

Lo viviente y la experiencia humana en un programa de educación del cuerpo

Raumar Rodríguez Giménez
Universidad de la República
raumarrg@gmail.com

Presentación

El mundo moderno da lugar a una inversión: habríamos pasado de salvar las almas a cuidar los cuerpos. No es que el cuerpo no haya tenido lugar en el cristianismo, incluso en el judaísmo (aunque de manera bien diferente); más bien ha sido un tema teológico fundamental.¹ Sin embargo, en el mundo moderno podemos tomar dos referencias claves para admitir esa inversión: la revolución francesa, como acontecimiento en el cual irrumpen el cuerpo y los cuerpos (Milner, 2016), con la invención de lo social como telón de fondo (Donzelot, 2007) y la constitución de la biología, matriz epistémica y epistemológica privilegiada para el tratamiento conceptual y técnico del cuerpo.

Desde entonces, no han cesado de proliferar técnicas de maximización de la vida, para decirlo en los términos de Foucault (1998); fuera de esto, poca cosa se puede atribuir al cuidado del cuerpo. El peso del paradigma biologizante ha sido tan fuerte que ha subsumido incluso gran parte del discurso freudiano y quizás hasta haya diluido la potencia del descubrimiento del inconsciente. El viviente humano es tratado, sobre todo, como una *cosa* definida biológicamente y la idea de unidad bio-psico-social apenas resiste la interdisciplina. A pesar del descubrimiento del inconsciente, parece haber prevalecido la distinción antigua entre *physis* y *thesis*, y la sustitución moderna del término *physis* por el de naturaleza, espacio teórico y técnico que alberga el desarrollo de las ciencias de la vida. Tras un aparente repliegue de estas ciencias durante algunas décadas, a mediados del siglo XX vuelven a un primer plano a partir de los descubrimientos en torno del ácido desoxirribonucleico. De hecho, para algunos la física, en cuanto paradigma, está agotado, y podríamos hablar de la genética como la disciplina fundamental de la ciencia contemporánea, lo cual daría lugar a una especie de “galileísmo de lo viviente” (Milner, 2012, p. 20) tal que nos ofrecería la posibilidad de un ordenamiento generalizado de lo viviente (p. 69).

¹ Entre muchos otros, cf. Mosés (2007), Le Goff y Truong (2006).

Una vez más, tal y como sucede por lo menos desde el siglo XIX, se nos presenta el problema de las condiciones de posibilidad de un programa de educación del cuerpo. Llevamos décadas mostrando cómo este programa ha estado orientado por las ciencias de la vida, teórica y técnicamente, pero también económica, cultural y políticamente. A esto le podemos llamar “teoría descriptiva”, de la cual ya no deberíamos esperar novedades sustantivas. Para pasar de la teoría descriptiva a la teoría a secas, precisamos un programa de investigación para la educación del cuerpo que introduzca un corte epistemológico. El concepto de vida está en juego y con él el de “experiencia humana”; un reordenamiento teórico entre las ideas de “programa genético” y “función simbólica” parece necesario.

I – Primado de la vida biológica sobre la vida política

Avanzaremos a partir de la siguiente hipótesis: el principal problema político de la Modernidad es el cuerpo y los cuerpos, sin desatender la distinción entre el singular y el plural y las consecuencias de ese desplazamiento.² Pero al problema político se le suma el epistemológico: en la escisión definitiva entre filosofía y ciencia, la vida acabó por definirse en los límites de la biología. De alguna manera, esta escisión solidificó la antigua distinción entre *physis* y *thesis*, que el universo moderno transformó en naturaleza y cultura. La idea de Agamben que propone que “hay política porque el hombre [es el viviente que]”, en el lenguaje, separa y se opone a sí mismo la propia vida desnuda y, a la vez, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva” (1998, p. 18), puede ser puesta en relación con la idea de Freud (1992, 2007) sobre la pulsión como concepto fronterizo entre lo somático y lo anímico. Hay algo en la política intrínsecamente pulsional, hay algo en la pulsión intrínsecamente político. La biologización de la vida supone una doble negación: de la política y de la pulsión. Por eso, el sujeto del psicoanálisis incomoda a la política contemporánea, porque ella ha devenido en “gestión de la necesidad” (Badiou, 2007) o gestión de la vida biológica, conforme al paradigma de la biopolítica, que no es otra cosa que una de las derivas del control técnico de la naturaleza. La amputación de la pregunta filosófica sobre la vida,

² Cf. Milner (2014) y (2016).

