e computer*. Laterza, Bari, 1991. John Searle. *El misterio de la conciencia*. Editorial Paidós, Barcelona, 2000.

construye mundos en vez de reflejarlos" (Ibid, pag 108)²⁴.

El laberinto de la soledad

En el proceso de consolidación de la modernidad, se van incubando tensiones que acentúan el carácter ambivalente de la cultura occidental entre nuevas formas de libertad y nuevas formas de dominio, tanto al interior como al exterior. En esa contradicción, reforzada por la ambigüedad de la racionalidad occidental que se mira en su superioridad, el otro es condenado a perderse en la "inexistencia irracional" de un laberinto cuyo centro irradia la luz de la verdad.

La antigua disputa entre lo viejo y lo nuevo, llevó en el siglo XVIII a establecer diferencias entre las cualidades inherentes al ser humano y la humanidad en sentido abstracto. Las imágenes del "buen salvaje" y de la "civilización" recorrieron los espíritus en la búsqueda de una ilusión plena de felicidad y confluyeron en el discurso ilustrado y sus ideas de ciencia, progreso y razón.

Alrededor de la idea de "salvaje", que posiblemente deriva de la idea de "bárbaro"²⁵, que es el hombre alejado de la razón o de la fe y por tanto "extraño", se va tejiendo un mundo de modelos que lo encierran en una red de negaciones. En esas redes se perfilan visiones ambiguas que resaltan la bondad o la maldad, con sus carencias o potencialidades, tendientes a consolidar lo propio

y lo verdadero ante lo ajeno y lo desconocido. Negándole toda posibilidad de acercamiento y de encuentro, es alejado en los más recónditos paisajes de un mundo superado, inferior, inmaduro e incompleto.

En ese péndulo, que se mueve entre la "aceptación" y la "negación", el reconocimiento del otro queda descartado en su exterioridad concreta. En el marco de una unidad abstracta, el otro es excluido o "construido" a partir de particularidades que tienen que ver en muchos casos con el racismo.

***En ese péndulo,
que se mueve entre la
"aceptación" y la
"negación", el
reconocimiento del otro queda
descartado en su exterioridad
concreta. En el marco de una
unidad abstracta, el otro es
excluido o "construido" a
partir de particularidades que
tienen que ver en muchos
casos con el
racismo..***

Aunque la historia nos muestra la famosa defensa de los indios de parte de Bartolomé de Las Casas²⁶ como una de las excepciones importantes a la arremetida del etnocidio occidental, podemos decir que, en su distanciamiento del concepto de "bárbaro", buscaba integrarlo en la "historia universal" o en la "historia de salvación". Es la particularidad vestida de universalidad en que se reconoce en parte la diversidad: la irracionalidad del indio es un accidente que se puede superar. En esa línea podemos encontrar múltiples ejemplos²⁷, Buffon con su concepción del estado salvaje como pura negatividad; Voltaire con la idea de la barbarie como el riesgo supremo de las sociedades humanas; Rousseau con su "mirada a lo lejos"; Montaigne, que en su discurso tolerante se asume respetuosamente ante el otro, en cuyo aparente reconocimiento descubrimos el enmascaramiento o la cancelación de las peculiaridades del otro en la facilitación de su desconocimiento²⁸.

²⁴ Una visión panorámica de los planteamientos de la inteligencia artificial se encuentra en Paul M. Churchland, *Materia y Conciencia*. Gedisa Editorial, Barcelona, 1992.

²⁵ Para Aristóteles, bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza, hombres sin tribu, sin ley, sin hogar. Aristóteles. *Política*. Editorial Gredos, Madrid, 1988.

²⁶ Laureano Robles (comp.). *Filosofía Iberoamericana en la época del Encuentro*. Editorial Trotta, Madrid, 1992.

²⁷ Michele Duchet. *Antropología e historia en el siglo de las luces*. Siglo XXI editores, México, 1984.

