

**La ética como antropología: *consciencia, sujeto y persona hoy*
de André Jacob¹**

Traducción del francés por: Gabriel Ocampo Sepúlveda

Universidad del Quindío

I. INTRODUCCIÓN

La cuestión ética se cae hoy por su propio peso. Muchos han creído poder anularla, con el temor de regresar a postulados ancestrales (cf. principalmente Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p, 337, de la misma manera si al final se regresa a una “estética de la existencia” repararía parcialmente esta actitud). Importa, en verdad, no tomar a la ligera una crisis de los fundamentos que ataca el conjunto del Pensar humano. Sin embargo, la inevitabilidad de la acción no la condena por tanto a la arbitrariedad. Una severa vigilancia con respecto a las abstracciones debería autorizar un nuevo comienzo. El fundamentar antropológicamente la conducta humana se propone como una vía media entre reducciones empiristas –tentaciones nihilistas- y el llamado desesperado a los valores seculares: como si la Moral fuera el recurso mínimo, sino el último, para una época que no puede más con sus problemas.

A / ¿Cómo fundamentar la conducta hoy en día?

La recuperación del hombre como individualidad, contrario a la oposición de la consciencia y el cuerpo, restituye la cuestión ética al campo de la conducta. Tal es la enseñanza de la “psicología concreta” anunciada por G. Politzer a finales de los años 20 – y del psicoanálisis que han, contrario a Hegel y Pierce, proclamado la muerte (*sonné le glas du*) del dualismo cartesiano.

a / ¿Hemos medido alguna vez cuánto había tributado la moral tradicional de la metafísica? No verdaderamente, la experiencia común a los hombres en sociedad, no tiene el prejuicio de ninguna teorización, se contenta con testimoniar las exigencias que faltan completamente para situarla y conceptualizarla. No obstante, es la formación interpretativa que los filósofos nos han dado en el curso de épocas que, ésta, no se sabría separada de una

¹ JACOB, André. *L'ETHIQUE COMME ANTHROPO-LOGIQUE : Conscience, sujet, personne aujourd'hui*
En : André Jacob. *L'Univers Philosophique*. Paris, France. Presses Universitaires de France.1989. pp.213-223

metafísica cuya historia está sin duda terminada. Antes de insistir en las señales -y los argumentos de los “de-constructores”- prestaremos atención a los signos constantes de este pensamiento metafísico: la tendencia a “esencializar” o substancializar, co-extensivo al uso de las palabras. En dónde las numerosas construcciones teóricas llegan a ser objeto de intuición: desde Platón a Schelling y Husserl- y sobre un plan, más volitivo o afectivo, desde de Berkeley o Jacobi a Bergson y Scheller. En todos los casos, una realidad más o menos absoluta, se deja inigualablemente a la “normativa” moral que se considera libre en la consciencia de los hombres y que se exime de una génesis axiológica que podría ofrecer más garantías a la pretensión de fundamentación.

Atacada inicialmente por el positivismo, la metafísica ha cedido su autoridad sobre la moral a la ciencia de las costumbres. El relativismo ético-sociológico toma el relevo del absolutismo moral, al querer señalar constantes y variables de la evaluación moral. Pero, tal óptica, preparada por un empirismo inglés argumentado de forma diferente desde Hobbes a Bentham y Spencer, debía de mostrarse reduccionista –e indiferente a la tarea de fundamentación. Reconocer que hay exigencias morales en toda sociedad, con las diferencias que apoyan el carácter de cada una, conducen la cuestión del fundamento al mero nivel de la “función” social. Al privilegiar el *Cómo* en relación con el *Por qué*, siguiendo las huellas de A. Comte, el relativismo moral ilustra, sin superar, la crisis de los fundamentos.

b / No es el plan de la ciencia o del positivismo –alternativa contradictora, en tanto reduccionista, de la metafísica- que la respuesta de ésta alcanzaría a llegar a un punto crítico. Por otro lado, los positivistas y un pensamiento dialéctico que había sabido reintegrar el tiempo en la teorización de lo real, pertenece a Heidegger al habilitar la clausura de la metafísica: con una interpretación inédita de la Voluntad de Poder nietzscheana, grita alarmado con una tecnología triunfante. Después de una determinación antropológica inacabada, en *Ser y tiempo*, la investigación ontológica de un pensar en donde la Nada y el Sin-fondo llaman a una desconstrucción de todo principio (□□□□), da un nuevo impulso teórico al contrario del “Bien y el mal” nietzscheano. Sin embargo, como lo ha mostrado genialmente (gneusement) R. Schurmann, “la cuestión del actuar” no se desprende de un “dejar ser”, que reabsorbe toda pretensión ética en una suerte de prueba

ontopoiética. Al responder la distinción entre la teoría y la práctica, se suspende el movimiento del hombre en el mundo: por no ser sospechoso de reintegrar el empirismo a los términos de la sutil ascesis teórica de 2,500 años de filosofía. ¿Signo de una decadencia o de una crisis de la cual no se puede salir? Clausura, en todo caso, de cuya exterritorialidad no se da sin plantear los delicados problemas, en relación de cuyas “márgenes” asignadas por J. Derrida, no excluyen un diagnóstico aún más subversivo, de cara a la filosofía práctica que osa cruzarse al paso.

Ahora bien, tan válido que sea una pretensión deconstructiva de la metafísica milenaria, una vía crítica del problema obliga a distinguir muchos planes:

- 1) Justificar las razones por no creer más en los fundamentos tradicionales –como anteriormente no se ha creído más en los mitos: crisis paralela a la de la fe religiosa, debido a la experimentación y el análisis científicos, rehabilitación progresiva de lo sensible y el enfoque de la evolución finalista, crisis de los fundamentos en matemáticas, crisis de la figura y la armonía en las artes, el “fin de lo político”, etc.
- 2) –Bien bajo las construcciones metafísicas- ellas mismas ya fracturadas: la deconstrucción ya ha comenzado –ésta puede tener, según la aclaración de P.Hadot (*ejercicios espirituales y pensamiento antiguo, 1981*) un movimiento de conversión hacia una nueva vida.
- 3) La deconstrucción corre el riesgo de dar una impresión de vacía, si en su momento analítico, puramente teórico, no es seguida de ninguna inserción en la práctica.

c / De dónde la hipótesis de una (nueva) filosofía práctica, responde a la deconstrucción por una reconstrucción. Es dar la última palabra a la práctica, un gesto, un nuevo comienzo en la investigación humana. Más profundamente, es reconocer que el mejoramiento del Gesto humano se articula bajo tres gestos: un sí, un no y una negación de la negación –con la diversificación indefinida que esto significa. Es el sentido de la “diatrópica” que se ha tratado de habilitar (*Cheminements, 1982, último estudio de la segunda parte*), donde el desbordamiento en el campo de una práctica fundada (campo III) supera los impases contrastados del orden establecido y las teorías dogmáticas (campo I) y del levantamiento contestatario o nihilista (campo II) .

No es decir que se realiza de repente este desplazamiento, ni que el momento intermedio – suspensivo, cuando no disolvente- sea puramente negativo. Pues, al volver a dar estas oportunidades al individuo arrojado de su medio habitual, éste marca un nuevo comienzo por los comportamientos humanos. Singularmente, éste acaba con el dominio del número en nuestras sociedades tecnificadas. Las puestas en duda dan una posible reevaluación. Desde entonces, la ética concebida por ese campo práctico, con respeto a la calidad de las conductas humanas y que buscan en qué condiciones a tenido lugar la calificación, se articulan tan directamente sobre la individualidad que ésta no puede más que ser antropológica de parte a parte. Su *comportarse* abre un campo de actividad y de ser que resiste los procesos de *reducción* o de *producción* como también a la *deducción* a partir de principios, como dentro de ciertas morales. Ya que una teoría de la calificación –en la época donde el reino de la cantidad hace el problema, tanto al nivel de la eficiencia y de la rentabilidad que de una masificación cuyos efectos oscilan entre la mediocridad y nuevos fanatismos- podrían orientar en el sentido genérico una validez tradicionalmente buscada en el esencialismo o cualquier trascendental. Lo mismo que la epistemología de Piaget ha contribuido a habilitar la emergencia de la necesidad en términos de procesos psicogenéticos e histórico-críticos, la ética podría ascender algunos escalones hacia la positividad al negarse a aceptar más que todo la reducción positivista que la *génesis* le sería anti-reduccionista; sobretodo, que la *regeneración* hacia la cual se apunta sería la más cercana a la autoproducción del hombre, al llevar de nuevo el sentido propuesto de los fundamentos siempre bien identificados. Liberar así una ética *antropológica* –función de todos los elementos de la experiencia humana: de la energía de las estructuras de comportamiento- las morales *metafísicas* determinarían un campo de la filosofía práctica tan irreductible a la partición analítica de las diferentes ciencias humanas sino a la unidad dogmática de la onto-teología secular.

