

*Anales de  
Antropología*

*Volumen 36*

---

**2002**



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

# *Anales de Antropología*

FUNDADOR JUAN COMAS

## CONSEJO EDITORIAL

*Lyle Campbell*, Universidad de Canterbury

*Milka Castro*, Universidad de Chile

*Mercedes Fernández-Martorell*, Universidad de Barcelona

*Santiago Genovés*, Universidad Nacional Autónoma de México

*David Grove*, Universidad de Illinois, Universidad de Florida

*Jane Hill*, Universidad de Arizona

*Kenneth Hirth*, Universidad Estatal de Pennsylvania

*Alfredo López Austin*, Universidad Nacional Autónoma de México

*Carlos Navarrete*, Universidad Nacional Autónoma de México

*Claudine Sauvain-Dugerdil*, Universidad de Ginebra

*Gian Franco De Stefano*, Universidad de Roma

*Cosimo Zene*, Universidad de Londres

## EDITORES ASOCIADOS

*Ann Cyphers*, Universidad Nacional Autónoma de México

*Yolanda Lastra*, Universidad Nacional Autónoma de México

*Rafael Pérez-Taylor*, Universidad Nacional Autónoma de México

*Carlos Serrano Sánchez*, Universidad Nacional Autónoma de México

## EDITORA

*Rosa María Ramos*, Universidad Nacional Autónoma de México

*Anales de Antropología*, Vol. 36, 2002, es editada por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F. ISSN: 0185-1225. Certificado de licitud de título (en trámite), Certificado de licitud de contenido (en trámite), reserva al título de Derechos de Autor 04-2002-111910213800-102.

Se terminó de imprimir en julio de 2003, en *Compuformas, Paf, S.A. de C.V.*, Av. Coyoacán núm. 1031, C.P. 03100, México, D.F. La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90g; responsable de la obra: Rosa María Ramos; su composición se hizo en el IIA por Martha Elba González y Ada Ligia Torres; en ella se emplearon tipos Tiasco y Futura de 8, 9, 11 y 12 puntos. Realizaron la corrección Adriana Incháustegui y Mercedes Mejía; la edición estuvo al cuidado de Ada Ligia Torres y Karla Sánchez. Diseño de portada: Francisco Villanueva. Realización: Martha González. Fotografía de portada: detalle de huipil de Comalapa, Guatemala. Adquisición de ejemplares: librería del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F., tel. 5622 9654, e-mail: [libreria@servidor.unam.mx](mailto:libreria@servidor.unam.mx).

## LA IDEA DE SUJETO EN LA MODERNIDAD

*Hernán Salas Quintanal*

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

La idea de que se podría definir *homo* adjudicándole la calidad de *sapiens*, es decir, la de un ser razonable y sabio, es una idea poco razonable y poco sabia.

*Homo* también es *demens*: manifiesta una afectividad extrema, convulsiva, con pasiones, cólera, gritos, cambios bruscos de humor; lleva en sí mismo una fuente permanente de delirio; cree en la bondad de los sacrificios sangrientos; confiere cuerpo, existencia, poder a mitos y dioses de su imaginación. Hay en el ser humano un foco permanente de *ubris*, el exceso de los griegos (Morin, 2001).

*Resumen:* En esta reflexión se discute la idea acerca de que el sujeto está por sobre y fuera de la realidad, la que se supone objetiva, de tal manera que el proceso de conocimiento parte de la base de que existe una separación entre el sujeto y su entorno. La propuesta aquí desarrollada considera que en la modernidad, el ser humano sólo puede emerger como sujeto en la medida que modela y a la vez es modelado por la realidad y el entorno con el que interactúa. En este proceso interviene el componente físico y biológico, su historia y su contexto social, cultural y emocional, de los cuales se desprenden sus comportamientos.

*Palabras clave:* sujeto, realidad, modernidad, conocimiento.

*Abstract:* In this article I discussed the idea of the subject above an outside reality, which is assumed objective, such that the process of knowledge acquisition derives from the baseline that there is a separation between the subject and his surroundings. In the proposal contained herein, I considers that in modern times, a human being only can emerge as subject when he models and is modeled by the reality and the surrounding in which he lives, a process in which the physical and biological components, his history and emotional, social and cultural contexts, operate.

*Keywords:* subject, reality, modernity, knowledge.

## LA IDEA DE SUJETO EN OCCIDENTE

En el transcurso de nuestra vida como sociedad hemos construido una idea de sujeto de manera paralela a la historia de cómo los seres humanos se han concebido a sí mismos, proceso que revela la historia de la identidad del ser humano en Occidente. ¿Qué somos?, ¿quiénes somos? Son preguntas que por siempre han obsesionado a la humanidad y que encuentran respuestas particulares en cada sociedad.

