

Libros de **Cátedra**

Cuerpo, identidad, sujeto Perspectivas filosóficas para pensar la corporalidad

Mabel Alicia Campagnoli y María Luján Ferrari
(coordinadoras)

FACULTAD DE
HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

S
sociales



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

CUERPO, IDENTIDAD, SUJETO
PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS PARA PENSAR LA
CORPORALIDAD

Mabel Alicia Campagnoli
María Luján Ferrari
(Coordinadoras)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación



Agradecimientos

Agradecemos a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación que nos brinda un espacio de trabajo afable para enriquecer nuestra práctica docente y desarrollar una perspectiva autocrítica en base al diálogo constante.

Nuestra especial gratitud a todas las personas que en calidad de estudiantes contribuyen día a día a desafiar nuestro pensamiento.

Índice

Introducción	5
---------------------	----------

PRIMERA PARTE

Capítulo 1	7
Las analogías en la reflexión cartesiana sobre el alma y el cuerpo	
<i>Mónica Isabel Menacho</i>	

Capítulo 2	30
El dualismo mente-cuerpo y la conceptualización humano-animal	
<i>Micaela Anzoátegui</i>	

Capítulo 3	48
Raza y sexo: limitaciones biopolíticas del universalismo kantiano	
<i>Mabel Alicia Campagnoli</i>	

Capítulo 4	73
Dimensiones de la corporalidad en la <i>Fenomenología del espíritu</i> de Hegel	
<i>Juan Ignacio Veleda</i>	

Capítulo 5	92
Consideraciones sobre el cuerpo según Marx	
<i>Maximiliano A. Garbarino</i>	

Capítulo 6	116
La noción de corporalidad en la filosofía de Sartre	
<i>María Luján Ferrari</i>	

Capítulo 7	136
Cuerpo y libertad en Simone de Beauvoir	
<i>María Marta Herrera</i>	

Capítulo 8	154
El cuerpo en la filosofía de Michel Foucault	
<i>Germán Osvaldo Prósperi</i>	

Capítulo 9	175
La politización de la nuda vida: El análisis biopolítico de G. Agamben	

María Castel

Capítulo 10	185
Zōē y bíos, diálogos biopolíticos entre Agamben y Aristóteles	

María Celina Lacunza

SEGUNDA PARTE

Capítulo 11	207
Comprender con el cuerpo: lecciones de boxeo para filósofos	

María Luján Ferrari

Capítulo 12	216
¿Bio-poder para dominarte mejor?	

María Marta Herrera y Micaela Anzoátegui

Capítulo 13	234
La presentación del sí mismo: el yo en el espacio virtual	

María Celina Lacunza

Los autores	254
--------------------	------------

Introducción

La presente propuesta surge de la necesidad de contar con aproximaciones específicas a la perspectiva del programa “Introducción a la Filosofía” para la carrera de Educación Física que venimos desarrollando desde el año 2012. El mismo brinda un enfoque filosófico sobre la problemática del cuerpo, que complementa las perspectivas desde las ciencias sociales que priman en otras asignaturas de la carrera.

Como el programa no se reduce al estudio de un único problema, pues en las diferentes representaciones filosóficas del cuerpo también pueden leerse controversias en torno a problemas ontológicos, epistemológicos, estéticos, éticos y políticos, la orientación del presente volumen consiste en brindar una aproximación filosófica amplia al problema de la corporalidad desde distintas filiaciones teóricas.

Consideramos que este eje conceptual que proponemos supone un aporte a considerar dado que no está suficientemente contemplado en la bibliografía complementaria utilizada en otras materias del profesorado de Educación Física, ni en las distintas producciones de cátedra con las que ya contamos para las materias del Profesorado en Filosofía, incluso asignaturas introductorias.

A raíz de esta vacancia de bibliografía disponible, hacemos esta propuesta que toma autoras/es presentes en otros programas de “Introducción a la Filosofía” pero desde este enfoque específico. Como desarrollar un material dedicado a distintas perspectivas filosóficas del cuerpo nos compromete, al mismo tiempo, a explicitar las diferentes concepciones de ser humano sobre las que se apoyan, el libro resulta también un recurso pedagógico útil para la asignatura “Antropología Filosófica” de la carrera de Filosofía.

En tal sentido, el eje teórico-problemático del cuerpo servirá a su vez para dilucidar cuestiones relativas a la construcción de la identidad y a la noción de sujeto.