B / *¿En qué es antropológica y genética la reconstrucción?*

a / Al admitir una filosofía práctica como desconstrucción-reconstrucción de las normas socializadas de la tradición, no se corre el riesgo de regresar a la experiencia ni reintegrar

los elementos empíricos en una teoría de la realización humana. Pues la oposición del fundamento y de lo vivido es tanto menos insuperable pues la una no va sin la otra. Desde que hay un proyecto filosófico, la vía plantea la pregunta sobre su validez y hace falta que éste encuentre los puntos de anclaje en la realidad humana –*acción y obra*-, *Otros/Otras* como Otro Individuo. Ahora bien, la exigencia de cualificación inherente a la pretensión ética no repudia una dimensión axiológica sino que ésta se descubre ligada a la actividad de cada individuo, antes de aclarar dentro de cuáles condiciones se le puede generalizar las situaciones de contemplación, véase de pasividad- o el lugar del Otro en la evaluación de la actividad propia. Puesto que, de alguna manera se examinan los componentes de la ética, no se sabría reducirla a un valor. Su aspecto axiológico mismo es multiforme y no excluye su enfoque equivalente al de “*valor moral*” definido unívocamente como un Bien que resiste al Mal. Es, sin duda, en función de este marco en relación con la monovalencia (al abrir una polaridad) moral que la ética puede ser considerada como plurivalente. Sin embargo, es por estas razones más profundas, que se exige de una desconstrucción-reconstrucción antropológica de la metafísica, que ella implique una pluralidad de dimensiones: al llamar a coordinar una dimensión axiológica (ya plural) las dimensiones ontológicas, praxeológicas y heterológicas. Pues, los órdenes de “valores” que habrá que hacer corresponden a la problemática de sentido, no podrán sino ser empalmados sobre la relación (onto-lógica) con el individuo –arraigada en la naturaleza y que se eleva hacia el “espíritu”, entendido como potencialización noética y semiótica -, sobre la relación práctica con el mundo (praxeológica) y sobre la relación afectiva y lingüística en dirección hacia Otros/Otras (heterológica).

b / Pues como la ética aparece como una desconstrucción de la moral, es decir, un cuestionamiento de sus evidencias y de sus fundamentos supuestos, por el contrario, la genealogía nietzscheana y su desmonte de los valores dados por el judeocristianismo en el curso de la historia, se puede pretender una génesis generalizada. Ésta se impone, si se le reconoce el carácter central del individuo –cualquiera sea su fragilidad-. Ya que, como una unidad amenazada, angustiada por las miserias- que la conducen (*vouent*) al deseo y la dejan dependiente del medio- es por todo, bajo todas las formaciones sociales, y ninguna parte, dentro de su evanescencia; sino en su lugar, *en el me-dio (au mi-lieu)*. El individuo

está en el centro y en el entronque de todas las génesis. De este lado de su advenimiento como *homo sapiens*, se tiene la antropogénesis, alcanzada por la larga evolución de las especies – resultado de una cosmogénesis de muchos miles de años. Sin embargo, su estatuto biológico se encuentra supeditado a todos los arreglos psico o sociogenéticos que hicieron *más* que un individuo.

No es indiferente al eje individual antropológico- acción siempre en curso de elaboración, igual débil y absurdo, de cada vida humana – que haya emergido al conquistar la primera estación. Puesto que esta dimensión de verticalidad, de principio, física, acompaña simbólicamente –en el sentido en que la sociabilidad y las normas que hacen la perspectiva ejercen una presión de estructuración- al individuo en sus mutaciones. En efecto, la ascensión al plan de lo simbólico está lleno de trampas. No se ha tenido más que una gran tendencia, en el curso de los siglos, a atribuir el premio al “ascender en la escala social” o al “hacer carrera”. Es, de una manera más sencilla, más controlada para cada aumento del esfuerzo y de las capacidades, que se debe negar el “vegetar”. Pero, no se caería en el romanticismo ni en los votos piadosos, ni hacer de sus partes los medios sin los cuales todo individuo no sería más que una abstracción. Las relaciones con sí, es decir con sus carencias y su mortalidad, no son menos importantes en la problemática del individuo. Después de Hegel, no se habría de tener una antropología arraigada en su información dentro del deseo: lo que implica conjuntamente la conexión del cuerpo y el Otro.

Caracterizado como “lugar de génesis”, por su verticalidad y sus subordinaciones al medio, el individuo marca el umbral de la reasunción de sí, donde se abre la vertiente ética. Esta reprehensión puede hacerse en dos tiempos: *un momento existencial* donde cada uno por sí mismo y sin nadie que lo supla salga al encuentro de las estructuras rígidas que resultan de la presión social y, a la manera de un embrague, acelere su auto-movimiento, control, orientación, del motor psico-afectivo. Y *un momento teórico*, donde la capacidad operatoria trasforma al individuo en sujeto; donde el poder del lenguaje, de la acción, del conocimiento, compensan y encaminan la falta de deseo. Este acceso a la actividad operante -al mismo tiempo co-operante- permite abrir el campo ético-político a un tejido, no tanto de buenas intenciones o de buena voluntad, sino de esquemas de organización controlada, al poder de apertura a los demás, al futuro, a la obra o la acción.

c / Ahora bien, es interesante –de otro lado, las leyes de los tres estados” y la “biogenética” de Comte y de Haeckel- de encontrar en la diacronía intelectual un garante de su principio operatorio, decisivo en el advenimiento de una nueva filosofía práctica, para legitimar el paso de las Morales a la Ética. A través de todos los momentos cruciales de la evolución cultural de la humanidad (Copérnico, Descartes, en la coyuntura del siglo XIX, después de la guerra 14-18) la última, en efecto, preparada por la precedente, presenta los signos singulares a favor de esta filosofía práctica. Sobre el fondo, en efecto, de una antropología moderna abierta por Lamarck y Comte (problemática del ambiente), Hegel y Humboldt (la de la actividad creadora) especialmente, la crisis de la metafísica y la búsqueda de una moral diferentemente fundamentada hayan puesto un siglo antes de tomar un auge metodológicamente innovador. Es por esta razón que Husserl y Bergson no se han menos que prolongado, por el crédito dado a la intuición, que renueva –por sus sentidos de lo concreto- la “*filosofía perenne*”. Mientras que entre la línea de revolución de Nietzsche y de Freud, una nueva iluminación de las fuerzas escondidas del hombre llama a la determinación simbólica y semiótica que inaugura una nueva forma de fundamentación. No más principios –o igual un *élan* (fuerza) absoluto. La biología y la psicología se especifican en *cultural* y *simbólica*, arraigadas de toda reflexión y teorización de la existencia humana. Mauss, Sapir y Cassirer ilustran bien este aspecto, en el mismo decenio (1920-1930). De otro modo, la perspectiva misma que debe oponer lo operatorio a lo intuitivo, toma forma en 1923 con la obra de Piaget “*El lenguaje y el pensamiento en el niño*”. Las formas simbólicas –estudios de lenguaje en curso en la ciencia entre 1923 y 1929- alcanzan el pensamiento operatorio al acceder a la conceptualización. Mientras que las bases prácticas de la operación se hacían manifiestas por el trabajo del “Instituto para la investigación en ciencias sociales” que toman auge en el mismo momento que la de Fráncfort. Sin olvidar que, por el contrario, la lingüística y lo social, *Yo y Tu* de M. Buber, habilitaban en este mismo año de 1923 una dimensión interpersonal que renovaba el pensamiento existencial.

La pluralidad de estos aportes decisivos, raramente reunidos en su singular coincidencia, un lustro después de la primera guerra mundial, puede ser un signo de una renovación de la filosofía, susceptible de tomar forma en una *Antropo-lógica* –lentamente constituida en el curso del siglo XX – respecto de la que las metafísicas intuitivas serían

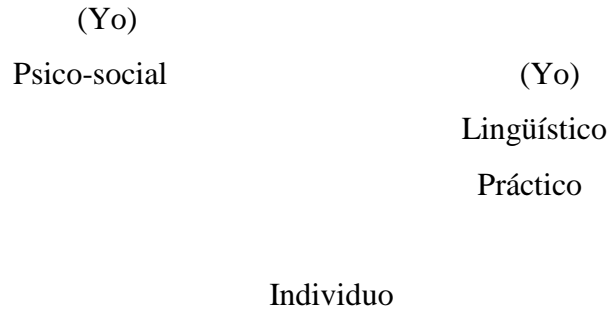
“excluidas”: en beneficio de positivistas no reduccionistas, ya que integran el movimiento de una negatividad instauradora de lo humano. Por otro lado, la especificación de tal o cual ciencia humana, a menudo restringidas a un análisis puramente estructural, la antropología y su pretensión fundacional recobran una dimensión genética. En los lugares y espacios del espíritu, del alma o de la consciencia, se impone el crisol operatorio de la lengua al servicio de la comunicación y de la conceptualización. ¿Se podría negar que el psicoanálisis y la lingüística no hubieran podido contribuir en el curso de ese siglo a rehacer el horizonte y los medios en la investigación y la reflexión humana?