Es la historia de la génesis de nuestra autoconcepción como personas. En cada época de la experiencia de Occidente, con mayor o menor énfasis, de una u otra forma, ha existido una dicotomía para entender al ser humano y a la persona entre: cuerpo, unidad orgánica (somática), como un agregado de miembros unidos por articulaciones y dotados de fuerza y vigor; y alma, psiquismo, interioridad personal, que define a la persona como agente moral, reflexivo, libre y responsable.

Esta visión dual alude, en parte, a una división —exagerada y esquemática— entre la filosofía griega que enfatizaba la exterioridad de la naturaleza humana, frente a la visión cristiana que enfatiza la interioridad del espíritu en la persona.

Exagerada o no, corresponde a una simplificación de la contraposición entre el pensamiento griego y el cristiano-moderno como apartados estancos e incompatibles sobre la base de una dicotomía excluyente entre naturaleza y espíritu:

El resultado será la tesis de que la cultura y la filosofía griegas están dominadas por la perspectiva de la naturaleza, de la *physis*: el hombre griego se concibe a sí mismo como un ser natural, y por tanto, en el pensamiento griego no hay propiamente lugar para la noción de sujeto en la medida en que la subjetividad es 'lo otro' que la naturaleza, ya que comporta interioridad, reflexión, conciencia, autonomía y libertad. La naturaleza es lo exterior frente a lo interior, lo objetivo frente a lo subjetivo. De ahí que el pensamiento griego sea finalmente caracterizado como naturalismo objetivista frente al espiritualismo subjetivista que se atribuye en exclusiva al Cristianismo y a la Modernidad (Calvo, 1997: 61-62).

Un evolucionismo burdo conduciría a pensar que los griegos son la fase primitiva en un desarrollo hasta nuestra concepción moderna y "madura" del ser humano, sin embargo, aunque los griegos resaltaron el carácter orgánico del hombre, conformaron una visión diferente, sin una fragmentación radical entre cuerpo (naturaleza) y espíritu como se fue construyendo en la Mo-

dernidad.<sup>1</sup> En la visión del carácter orgánico del hombre, ellos representaron atributos que para nosotros especifican lo propiamente humano: interioridad, conciencia, reflexión, autonomía, deliberación, decisión, responsabilidad, culpa y libertad.

Los griegos arcaicos tenían una imagen corporal menos integrada a lo anímico como tiende a serlo la concepción cristiana, o es que dada su concepción intramundana de la divinidad en su contexto social, sus teorías acerca de las motivaciones del ser humano para actuar difieren de las nuestras. ¿Significa esto que la visión de los griegos es menos valiosa que la que hoy tenemos de lo humano? Examinemos esta cuestión.

Los griegos clásicos (los filósofos) plantean el problema en tres esferas:

1. Representación. Ellos no pusieron en duda la existencia de la realidad y del mundo externo separado de la persona, como en el pensamiento moderno, que introduce el problema de la objetividad, concepto que ya presume la existencia de un mundo objetivo, divorciado de la persona —a la que se le confiere la capacidad de ente conocedor de tal exterioridad— y por lo tanto presupone la existencia de un mundo objetivo que nos afecta, que actúa causalmente sobre nuestro organismo. Nuestra concepción de “conciencia de la realidad” supone que ésta es incapaz de existir por sí misma, al margen de la realidad física, punto de convergencia entre el pensamiento griego y el moderno, que se refiere a la distancia, al hiato entre nuestras representaciones y la realidad que supuestamente representan, es decir la idea de lo mental frente a lo “extramental” de Descartes (Calvo, 1997: 64).

2. Auto-conciencia y auto-conocimiento. Para los griegos el intelecto es de naturaleza tan divina como impersonal y la auto-conciencia está ligada a la dimensión sensorial y orgánica de los seres humanos, de tal manera que la sensibilidad, como facultad de auto-conciencia, es conciencia corporal y orgánica, inherente al cuerpo. En el pensamiento moderno el auto-conocimiento es epistémico, la racionalidad tiene un carácter introspectivo; y el intelecto emerge como el imperio de los seres humanos, lo que deviene en comportamiento. En este proceso reflexivo, como bien señala Humberto Maturana (1997: 11), “lo que explicamos es nuestra experiencia, y explicamos nuestra experiencia con

<sup>1</sup> De hecho la concepción cartesiana del sujeto y de la subjetividad —comentada por Tomás Calvo (1997)— se vincula con una oposición excluyente entre lo mental y el mundo físico, entre mente y materia, entre alma y cuerpo; y en esta oposición los actos o hechos mentales se definen por la conciencia, autoconciencia y por la intimidad, a través de las cuales el sujeto conoce de modo inmediato sus actos, estados mentales y experiencias internas.

las coherencias de nuestra experiencia, y al explicar nuestras experiencias cambia nuestra experiencia”.

