

**DILEMAS Y DISLOQUES DEL ESTUDIO CRÍTICO SOBRE ALGO QUE SE
DABA EN LLAMAR “LA IDENTIDAD DEL YO”**

**DILEMMAS AND BREAKS IN THE SELFHOOD: *the paradox over the philosophical
inquiry about the question of the identity of the self***

Gabriel Ocampo Sepúlveda

Universidad del Quindío

Resumen

Estamos inmersos en un contexto donde ya no encontramos ningún sentido hablar de identidad, donde reina la incertidumbre y el desconcierto respecto de la imagen del hombre. En ese sentido, esta creciente saturación de la cultura ha puesto en entredicho todas nuestras premisas previas sobre el yo, convirtiendo en algo extraño las pautas de relación tradicionales. De un tiempo para acá, se han puesto en entredicho todas las premisas tradicionales sobre la naturaleza de la identidad personal, hasta tal extremo, que los conceptos mismos de verdad, de objetividad, de saber, y aún la idea de un ente individual, dotado de determinadas propiedades mentales, de corporalidad, de conciencia, de subjetividad están corriendo el riesgo de ser eliminados de nuestro panorama cultural. Y esto significa algo inquietante para nuestra vida en común. En términos técnicos esto lo llamaría: *dilemas y disloques de la identidad*. A pesar del panorama tan aparentemente oscuro, se podría sostener que anejo a este fenómeno, se parece asumir con gran fervor las nuevas perspectivas que se avizoran. En consecuencia, evitando un escepticismo a ultranza, aceptando la invitación de Solzshenitsyn de “ir hacia arriba” en la siguiente etapa antropológica, me atrevería a reconocer con Gevaert que, “los problemas antropológicos se imponen por sí mismos, irrumpen en la existencia y se plantean por su propio peso. No es, el hombre el que suscita problemas; es el propio hombre el que se hace problemático debido a la vida y a la condición en que vive. La existencia, al hacerse problemática, requiere una respuesta y obliga a tomar posiciones” (Gevaert, 1995: 14).

Palabras claves: identidad, verdad, objetividad, conocimiento, antropología

We are immersed within a context where it is now senseless to talk about identity, so, incertitude and disconcert about the image of man reign. Hence, this growing cultural saturation has put in doubt all our presuppositions over the self, turning into something strange traditional relationships. Since not so long ago, all the traditional premises about the nature of the identity have been put in doubt, as same as the traditional concepts of true, objectivity and knowledge, even more, the very idea of an individual entity endowed with certain mental properties, incarnated, with consciousness and subjectivity is taking the risk of disappearing from our cultural context. This means something worrying for our lives in common. In technical terms it would be called: *dilemmas and breaks in the selfhood*. Despite that apparently gloomy scene, one can assume that next to the above, many seem to take with fervency the new foreseen perspectives. Thus avoiding a sceptical point of view, one could accept Solzshenitsyn’s invitation to “go further” in the following anthropological stage; I would dare to reckon with Gevaert that “anthropological problems are imposed by themselves; they break in the existence and are posited by their own weight. It is not man

who awake questions: it is man that turns itself problematic due to life and their conditions in which he/she is living. The existence by turning troublesome, requires answers and demands from us to choose a stand” (Gevaert, 1995: 14).

Key Words: Identity, True, Objectivity, Knowledge, Anthropology

Nos dice Aleksandr I. Solzshenitsyn:

Si el mundo no se termina, habrá alcanzado la mayor crisis de su historia, igual en importancia al paso de la Edad Media al Renacimiento. Esto nos demandará un nuevo ardor espiritual; tendremos que emerger a un punto de vista superior, hacia un nuevo nivel de vida, donde nuestra naturaleza física no sea repudiada como en el Medioevo y donde, con mucha mayor importancia, nuestro espíritu no sea pisoteado como en la Edad Moderna.