C/ PLAN

Aclarar la ética como antro-po-lógica podría pues consistir no solamente en des-construir la moral diacrónicamente, no sólo habría que procesar la genealogía nietzscheana, sino que también examinar de una manera más sincrónica las nociones claves que han estado generalmente fijadas, véase solidificadas, en la filosofía práctica al nivel de un cierto dogmatismo metafísico. Esto deberá permitir a los diferentes puntos de vista retenidos de liberar las posibilidades antropológicas susceptibles de apuntalar una nueva ética. Los centros de interés más problemáticos de enseñar en relación con esto han parecido ser *la consciencia, el sujeto y la persona*. Al bosquejar su desconstrucción respectiva, con la reconstrucción es que se hace el llamado a tomar una filosofía práctica (y no a una crítica puramente teórica), es decir a retomar primero la experiencia de los hombres, al caerse en cuenta que la exigencia genética autoriza y justifica una nueva antropología del *sujeto*

Esquema conductor

Persona religiosa	Lucioité
Sujeto metafísico	
CONSCIENCIA moral y	
Filosofía de la	SU- JET
Consciencia	inter- PERSONALIZACIÓN



Campo de
La sujeción

Campo de
La des-sujeción

Tales operaciones, de este lado de la *consciencia*, condiciona unan *interpersonalización* donde la antropología se abre a la ética, en la medida en que lo relacional, excluye todo regreso al substancialismo y las instaure correlativamente.

II. RELATIVIZAR LA CONSCIENCIA

Despojar la consciencia de los inmensos derechos adquiridos a lo largo de los siglos se impone por toda suerte de razones en el pensamiento contemporáneo. Sin embargo hablar de “des-construir” no concierne evidentemente a la calidad de ser “consciente” que, antes de tomar tal o cual valor, se revela necesaria: solamente en aquellas las simplificaciones y absolutizaciones en las que la noción ha tenido lugar. Se la sustrae a un estatuto de causalidad que está manifiesto a través de lo que se llama la “filosofía de la consciencia” – particularmente vivaz en la Francia de Descartes a Sartre, y cuya forma “moral”, que culmina con el Rousseau de la *Profesión de fe del vicario Saboyano*, crean el problema que

le corresponde indistintamente a una función común de todo hombre y a una interpretación metafísica, después científica, e incierta.

A / El registro moral

Para la problemática de la consciencia, como para otros, la versión teológica no sabría ser ocultada. Las connotaciones morales de un Dios omnisciente han dado un descanso particular al miedo secular hacia la divinidad, por parte de los simples mortales. Después de Rousseau, ciertos textos de Hugo expresan la modernidad de la tradición bíblica y señalan la ambivalencia de la *visión* y de la *voz* en el mensaje moral. Al lado de la “voz de la consciencia”, el ojo traduce la función de vigilancia atribuida a la instancia moral (cf. “la mirada estaba sobre la tumba y miraba a Caín”).

Acá como allá, el existencialismo ateo de Sartre unirá al nivel del cuerpo y de sus disposiciones subjetivas lo que desde un punto de vista teológico –y su trasposición sociológica- había mantenido en la dualidad. La consciencia deviene mirada objetivante. El carácter utópico de la comunicación –de la coincidencia- de las consciencias acarrea la transformación del *Para sí* del otro en un *En sí*. Con este enfoque fenomenológico, se atraviesa un umbral de no retorno hacia la Moral. No solamente el cuerpo integra a sus dispositivos muchos rasgos atribuidos al “alma”, sino que la voz y la mirada intervienen crudamente sin un pensamiento de precedente (*arrière-pensée*). Se puede reintegrarlos en el conjunto de los comportamientos posibles –cuya consciencia está frecuentemente ausente, sin que sea lo mismo por el sentido. Los avatares del dualismo cartesiano, más allá de las tentaciones de un nuevo aristotelismo- difundido entre ciertos psicólogos contemporáneos- se reabsorbe en un nuevo comienzo, post-fenomenológico, en la *individualidad*.

Esta referencia, inevitable en razón de su movilidad, -y de su “distribucionalidad” (distributivité)- sella el paso que habíamos llamado diatrópico de las fijaciones primarias en un campo social más o menos entrópico: de cara a una consciencia considerada como centro ontológico y axiológico, bajo la égida no solamente de la luz sino de la vigilancia. El rescate de la represión, que incluye la obligación y la sanción, acusa la heteronomía no sustraída, sino la alienación de cada sujeto. Ni vigilancia, ni castigo: la ética de la

autonomía se convierte más allá, en virtud de una conversión verdadera- en la aprehensión del propio individuo y de su relacionarse con Otros.

B/ De la consciencia a la individualidad

Desde entonces hay un desplazamiento y des-multiplicación en relación con el “centro-consciencia”, al mismo tiempo que la de-moralización.

a/ Comencemos por este último punto. La crisis histórica de la moral –no sólo se reduce a un balancín de generación en generación- es indisociablemente al de la consciencia moral. Estas son las razones de suprimir una filosofía de la consciencia que sacuda no solamente los fundamentos metafísicos de la moral, sino sus médium humanos. La moral, habiendo perdido su lugar, no conserva sino su estatuto de remanencia- de referencia con un mundo que no ha experimentado la de-construcción.

b/ En cuanto a la consciencia, devuelta a su registro psicológico, aparece relativizada. Ésta no habría de permanecer en una realidad aparte y unidad personal dada de una vez por todas. Sobre el fondo biológico y social de una exigencia de toma de consciencia –para superar los obstáculos y resolver los problemas- se trata de una cualidad, “hacerse consciente”, el emerger de las fuerzas inconscientes, constitutivas de la □□□□□□. Cualquiera sea el trabajo de teorización por parte del psicoanálisis que se dé sobre éstas, esta contribución, en un conocimiento más profundo del hombre, no habría de permanecer indiferente para la ética que debe sustituir la moral. Lo cultural y lo simbólico, en particular, le confieren nuevos horizontes a una ética del sentido. Una orientación tal se muestra a la vez antropológica y anti-dualista: es decir, unida al género humano, así sean diversos, y refractaria con sus separaciones injustificadas bajo la mirada de la individualidad.

c/ Es esta referencia decisiva a la individualidad tomada en su unidad compleja que se ha desviado la psicología contemporánea de la consciencia hacia el comportamiento –en la que la primera no es más que un caso particular. No obstante, si ésta lleva de nuevo a no omitir

la importancia de la acción y sus incidencias perceptivas de la que trata el hombre real, ésta se la articulará mientras las exigencias de comunicación abren conjuntamente la actividad individual al lenguaje –correlativa al símbolo y a la cultura- y a los Otros. De todas maneras, importa recuperar las *funciones* antes de asistir a la toma en consideración de los sentidos.

C/ Disposición de la consciencia

a /La limitación del alcance explicativo de la consciencia no significa en absoluto que no se aplique en restringir el desarrollo. En efecto, no se sabría infravalorar el mecanismo bio-psicológico que autoriza a poner a descansar la consciencia para toda suerte de movimientos y de actos –desde el funcionamiento psicológico hasta los hábitos más complejos. La legítima preocupación de valorar la consciencia tiene precisamente por contrapartida la justa apreciación de los procesos que libera, para reservarla para nuevas tareas. Esto quiere decir, más allá del ideal intelectualista tradicional de la sagacidad, la exigencia de lucidez permanece esencial al enfoque ético. La renovación y el enriquecimiento de la “toma de consciencia” adquirida por el *homo sapiens* permiten simplemente resistir el regreso a la animalidad: bajo el fondo de “problemas a resolver” se ha suscitado el florecimiento de las capacidades operatorias, la virtud de la elucidación es irremplazable. Ahora bien, la reflexión y la intelectualidad permanecen en el corazón de la realización humana –al nivel central del “arco reactivo” de Ch. Baudouin; co-extensivos a “elaborarla” entre “recibir” y “restituir”.