3. Acción. En esta materia existe un elemental acercamiento entre el pensamiento griego y el moderno: el hombre es el sujeto de la acción, de tal manera que emerge un individualismo introvertido y reflexivo que se contrapone a una exterioridad y objetividad dada por las leyes e instituciones, por lo tanto el ser humano tiene la cualidad de controlar las representaciones y los impulsos correspondientes antes de actuar, mediante la reflexión, lugar ocupado por la autonomía y la responsabilidad.

Esta individualidad reflexiva es asumida por la tradición cristiana hasta convertirla en la condición de una auténtica personalidad. En esta cultura el individualismo representa un tránsito del “cuidado de sí mismo” en un sentido político y público a un carácter más íntimo, ligado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí, como un ser que confiere valor a la imagen que tiene de sí mismo.

Al cristianismo le debemos la centralidad de la noción misma de persona en nuestro esquema conceptual. La categoría “persona” se ha utilizado para entender la realidad divina (padre-hijo-espíritu santo). La persona, en tanto imagen de Dios, es la semilla para que esta categoría se convierta en la clave de la comprensión de lo humano.

La persona dentro de la concepción cristiana también establece una dicotomía entre interno y externo, pero que se manifiesta de una manera diferente a como lo hacían los griegos. Razonamos y conocemos el mundo exterior, y vamos descubriendo verdades gracias a un ser superior del cual depende la fiabilidad de nuestra actividad cognoscitiva. Dios está en el interior del hombre, quien es imagen de la divinidad misma, lo cual tiene profundas consecuencias sobre nuestra concepción de persona: el hombre adquiere una dignidad excepcional sobre todas las criaturas del mundo, pero al mismo tiempo queda sujeto a la absoluta dependencia de Dios.

El cristianismo es el paso a la concepción moderna de sujeto, aunque no lo es en sí mismo, porque en el cristianismo se concibe al sujeto como un individuo extra-mundano vinculado con la divinidad, mientras que lo central en la concepción moderna es la mundanización del sujeto –la persona en el mundo–, lo cual tiene sentido en un complejo contexto cultural, religioso y político a partir del siglo XV. Es en esta etapa cuando se plantea la tensión (dicotomía) entre la influencia de los movimientos intelectuales y políticos (mundo; exterioridad; cuerpo) y la espiritualidad religiosa (extra-mundo; interioridad; espíritu); entre un amor sensual y natural (exterioridad) y un

amor celestial e ideal (interioridad), y entre el pecado (exterioridad) y el apego al misticismo espiritual (interioridad).

La concepción moderna de sujeto es un individuo mundanizado, inmerso en movimientos sociales, políticos, intelectuales, en el mundo del erotismo terrenal, y en el llamado mundo del pecado. La tarea de articular teóricamente todas las nociones de sujeto corresponde a una teoría de la subjetividad, dentro de la cual Tomás Calvo (1997) propone un posible orden estableciendo que individualidad y personalidad atañen al modo de ser del sujeto; interioridad, conciencia y reflexión al modo de conocerse; y autonomía, responsabilidad y libertad al modo de obrar.

### EL SUJETO EN LA MODERNIDAD

La modernidad ha estado concentrada en la idea de progreso, idea que ha servido para interpretar al hombre. La idea de progreso nació en Occidente y forma parte de la historia de la civilización occidental y de la manera en que los occidentales se han observado a sí mismos y a los otros.

La reconstrucción antropológica de los pueblos, sociedades y civilizaciones es esencial en la idea de modernidad que tiene como objetivo demostrar la superioridad de una cultura frente a las otras. Tal como señala Robert Nisbet:

[...] Con la aparición del cristianismo, que unió el pensamiento judaico con el griego, la idea de progreso alcanzó la forma y el contenido que fueron transmitidos al mundo moderno: la visión del avance necesario de toda la humanidad en un proceso gradual, por etapas, que arrancó en un remoto pasado primitivo para dirigirse inexorablemente hacia un lejano y glorioso futuro, de acuerdo con el plan inicial trazado por la Providencia (Nisbet, 1996: 487).

Como consecuencia de la vigorización de la idea de progreso y su vínculo con los procesos sociales, el conjunto de atributos que le dieron forma a la nueva idea occidental fueron la humanidad como totalidad, englobando a todas las razas, el avance acumulativo de la humanidad a lo largo de un tiempo único que abarca a todas las civilizaciones, culturas y pueblos que han existido y existen, la idea del tiempo como un fluir lineal, y el conflicto como motor del proceso histórico. De esta manera, el contexto histórico de la idea de modernidad se enmarca en la vinculación definitiva de política, ciencia y religión, concepto central en torno al cual se erigieron otras ideas como la libertad, la igualdad y la soberanía que dejaban de ser anhelos para convertirse

en objetivos, y origen del sentido moderno de ciencia, la cual fue desplazando la fe en Dios, volviéndose un término cada vez más sagrado.