Este ascenso es similar a una escalada a la siguiente etapa antropológica. Nadie en este mundo ha dejado otro camino...se trata de ir hacia arriba (Sierra, 2008:1)

Durante muchos años de mis estudios en filosofía, uno de mis intereses fundamentales ha sido el concepto de “yo”, nuestra manera de comprender quiénes somos y si tenemos algo por qué estar en el mundo. Si bien, hoy en día, se puede sostener que como este tema no trata “hechos observables”, para nada ligado al mundo fenoménico, no se trata de otra cosa sino de meras especulaciones vacías, semejantes a las disputas medievales tendientes a dirimir cuestiones fantásticas, poco útiles y prácticas para la vida. Bien sostiene Joseph Gevaert que frente a la gigantesca empresa cultural que implica la reflexión crítica y sistemática, sobre el ser y sobre el significado del hombre como una de las tareas más urgentes de nuestro tiempo, “muchos siguen sin duda soñando en que el progreso científico y el progreso técnico realizarán casi automáticamente una existencia mejor, o que la elaboración científica de nuevas estructuras proporcionará la clave última y definitiva para superar todas las miserias del hombre. Por otra parte, también aumentan cada día el número de los que toman sus distancias respecto a la fe absoluta en las ciencias; están convencidos de que hay en el hombre ciertos problemas que jamás podrán comprenderse y

menos todavía resolverse a través de unos cambios externos y puramente materiales...lo anterior, podría ser una muestra en que el aumento vertiginoso de los conocimientos técnicos y analíticos de la existencia humana y del progresivo perderse por entre los laberintos de las especializaciones van acompañados de una creciente incertidumbre respecto a lo que constituye el ser profundo y último del hombre”(Gevaert, 1995: 12)

Asimismo, sostiene, Maine de Biran, filósofo francés del siglo XIX, que cualquier estudio sobre el yo, es un viaje, “por un país desierto e inculto que los viajeros tienen poca curiosidad de visitar” (Biran, Oeuvres: VIII, 18). Sin embargo, me atrevería a sostener, aún con la carga de la prueba que, los supuestos acerca del yo parecen que no han dejado de ser fundamentales para toda empresa que nos propongamos llevar a cabo. Esto, me hace pensar en una cita de Camus, cuando nos da una descripción del hombre actual preso entre los engranajes de la vida moderna y superracionalizada: levantarse, tranvía, trabajo, comer, tranvía, *comprar, comprar*, trabajo, lunes, martes, miércoles...; de pronto todo se derrumba, se revela en toda su crudeza el absurdo y el vacío de semejante existencia. De ahí, el interrogante fundamental: ¿vale la pena vivir? (Camus, 1965: 106). De hecho, para este mismo filósofo, “existe un sólo problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida merece o no merece ser vivida es responder a la cuestión fundamental de la filosofía...yo nunca he visto morir a un hombre por defender el argumento ontológico ni epistemológico...por tanto pienso que el sentido de la vida es la cuestión más urgente” (Camus, 1965: 99).

Estamos inmersos en un contexto donde ya no encontramos ningún sentido hablar de identidad, donde reina la incertidumbre y el desconcierto respecto de la imagen del hombre. Así, para Heidegger, “ninguna época ha sabido conquistar tantos y tan variados conocimientos sobre el hombre como la nuestra...Sin embargo, ninguna época ha conocido al hombre tan poco como la nuestra. En ninguna época el hombre se ha hecho tan problemático como en la nuestra” (Heidegger, 1951: 189). En ese sentido, esta creciente saturación de la cultura ha puesto en entredicho todas nuestras premisas previas sobre el yo, convirtiendo en algo extraño las pautas de relación tradicionales. No obstante, como dice Ricoeur en su *Sí mismo como otro*, una de las tareas filosóficas de nuestro tiempo no es otra

que comprender al sujeto, dejando de lado, la certeza cartesiana de un sujeto como fundamento último de la comprensión en sentido epistemológico, y la vaciedad de la ilusión anti-cartesiana de corte nietzscheano, para abordar un sujeto, que, además, de recuperar su cuerpo, su falibilidad, sus afecciones, sus deseos, se tornó oscuro, enigma, objeto de estudio, pero, en últimas, más humano (Ricoeur, 1998: 12). Precisamente, y con base en lo que afirma el filósofo francés, se puede uno atrever a aseverar que se ha estado forjando una nueva cultura: unas nuevas formas de ser, de pensarse, de sentirse, de narrarse, construirse, recrearse, etc., que valdría la pena asumir como objeto de estudio.