³ En la traducción de Antonio Gimeno Cuspinera dice “el ser vivo” (Agamben, 1998, p. 18); sin embargo, prefiero la traducción de Mercedes Ruvituso: “el viviente” (Agamben, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2018, p. 21), por ser la expresión generalmente utilizada entre los autores con los que trabajo.

pregunta denostada a derecha e izquierda, por inútil o por aristocrática, sólo nos deja lugar para la pregunta por la maximización de la vida: ¿cómo podemos vivir más?

No obstante, debemos insistir en que no es sólo un asunto político, ni siquiera solo un asunto filosófico, sino que se compromete un punto de vista teórico-metodológico. No es una cuestión menor si se presta atención a lo que decía François Jacob, premio nobel de medicina en 1965 y autor del elogiado *La lógica de lo viviente* publicado en 1979, después de haberse producido grandes avances en torno al descubrimiento del ADN: “Es un hecho que en biología existen numerosas generalizaciones pero escasísimas teorías” (1975, p. 20). Y dice más: “lo que en la biología desempeña casi siempre el papel de la teoría para guiar la experiencia es el modelo. De ahí la tendencia frecuente a confundir el modelo con una explicación y las analogías con unas identidades” (p. 21).

Una teoría del viviente humano, del sujeto humano o, como prefiero nombrarlo, del *parlêtre*⁴, que se apoye exclusivamente en la biología es incompleta o, incluso, equivocada. Pero no es agregándole la política a la biología que se completa o rectifica la teoría, ni agregándole la cultura o el lenguaje al viviente. Tampoco es aplicando el modelo de la lingüística a la biología, aunque hubiera habido allí pistas más que interesantes como mostró François Jacob (1975).⁵ Se requiere de un movimiento que anule la división naturaleza-cultura, la dicotomía físico-social, la escisión entre lo somático y lo anímico. La afirmación de Spinoza, por cierto filosófica, resuena por todas partes: “nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo” (2009, p. 204).⁶ Spinoza, refutador de Descartes, tenía la referencia de “la fábrica del cuerpo” de la que había hablado Andrea Vesalio un siglo antes. Pero las cuestiones que nos dejó Spinoza no llegan al siglo XX sin haber pasado por la biología y el descubrimiento del inconsciente, sin haber pasado por la lingüística y la genética, sin dejar de estar afectadas también por la forma mercancía. Es decir: las cuestiones de Spinoza, aunque se puedan recuperar, están profundamente afectadas por el discurso de la ciencia y la formación social capitalista, por lo tanto, resuenan hoy de otra manera. No se trata, entonces, de una nueva articulación entre cuerpo y alma, entre cuerpo y mente, entre cuerpo y lenguaje, entre naturaleza y cultura; se trata más bien de nuevos objetos partiendo de la determinación del significante, si suponemos que, en el mundo humano, nada está por fuera de él. Esto no es posible sin una epistemología materialista que

⁴ Ninguna de las traducciones posibles mantiene las implicancias y efectos del neologismo original.

⁵ Cf. también en Canguilhem (2009) el capítulo sobre “el concepto y la vida”.

⁶ Dice Badiou: “A nuestros contemporáneos les encanta esta frase, como todo lo que se asemeja a una pasión característica del materialismo democrático: la ignorancia” (2021).

reconozca tres registros fundamentales de la experiencia humana (Lacan, 2011): *lo real*, *lo simbólico* y *lo imaginario*, aunque con mayor precaución y para no conferirles un estatus de realidad que justamente se quiere refutar, conviene decir, con Milner (1999), que son tres supuestos. Dicho esto, es curioso que en algunos ámbitos se sugiera que el cuerpo es lo real, incluso que el organismo es lo real o que la naturaleza es lo real, con lo cual ciertos rasgos positivistas y empiristas que se habían sacado por la puerta de la epistemología entran silenciosos por la ventana de las filosofías espontáneas.