Relativamente, bajo la egida de la voluntad personalizante, la vigilancia es uno de las grandes formas de resistencia contra un cierto tipo de “embrutecimiento social”, al mismo tiempo que contra las engañosas partes de la ensoñación. Si en efecto esto último, además que con otras manifestaciones de la imaginación, pueden periódicamente ser rehabilitadas intencionalmente hacia una civilización mezquinamente utilitaria, hay un signo de alerta en la que la responsabilidad es puesta en juego. Las faltas de vigilancia, muchos fallos de comportamiento nos complican la vida. Y no es hasta que las responsabilidades socio-históricas que no se ganan con una pedagogía de la vigilancia, con el encuentro de un dejar-hacer y del descaro de una mala ley.

b / Sólo una cultura fatigada y decadente podría atacar de frente la consciencia que se recomienda, bajo el pretexto de espontaneidad, de formas de ser que la rechazan. El examen crítico que se ha desarrollado en esta primera parte no ha tenido ningún pensamiento romántico anacrónico ni todavía menos “biológico”. Es por tales razones metodológicas que es importante recordar todo lo que, después de un siglo, se le había asignado a la consciencia un lugar más modesto que anteriormente en la comprensión de la actividad humana. Esta relocalización, necesaria para la justa disposición de los fundamentos antropológicos de una ética adecuada para nuestro tiempo, des-construiría la instancia cuasi sobrenatural de una consciencia moral que con frecuencia le ha dado la espalda a la lucidez. Al oponer la moralidad a la intelectualidad, en efecto, muchos de los enfoques de la consciencia moral tienen el doble de inconvenientes de valorarse sobre cualquier antropocentrismo y sobre un dogmatismo incontrolado del Bien y del Mal –más relativo a un estado social e histórico en el que no se confía- y de admitir más superficialmente que la moral trasciende el conocimiento.

c / Es al equilibrar la evidencia y la “buena intención” moralista de la consciencia y al restituir de un solo golpe el valor humanizante – además a cultivar siempre- del conocimiento bajo todas sus formas, que se puede precisamente encaminarlo hacia un desbordamiento ético unido al moralismo y al intelectualismo. El aprendizaje decidido de *de-centramiento* en relación con una instancia más ágilmente inscrita en el corazón de la historia autoriza simplemente a prevenir las obsesiones del egoísmo, de un altruismo primario o de los presupuestos intuicionistas que desconectan los valores de la “energética” del esfuerzo: a favor de cualquier absolutismo, universalismo, democratismo o sentimentalismo y a los costos de un método fundacional de la ética. Por el contrario, una vez denunciadas las múltiples ilusiones de la consciencia, es importante trabajar para la toma de consciencia (“para un pensar adecuado” diría Pascal) e igual, promover un aumento de consciencia: una parte esencial del florecimiento y del desarrollo de la *responsabilidad*. Pues es al aclarar los elementos del medio que nos rodea, no menos que los diversos aspectos de nuestra individualidad que se puede acceder a un mínimo de control sin el que la ética sería una palabra vacía y un punto de vista fantasmagórico. No

hay sino que evocar los desmanes –y el horror- de la inconsciencia, tan extendida, difuminada entre la masa de hombres al igual que entre sus dirigentes, para conferirle toda su relevancia a la consciencia y a su acrecentamiento. Sin hablar con todo rigor de la reconstrucción, la consciencia adquiere toda su positividad, es decir, sus sentidos, cuando ésta deviene justamente productora de sentido: es pues en un delicado equilibrio entre la espontaneidad y la reflexión, al servicio de una vida donde la atención pueda alternar con la distensión que se alcanza la humanidad consciente: contraria a la irresponsabilidad pulsional y la desidia axiológica, abundante en alienaciones y decadencias.

III – ¿DE-CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO?

La problemática del sujeto es muy diferente de la de la consciencia. Ésta no se presenta más en el campo psico-biológico sino atravesado por la historia de la metafísica occidental. La apuesta teórica y práctica de los hombres se encuentra comprometida bajo formas renovadas, la noción de sujeto no solamente gana un ser perdurable, sino pueden caracterizarse de forma interesante las vicisitudes de la condición humana. Es decir, que la de-construcción a la que se compromete tanto nosotros como los contemporáneos debe ser seguida por una reconstrucción: expresión de una teoría estructural y genética que apunte hacia una ética más operante.

A/ desde las metafísicas del sujeto hacia una antropología del su-jeto.

a / Obstáculo y medio de la elaboración filosófica, la noción de sujeto ha servido por mucho tiempo de blanco en un contexto aristotélico. Se critica el sujeto en nombre de un anti-substancialismo, sin el cual la filosofía habría traicionado la causa del espíritu. No hace mucho tiempo que, éste era el Credo del idealismo brunchvicgien. No obstante, aquello que en el anti-aristotelismo podía proclamarse contra Descartes –y Kant- se regresa contra ellos: en particular, bajo la luz de una psicología contemporánea preocupada por sus límites psico-biológicos, contra todo dualismo radical (cf. El artículo de 1934 de A. Burloud, “Consciencia y Comportamiento”). Ya, las enmendaduras del *Cogito* cartesiano –como del *Volo* biriano- habían sido nombradas.

b / La inversión de los rasgos del sujeto cartesiano no estaba lejos de ser alcanzada con el “vacío del ser” sartreano. Pero, se permanece más cerca del “para sí” hegeliano y de la negatividad para no aclarar el encuentro de un nuevo grado en la teorización del sujeto en relación con aquel que continúa situado. Este fue el caso particularmente de Lacan. Al reconocer lo negativo no solamente en la experiencia de la duda sino también en el complejo de castración, la habilitación de un sujeto escindido, lejos de eliminar –en beneficio, principalmente de un pensamiento puramente estructural- su falta de configuración.

c / Pero, en nombre de la libertad, por la partición de la metafísica y de la filosofía política se debe hacer más compleja la problemática clásica del sujeto. Como se la había hecho por medio de la consciencia, al pasar de la instancia metafísica del *Cogito* al estatuto de la intuición moral, Rousseau sustituye el sujeto de Descartes en el contexto poco cartesiano del *Contrato social*. Esta orientación se ampliaría en el siglo siguiente, dentro de las filosofías de la historia de Hegel y de Marx –con los textos decisivos de los *Principios de la filosofía del derecho* y de la crítica marxiana- antes que las aclaraciones, tanto lingüística, semiótica tanto como psico-analítica, no asignaran los fundamentos más ampliamente antropológicos en la cuestión del sujeto.

B/ ¿Crisis del sujeto?

¿La crisis del sujeto, de la que se habla haber alcanzado diversos grados después de muchos decenios, corresponde a la crisis del hombre, o solamente a la de la metafísica que la aborda bajo un punto de vista problemáticamente fundante? Si los dos registros se cruzan en la crítica nietzscheana, muchos factores culturales y epistemológicos han seguido incitando a no desligar el hombre en crisis en las estructuras que implican la noción de sujeto.

a / Antes que nada, a las puertas del siglo XX, el fenómeno lógico y el psicoanálisis tenían, en niveles muy diferentes, en disputa una concepción constructivista del sujeto que reposaba sobre un desconocimiento de ciertas capas de experiencia y la pasividad que éstas

implicaban. Ahora bien, dentro de la óptica o no de la Inconsciencia, la condición humana se encuentra, desde un inicio, “sujeta a” toda suerte de efectos y situaciones. En cuanto al trabajo llevado a cabo bajo la égida del análisis estructural y sobre el que P. Ricoeur se pudo haber apoyado (a propósito de C. Lévi-Strauss, *Esprit*, 1963) cuando habla de “trascendental sin sujeto”, si éstos han apoyado el último golpe para el resurgimiento del substancialismo: ¿no han dejado intacta la vía genética de rehabilitación de un sujeto co-extensivo a sus diversas estructuraciones? Reconocer, en efecto, las génesis subyacentes a cualquier estructura que haya relativizado el trascendental sin disolverlo: precisamente, en la articulación de la función fundacional de su-jetos, participa de una cierta manera la intersubjetividad –y la comunicación, o el lenguaje que le subyace.

b / Si la de-construcción del sujeto atrae una buena parte de los intelectuales, la exigencia de su reconstrucción podría aparecer necesaria a éstos que no le dan la espalda deliberadamente al buen sentido. La noción de sujeto ha exigido mucha constancia en el corazón de la historia del pensamiento occidental para no ser necesaria cuando se busca determinar precisamente las condiciones antropológicas de una ética. Reconstruir el su-jeto, es considerar en su uso una dimensión genética que le permite significar una y otra instancia que le contrasta y contra la que se estaría en una disputa. Instancia subordinada a los procesos que le dan su sentido en un nivel de equilibrio –y que es necesario explicitar.