Pero, preguntémosnos, ¿por qué son tan decisivas para nuestra vida las caracterizaciones que hagamos de nuestro yo -de nuestra manera de hacernos asequibles a otros? ¿Cuál es el motivo de que los cambios que sobrevienen en estas caracterizaciones sean temas de interés tan preponderante? En relación con los interrogantes, sostiene Gevaert que, “quizás estemos asistiendo actualmente a la más amplia crisis de identidad que ha atravesado nunca el hombre, crisis en la que se ponen en discurso o quedan marginados muchos de los fundamentos seculares de la existencia...por tanto...es preciso recuperar la secular certeza del hombre, pensarla de nuevo hasta el fondo y enriquecerla con todas las nuevas interpretaciones. En el centro está el problema del significado de la existencia; pero ese problema no puede aclararse más que a la luz del ser mismo del hombre” (Gevaert, 1995: 12-13).

De tal suerte, hay algo que no se puede ocultar en el mundo académico y es la crisis que se ha producido en la concepción común de la comprensión humana, es decir, sobre la verdad, la objetividad y problemas relacionados. Anteriormente, el problema de cómo se comprenden las personas entre sí y cómo comprenden el mundo que las rodea parecía relativamente sencillo. El lenguaje expresa ideas y sentimientos, se afirmaba; comprender el lenguaje es comprender la mente del que lo emplea, y el lenguaje de un individuo es capaz de transmitir una verdad objetiva. No obstante, a raíz de las diversas conmociones que ha sufrido la vida intelectual, hoy se hace difícil sustentar tales premisas. No resulta claro cómo conocen las personas la mente de los demás, y cómo pueden describir

objetivamente el mundo fuera de ellas, si es que se puede decir que hay allí un mundo fuera de nosotros. Todo cuanto parecía nítido hace muchísimos años hoy se ve bastante confuso.

Es un hecho, que la mayoría de las concepciones que apuntalaban las metas tradicionales de la investigación y la enseñanza han sufrido un gran remesón. Para algunos, la desaparición de los presupuestos tradicionales es un acontecimiento casi catastrófico: apartarse de los antiguos ideales de verdad y conocimiento es promover el caos, primero, en el mundo académico y después, en la sociedad en general. Otros, por el contrario, ven en ello signos estimulantes de que la historia se encuentra en un punto de no retorno donde no hay sino nuevas posibilidades, es decir, una nueva era.

En relación con ello, es importante analizar tales procesos, pues, la crisis académica alrededor de las adhesiones al saber objetivo ha traído consigo profundas implicaciones en las concepciones del yo. Como nos dice Gergen, “La mayoría nos adscribimos a la visión romántica, según la cual las personas están dotadas de profundas pasiones, convicciones morales e inspiración creadora. Otros por el contrario, a la visión modernista, donde la racionalidad guía casi todas las acciones humanas. En gran medida, estos conceptos extraen su confiabilidad del supuesto de que son objetivamente verdaderos (o de que puede demostrarse que lo son, en principio), pero hay grandes motivos para dudar en el caso de la personalidad humana” (Gergen, 1991: 115).

La actual crisis académica ha llevado la argumentación hasta sus últimas consecuencias y ello ha sido, hasta el abandono del concepto de verdad objetiva. El argumento nos dice que la tentativa de alcanzar una comprensión precisa está en quiebra. Y si toda clarificación objetiva de la personalidad humana sobrepasa nuestras posibilidades, preguntémonos, ¿por qué continuar la búsqueda de una esencia humana? Seamos lo que seamos, no podemos averiguarlo. Es decir, la muerte del yo auténtico y reconocible decretada en los círculos académicos ha sido una de las primeras y más elocuentes sentencias y que ha traído consigo demoledoras consecuencias para la vida cultural.

Recordemos que, la concepción modernista se adhiere al supuesto fundamental de un mundo objetivo cognoscible y a la promesa de alcanzar la verdad de su existencia. Los especialistas en ciencias naturales brindarían el conocimiento objetivo de la materia física y las restantes disciplinas: psicología, sociología, antropología, historia, economía, filosofía de la ciencia, filosofía analítica, etc., les serían asignados, análogamente ámbitos sobre los que se suponía que harían reflexiones claras e indiscutibles. No era menos el convencimiento sobre la existencia de un yo reconocible en el ámbito de la vida cotidiana. Los individuos poseían una personalidad o carácter básicos, y el yo esencial se manifestaba en la mayoría de las relaciones. Quien no se mostrara como “él o ella misma”, era un embustero, quizás un neurótico que trataba desesperadamente de ser algún otro, o, en su defecto, un farsante.