El individualismo moderno también ha sido fragmentado desde el pensamiento occidental. En varias corrientes filosóficas el sujeto se confunde con el alma, con la parte divina o, al menos, con algo superior, ya que en él radica el juicio, la libertad, la voluntad moral, etcétera. Considerado desde la ciencia, se observan determinismos físicos, biológicos, sociológicos y culturales, donde el sujeto se disuelve. Vivimos esta disyuntiva en función de un paradigma enraizado en nuestra cultura, muy bien expresado por Descartes entre un mundo relevante al conocimiento objetivo y científico, el mundo de los objetos, exterioridad, cuerpo (ciencias, técnicas y matemáticas); y un mundo que compete a otro tipo de conocimiento, intuitivo y reflexivo, el mundo de los sujetos, interioridad, alma, espíritu, sensibilidad, filosofía, literatura. Vivimos –dice Edgar Morin (1994)– dentro de esa oposición.

Un excelente ejemplo de lo anterior es el lenguaje, a través de él hacemos y fijamos distinciones (Maturana, 1997). Originado en las profundidades del cerebro y la mente humana, cualquiera que sea su cultura y sociedad, según Morin (2001), el ser humano produce dos lenguajes a partir de su lengua. El lenguaje racional, empírico, práctico, técnico, que tiende a precisar, denotar, definir, se basa en la lógica y trata de objetivar aquello de lo que habla, este lenguaje conduce a un estado que se esfuerza por percibir, razonar y es el que cubre gran parte de la vida cotidiana; y el lenguaje simbólico, mítico, mágico que utiliza más bien la connotación, la analogía, la metáfora, el halo de significaciones que rodean cada palabra, y trata de traducir la verdad de la subjetividad; este lenguaje conduce a un estado poético, dado por la danza, el culto, las ceremonias.

Esta doble polaridad no era tan exagerada en las sociedades antiguas donde ambos lenguajes y estados estaban entremezclados; en la vida cotidiana el trabajo se acompañaba de cantos, ritmos, la plástica expresada en las manifestaciones rupestres acerca de actividades productivas son una muestra de ello: expresaban ideas y sentidos; expresaban rituales, ideas mágico-religiosas, lo mismo que estrategias empíricas y prácticas; antes de las cosechas había ritos, danzas y cantos –rasgos que aún mantienen algunas sociedades agrícolas, rurales y artesanas. En nuestra sociedad, en cambio, y para ello sobrarían los ejemplos si observamos la línea de producción en una industria maquiladora o la fabricación masiva de alimentos, se ha producido una separación, una disyuntiva –parafraseando a Morin– entre los dos estados: la prosa y la poesía. Habitualmente en nuestras vidas experimentamos esas dos existencias yuxtapuestas o mezcladas, separadas y a veces en oposición, pero siempre articu-

ladamente, porque el lenguaje humano no responde solamente a necesidades prácticas y utilitarias, también otorga la posibilidad de comunicación afectiva, permite decir palabras amables, hablar por hablar y decir cualquier cosa por el sólo placer de compartir con otros.

Desde el siglo XVII esta disociación se manifiesta entre una cultura que se ha vuelto científica y técnica y una cultura humanista, literaria, filosófica que desligó la poesía de la técnica y la separó de la prosa, pero siguió nutriéndose de su fuente que es el pensamiento simbólico, mitológico, mágico. En nuestra cultura, la poesía, como la cultura humanista y la subjetividad, se encontró relegada en el ocio, en la diversión, en los adolescentes, en las mujeres y en cierto modo se convirtió en un elemento inferior respecto a la prosa de la vida, hasta que en la actualidad ha irrumpido la hiper-prosa (Morin, 2001).

Con base en un modo de vida pecuniario, cronometrado, fragmentado, compartimentado, atomizado, y un modo de pensar en el cual únicamente los expertos están en condiciones para resolver cualquier problema, la irrupción de la hiper-prosa es la irrupción económico-tecnocrática. Detrás de ello está la fe en el progreso automático, esquemático y medible que estaba garantizado por la inevitable evolución histórica.

El problema de esta dicotomía es la tensión en la cual el sujeto se ve atrapado. Las consecuencias son que el sujeto se ve forzado, dada su condición de sujeto de acciones, a asumirse como determinado por la historia, pero a su vez a salirse de esta determinación para no quedar reducido a producto histórico y reconocerse como constructor social. El contenido del mundo real, como experiencia de cada hombre, requiere de hacer dialogar lo subjetivo y “propio” del individuo y lo que le es externo, se trata de una realidad seducible para establecer un vínculo continuo individuo-sociedad sin privilegiar la sociedad como un todo, sino encontrar los canales comunicativos entre la construcción de la individualidad y su experiencia social y la sociedad compuesta por esas individualidades.