El primado de la biología nos viene al menos desde el siglo XIX, en esa asociación entre el desarrollo de un campo de saber y la afirmación de un cuerpo de clase a partir de la cual heredamos el ideal de la “maximización de la vida”, de acuerdo con la expresión utilizada por Foucault (1998). A partir de allí también la vida biológica se sitúa en el centro de los cálculos del Estado moderno, estableciendo un vínculo potente, consistente y duradero entre la política y la vida.⁷ Agamben, siguiendo los estudios de Foucault, destaca

el paso del «Estado territorial» al «Estado de población» y el consiguiente aumento vertiginoso de la importancia de la vida biológica y de la salud de la nación como problema específico del poder soberano, que ahora se transforma de manera progresiva en «gobierno de los hombres» (Foucault 2, p. 719). «El resultado de ello es una suerte de animalización del hombre llevada a cabo por medio de las más refinadas técnicas políticas. (...) En particular, el desarrollo y el triunfo del capitalismo no habrían sido posibles, en esta perspectiva, sin el control disciplinario llevado a cabo por el nuevo bio-poder que ha creado, por así decirlo, a través de una serie de tecnologías adecuadas, los «cuerpos dóciles» que le eran necesarios (Agamben, 1998, p. 11-12).

Desde entonces, la vida humana se produce en los márgenes de las disciplinas y la biopolítica, es objeto de control individual y regulación colectiva.

II - La categoría vida

A principios del siglo XXI Badiou levantaba acta de la “importancia renovada que ha cobrado la categoría de vida en el dispositivo filosófico e ideológico contemporáneo” (2021, p. 17). La cuestión no es nueva; de cierta manera recupera lo fundamental del

⁷ Para analizar la relación entre vida y política, son notables los trabajos de Foucault: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*; *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*; *Defender la sociedad*; *Seguridad, territorio, población*. También me parece ineludible la referencia al hombre en cuanto que vive, trabaja y habla, tal y como está formulado en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Cf. también Agamben (1998) y Milner (2013).

vitalismo del siglo XIX y principios del siglo XX (Nietzsche, Bergson); también aparece en Freud, por ejemplo, en sus consideraciones sobre las pulsiones; en Heidegger y su carta sobre el humanismo, que de manera cuasi premonitoria decía en 1946:

que la fisiología y la química fisiológica puedan investigar al ser humano en su calidad de organismo, desde la perspectiva de las ciencias naturales, no prueba en modo alguno que en eso 'orgánico', es decir, en el cuerpo científicamente explicado, resida la esencia del hombre (Heidegger, 2004, p. 28-29);

aparecerá como gran cuestión en torno a los descubrimientos sobre el ADN desde 1953 y la “lógica de lo viviente”, como la denominó François Jacob en 1969; Derrida (2021) retoma la cuestión en su seminario de 1975-1976, titulado “La vida la muerte”, también lo hace a fines del siglo XX en sus cuestiones sobre el animal y lo humano (Derrida, 2008) y de nuevo en su pregunta ¿se puede por fin aprender a vivir?, el exordio que abre el extraordinario “Espectros de Marx” (Derrida, 2003), pregunta que retoma, ante la inminencia de su muerte, en una entrevista publicada en *Le Monde* en agosto de 2004 (Derrida, 2006); también lo ha problematizado Giorgio Agamben en su larga y densa investigación que va del “Homo sacer I: el poder soberano y la nuda vida” (1998), hasta “El uso de los cuerpos” (2017); me detengo por acá, pero la lista podría seguir.⁸

Pero volvamos a la pregunta sobre la categoría vida, esta vez, tomando algunas expresiones de Derrida: ¿Qué es “la vida del ser vivo en cuanto tal”? (Derrida, 2008, p. 33) ¿qué sería el “ser vivo sin más, la vida en estado puro y simple” (p. 38). Esta es una cuestión a la que el célebre genetista François Jacob, en 1970, respondía lo siguiente:

El reconocimiento de la unidad de los procesos fisicoquímicos al nivel molecular significa que el vitalismo ya no tiene objeto alguno. De hecho, desde el nacimiento de la termodinámica, el valor operativo del concepto «vida» ha ido disminuyendo y su poder de abstracción declinando. Actualmente ya no se interroga a la vida en los laboratorios, ya no se busca delimitar su ámbito, sino sólo analizar los sistemas vivos, sus estructuras, sus formas y su historia (Jacob, 1986, p. 318).