En consecuencia, la objetividad, para los modernos, es un logro social. Es decir, la objetividad se alcanza mediante una unión de subjetividades. Sin embargo, afirma Gergen que, al considerar la saturación social, “La expansión del teléfono tanto fijo como móvil, los viajes aéreos, la televisión, la radio, las redes informáticas, los transmisores de información digital, etc., todos los avances tecnológicos, han incrementado espectacularmente nuestro contacto con los demás, y así absorbemos opiniones, ideas, actitudes y valores provenientes de todos los lugares del globo. Precisamente este contacto es el que socava la adhesión a la objetividad, pues en tanto aumentan la gama y la variabilidad de las reacciones frente a cualquier situación, también se vuelve más borrosa lo que se da en llamar ‘la verdad del asunto’” (Gergen, 1991: 120).

Por tanto, a medida que incorporamos las predisposiciones de otros –de tantos con quienes entramos en contacto-, el yo propio es repoblado por el ajeno, con la consecuencia de que se va albergando un creciente cúmulo de dudas acerca de la objetividad de cualquier postura que se sostenga. Ante esta argumentación y contra-argumentación permanente (tanto en lo público como lo privado) uno se da cuenta poco a poco de que el altar que se le había levantado a la objetividad tal vez fuera vacío. De tal suerte que, esta pérdida de confianza en la objetividad puede atribuirse a la atención que le debemos prestar permanentemente a la presencia de otras voces, otras perspectivas, otros puntos de vista.

Pero, fue la misma estructura del conocimiento sostenida por los modernos la que generó la competencia entre verdades antagónicas. Es decir, su misma estructura forjó un surtido desmedido de disciplinas y sub-disciplinas desde donde se pretendía generar y sostener la verdad.

Por tanto, si uno cree que el mundo es puramente material, toda disciplina que afirma estudiar la “mente”, la “metafísica” o la “espiritualidad” resulta sospechosa: no estudia nada existente. Si, por el contrario, uno cree que no hay un mundo en absoluto fuera de la experiencia consciente, lo sospechoso pasa a ser lo “material” como tal: acaso lo que consideramos material es una construcción de nuestra experiencia individual. Así, el modernismo actuó, entonces, como una incubadora para la multiplicación de perspectivas que rivalizaban entre sí. Y a medida que éstas se convencían de sus verdades y buscaban la expansión, el dominio y la devastación, ¿quién habría de proclamar lo verdadero y lo objetivo? Por un lado, la teoría de Heisenberg de que el sujeto y objeto están inextricablemente ligados ya había puesto en duda la pretendida objetividad de la ciencia y; por el otro, con la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn en 1962, el mito moderno del progreso científico dejó de ser, en términos popperianos, una buena explicación. Como decía Kuhn, “tal vez debamos [...] renunciar a la noción [...] de que los cambios de paradigma aproximan cada vez más a la verdad a los científicos y a sus discípulos” (Kuhn, 1962: 100).

Lo que sostiene este filósofo, es que aquello que se tiene por un hecho depende de la perspectiva propia de cada cual. Aquí se aduce que abordamos cada situación con maneras habituales de percibir, de modo tal que, en el propio acto de la percepción producimos los “sucesos” de la consciencia.

En ese sentido, reclamar una posición privilegiada sobre la base de la exactitud fáctica resulta insostenible y falaz, ya que las explicaciones sobre la “conformación del mundo” no derivan de la naturaleza misma sino de la aplicación de una perspectiva socialmente compartida. En términos más precisos, una vez que un grupo se adhiere a una teoría, la emplea para interpretar los acontecimientos de tal modo que *parece* que la teoría

fuese fácticamente verdadera. Por consiguiente, lo que es “objetivamente” cierto no depende del “caso en cuestión”, sino de la comunidad de la que uno participe en ese momento, y como cada vez son más numerosas las “otras voces” de que se dispone, también aumenta el número de las “otras verdades”.

¿Qué decir entonces de lo que consideramos conocimientos sobre el yo, de las proposiciones, científicas o del sentido común, que definen lo que somos o quiénes somos? Hablamos de nuestros “sentimientos”, efectuamos investigaciones sobre la “cognición”, etc., ¿sobre qué fundamentos emprendemos estas investigaciones? Los argumentos mencionados previamente sugieren que ninguna de nuestras premisas, sea en la ciencia o en la vida diaria, deriva del “caso en cuestión”. Los términos “sentimientos”, “cognición” y “voluntad”, así como “emoción”, “razón”, etc., no los aplicamos a nuestra expresión porque reflejen los “hechos”, presentes en el mundo, de la emoción, la razón, la decisión, etc.; más bien, tales términos toman su significado, su sentido de realidad, por la perspectiva que aportamos a los sucesos en nuestra sociedad .