C / *Teorizar el sujeto*

Se necesita, pues, una nueva teoría del sujeto. Y ésta se la puede inscribir en un doble marco.

a / En el seno de un proceso ampliamente diacrónico, se reconocerá que el movimiento de las relaciones entre individuos les somete tarde o temprano a un mecanismo de sujeción (as-sujet-tissement). Ellos devendrán sujetos en favor de un proceso que coincide con su socialización y su localización. Al asignársele un lugar más o menos común a un número de ellos, los individuos provocan una doble sujeción: al *grupo* en el que se insertan y su propio *yo* al reaccionar al primero. Así mismo, la minoría a la que se sujetan los otros contribuye

con su presencia con este proceso. A pesar de la disimetría las posiciones de alienación resultan de una estructura de subordinación a los rasgos comunes. En verdad, concretamente, no se sabría confundir los estatutos del “amo y el esclavo”, al igual que si cada una de estas categorías abarca situaciones bien diferentes. No obstante, éticamente, en relación con la conversión que supondrá la ascensión de una coordinación inter-humana como antropológicamente, donde el orden englobante excluye la entrada en el campo de la autonomía y de la reciprocidad, una misma estructura de control conjunto. Un pequeño infortunio repercute en toda la subordinación. Más allá de esto, ¿no está la marca del orden sobre todo individuo? Se la encontrará de forma sistemática en la sujeción a la ley. Sin tener lugar de interpretación como si tratara de un decreto divino, se le lee como proveniente de la presión social.

b / Un amplio trabajo de deconstrucción, que subyace en un último análisis sobre la iniciativas de cada individuo, sólo puede permitir cambiar la estructura. Correspondiente a un proceso de des-sujeción, esta recuperación de los individuos por ellos mismos lleva de nuevo en efecto el origen a la vida, contra toda decadencia y toda fijación colectiva. Rehabilitación paradójica del sujeto, que ilumina una (socio) génesis negativa de las “fundamentos” a superar, para acceder a una (auto) génesis más positivas. Paradoja del sujeto, en efecto, válida, que aparece como el fruto de una des-sujeción. Conquista difícil de una autonomía que deberá intensamente lograr el marco, en el que la autoridad que habría presidido la educación, hacia un dominio de sí mismo. Desde entonces, devenir sujeto para un individuo, es acceder a los tipos de actividad que incluyen una capacidad de resistir a las sujeciones siempre amenazantes. El acceso a lo “operatorio” de este nuevo “fundamento” del individuo parece señalar la sustitución del *sub* de una *co*-ordinación, no solamente de las acciones, sino de los individuos mismos –que devienen sujetos en virtud de sus relaciones que mantienen entre ellos, alimentadas por una experiencia de *intersubjetividad* y *comunicación*. A pesar de eso, una sub-versión apuntala necesariamente el *co*-. Sin duda, es la postura de la lengua, la organización constitutiva de la reflexividad y la discursividad de cada uno. Aún más, la relación con la lengua tomada por una verdadera cultura autoriza el discurso y el pensamiento individuales, al resistir al condicionamiento

ideológico o publicitario. Como, en el nivel más práctico, el artífice escapa al control de las complejas tecnologías o a la industria homogeneizantes.

Reflexividad

SU-

Dis-cursividad

JET

c / Esta de-sujeción, lejos de de-subjetivizar al individuo, le asigna nuevas posibilidades de orden operatorio. Por este hecho, una estructuración decisiva tiene lugar apuntalando la autonomía de un nuevo su-jeto. Sobre la base de esquemas lingüísticos (que, objetivados o no en estructuras gramaticales, condicionan la actividad pensante) se evita el control de acontecimientos y fuerzas que tiende a neutralizar más o menos entrópicamente. En lugar de reencontrarse acosado y reprimido socialmente, el individuo se abre al mundo de los sentidos, a favor de una relación -que le es constitutiva- con lo universal (con el mundo que deviene capaz de hablar) y con lo singular (correspondiente a la manera en que éste se testimonia).

Desde luego, la (re)construcción del sujeto no se trata solamente un hablar de las génesis sucesivas de la vida y del hombre: éste es el momento donde la diacronía se invierte en sincronía, donde el devenir individual se involucra con los seres capaces de pensar-hablar insistentemente del mundo al que están vinculados y en el/del que participan. De otro lado, el freno del individuo en vía de socialización, en primer lugar desafortunado, podría radicalizarse en el nivel institucional, y dar lugar (negada en una primera mutación socio-genética) a una mutación que se podría llamar (siguiendo a G. Guillaume: cf. nuestro *Tiempo y lenguaje*, p.158-159) “gloso-genética”. Es en tanto sujeto que habla que el hombre se enfrenta al devenir y le opone los medios noéticos originarios. Esto no excluye el papel anterior de la acción –si es verdad que hay un trabajo de la lengua, como hay una

muy pronta transformación humana de la naturaleza, que permite señalar un proceso “ergogénico” cuyas construcciones de orden lingüístico son tributarias.

Teorizar el sujeto en su tensión y su apertura lógicas al igual que dialógicas –la relación al universo y a Otros le son solidarias- determina una optimización antropológica correlativa de la realización ética (prosperidad diatrópica que conquista siempre un nuevo sujeto de fuerzas entrópicas). Tal sujeto llama a una figuración cónica, donde la base del cono invertido corresponde a la inmensidad del mundo y la punta la cúspide de las actualizaciones que cada sujeto podrá asegurarse. La figura de la puerta angosta simboliza una vez más el acontecimiento del “espíritu” –es decir, de sentido- de parte de un ser pequeño y débil, pero donde el lenguaje confirma las posibilidades respecto de un universo que tiende a emerger. Esta tensión operante se opone a todo instante, en la búsqueda por la autonomía del sujeto, al encierro muy “probable” que sella su alienación continua.

Se mide cuánto esta iluminación del sujeto no solamente permite su supuesta deconstrucción sino que habilita la hipótesis de su papel decisivo en la organización de la experiencia humana –en la que es la máxima autoridad. Papel, por tanto, más grande que la omnipresencia- incluso si su eliminación se une paradójicamente con la perspectiva de un “trascendental sin sujeto”. Pues no sería ni el individuo, ni la consciencia, ni la libertad, el sujeto es el lugar de las estructuraciones sutiles que obligan a resistir a toda substancialización -como nos es incitado un lenguaje no auto-crítico.

No obstante, la mutación espacio-temporal que comanda el acceso a los sentidos a través de la acción y el lenguaje no sabría pararse en el camino. El acontecimiento de los sujetos correlativos los unos con los otros dejan entrar el riesgo de sus realizaciones. Homologo al sistema lingüístico, el sujeto se encuentra como la lengua de un discurso que viene, de una tarea a llevarse a cabo. Esto podría tener en últimas como nombre: *personalización*.

IV. DE LA PERSONA A LO INTERPERSONAL

La noción de persona no corresponde sino a los antecedentes de una diversidad de registros que importa aclarar. Algunos deben ser purificados de una pretensión metafísica, que vienen de una cierta substancialización del lenguaje. Tanto más que paradójico que en oponerse a lo *bueno*, las *personas* deberían estar caracterizadas antitéticamente a toda

apropiación. En cuanto al plan histórico, hace falta anotar que esta noción, como la de consciencia, es inseparable de la de la evolución del pensamiento occidental, en una línea judeocristiana que no calca la cultura griega.

Las razones a la vez históricas y sistemáticas invitan a terminar por la noción de persona. De una parte, su empleo filosófico es tardío: mientras a la vez la penetración del monoteísmo judeocristiano la toma sobre el fondo greco-latino y el progreso del Derecho sostiene las concepciones de hombre. Es por esta razón, que la mayoría de las filosofías de la persona son cristianas, pero, después de la Revolución francesa (la “dignidad de la persona humana” sustituye el “*habeas corpus*”²). Por otro lado, el uso de lo “personal” - indisociable de lo interpersonal que lo autoriza- que se nos impondrá antropológicamente es el complemento obligado de una nueva acepción de sujeto.

A / Persona e individuo

Es claro que el fondo pagano y naturalista del pensamiento helénico no podría ser el resultado de una filosofía del individuo, al igual que la inserción de éste en el Todo cósmico o social lo hacía olvidar. Todos los neo-paganismos modernos, estimulados por el florecimiento de la biología y las ideas evolutivas; reivindicaron por el contrario las teorías del individuo implícita o explícitamente exclusivas de la noción de persona. Del aristocratism de Gobineau o de Nietzsche a Spengler o Rosenberg, no ha habido lugar para esto último (la noción de persona) –todavía se encuentran generalmente menos ataques directos con la persona que contra la consciencia, la Razón y la reflexión. Raros son los casos, como el bergsonianismo, que aseguran la unión entre lo biológico y lo espiritual, entre filósofos de la vida y de la persona. Ahora bien se desconecta sobre ésta por toda suerte de vías.