A propósito de los estudios de Jacob, Foucault (1975) se preguntaba si se estaba frente a una biología sin vida. Jacob también afirmaba que

⁸ Esta importancia de la categoría de vida a la que refiere Badiou, tanto en el dispositivo filosófico como ideológico, pero quizás sobre todo en el ideológico, parece estar asociada a cierto “retorno de la naturaleza” y, como sabemos, el “imaginario de la naturaleza es portador de todos los peligros” (Milner, 2012, p. 27).

describir en términos de física y de química un movimiento de la consciencia, un sentimiento, una decisión, un recuerdo, ese es otro asunto. Nada indica que se lo logrará alguna vez. Y no solamente a causa de la complejidad sino también porque como se sabe, desde Gödel, un sistema lógico no puede ser suficiente para su propia descripción (1986, p. 337).

Si seguimos pensando en la cuestión de la vida, entonces, retorna la tradición filosófica con sus preguntas, si es que preferimos el deslinde con las cuestiones teológicas. Por ejemplo, veamos el siguiente planteo de Derrida (2008, p. 67):

(...) la vida del ser vivo, al menos cuando se pretende poder distinguirla de lo inorgánico, de lo puramente físico-químico inerte o cadavérico, se la define normalmente como sensibilidad, irritabilidad y auto-motricidad, espontaneidad apta para moverse, para organizarse y afectarse ella misma, para marcarse ella misma, trazarse y afectarse con huellas de sí. Esta automotricidad como auto-afección y relación consigo, antes incluso de la temática discursiva de un enunciado o de un *ego cogito*, incluso de un *cogito ergo sum*, es el carácter que se le reconoce al ser vivo y a la animalidad en general. Pero entre esta relación consigo mismo (este Sí, esta ipseidad) y el «yo» del «yo pienso» hay, al parecer, un abismo.

La vida humana, la vida del hablante, ¿es eso que describe la biología? ¿O para referirnos a la vida del hablante, a su experiencia en tanto que humana, no podemos dejar de remitir a las fronteras que los griegos habían establecido entre *bíos* y *zoé*? La respuesta que encontramos en Agamben (2017, p. 18) es que “en nuestra cultura, en la cual la vida nunca es definida como tal, sino que es recurrentemente articulada y dividida en *bíos* y *zoé*”.

Para finalizar estas cuestiones en torno a la categoría vida, parece ineludible reconocer que una de las discusiones contemporáneas más relevantes que reedita la oposición biología (naturaleza)-cultura se da en torno a las neurociencias. “Muchos neurocientíficos [dice Gérard Pommier] invitan a los psicoanalistas a poner sobre el tapete el eterno debate del cuerpo y el espíritu, del alma y la materia, de lo orgánico y lo psíquico, del materialismo y el idealismo” (Pommier, 2010, p. 8). Pero lo que está en juego no es este conjunto de oposiciones, sino la cuestión del sujeto, es lo que está en juego por lo menos desde Freud en adelante. Por eso, cuando se critica a las neurociencias hay que distinguir el elemento propiamente científico del elemento ideológico y distinguir muy bien si se trata de un problema teórico-metodológico o de las consecuencias políticas de un conocimiento. Las neurociencias pueden ser muy útiles en varios aspectos; por ejemplo, pueden ayudarnos a distinguir entre una reacción

y una respuesta⁹, aunque en ambos casos se trate de la determinación del significante, pero donde se puede distinguir entre un organismo y el cuerpo hablante del *parlêtre*.¹⁰