De ello, surgen nuevos interrogantes, veamos: ¿cómo describir al yo fuera de una perspectiva cualquiera?; ¿cómo discernir un lenguaje trascendente del yo como es *verdaderamente*? Y si no es posible, ¿por qué presumimos poseer un Yo real, objetivamente reconocible? Bajo esta lógica no queda sino reconocer que, esta presunción no se convierte sino en algo más que añadimos al uso del lenguaje.

Como bien sabemos, desde la Grecia clásica, por lo menos, los seres humanos se han adjudicado en Occidente ciertos procesos internos o psicológicos de pensamiento (que formalmente se designan con el nombre de *cognición*). A lo largo de los siglos se ha querido atribuir a tales procesos propiedades o facultades extraordinarias. Para Descartes y otros filósofos racionalistas, el pensamiento era la única base de certidumbre, la que ofrecía una garantía sobre la existencia personal: “Pienso; luego, existo”. Según los filósofos de la Ilustración, la facultad de cuestionar la autoridad de los monarcas la concedía la capacidad de razonamiento que desarrollaban todos los seres normales y que generaba algo que se dieron en llamar “autonomía”. Y para los modernistas del siglo XX, el saber o el

conocimiento se establece a través de la razón. A medida que los individuos examinan las pruebas, formulan hipótesis y tesis contrarias, y evalúan los resultados de sus deducciones, se van creando acumulaciones internas de conocimientos que, según se afirma, les permiten abrirse paso por las complejidades del mundo y conceden a la especie humana una ventaja en la lucha por la supervivencia. Y justamente esta concepción del pensador individual, centro del saber y de la decisión, corre ahora peligro de desaparición. Esta visión tradicional del sujeto que conoce ya no resulta viable. Cada uno de los supuestos que implica ha sido criticado, y las críticas en un dominio cualquiera afectan a todos los otros. Es difícil, por ejemplo, dotar de sentido a la distinción entre los planos externos e internos de la realidad; como consecuencia, se pone en duda la premisa de que el conocimiento del mundo externo es una apropiación de las mentes individuales y de que las palabras actúan como la expresión del mundo interno.

La distinción entre el mundo real y el mundo percibido nos parece evidente, pero... ¿lo es? Los filósofos no han podido justificar la distinción entre el mundo real y el mundo percibido, ni la existencia de un mundo real independiente de la experiencia. La mayoría ha dejado de inquietarse por estos problemas de carácter inabordable. Sin embargo, persiste el enigma acerca de nuestra manera de percibir o conocer correctamente “cuál es la cuestión”.

Ante esta perspectiva, se puede pensar un interrogante más escéptico: ¿no será que el problema está mal planteado? ¿Por qué partimos de la base de que hay un mundo real y un mundo experimentado? Estos problemas, ¿no resultarán inabordables por la forma misma en que se adopta la pregunta?

Frente a estos interrogantes, nos propone Wittgenstein, que nuestras palabras no son descripciones o imágenes de lo que “es la cuestión”. Las palabras no son planos de la realidad, sino que cobran significado a través de su uso en el intercambio social, en los “juegos de lenguaje” de una cultura (Wittgenstein, 1963: frag.154).

Eso ocurre con el concepto del yo individual. Si carece de sentido preguntarse con seriedad cómo deja su huella el mundo objetivo en el mundo subjetivo, cómo comprende la

mente individual la realidad externa, ¿por qué continuar asignando un tratamiento privilegiado a la distinción entre sujeto y objeto? ¿Por qué pensar seriamente que hay mentes individuales sobre las cuales tenemos que adquirir conocimiento? Y en todo caso, ¿qué entendemos por “conocimiento” en tales circunstancias? Suprimir la distinción entre el mundo y la mente, entre el objeto y el sujeto, es eliminar a ambos del campo de las esencias existentes. “Mundo” y “mente” pasan a ser términos incorporados a las prácticas discursivas de la cultura.