En la ciencia clásica, la subjetividad aparece como contingencia, fuente de errores y ruidos, por eso excluyó siempre al observador de su observación y al pensador que construye conceptos de su concepción, como si éste se encontrara en la sede de la verdad suprema y absoluta. En el siglo XX hemos observado este proceso en la científicidad en las ciencias humanas y sociales: se ha expulsado al sujeto de la psicología y ha sido reemplazado por estímulos, respuestas, conductas; de la historia se han eliminado decisiones y personalidades para ver determinismos sociales; en la antropología se han desdeñado las motivaciones subjetivas e individuales del comportamiento, para ver estructuras en las que no tiene cabida la alteridad.

A partir de la modernidad se concibe la autonomía de la moral y la política, según la cual el principal deber del ser humano es la fidelidad a la propia conciencia (interioridad), alejándose de la espiritualidad religiosa y de su concepción extra-mundana del sujeto (exterioridad). Esta idea contenía el peligro potencial autoritario y totalitario, pero se reafirma este individualismo al presentar a la sociedad como el resultado de un pacto de individuos preexistentes. Se trata de un individualismo que está lejos de traer la paz interior a las personas; el individualismo posee una faz iluminada que es la libertad, la autonomía, la responsabilidad; pero también tiene una oscura en la atomización, la soledad y la angustia, producto muchas veces de la perturbación de las relaciones entre nuestras almas, mentes y cuerpos (Morin, 2001).

Sin embargo, es un individuo que racionaliza el mundo, la experiencia y la tradición, lo cual deviene como espíritu al apropiarse de la tradición y reconocer su pertenencia a un “nosotros”, a una colectividad. Pero, ¿qué ocurre con aquellos que están fuera de esta tradición con la cual nos identificamos, es decir con esos “otros” que no son parte del “nosotros”? Los “otros” no participan de nuestra herencia, porque por ellos no ha pasado el (ese) espíritu.

La crisis del sujeto—en la modernidad—deviene cuando la propia tradición empieza a vivirse como vieja y agotada, como lo expresan tempranamente las vanguardias literarias, quienes ven la tradición de occidente (interna) como una tradición decadente, artificiosa e impura. Al mismo tiempo se resalta lo otro (externo), lo primitivo como aquello que tiene el vigor de lo prístino, original, auténtico, energía natural, que no teme al escándalo, ni a la horca, ni a las cárceles, ni a los manicomios, que no conoce la discriminación. Hay una fascinación por ese primitivo que refleja la libertad frente a las cadenas que nos imponen nuestras leyes e instituciones; tanto fascina que poco importará su idealización y estigmatización. Lo vemos como el modelo al cual parecemos, el salvaje que se esconde en nosotros y que deberíamos liberar, el buen salvaje a quien imitar, natural, armonioso, comunitario, al primitivo que fuimos y que aún seguimos siendo, esa parte maldita de nosotros mismos cuya verdad intentamos ocultar con el velo de la civilización. Pero a quien, sin embargo, se discrimina porque su diferencia es radical.

En estos casos, la identidad del primitivo se construye como el negativo de nuestra propia identidad; es lo que no somos, pero que quisiéramos ser, o lo que sospechamos que somos. Cabe preguntarse si podríamos dejar de entender al otro a partir de nuestra propia identidad. Al respecto existen dos posiciones que entran en el debate: lo forzado de una posición “primitivista” empeñada en idealizar al “otro” y que no consigue disimular la nostalgia por

lo propio, y; desencantarse de lo exótico y proponer una relación dialógica como una manera de ganar luz sobre la identidad diferenciada del “otro” y la “propia”, a partir de una crítica de nuestra propia identidad, para que pierda la pretensión de validez absoluta y universal que terminó por conferirle la modernidad, y establecer un verdadero diálogo, porque finalmente “otro” son todos los demás. Esta misma relación es la que el sujeto intenta establecer entre lo interior y lo exterior, entre el cuerpo y el espíritu, entre la materia y la mente, entre razón y emoción.

Las consecuencias de esta fragmentación del sujeto se pueden observar en la construcción del conocimiento de la realidad que lo rodea. El mundo se torna cada vez más complejo en el sentido dado por Morin (2001) de que sus elementos están entretreídos. De aquí surge la paradoja de que el individuo, para conocer y abordar esa complejidad debe acercarse a ella a través de sus partes constitutivas, de tal manera que la complejidad, a la vez un todo sistémico, fragmenta su propio conocimiento y a la vez plantea el problema de cómo captar esa unidad y totalidad, tomando en cuenta que detrás de la unidad evidente siempre hay una multiplicidad de componentes completamente distintos, y es precisamente la asociación de tan diversos componentes lo que le da coherencia a dicha realidad. El proceso de conocimiento que pone en práctica el sujeto reside en reconocer lo indeterminado en cuanto a potencialidad del contenido de la realidad, de manera que el razonamiento, como señala Hugo Zemelman (2000), no se cierre a la posibilidad de que el devenir pueda asumir distintas realidades de concreción, y que la razón se abra para estar en capacidad y en condiciones de confrontarse con lo inédito.