²⁸ Tzvetan. Todorov. *Nosotros y los otros*. Siglo XXI editores, Madrid, 1991.

Otros autores²⁹, desde un ángulo diferente, declaran abiertamente la inferioridad de aquellos que deben ser redimidos por los misioneros de la verdad europea. J. B. Say con su distinción entre "naciones ilustradas" y "naciones salvajes" y la capacidad de las primeras para convertir en civilizadas las segundas, ante la pasividad, resignación e incapacidad de reflexión racional de sus habitantes; Malthus y J.S. Mill, en una posición que denota el carácter anglosajón de la ética protestante, critican al indio por su débil "deseo efectivo" de acumular, de ahorrar, de trabajar fuerte y de falta de previsión; Hegel con su descripción de Sudamérica como física y espiritualmente impotente, donde los animales y los seres humanos (sin inteligencia) muestran la misma inferioridad; Marx y Engels, que no estaban exentos del espíritu eurocéntrico, describen al mexicano como un ser degenerado y a Bolívar como un hombre cobarde, brutal y miserable; Hume y su tendencia a sospechar que los negros y los indios son naturalmente inferiores a los blancos.

Pero ese otro que vive y viene de fuera no está solo, ya que en el contexto interno hay ciertas categorías que no cumplen con los requisitos exigidos por la modernidad para alcanzar la "mayoría de edad" (Kant). La razón como fuente liberadora no incluía ni a los obreros por su desorden, ni a las mujeres por su emocionalidad y falta de control, ni a los locos por el no control de sí mismo, ni a los homosexuales por su condición "contranatural", ni a los jóvenes por ser un dato biológico. Algunos de estos sectores (mujeres, obreros), en su lucha contra la exclusión, han ido siendo incorporados en algunos aspectos del sí mismo. Pero, lo otro (lo ajeno, la diferencia, la sinrazón), sigue permaneciendo fuera y genera hoy

el desplazamiento a una nueva conflictualidad centrada en el reconocimiento de sus características básicas propias. Así, la alteridad en la actualidad se va concentrando en los factores étnicos, religiosos, de género, sexuales, pero alrededor de nuevos sentimientos de pertenencia en que, como señala Melucci, la solidaridad responde a necesidades de identidad del todo nuevos, que tienen que ver no solamente con el aspecto material, sino con lo simbólico.

Así, el círculo iniciado con la metafísica monista y el yoísmo se completa al definir al otro en su exotopía: exterioridad temporal (el pasado), cultural (la diversidad) y espacial (el salvaje). Estas visiones orientaron o justificaron la acción modernizadora a nivel mundial. Alrededor de la civilización occidental se van formando "pequeños" satélites, cuyos horizontes se ven desdibujados en una historicidad que niega la posibilidad de resolver sus problemas vitales en un más allá y en una ilusión de eternidad. Nos encontramos ante lo homogéneo y lo heterogéneo, cuya vitalidad se proyecta hasta el presente en los embates de la globalización. La

relación homogéneo / heterogéneo gira entorno a ese centro que se considera el estado de ese conjunto, en su pasado, en su presente, en su futuro, disolviendo lo que es diferente: el otro es la totalidad y sus relaciones son de conquista. La totalidad es concebida como una extensión del yo, y el yo es un ser permanente, cuyos diversos momentos de existencia son variables parcialmente expresivas del ser intencional, el universo yo. El otro aparece en su negación en que, como relación, su condición primera es la existencia de ese otro que niega. Es decir, si no existe se lo inventa y si existe lo reinventa en su negación. El resultado es el laberinto de la soledad, cuya totalidad es un universo que se basta a sí mismo.