Ante estas críticas, ya no es sostenible el supuesto de que las mentes de los individuos operan como espejos de la realidad externa, pensemos en Rorty. ¿Por qué entonces habría de presumirse que existe un mundo interno del yo (privado y aislado) que piensa, conoce y se expresa con palabras? Sin embargo, la premisa según la cual la gente expresa lo que piensa mediante las palabras es básica en la vida cultural de Occidente. Comprender las palabras ajenas, se sostiene comúnmente, equivale a acceder a su mente o consciencia. Cuando interpretamos correctamente las palabras de otro, captamos su “intención” o “lo que quiere decir”.

En resumidas cuentas, la idea de que detrás de las palabras hay una mente singular es el fundamento del individualismo occidental, y puede remontarse a los siglos XVII y XVIII. Antes de esa época circulaban muchos escritos cuya autoría nadie reclamaba. Foucault sugiere que el deseo de identificar a un autor fue, en parte, la consecuencia de que las autoridades quisieran individualizar a los responsables de los escritos políticos que les resultaban inconvenientes.

De tal suerte que, si es difícil suscribir la concepción de que las personas tienen cada una, una mente que refleja la realidad, y de que sus reflejos internos se comunican por vía de las palabras, ¿qué se puede hacer con este otro supuesto que sostiene que los individuos emplean sus palabras para compartir su conocimiento con los demás, para representarles el mundo, tal como es? ¿Pueden las palabras captar exactamente el mundo tal como es, transmitir a otros “cuál es la cuestión”? ¿No depende el propio concepto de verdad de que esa posibilidad exista? Y sin embargo, hemos visto que esta idea despierta sospechas: si la

elección lingüística que hace cada cual no está determinada por los perfiles de “el mundo tal cual es”, no podrá el lenguaje “reflejar” o trazar un “estado de la cuestión”.

Veamos, la pretensión principal del pensamiento moderno era llegar a una esencia fundamental, el conocimiento de la “cosa en sí”.

En este sentido, fue el *de-construccionismo* con Derridá, la fuente decisiva para el desmonte definitivo de tal pretensión. Para el filósofo francés, una de sus mayores preocupaciones era la presunción de que las palabras reflejan el funcionamiento de la mente, que convierte el caos circundante en un orden lógico. Esta concepción tradicional pretende reverenciar las palabras del sujeto que conoce, pues si éstas se basan en una sólida razón y observación, son capaces de elucidar la índole de “la cuestión”. Por este motivo, se les hace leer libros a los estudiantes y se dan clases y conferencias, como vehículos para comunicar el saber acumulado por la cultura. Derridá se opone, sin embargo, a la idea de que las palabras sean el reflejo de las esencias en el individuo, y propone, en cambio, que el lenguaje es un sistema en sí, de cuyas propiedades extraen las palabras la capacidad de crear un mundo aparente de esencias. Este sistema del lenguaje (o de la elaboración de sentido) preexiste al individuo y está “siempre listo” para su uso social. Y entonces cualquier cosa que se diga sobre el mundo o el yo tiene que ser entrecomillada. Si es sensata, ya fue dicha. Lo mejor que puede hacer uno es reordenar lo “decible”.

Desde esta perspectiva, las palabras pierden su facultad de describir las cosas como son o de capturar las esencias. Para muchos estudiosos, esta perspectiva insta al intento de desmoronamiento o desconstrucción de los textos. Aquí se demuestra cómo una tesis ampliamente aceptada sobre “la naturaleza de las cosas” extrae su sentido de sutiles ejercicios de diferencia y referencia. Al de-construir el texto, a menudo se muestra que las proposiciones fundamentales sobre la naturaleza de las cosas dependen de una aceptación implícita del significado suplementario que el texto niega. Sostiene Derridá, “para terminar con un enunciado de forma apodíctica, probablemente no existe el afuera del texto” (Bennington, 1994: 30). En consecuencia, nuestras comprensiones quedan sujetas a las maniobras de la metáfora, la forma narrativa, el lenguaje cotidiano, la ironía, etc.

Pero leyendo entre líneas en los escritos de-construccionistas hay un mensaje más sutil y de un alcance más amplio, concerniente a la permanencia del yo. Estos análisis no sólo borran al objeto de un texto sino también a su autor, y lo hacen en dos sentidos. En primer lugar, el proceso de desconstrucción afecta a todos aquellos términos que parecen describir la esencia de la mente: palabras como “razón”, “emoción”, “actitudes” y “deseos”. ¿A qué se refieren esos términos? Para comprender su significado, debemos retomar el proceso de diferencia y referencia, hurgando y manipulando el lenguaje sin descanso, sin localizar jamás el objeto “real”. ¿Por qué presumir entonces que existe un objeto real –una esencia- al que está adherido el lenguaje de la mente individual? Si nada hay fuera del texto, deben incluirse en esta proposición las mentes de quienes hablan y escriben.