Los capítulos tienen dos modalidades diferentes. Los que se agrupan en la primera parte son eminentemente teóricos, por lo que contribuyen a la clarificación conceptual. Los de la segunda parte, en cambio, suponen desarrollos teóricos previos y se dedican a brindar una aplicación al análisis de alguna problemática significativa para el alumnado.

De este modo, los capítulos correspondientes a la primera parte, tendrán en común el aportar una ficha de trabajo que propicie tanto la clarificación conceptual en sentido técnico, como la apropiación de los conceptos para analizar situaciones cercanas y significativas. Esto es, al final de cada capítulo, se presentará al menos una consigna de trabajo que interpele a las/los lectoras/es a la consideración crítica de los elementos ofrecidos.

En este sentido, apostamos a producir un material de lectura básica y una aplicación de saberes que se ajuste al enfoque y recorte que proponen los programas de las materias involucradas. Buscamos así contribuir a la comprensión de algunas de las perspectivas filosóficas más relevantes sobre la problemática de la corporalidad, para que las/los lectoras/es puedan identificar las controversias en torno a problemas ontológicos, epistemológicos, estéticos, éticos y políticos que se dirimen en algunas representaciones filosóficas del cuerpo características de la filosofía antigua, moderna y contemporánea.

Por lo tanto, cada capítulo da cuenta de una perspectiva filosófica diferente sobre la corporalidad, por su propia contextualización y por las diversas miradas de las personas que los produjeron. Es así que el conjunto resulta doblemente polifónico. Esperamos lo disfruten.

Mabel Alicia Campagnoli

María Luján Ferrari

CAPÍTULO 1

Las analogías en la reflexión cartesiana sobre el alma y el cuerpo *

Mónica Isabel Menacho

Numerosos autores han reconocido que en el pensamiento de René Descartes coexisten dos perspectivas en tensión en relación al modo de abordar la relación entre el alma y el cuerpo, por una parte la perspectiva fisiológico-mecánica y por otro la perspectiva de la unión.¹

En su perspectiva fisiológico-mecánica Descartes se vale de analogías que, a modo de modelos, le permiten explicar su posición respecto de las relaciones causales entre el alma y el cuerpo y, de manera general, hacer comprensible su concepción mecanicista del hombre y del mundo. El modelo del hombre-máquina desarrollado en *Tratado del Hombre, Pasiones del Alma* y *Discurso del Método* es uno de los ejemplos más salientes y generales. En cuanto a la perspectiva de la unión, el autor también se vale del uso de analogías, dos de las más conocidas son la analogía del piloto en la nave y la analogía con el peso de los cuerpos.

En este capítulo nos proponemos analizar tres analogías ofrecidas por Descartes en el marco de cada una de estas perspectivas: la analogía del cuerpo con una cuerda o soga en la perspectiva fisiológico-mecánica y las mencionadas analogías del piloto en la nave y el peso de los cuerpos en la perspectiva de la unión. Sostendremos que estas analogías son utilizadas por Descartes como recursos tendientes a la iluminación y esclarecimiento del vínculo entre el alma y el cuerpo. En tal sentido, nos interesará precisar el alcance de cada una respecto del grado de rasgos distintivos que aportan sobre la naturaleza de tal vínculo. Finalmente, y atendiendo al carácter insuficiente del entendimiento para la captación de la unión en tanto noción primitiva y pre-teórica, nos preguntaremos en qué sentido el uso de estrategias retóricas como las analogías analizadas podría hallar, en el pensamiento de Descartes, no sólo una justificación instrumental y retórica sino también filosófica.

* Agradezco a Leandro Mosco las ilustraciones hechas para este capítulo (www.instagram.com/durnzno).

¹ Tales perspectivas explicativas han recibido diversos nombres: Dualismo vs. Trialismo (Cottingham, 1986); Teoría de la institución natural vs. Teoría de la coextensión (Wilson, 1990); Dualismo – Perspectiva de la unión (Garber, 2001), por citar algunos casos.