Consideraciones finales

La experiencia humana nunca es fisiológica, siempre es, en algún sentido, antropológica, incluso se puede delimitar un poco más y decir que siempre es una experiencia de lenguaje, o por lo menos, no es sin el lenguaje.¹¹ Esto es lo que hace que la vida humana sea del orden de lo abierto, de la indeterminación, y que no se pueda reducir a ningún destino biológico, tal y como lo plantea Agamben (1996, p. 31). Por eso las decisiones sobre la vida, cualesquiera que sean, si bien pueden o deben articular con fundamentos de las ciencias biológicas o biomédicas, en muchas ocasiones de manera inexcusable, sin embargo, no se reducen a ellos. Por eso siempre hay polémicas en torno temas como la interrupción voluntaria del embarazo, la eutanasia, la sexualidad; también hay polémicas en terrenos donde es menos visible que lo que está en juego, en última instancia, es la categoría vida, por ejemplo, el entrenamiento deportivo de alto rendimiento. En términos de Agamben: hay algo del orden de la “indecibilidad de la vida (...) que hace que esta en cada ocasión deba ser decidida política y singularmente” (2017, p. 18). Por eso un programa de educación del cuerpo, aunque no puede prescindir del conocimiento biológico, no debe suponer que las decisiones sobre las acciones humanas se desprenden sin más de este tipo de conocimiento. El hablante, además de ser un viviente biológicamente descifrable, está sometido a la dialéctica significante. Por eso, en torno a la categoría vida se comprometen al menos dos cosas: un punto de vista teórico-metodológico y una posición política. Cuando el conocimiento biológico se utiliza para promover acciones humanas, se sale del dominio científico para entrar en la política. Si hay algo que sabemos de manera incontestable es que la política no se puede orientar por la biología.

⁹ Cf. esta cuestión en Derrida (2008), a propósito de la diferencia entre lo animal y lo humano y de lo animal en lo humano.

¹⁰ Como dice Pommier, “la causa que activa el aparataje neuronal no se encuentra en el aparataje mismo” (2010, p. 12).

¹¹ Cf. Agamben (2004) y Lacan (2011, 2013) entre otros.

Referencias

- Agamben, G. *El uso de los cuerpos: homo sacer IV*, 2. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017.
- Agamben, G. *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.
- Agamben, G. *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Valencia: Pre-textos, 1998.
- Agamben, G. *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos, 1996.
- Badiou, A. *¿Qué es vivir? Imágenes del tiempo presente III (2003-2004)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Amorrortu, 2021.
- Badiou, A. *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- Canguilhem, G. *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2009.
- Derrida, J. *La vida la muerte: seminario, 1975-1976*. CABA: Eterna Cadencia, 2021.
- Derrida, J. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- Derrida, J. *Aprender por fin a vivir*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Derrida, J. *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta, 2003.
- Donzelot, J. *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- Foucault, M. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Foucault, M. Crecer y multiplicar. En: AAVV. *Lógica de lo viviente e historia de la biología*. Barcelona: Anagrama, 1975, p. 93-102.
- Freud, S. «Pulsiones y destinos de pulsión» (1915), en Sigmund Freud: obras completas, t. XIV, pp. 107-134. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Freud, S. «Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)», en Sigmund Freud: obras completas, t. XVIII, pp. 3-62. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Heidegger, M. *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- Jacob, F. El modelo lingüístico en biología. En: AAVV. *Lógica de lo viviente e historia de la biología*. Barcelona: Anagrama, 1975, p. 9-24.
- Jacob, F. *La lógica de lo viviente. Una visión materialista de la biología*. Barcelona: Salvat, 1986.
- Lacan, J. Saber, ignorancia, verdad y goce. En: Lacan, J. *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós, 2013.
- Lacan, J. Lo simbólico, lo imaginario y lo real. En: Lacan, J. *De los nombres del padre*. Buenos Aires: Paidós, 2011, p. 11-64.
- Le Goff, J. ; Truong, N. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Milner, J.-C. *Relire la Révolution*. Paris: Verdier, 2016.
- Milner, J.-C. *L'universel en éclats. Court traité politique 3*. Paris : Verdier, 2014.
- Milner, J.-C. *Por una política de los seres hablantes. Breve tratado político 2*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2013.
- Milner, J.-C. *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Buenos Aires: Manantial, 2012.
- Milner, J.-C. *Los nombres indistintos*. Buenos Aires: Manantial, 1999.

- Mosès, S. *El Eros y la Ley: lecturas bíblicas*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Pommier, G. *Cómo las neurociencias demuestran el psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva, 2010.
- Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Tecnos, 2009 [1675].