Frente a esta situación, se comienza a denunciar la cultura y sociedad de masas como proclive a la destrucción del sujeto, se comienza a generar una identidad totalitaria que uniforma a los individuos. Un sujeto en libertad, crítico y reflexivo sólo tiene sentido como un proyecto, proyecto que desconoce cuáles son los factores que en nuestra sociedad y cultura convierten al sujeto en objeto: “La complejidad cada vez mayor de las formas organizativas dominantes en la producción y en la política, el aumento de la burocratización, la tiranía de la razón instrumental, la economía de los medios, son los elementos que despojan al individuo de una auténtica capacidad de decisión que, cada vez más, parece residir sólo en organizaciones de carácter impersonal” (Sanfélix, 1997: 20).

La conciencia de esto no basta para iniciar el programa de subjetivación del sujeto. Las propuestas de fundamentación comunicativa de una razón no instrumental y la búsqueda del progreso colectivo con base en el trabajo coo-

perativo, se sitúa en las fronteras de la utopía. Esto parece llevarnos a una conclusión poco animosa, como si viéramos desvanecerse nuestra identidad, nuestra tradición, pero realistamente podemos señalar que estas son experiencias precarias en tanto se definen por un ideal que está lejos de realizarse. “[...] La cultura occidental terminó por prometernos un sujeto libre, reflexivo y crítico, y por ello mismo, respetuoso de la diferencia, e incapaz de utilizar ésta como coartada para justificar la desigualdad o la falta de fraternidad” (Sanfélix, 1997: 20).

El problema subsiste. Nuestra tradición aparece disfrazada de civilización que hasta ahora es la uniformación que cuando no elimina la diferencia, tiende a reducirla a alternativas de consumo, a una burocracia cada vez más abstracta de la producción, y a una política que mecaniza las relaciones entre los humanos y las pone fuera del alcance de sus propias decisiones.

El sujeto es el centro unificado de conciencia y auto-conciencia, que se sitúa en aquella parte del alma, espíritu, mente que rige y controla la vida y los movimientos que no son meramente orgánicos, sino que proceden del conocimiento, del deseo y de los impulsos. Nuestra actividad como sujetos, entonces, se decide entre nuestras representaciones (conocimiento) y los impulsos correspondientes, sin embargo es característico del ser humano el poder (capacidad de asentir y no asentir), es decir el poder de controlar las representaciones y sus impulsos mediante la reflexión que es su espacio de autonomía, responsabilidad y libertad (Calvo, 1997).

Ante ello pareciera que quedan dos alternativas en la construcción del sujeto: acercarse a luchar por el cumplimiento de la promesa moderna de ideal de sujeto que proponía su libertad, lo cual significa seguir reconociendo en la política la dimensión privilegiada en que la propia identidad puede realizarse y mantenerse fiel a un ideal público, y el hedonismo, es decir ser consciente del carácter precario de esa identidad prometida, en que lo único que cabe es preservar esa fragilidad que cada uno logra construir en un medio hostil, lo que significa hallarse uno a sí mismo, hacerlo de la manera más comfortable posible y aumentar la propia capacidad de elección, volcada al mundo privado.

#### LAS POSIBILIDADES DEL SUJETO

La idea central de este planteamiento es el rompimiento con los elementos dados en el pensamiento para conocer, es decir los conceptos establecidos para abrirse a posibilidades de nuevas condiciones de cognoscibilidad.

El argumento de este razonamiento se apoya en la idea de que la realidad se construye, dado que es una extensión del propio sujeto, de manera que el sujeto se coloca ante la necesidad de realidad, que es por una parte imprevisible en su mutabilidad y que a la vez está siendo constantemente modelada por las prácticas que construyen sentido (Zemelman, 2000). En este aspecto el individuo se contextualiza en el devenir social, en la medida que forma parte de la construcción social de sentido de sus prácticas particulares.

La realidad de cualquier objeto debe considerarse en una doble dimensión: producto histórico cultural y a la vez ser una potencialidad en tanto productor de realidades distintas. El problema de conocer debe articular ambas dinámicas, para transitar de lo constituido a lo constituyente (*ibidem*), es decir articular lo determinado con lo indeterminado.

Las consecuencias prácticas descansan en la necesidad de partir de un saber que no sólo se refiere a lo concluso y pasado, sino en una actitud crítica reconstructiva de lo dado, como ocurre con la apreciación de las tradiciones. El desafío para el sujeto conocedor consiste en su reconstrucción crítica, lo que muchas veces se ha denominado una reinención o recreación de tradiciones que de ninguna manera se conservan idénticas en el tiempo, es decir que potencian lo dado por la historia.