Hay un segundo procedimiento, más sutil, por el que los de-construccionistas socavan el supuesto de un yo esencial. Desde el punto de vista tradicional, el individuo observa el mundo y transforma sus pensamientos en palabras que los expresan a otros; para los de-construccionistas, en cambio, el lenguaje es un sistema en sí, una forma cultural que debe su existencia a una colectividad participante. Si la estructura preexiste a cada individuo y debe crearse el sentido, el individuo tiene que participar esencialmente en las convenciones de su comunidad. En consecuencia, los individuos no son los agentes intencionales de sus propias palabras, que convierten creativa y privadamente sus pensamientos en sonidos o inscripciones: ganan la condición de Yo adoptando una posición dentro de una forma lingüística preexistente. “Yo” soy yo solamente en virtud de haber adoptado el pronombre tradicional dentro de un sistema lingüístico culturalmente compartido. Si el lenguaje no contara con los pronombres “yo” y “tu”, tal vez no podría reconocerse a las personas como dotadas de un ser individual. Si sólo pudiéramos emplear el plural “nosotros”, no habría ningún “yo” que actuase. Es decir, la gente no verbaliza su experiencia; correspondería sostener más bien que sin las formas del lenguaje no se podría afirmar que se tenga experiencia alguna.

Así pues, el escándalo actual del mundo académico se ha constituido en el inicio de la socavación de una idea del yo. El alboroto de tantas voces antagónicas, ha creado un

ambiente en el que ya no se justifica ninguna pretensión de alcanzar una verdad objetiva. Por otra parte, los que han pretendido haber hecho descripciones verdaderas y exactas han mitificado ciertos intereses a los que soterradamente han prestado sus servicios. Igualmente, las voces que llaman a la tranquilidad y a la seguridad objetiva se han tornado aún más peligrosas. Queda erosionada así la fe en el conocimiento objetivo de los individuos –de su mente, sus emociones, sus intenciones, etc.- que ha puesto en entredicho asimismo la imagen del agente autónomo de conocimiento, que observa por sí mismo y comparte sus pensamientos con otros. La crítica actual ha minado la distinción entre el objeto y el sujeto, entre la mente y el mundo; la premisa según la cual las palabras son signos externos de significados internos se ha debilitado, el objeto de las palabras del individuo se ha desarticulado, y éste ha desaparecido poco a poco en el ir y venir de la vida colectiva. ¿Qué nos queda entonces? ¿El todo vale? ¿La parálisis cognitiva? ¿Un acto de fe? No sé.

Sin embargo, para no caer en un escepticismo a ultranza, aceptando la invitación de Solzshenitsyn de “ir hacia arriba” en la siguiente etapa antropológica, me atrevería a reconocer con Gevaert que, “los problemas antropológicos se imponen por sí mismos, irrumpen en la existencia y se plantean por su propio peso. No es, el hombre el que suscita problemas; es el propio hombre el que se hace problemático debido a la vida y a la condición en que vive. La existencia, al hacerse problemática, requiere una respuesta y obliga a tomar posiciones” (Gevaert, 1995: 14). El problema ahora es, ¿qué posición tomar?

Bibliografía

- GEVAERT, Joseph. *El problema del hombre: introducción a la antropología filosófica*. Salamanca. Ediciones Sígueme. 1995
- DE BIRAN, Maine. *Oeuvres*. Paris. Librairie Felix Alcan. 1930.
- CAMUS, Albert. *El mito de Sísifo. El hombre rebelde*. Buenos Aires. Editorial Losada, 1963
- HEIDEGGER, Martín. *Kant y el problema de la metafísica*. México. FCE. 1999.
- RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. España. Siglo XXI. 1996.
- GERGEN, Kenneth J. *El yo saturado*. Barcelona. Paidós. 1991.
- KUHN, Thomas. *The structure of scientific revolutions*. Chicago. University of Chicago Press. 1970
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. New York. Macmillan. 1963.
- BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derridá*. Barcelona. Cátedra. 1994.