El registro teológico es sin duda el primero que ha sostenido una doctrina de la persona, concebido como un absoluto. La persona divina –personificada bajo la forma trinitaria del cristianismo- garantiza la forma y el valor de la “persona humana”. Toda

² Hábeas corpus.(Del lat. habeas corpus [ad subiiciendum], que tengas tu cuerpo [para exponer], primeras palabras del auto de comparecencia). 1. m. Der. Derecho del ciudadano detenido o preso a comparecer inmediata y públicamente ante un juez o tribunal para que, oyéndolo, resuelva si su arresto fue o no legal, y si debe alzarse o mantenerse. Es término del derecho de Inglaterra, que se ha generalizado.

dignidad viene de Dios y es por este carácter *personal* de la afirmación teísta que el hombre busca definirse y realizarse –de otro lado, las vicisitudes de su vida instintiva y de sus desaciertos sociales. Habrá, sin embargo, que esperar el siglo XVIII (el término personalismo aparecerá en 1737 según Bloch y Wartburg) para que una metafísica de la persona tome su auge. Motivada por el florecimiento de los derechos del hombre, ésta se mostrará solidaria de la *Razón práctica* en Kant o de las disciplinas como Renouvier, de la *existencia* en Berdiaeff o G. Marcel. Esta es la forma moderna que toma el espiritualismo tradicional, sustituye una noción de *alma* común, por medio bien sea de las diferencias, de las sociedades primitivas, en el aristotelismo y las religiones procedentes de Abraham.

Es sin duda por esto que las “metafísicas de la persona” se encuentran contrabalanceadas por los discursos personalistas más afines, y que tienen cuidado de privilegiar el carácter *racional* sobre todo substancialismo. Tal es el caso del movimiento “Espíritu” que, en los años 30 el autor de E. Mounier, ha hecho del personalismo esencialmente una filosofía práctica a la que no se sabría reprochar sus “construcciones teóricas”. Vinculando las pretensiones de la acción y de la espiritualidad, de comunicación y de valor, ésta ha aclarado el destino de la persona a través de la noción de *compromiso*. Difundir una cierta visión de hombre al poner en su lugar los aportes de enfoques como el marxismo no se restringe en estimular la opinión de volver a los peligros de los totalitarismos. Es una enseñanza que permanece vivificante medio siglo antes, sin duda porque la amenaza no está conjurada. Así, estructuralmente incierta, la noción de persona apunta al nudo de la resistencia contra la dominación del colectivo sobre lo individual, de una totalización impersonal incontrolada a costa de las iniciativas y desarrollos de seres tomados en su singularidad.

B / *La especificidad de la noción de persona*

Del lado de las filosofías de la persona, no puede hacer falta preguntarse sobre los elementos que, en el curso de los siglos, han contribuido en tejer la problemática.

a / Se encontrará en la etimología latina –además valorada sobre un contexto griego, las máscaras del teatro trágico- *persona* su punto de partida social y expresivo. De portavoz,

que puede conducir a diseñar las connotaciones fónicas y tonales de la locución y escucha de la persona, se generalizará sobre todo al nivel del papel tenido en la sociedad. Esto es lo que sostendrá hasta nuestros días Jung, al guardar el término latín para señalar un estrato social de la personalidad. Se aferra allí a un aspecto tanto más importante de las transformaciones de la individualidad humana que corresponden a un rasgo mayor del campo donde se desenvuelve la vida de cada uno, la del orden establecido, con las funciones que le atribuye.

b / Se encuentra pues la noción de persona en el registro jurídico, que permite seguirle la lenta elaboración histórica. La maduración del Derecho, que especifican los derechos del hombre, es el mismo de la persona humana en el curso de la Historia. La “individualización de la pena” estudiada recientemente por R. Saleilles, expresa bien la conquista de la responsabilidad personal sobre las formas colectivas de juicio y justicia. Más generalmente, el Derecho neutraliza en beneficio de la sociedad –y finalmente de ellos mismos- los cambios de humor de los individuos (como el derecho en geometría arbitra sobre las indefiniciones de la línea fracturada). La afirmación de la persona es decisiva. Se entra en un nuevo mundo, co-constitutivo del mundo humano que consolida las rectificaciones ulteriores.

c / En cuanto al registro lingüístico, éste aparece como el testigo “toponímico” verdaderamente geográfico de cara a la historicidad del Derecho, de la intervención de la persona en la organización de la experiencia humana. La presencia de los pronombres personales en todas las lenguas, aunque funcionan en condiciones diferentes, ofrece a refinar la cuestión de la persona en la Culturas. En un primer tiempo, las controversias sobre la tercera persona – ¿es éste un no-pronombre? Agitan la cuestión: ¿el Yo y el Tú son un cara-a-cara que expresa la ausencia, como el Él árabe? Enseguida la dualidad interna de la primera persona entre el Yo (“existencial”, inobjetivable) y el Sí (objeto), como el del Tú y el usted, al hacer corresponder en las posiciones distintivas en el sistema, vaticina las oposiciones más cargadas de consecuencias en el proceso antropológico. Ésta es homóloga de la mirada objetivante, señalada por J.P. Sartre, sin privilegiarla sobre la relación intersubjetiva, finamente analizada por M. Buber en *Yo y Tú* (y cualquiera sea el juicio que

se tome sobre la radicalización propuesta por E. Levinas en nombre de la trascendencia de los Otros). Posiciones en un sistema, las personas lingüísticas son por tanto más “nucleares” que la interlocución y más generalmente la comunicación en las que éstas se insertan constituyen la manera antropológica por excelencia, la expresión de una apertura y de un desarrollo cuyo sentido se encuentra en juego –es el premio- y cuya deficiencia o abandono sellan la disolución del Sí, sombra dada por el sol ético.

C / La inter-personalización

Es debido a que la comunicación, cargada de lo relacional, es el ser del hombre, la medida de sus posibilidades, que la determinación última de la persona no sabría sobreponerse al individuo, simplemente como su forma superior, pero que debe significar su paso indefinido en la realización de la vida inter-individual. Es reconocer que ser valioso, es decir, abierto a un *plus*, consiste en *ser con*. Acceder a una nueva estructura de la individualidad, no es solamente en fundarse como sujeto sino en abrirse a los otros en *personalizarse*. Desde luego, la “persona” no es sino el límite de un proceso de personalización que implica a los Otros, es a la vez, inter-personalización. No se trata más de la intersubjetividad como condición de las relaciones humanas sino, del conjunto de las realizaciones singulares, de la manifestación de sentido en contexto. No hay personalización que por reiteración del intercambio, progresa hacia la *reciprocidad*.

b / Por otro lado, el recogimiento y la escucha que ésta autoriza, la personalización franquea un suelo de expresión donde la energía que ésta implica e desenvuelve deviene *regocijo*. Todos los discursos sobre la espiritualidad corresponden sin duda a los fenómenos que importa controlar genéticamente –y enérgicamente. Afirmarse personalmente, en el encuentro de todo cierre egoísta, no es devenir solamente singular sino alegre. La personalización es expresiva más que interioridad: medio de la valoración humana, la inter-personalización expresa el “ser digno de”, hay que afirmar genéticamente que el movimiento de la personalización el que entrega dignidad, que entrega la vida digna del ser existente. El valor o el sentido son los hechos, en la medida de su producción. El movimiento que los produce cancela un movimiento retrogrado hacia las esencias y que se

le ha supuesto con frecuencia como condición ontológica. El medio axio-genético por excelencia que es el campo de la inter-personalización trasciende el mundo de las normas a las que se fija socialmente el primer momento de la axio-génesis. Pues, solidificado en las normas y en los “*ethos*” (Campo I), la axiología alcanza su *nec plus ultra* en un Campo III donde se desenvuelve la (co)regeneración que significa la personalización.

c / La gran objeción de una hipótesis genética que busca enfrentar todo paradigmatismo, sea concentrado en el nivel de un Creador, ¿no es ningún movimiento de personalización que pueda tener lugar, si no fuera llamado por una Persona Absoluta? No es por casualidad que la filosofía occidental haya tomado su esplendor con Platón, sustituida por un registro religioso cristiano –susceptible de una difusión masiva- haya precisamente asignado a la Persona (misteriosamente trinitaria) divina el papel de Modelo que vincula el mundo de las Ideas. ¿La versión dinámica que nos ha dado Bergson no pone en el corazón del problema la noción de la llamada? Como administrar cuando, al igual que en un plan social, se constata que el individuo no se determina sin una instancia superior (ej. “llamada a los reservistas” en las fuerzas armadas). Sin poder arbitrar en algunos puntos, una antropología genética responderá a la exigencia de ascensión que se encuentra inscrita en el potencial de los genes, pues el advenimiento del *homo sapiens* “recupera” la escisión que causó el desvío brusco con la animalidad –y las consecuencias que esto conlleva. Sin embargo, sin los avances a través de la simbolización social, ningún “alta perspectiva” –ni de acción- hubiera sido posible. La programación biológica no es siempre el trampolín de proyectos más apropiado. Al igual que la *rectitud* moral es dada por la exigencia de rectificación. Lo espiritual se encuentra prefigurado en el cuerpo, la virtud por el gesto.