Asimismo, la relación sujeto-objeto se convierte en el objeto mismo del conocimiento, de tal manera que el sujeto conoce, construye la realidad y a la vez desarrolla la auto-conciencia. El proceso de conocimiento no puede desprender esta doble condición de necesidad para avanzar en el conocimiento y en la conciencia del hombre de sus relaciones con otros hombres, otras especies y su entorno. Rescatar al sujeto es hacerlo como constructor de realidades, de relaciones e interacciones, de modelador de los objetos que surgen en el proceso de desenvolvimiento histórico.

De aquí surge la idea de que la realidad compleja, con base en la idea de que es abierta y está en movimiento, conducente al carácter inacabado de cualquier realidad particular (principio de indeterminación) y de resultados posibles, requiere ser abordada por sujetos complejos, abiertos a lo inédito y a captar la mutabilidad de las realidades particulares. Sujetos complejos, en el sentido de Morin (2001), capaces de religar aquello que aparece desligado, como un tapiz tejido con hilos extremadamente diversos y de orígenes diferentes; la complejidad del sujeto humano está en la asociación de componentes tan diversos que le dan coherencia a su acción, a su forma de conocer y a su vida. Las partes para asociar van desde el componente físico y biológico hasta el mitológico e imaginario, todos labrados por la cultura.

Como consecuencia de la argumentación anterior, el retorno del sujeto para comprender su existencia y necesidad de conocimiento, debe comprender al menos las siguientes consideraciones:

1. Autonomía-dependencia del sujeto. Es imposible apreciar la autonomía del sujeto en una visión mecanicista y determinista. La autonomía difiere del concepto de libertad, que era inmaterial y desligada de las constricciones físicas; por el contrario autonomía se vincula con dependencia y ésta con autorganización como paradoja. El sujeto como sistema abierto que se autorganiza necesita extraer energía e información del exterior, es decir que para ser autónomo tiene que depender del mundo externo para organizar su comportamiento, e incluso el sujeto toma del mundo exterior el orden cronológico, acomoda la rutina a partir de las estaciones, de la noche y el día, y define el ritmo de acuerdo con la naturaleza; establece una dependencia biológica, sociológica y cultural de la vida colectiva. Esta autonomía dependiente energética, informativa y organizativamente respecto al mundo exterior es lo que Edgar Morin (1994:70) llama auto-eco-organización. Es la relación sujeto-objeto y sujeto-entorno.

2. El sujeto reflexivo. La capacidad de reflexión del sujeto deviene por un lado de una biología, de una capacidad detectada en los genes que equivale a información, memoria y cognición, y por otro del pensamiento que requiere una cultura y un lenguaje. Es una reflexión centrada en el sujeto mismo, situado éste en el centro del mundo como un acto constitutivo de la propia identidad y realidad. Conceptualizar al sujeto como producente de nuevas realidades, sujeto enunciador que logra desprenderse de cómo ha sido enunciado (lo dado) y del lugar en el que ha sido abandonado, obliga al sujeto, en su devenir social e histórico, a distinguir entre lo enunciado y lo que está enunciándose; a distinguir en el proceso de conocimiento entre las referencias empíricas como lo dado y los requerimientos de la potencialidad como lo que está dándose, que en conjunto cumplen el requisito de objetividad (Zemelman, 2000).

3. El principio de identidad. Este principio se refiere a sí mismo y para ello hay que hacer referencia al mundo externo, que siempre es constitutivo de la identidad subjetiva; la respuesta explícita o implícita que da cada uno a la pregunta por la realidad, determina cómo vivimos nuestra vida, así como nuestra aceptación o rechazo de otros seres humanos en la red de sistemas sociales que integramos (Maturana, 1997). De esta manera, el “yo” da al sujeto una dimensión de interioridad y unicidad, que lo constituyen dentro de sí como un ser real, original, único, individuo singular cuya naturaleza autén-

tica reside enteramente en el secreto de su vida interior, en el centro de una intimidad a la que nadie puede tener acceso pues se define como conciencia de sí mismo. La ocupación del sitio central del “yo”, que se mantiene permanente a través de todas las modificaciones temporales, espaciales, corporales, y circunstanciales definidas por el humor, la pasión, según amemos u odiemos; como la única manera de establecer la continuidad de la identidad (Morin, 1994).

La permanencia de la identidad se establece a través del principio de inclusión-exclusión. Nadie puede substituirnos, somos irremplazables, únicos, exclusivos, centrados en el “yo”, pero esta centralidad va acompañada de la inclusión, que permite que podamos integrar a nuestra subjetividad a otros diferentes, a otros sujetos y de esta manera podemos integrar nuestra subjetividad personal en una subjetividad colectiva, en un “nosotros”, aquellos que aceptamos que formen parte de ese círculo de inclusión. Aunque se trata de una dualidad inseparable, muchas veces se produce conflicto con quienes estamos vinculados subjetivamente. Así, el sujeto humano puede oscilar en un continuo entre el egocentrismo absoluto en donde predomina el sentido de exclusión y la abnegación, el sacrificio personal donde predomina la inclusión. De la inclusión deriva el sentido de intercomunicación con el semejante, y también la paradoja de la incomunicabilidad (exclusión), pero el ser humano tiene la posibilidad, al menos, de comunicar su incomunicabilidad, lo que hace del fenómeno de la comunicación un problema mucho más complejo (Morin, 1994).