La imagen retórica: más allá del ornamento

Es sabido que los filósofos se valen, en muchas ocasiones, del uso de imágenes retóricas como las metáforas, alegorías y analogías para dar cuenta de aquello que están pensando. Del mismo modo, se ha dicho ya, en reiteradas ocasiones, que tales imágenes retóricas no cumplen meramente una función ornamental en el discurso sino que poseen, tanto en el uso filosófico como poético, un valor cognoscitivo o epistémico. Max Black (1966), Paul Ricoeur (1978) y Mary Hesse (1998) han insistido, desde distintas perspectivas, en este punto. Al respecto, y sin perder de vista que el objetivo central de este capítulo es analizar algunas imágenes propuestas por Descartes en relación al vínculo del cuerpo y el alma, nos gustaría señalar, al menos sucintamente, algunos de los puntos centrales que nos interesan acerca del uso y valor de las imágenes retóricas con vistas a pensar su uso en el interior del discurso filosófico cartesiano.

Comencemos por la noción general de imagen retórica. El *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria* de Marchese y Forradellas (1986) sostiene que “la verdadera imagen [retórica] comunica muchas cosas a la vez y cosas que frecuentemente sería impensable que pudiesen ser dichas de otra manera.” Más adelante agrega: “Lo que se llama imagen literaria es la introducción de un segundo sentido, ya no literal sino analógico, simbólico, “metafórico” en un trozo de texto: el resultado es la sustitución de un término –llamado tema o comparado- por otro –llamado foro o imaginado- que no presenta con el primero más que una relación de analogía que descubre la intuición o la sensibilidad del autor y del lector” (Marchese y Forradellas, 1986: 206). En dicha entrada se mencionan, además, dos puntos dignos de atención: por un lado, la oposición entre imagen y concepto y por otro, la distinción, en el seno de la noción de imagen retórica, entre metáfora y comparación (o analogía). La diferencia entre ambas radica en que mientras las comparaciones o analogías restringen qué sentido o campo semántico resulta pertinente, las metáforas inauguran un campo semántico nuevo o, al menos, no restringen un único campo semántico pertinente. En el caso de la alegoría, si bien existe un debate histórico acerca de sus rasgos fundamentales, varios autores coinciden en caracterizarla como una figura retórica, articulada muchas veces en forma de relato, que permite evocar una *cosa abstracta* a partir de una cosa concreta.² La idea de un pasaje de lo concreto a lo abstracto reaparece en la caracterización de Marchese y Forradellas con una diferencia de matiz, se trata para ellos de “una figura retórica mediante la cual un término (denotado) se refiere a un significado *oculto y más profundo* (connotado)” (Marchese y Forradellas, 1986: 19)³. Más allá de que aquí el foco está puesto en la imagen literaria, es interesante recuperar estas definiciones como puntos de partida, pues ellas aluden a algunos

² El debate histórico en torno a la definición de las alegorías es tan amplio como antiguo, y excede en mucho los límites de este trabajo. Para una consideración del estado del arte en relación a esta figura retórica puede consultarse Morier (1961), Tamine y Pellizza (2002) y Houle (2013). En el presente capítulo nos limitamos a resaltar los rasgos de la alegoría que nos resultan sugerentes a los fines de nuestro trabajo.

³ La cursiva es mía.

aspectos que serán tratados con mayor profundidad por algunos autores dedicados al estudio específico de las metáforas, las analogías y su utilización dentro de discursos científicos y filosóficos.

En sus estudios sobre la metáfora Paul Ricoeur (1975) por ejemplo, establece una oposición entre metáfora y el concepto. Para éste, mientras que la primera corresponde al campo de la invención y de lo equívoco –en virtud de la tensión conceptual sobre cuya base se abre e inaugura un nuevo plano de significación-, el segundo -el concepto- corresponde al campo de la explicación y de lo unívoco. A su vez, el nuevo campo semántico abierto por la significación metafórica se halla articulado, para este autor, sobre una suerte de dialéctica entre invención y descubrimiento. Así, quien propone una metáfora *crea*, esto es, inventa una nueva manera de acceder u “organizar” el mundo. Pero a la vez, el lazo metafórico propuesto *descubre* y señala un aspecto del mundo que antes no era percibido, y en tal medida sugiere lateralmente la existencia relativamente independiente del aspecto descubierto respecto de nuestra mirada. Así pues, no es preciso agregar demasiado acerca del valor heurístico que puede desempeñar tal recurso retórico cuando es puesto en juego en el marco de una reflexión filosófica original, esto es, en una reflexión que pretenda arribar a una nueva manera de ver y describir el mundo y que, en tal medida, resulta siempre habilitada y a la vez limitada por el lenguaje teórico disponible.