La razón como fuente liberadora no incluía ni a los obreros por su desorden, ni a las mujeres por su emocionalidad y falta de control, ni a los locos por el no control de sí mismo, ni a los homosexuales por su condición "contranatural", ni a los jóvenes por ser un dato biológico

29 Jorge Larraín Ibañez. *Modernidad razón e identidad en América Latina*. Editorial Andrés Bello, Chile, 1996.

BIBLIOGRAFÍA

- A.V. Sobre el individuo. Editorial Paidós, Barcelona, 1990.
- A.V. Perspectivas de la revolución de los computadores. Alianza editorial, Madrid, 1970.
- A.V. Sobre el individuo. Ediciones Paidós, Barcelona, 1990.
- Aristóteles. Política. Editorial Gredos, Madrid, 1988.
- Ashby, Ross. Introducción a la cibernética. Nueva visión, Buenos Aires, 1960.
- Barcellona, Pietro. El individualismo propietario. Editorial Trotta, Madrid, 1996.
- Berenstein, Isidoro. El sujeto y el otro. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2001.
- Cruz, Manuel. Individuo, Modernidad, Historia. Editorial Tecnos, Madrid, 1993.
- Churchland, Paul M., Materia y Conciencia. Gedisa Editorial, Barcelona, 1992.
- Desportes, Jean Pierre. Alle radici del comportamento. Newton Compton Editori, Roma, 1980.
- Duchet, Michele. Antropología e historia en el siglo de las luces. Siglo XXI editores, México, 1984.
- Dumont, Louis. Ensayos sobre individualismo. Alianza editorial, Madrid, 1987.
- Karl R. Popper y John C. Eccles. El yo y su cerebro. Editorial Labor, Barcelona, 1980.
- Elias, Norbert. La sociedad de los individuos. Ediciones Península, Barcelona, 1990.
- Elias, Norbert. Sociología fundamental. Editorial Gedisa, Barcelona, 1982.
- Elster, Jon. Ulises y las sirenas. Fondo de Cultura Económica, México, 1989. Feher, Michel. Fragmentos para una Historia del cuerpo humano. Taurus ediciones, Madrid, 1992.
- Foucault, Michel. Historia de la sexualidad. Siglo XXI editores, México, 1991.
- Foucault, Michel. Vigilar y castigar. Siglo XXI editores, México, 1990.
- Giddens, Anthony. Modernidad e identidad del yo. Ediciones Península, Barcelona, 1995.
- Gil Calvo, Enrique. Nacidos para cambiar. Taurus, Madrid, 2001.
- Giorello, G. e Strata, P. (a cura di). L'automa spirituale. Menti, cervelli e computer. Laterza, Bari, 1991.
- Laín Entralgo, Pedro. Teoría y realidad del otro. Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- Larraín Ibáñez, Jorge. Modernidad razón e identidad en América Latina. Editorial Andrés Bello, Chile, 1996.
- Lukes, Steven. El individualismo. Ediciones Península, Barcelona, 1975.
- Macpherson, C. B. La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke. Fontanella, Barcelona, 1979.
- Melucci, Alberto. L'invenzione del presente. Il Mulino, Bologna, 1982.
- Merleau-Ponty, Maurice. La estructura del comportamiento. Editorial Hachette, Buenos Aires, 1987.
- Merleau-Ponty, Maurice. Fenomenología de la percepción. Editorial Planeta, Barcelona, 1985.
- Ricoeur, Paul. Sí mismo como otro. Siglo XXI editores, Madrid, 1996.
- Robles, Laureano (comp.). Filosofía Iberoamericana en la época del Encuentro. Editorial Trotta, Madrid, 1992.
- Saurí, Jorge. Persona y Personalización. Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1989.
- Searle, John. El misterio de la conciencia. Editorial Paidós, Barcelona, 2000.
- Sparti, David. Identita e coscienza. Il Mulino, Bologna, 2000.
- Todorov, Tzvetan. Nosotros y los otros. Siglo XXI editores, Madrid, 1991.
- Waldenfels, Bernhard. De Husserl a Derrida. Editorial Paidós, Barcelona, 1997.



Cortés evaluando los tesoros. Diego Rivera