4. La subjetividad. El ser humano posee un aparato neurocerebral (igual que otros animales) que gobierna a la vez el conocimiento y el comportamiento, vinculando ambos, lo que se manifiesta en un nivel de subjetividad, es decir nuestro aparato cerebral se convierte en sujeto cerebral en el momento de percibir, de representar las decisiones y del comportamiento. La afectividad, que para muchos es el rasgo constitutivo del sujeto, porque cuando decimos que algo es subjetivo hacemos alusión a la emoción y a los sentimientos, a algo referido a lo que es contingente y arbitrario, está estrechamente ligada al desarrollo del sujeto, y unida al desarrollo de la inteligencia. El rasgo afectivo de la subjetividad es permanente, pero no es el único que se relaciona con las características egocéntricas y altruistas del humano.

Un aspecto propio del sujeto humano ligado a la subjetividad es la cultura, dentro de la cual el lenguaje, como instrumento de objetivación, permite al sujeto tomar conciencia de sí mismo, y ésta es inseparable de la autorreferencia y de la reflexividad. De aquí deviene la libertad. La libertad supone

dos condiciones: la capacidad cerebral, mental, intelectual necesaria para considerar una situación y poder establecer sus elecciones; y las condiciones externas en las cuales estas elecciones son posibles.

Si consideramos la relación entre sujeto como producto social e histórico (sujetado) y sujeto como productor de su realidad (sujeto), entonces no es posible reducirlo a la condición de objeto completo y delimitado; de la misma manera la subjetividad no es un campo definido únicamente en sus manifestaciones comportamentales o conductuales, sino en su dinámica constitutiva. De esta manera, abordar la subjetividad está en función de las potencialidades y modalidades de su desarrollo temporal, siempre distinguiendo al sujeto entre producto (enunciado) y productor (enunciador) de realidades (Ibáñez, 1991). En cuanto a la expresión de su subjetividad se le puede observar como proceso, en distintos recortes de observación; no se puede agotar en un momento único ya que su "objetividad" consiste en una diversidad de modos de concreción de la subjetividad. La subjetividad puede reconocer distintos planos para manifestarse, tal como pueden serlo la cotidianidad, o las dimensiones tiempo-espacio, en los que se evidencia la relación memoria (tradición)-utopía (visión del futuro) (Zemelman, 2000: 106).

Finalmente, en la subjetividad humana está el lugar habitado por las nociones de alma, espíritu, ánima, y un sentimiento profundo de insuficiencia que sólo pueden llenar otros sujetos. El mejor ejemplo está en el sentimiento de amor, en el que subyace la idea de que el otro restituye la plenitud de nuestra propia alma (Morin, 1994).

Dada la necesidad de su conocimiento, la idea de sujeto supera la construcción occidental y moderna. Desde las humanidades, esta necesidad obliga a observar las observaciones del sujeto y las propias del investigador en cuya articulación podemos acceder a ese trozo de realidad que sólo sujetos reflexivos, que valoran su identidad, pueden construir y dar a conocer. Lo que llegamos a conocer son las posibilidades del sujeto vinculando su individualidad con procesos sociales que su cultura contribuye a diseñar. Así, la complejidad de la realidad, en tanto producto histórico cultural y como productor de realidades distintas no sólo puede aprehenderse sino también esperarse.

## REFERENCIAS

CALVO, TOMÁS

- 1997 El sujeto en el pensamiento griego. Vicente Sanfélix (ed.) *Las identidades del sujeto*, Editorial Pre-textos, Valencia: 59-72.

IBÁÑEZ, JESÚS

- 1991 *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Editorial Amerinda, Santiago.

MATURANA, HUMBERTO

- 1997 *La objetividad, un argumento para obligar*. Editorial Dolmen, Santiago.

MORIN, EDGAR

- 1994 La noción de sujeto. Dora Fried Schnitman (ed.) *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Paidós, Buenos Aires: 67-90.
- 2001 *Amor, poesía, sabiduría*. Seix Barral, Barcelona.

NISBET, ROBERT

- 1996 *Historia de la idea de progreso*. Gedisa, Barcelona.

SANFÉLIX, VICENTE

- 1997 Una introducción a las identidades del sujeto. Sanfélix, Vicente (ed.) *Las identidades del sujeto*, Editorial Pre-textos, Valencia: 5-21.

ZEMELMAN, HUGO

- 2000 *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. El Colegio de México, México.