En consecuencia, el proceso de personalización será inseparable de las vicisitudes de la experiencia inter-individual. Simplemente la calidad de los encuentros, o aún más, la pretensión calificadora, determinarán una personalidad creciente. Por otro lado, el equilibrio que la vida social impone a los miembros del grupo, la amistad y el amor permanecen siendo las pruebas privilegiadas para la personalización del sujeto. Tanto del lado de la *singularización* respectiva de la aprehensión del sí como de la *espiritualización* de las reacciones. Es franquear el ámbito de la autonomía y del desinterés: al sobrepasar la conflictividad de los intereses se accede al universo de la reciprocidad. La rareza de las

experiencias “recogidas” y la rapidez de las incidencias no cambian la acción. La inter-personalización se abre un camino a través de lo que hay de puro y fuerte en la experiencia humana: importa ayudar a cada uno a que tome consciencia de lo que haya más allá de sus posibilidades y se deslice hacia la alienación. Combatir, sea quien sea, siempre en la recuperación: por la apertura liberadora (constitutiva del Campo III) contra los cercos múltiples de la vida social. Pues, precisamente, la manera cuyo Sí tiende a defenderse contra aquello que lo sitia, al ligarlo a los determinismos desconocidos pero que obligan, el desligue del imperativo de la personalización –pues le sería paradójico “salir de sí” (despersonalización, caer en el anonimato – a pesar de sí). La solidaridad del *inter* y del *auto* permanece siendo, en efecto, la llave de toda fundamentación (ética) de la existencia. En estas condiciones, la argumentación anti-teológica de Marx, Nietzsche o Freud, denuncian los valores ficticios proyectados en un mundo anacrónico, merece la atención en un primer momento. ¿Cómo el regocijo de una persona divina vendría a compensar *en toda circunstancia* deberes y frustraciones del individuo que no han podido alcanzar sino *por algunos instantes* la “*sub specia aeternitatis*” del amor y del sentido de la vida? Al situar fuera del mundo el lugar de la des-alienación, ¿la visión religiosa no frustra el proyecto ético bajo la égida de una humildad que puede ser abusiva y corrupta? Ya que, no hay personalización, estrictamente hablando, sino sobre el fundamento de que los individuos devengan sujetos. El *proceso* rechaza toda “imagen de...”, al igual que la acción, con sus esfuerzos, se impone, por el contrario, la obligación de toda “representación”. Que se trate de sí o de Otros, se trabaja en *contexto*. No habría de menospreciarse, por tanto, las experiencias místicas o de los santos, que parecen necesitar un Interlocutor trascendente sin caer en el delirio, sin presentar los signos de una patología: pero creyendo poder superar los puntos de apoyo individuales, localizados y temporales. Caso-límite, puede ser, de una “*in absentia*” de todo individuo real que habilitaría la idea que dentro de ciertas condiciones el hombre podría anticipar la personalización –como las matemáticas, que a través de sus esquematismos operatorios, hay generalmente anticipado la física. Desde esta óptica, la trascendencia estipularía ontológicamente una anticipación esencialmente metodológica. La perfección “para matemática” de la Persona no sería otra cosa que el puro movimiento de la personalización.

Cuadro de recapitulación

Nociones	Bases histórico-	Formas Modernas	Articulaciones	Génesis
Finalidades	noéticas			antropológicas
Correspondientes				
Consciencia	Comprensión		Filosofía de la	Relatividad:
Toma de	Lucidez			
consciencia			Consciencia	-en el comportamiento
				-en la inconsciencia
Sujeto	Sustrato		Cogito/	Político-jurídico
De-sujeción/	Responsabilidad			
Operancia			Sujeto	Trascendental
Persona	Mascara/		Personalismo	Jurídico/Lingüístico
Humildad	Reciprocidad/			
(escucha)	Dios			Oculto
	Regocijo			

V/ CONCLUSIÓN

El trabajo de de-construcción-reconstrucción que trata solamente sobre la noción de *consciencia*, de *sujeto* y de *persona*, no había tenido por objetivo sino el de sugerir las líneas de fuerza según las cuales la ética contemporánea, al descubrir sus bases antropológicas, tiende a tomar el relevo de una Moral tributaria de la metafísica. Como

particularmente lo inste el nominalismo anglosajón, el lenguaje tiene su parte de responsabilidad en una “fijación” metafísica que por largo tiempo ha frenado la teorización de nuestra experiencia. Las palabras dan la ilusión de una explicación. En consecuencia, por el contrario, la comprensión intuitiva de las palabras-esencia, es importante para abrir un camino hacia un pensamiento y sistemas operatorios.

El signo común de las tres nociones sostenidas, es el de haber dado lugar, bajo formas diferentes, a las “filosofías” -de la consciencia, del sujeto y de la persona- características de un pensamiento moderno que se resiste a la influencia de la ciencia y la objetivación, en nombre de una cierta irreductibilidad del hombre y del “*espíritu*”. Es precisamente, la crisis del hombre –occidental- que, en el curso del último siglo, ha causado tal manera filosófica de fundamentar. De tal suerte que, la metafísica, por una parte, la referencia de la consciencia moral, por otra, ceden el lugar a la búsqueda de nuevos fundamentos.

A / Los momentos del proceso antropológico

a / Antes de obtener un movimiento del conjunto que parece fundamentar, es necesario comprender los elementos de la ineluctable de-construcción de las nociones claves consideradas.

- 1) Sobre el fondo de una problemática antro-po-genética propia del *homo sapiens*, la consciencia no ha cesado de ser relativizada, relacionada con el comportamiento del individuo y las fuerzas inconscientes que lo caracterizan.
- 2) Antes de haber sido la característica de la metafísica dominante –aristotelismo y cartesianismo- el sujeto se presenta bajo una perspectiva más epistemológica que semiótica de una parte, política que más ampliamente socio-histórica de otra. Es en la confluencia de estas diversas funciones que se le puede comprender como ser en el corazón de una Antro-po-logía.
- 3) En cuanto a la persona, es en el nivel teológico que ésta parece haber obtenido sus primeras armas, para conquistar un dominio propio en relación con las fascinaciones naturalistas del pensamiento antiguo, además de la filosofía griega. Pero, fuerte en

elaboraciones lingüísticas y jurídicas, ésta continuará tanto mejor en alcanzar el desarrollo antropológico que ésta será interpretada como dinámica abierta de la inter-personalización.

b / al señalar las nociones de consciencia, sujeto y persona, se buscaba aclarar al hombre en sus relaciones con la problemática de la evaluación. Pasar de un individuo consciente a un ser que pierde su “empiricidad” en su personalización. Una antropología del sujeto puede y debe aclarar su función de fundamentación y de valoración. Como todas las grandes funciones le conciernen, revisables éstas pueden ser estructuradas en un campo de teorización. El carácter *diatrópico* de éstas, esencialmente estructural y genético, expresa a la vez la unidad compleja de los gestos constitutivos de la vida humana y la lucha contra los diferentes tipos de *entropía* que nos asechan. Se analizará la consciencia a la luz de todas las disciplinas que tratan del psiquismo; el sujeto, bajo un ángulo socio-histórico y semiótico-jurídico; la persona, del socio-religioso a la ética propiamente dicha. Con el último registro al obtener un proceso siempre inacabado de significación, se accede a un nuevo medio: el saber de la renovación, de la eclosión de una espiritualización regocijante en relación con la vida corriente y la realidad social de los hombres.