Por su parte, Mary Hesse (1998) recupera, desde y para la perspectiva de la sociología del conocimiento, los aportes realizados sobre el tema por M. Black y Ricoeur y se interesa por el valor heurístico de la metáfora, la cual, por anclarse en alguna forma de proyección analógica, comparte una “naturaleza común” con la formulación de modelos. Al respecto, sostiene la autora que:

los modelos científicos son un prototipo, en términos filosóficos, para las creaciones imaginativas de esquemas basados en el lenguaje y la experiencia naturales, pero van más allá por extensión metafórica para construir mundos simbólicos que pueden representar adecuadamente o no ciertos aspectos del mundo empírico. Todos los mundos simbólicos [por ejemplo, el mito, símbolo, poesía, metafísica o teología] comparten con los modelos científicos la función de describir y redescubrir el mundo; y respecto de todos ellos es impropio pedir la verdad literal como correspondencia directa con el mundo (Hesse, M. y Arbib, M. 1998: 214).

En efecto, ninguno de estos autores desconoce que las metáforas, las analogías y los modelos pueden resultar más o menos eficaces, adecuados o confusos en la tarea de iluminar o señalar algún aspecto novedoso del mundo, sin embargo, al proceder por encima o en ruptura con la literalidad, su evaluación en términos de verdad como adecuación con los

hechos no resulta pertinente. Fuera del campo de la proposición y el concepto, la metáfora, la analogía y los modelos –sostiene Hesse- exhiben más que afirman, muestran más que dicen, aunque su modo de exhibir y mostrar sea, con todo, verbal⁴. Así pues, el recurso a la metáfora y la analogía, así como la producción de modelos es presentado desde estas perspectivas como recursos que abren nuestra comprensión, bajo una dialéctica de invención y descubrimiento, a nuevos aspectos de lo real para los cuales no hay aún un lenguaje de orden conceptual (proposicional-descriptivo) disponible.

Como hemos anticipado ya, no es nuestro objetivo ahondar aquí en la particularidad y complejidad de las posiciones específicas de Ricoeur y Hesse, sino más bien usar dichas perspectivas generales como fondo teórico, por así decir, desde el cual preguntarnos por el sentido y función de algunas imágenes retóricas presentes en el pensamiento cartesiano. Pero antes de comenzar con dicha tarea, es preciso realizar una última aclaración, referida esta vez a las imágenes cartesianas que nos proponemos analizar.

En *Discurso del Método*, *Meditaciones Metafísicas* y *Respuestas a las Sextas Objeciones a las Meditaciones Metafísicas* René Descartes presenta las imágenes retóricas que hemos mencionado previamente y que aluden a su comprensión de la interacción del alma y el cuerpo en términos mecánicos, por un lado, y en términos de unión por el otro. En primer lugar, cabe aclarar que si bien muchas veces se habla de estas imágenes en términos de metáforas, éstas son, técnicamente, analogías. Pues en efecto, lo que Descartes hace mediante estas imágenes verbales es ofrecer una explicación del modo en que se relacionan dos entidades, i.e. el alma y el cuerpo, en virtud de una semejanza proyectada sobre ellas desde otra relación, ya conocida, entre otras dos entidades, a saber: la cuerda y la acción de tirar de ella, el piloto y el navío, el peso y los cuerpos. Así, las analogías que analizaremos responden al esquema general de proporcionalidad “A es a B como C es a D”, planteado por Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, donde los ámbitos enfrentados no necesariamente pertenecen a un mismo dominio y cuya vinculación procede por la instauración que realiza el discurso mismo (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1989: 502). A su vez, como veremos más adelante, la transferencia de semejanzas y diferencias desde un ámbito al otro cobrará diversas formas en las analogías analizadas. Mientras que en el primer y tercer caso (analogías de la cuerda y el peso) nos encontraremos con una transferencia positiva o afirmativa, en la segunda analogía analizada el punto de Descartes será mostrar que el alma *no* se relaciona estrictamente con el cuerpo como un piloto con su nave, aproximándose así este último caso a la forma denominada como “contra-analogía” (Yoris, 2009), donde lo que se busca establecer es que la semejanza entre unos términos y otros no es legítima o adecuadamente transferible (total o parcialmente).