B / *La emergencia de la ética*

Las reestructuraciones de la experiencia moral que conllevan estos análisis le confieren una fisonomía original a la ética; antropológica, puesto que expresión de los individuos devienen sujetos en búsqueda de personalización. Al degradar a una consciencia moral rechazada de su centralidad, ésta se articula sobre la acción y el lenguaje y asume un trabajo de cualificación de la existencia –con Otros o a través de las *obras*. La ética de *sentido*, responde en todos los casos a su apertura temporal y su productividad en la intuición de esencias o de valores ya supuestos. En estas condiciones, no hay ni naturaleza humana dada de una vez por todas, ni inminencia de la muerte del hombre sino, el reconocimiento que lo *humano* es una tarea en todos los instantes y que la ética antropológica es el nombre de esta tarea. Más ampliamente, se opone a la entrada idealista o espiritualista de la consciencia moral ética, al reintegrar después de Levinas la

exterioridad interhumana, y que se refiere a un *espacio-tiempo-sentido* que hace el llamado a la medida de sus posibilidades y de sus realizaciones. Es el marco dinámico que, de este lado de la consciencia, gracias a los esfuerzos y las transformaciones, hacen posible las determinaciones siempre más valiosas de los individuos dentro de sus contextos. Es precisamente al devenir sujeto que se personaliza que, por la mediación de su lengua, desarrollan este espacio-tiempo-sentido: resultado teórico de un trabajo de desubstancialización que sella la prioridad de lo relacional. Pero, si esta referencia notable de lo relacional en tantos de nuestros contemporáneos no es un simple asalto al poder teórico, es una condición de cerrar los procesos que permiten promoverlo. Pues, no es suficiente encontrar las virtualidades, lo subyacente, bajo pretexto en que “todo está ligado” en la realidad. Hace falta mostrar la dimensión genética renovadora, sin la cual la ética ni la antropología estarían a la mano. Ahora bien, es en esta instancia operante constitutiva del su-jeto, que lucha contra las reincidencias de la institución y los cierres de la apropiación, es que se pueden desplegar las relaciones trascendentes siempre en términos nuevos y que los vinculan a ellas. Es a favor de las instancias de acción o de discursos que los sujetos humanos anudan y transforman estas relaciones.

Relacionar pues la ética con una antropología, es de hecho una lógica de la práctica y ligarla a un proceso de renovación y de implementación –de temporalización. Es, correlativamente, encontrar que la exigencia de sentido es inseparable de la *realidad* multiforme, “en cuestión”, “a realizar”, del hombre –como V Jankélévitch insiste sobre la articulación paradójica del amor sobre el ser. Ya que ligar la ética al □□□□□□□ de la experiencia humana, es a la vez discurrir sobre ésta y intentar fundamentarla. El diálogo puede ser bajo esta consideración aún más prometedor que el sentido que se elabora, la inventiva, la expresividad puede contribuir a una existencia mejor fundamentada.

C / Del pragmatismo a la práctica

a / No obstante, la sustitución del registro del comportamiento y de la acción a éste de la consciencia no nos da automáticamente todas las soluciones. El riesgo de reduccionismo es considerable. Materialismos, empirismos y sobretodo pragmatismos, confieren los errores que no se pueden cometer al abandonar una filosofía de la consciencia. Sólo la explicitación de una génesis de estructuración no solamente niega todo reduccionismo, sino

que aporta una nueva dimensión en el resultado –aclarada y transfigurada por la vía seguida por lo obtenido. Es la inclusión de las estructuras que corresponden a los escalones que permiten resistir el declive sospechado de psicologismo. Éstos ayudan a delinear la irreductibilidad de lo *práctico*, pretendido por la ética, a lo pragmático que lo desfigura más que lo prefigura.

Sobre el fondo de los gestos vitales, que recusan los juicios axiológicamente más creíbles, se produce, en efecto, una escisión –correspondiente a los campos de cierre y apertura en las que se manifiestan las conductas humanas. En consecuencia, socializados, éstas engañan en numerosos casos un “recibir la cobertura de sí” o “los golpes de fue”- cuando estos no son los movimientos más primarios, menos refinados, de apropiación. Dentro de esta óptica, lo pragmático corresponde a una apropiación social indebida y egoísta de la energía. No hay necesidad de proclamar un “las acciones son las acciones”. Cuántas personas se afanan en tomar en serio las trivialidades, simplemente para alimentar un Yo del que no quieren salir. Ciertos prostituyen una actividad que, a pesar de su relevancia, puede no estar motivada sino por la pérdida de sí y de los otros. Trata –o se trata- por no haber reflexionado –o ¡escuchado!

Ahora bien, eludir el recogimiento es eludir el □□□□□□: el fundamento y la posibilidad de sentido. No al disgustar a los de-constructores sin pudor, es caricaturizar o desfigurar lo humano. Si es verdad que el recogimiento es co-extensivo a la *conversión* instauradora del campo ético, de los gestos que permiten no girar en círculos, más que la innovación y la diversificación, la ética antropológica pasa por tal crisol: esta suspensión de todo gesto, autorizando los gestos no vitales, no utilitarios, pero, espirituales y gratuitos. El recogimiento es la incubación del regocijo y transmuta los impulsos del interés en acción desinteresada.

b / es en la medida en que se realiza un proyecto de coordinación que lo relacional da entrada a la antropología en la ética. Pues, sobre el fondo de una co-operancia, ésta se asegura una parte de las responsabilidades y una más amplia reciprocidad. Se percibe pues que la mutación de la sub-ordinación a la co-ordinación no consiste solamente en remontar el registro de la lucha o de la dominación/sumisión sino, más generalmente es el de la apropiación, del sellamiento e igual, de la pragmática. Más o menos socializado, la

reducción a lo Mismo (Même) (acumulación, apropiación, uniformización, etc) –pues la producción de lo Mismo (objetos estandarizados, homogenizados) es el “cara-a-cara” –que corresponde al inmenso dominio de la pragmática. Al pasar de lo vital a lo utilitario, éste abarca toda conducta que no haya estado sujeta a ninguna conversión. No que haya que interpretar de este lado y del otro del ámbito en el vocabulario de la moral tradicional –del Bien o del Mal-, o igual del egoísmo y el altruismo (a pesar de la proximidad del Ego y de del Otro en la ausencia o la intervención de una conversión). Sin embargo, superar lo meramente vital o utilitario, es pasar de la menor necesidad al deseo, del animal social al compromiso personal. Es el suelo de la emergencia de lo humano hacia todo instante de recomienzo, donde la apertura del Otro es el más elemental “morir del sí mismo”. Tal es, de un solo golpe, el suelo de una práctica que contrario al formalismo kantiano, se alimenta de una “praxeología” complementaria de la “heterología”, que se relaciona la existencia con la exterioridad de un *vivir* y un *comunicarse* con los otros.

Por otro lado, superar la pragmática acaba por tanto con la energía que la renuncia al Yo que ávido llama por un complemento. Ahora bien, la no-violencia, la coordinación de energías no le cede en nada energéticamente a la violencia. Al abrir el desinterés y la trascendencia de la gratitud, la ética antropológica vincula las grandes reestructuraciones al regocijo de la energía y los sentidos, a favor de lo recíproco y de la gracia.

c / El carácter antropológico de la ética se opone también hoy no solamente al dogmatismo metafísico –de las esencias o el sujeto- sino a las perspectivas que éste aventaja al abarcarlas integralmente. Su orienta pues, de una parte, hacia un “no-espinozismo”: negación-desbordamiento de una ética valorada sobre un sistema que toma lo *more geométrico* en las consecuencias de la unidad substancial de lo real. Ya que, la diatrópica se articula en los procesos *sui generis* que eliminan las “largas cadenas de razón” que presumen regir la experiencia. Hacia un “no-kantismo”, por otro lado, en la medida en que los procesos previenen la oposición de la forma y el contenido, al adoptar las transformaciones susceptibles de acoger el sentido. Por lo demás, por atenuado que se encuentre el formalismo de la intención moral, éste permanecerá de este lado o del otro de las estructuraciones de la conducta cuya ética antropológica debe tomar en cuenta. Hacia un “no-bergsonianismo”, puesto que el dinamismo energético contenido en la “evolución

creadora” y buena localización de la disyunción entre el cierre y la apertura en las *dos principios* – han sido relacionados con las estructuras, de lo contrario, en una dialéctica, que le da “fuerza de ley”. Es en estas condiciones que el campo centra, puesto que propiamente el hablar axiológico, de la diatrópica responde a la apertura bergsoniana –tan estimulante en relación con los cierres sociales- por la conjunción de una apertura expresiva y de un sellamiento semiótico que la hace posible. El mantenimiento de una dimensión *crítica*, garantiza coherencia y eficacia, limita la caída romántica de las fuerzas de la vida y del amor en hacerlas tomar como los efectos de una *estructuración continua* de la experiencia humana.