Así pues, las imágenes que analizaremos no responden a una forma de predicación propiamente metafórica al modo de “el cuerpo es una cárcel” en la que se enlazan dos términos

⁴ En efecto, la autora sostiene que en la producción de conocimiento, nos permitimos mucho más que usar el lenguaje para explicitar relaciones lógicas prístinas y exactas, “permitimos que el lenguaje actúe captando significados aproximados, que los grados de semejanza y diferencia sean suficientemente accesibles a la percepción para evitar la confusión en el uso común” (Hesse, M. y Arbib, M. 1998: 203).

cuyos significados, entendidos literalmente, producen una tensión que obliga al lector a proyectar un nuevo orden de significación –figurada o metafórica- que resuelva aquella tensión. Con todo, es claro que así como la metáfora indica alguna o algunas semejanzas inéditas entre los términos relacionados, así también la analogía se sustenta en la proyección de alguna o algunas semejanzas o diferencias entre los pares de términos analogados. De aquí que las analogías propuestas por Descartes puedan servir de base para una formulación metafórica ulterior, siendo posible así hallar en las discusiones posteriores en torno a la posición cartesiana frases como “el alma es/no es el piloto del barco”, a modo de síntesis o condensación metafórica de una proyección analógica primaria.

La perspectiva fisiológico-mecánica cartesiana

La analogía con la cuerda

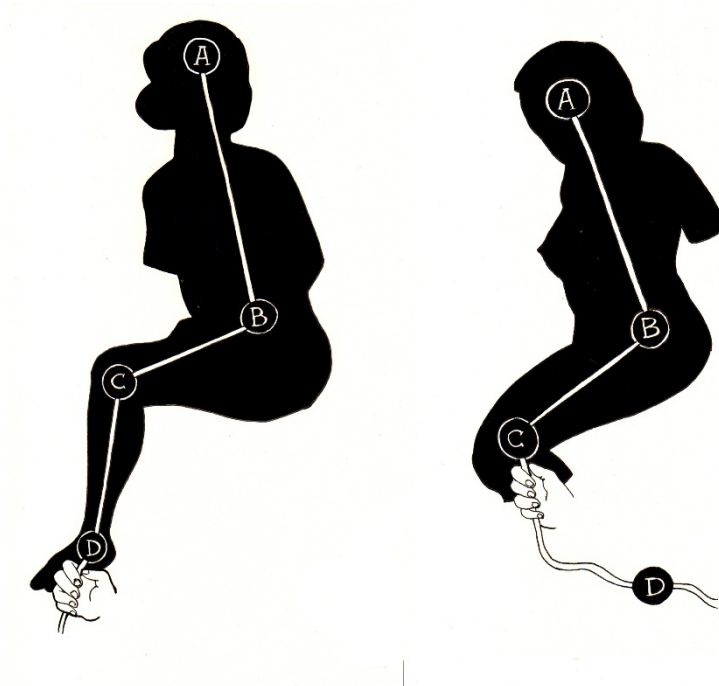
El abordaje fisiológico-mecánico de la interacción causal entre cuerpo y alma es presentado por Descartes a lo largo de varias obras, a saber: *Discurso del método*, *Dióptrica*, *Meditaciones Metafísicas*, *Tratado del Hombre* y *Pasiones del alma*. Si bien en estas obras Descartes se esfuerza por ofrecer una explicación conceptual y analítica de los modos en que la fisiología corporal interviene en las sensaciones que el alma tiene, no por ello deja de emplear analogías que permitan iluminar su explicación mecanicista de la interacción entre estas dos sustancias, *res extensa* y *res cogitans*, previamente diferenciadas. Así pues, en concordancia con la temática general de este capítulo, elegimos hacer una presentación de la perspectiva fisiológico-mecánica cartesiana a partir de la analogía ofrecida por éste en *Meditaciones Metafísicas* en la cual compara el cuerpo a una cuerda o soga.

La analogía entre el cuerpo y un trozo de cuerda es propuesta por Descartes en su Meditación Sexta, en el contexto general de “lo que la naturaleza nos enseña” respecto de nosotros mismos en tanto compuesto de alma y cuerpo. El objetivo general que persigue Descartes en esta parte de la Sexta Meditación es indagar si existen razones que expliquen coherentemente ciertos fallos o discordancias constatadas entre nuestras sensaciones y aquello que éstas nos indican. Fallos de este tipo son, por ejemplo, el caso del hidrópico, donde se da una discordancia entre la sensación de sed que experimenta el enfermo y lo que contribuye realmente a la conservación del compuesto humano –que en este caso es abstenerse de beber; o el caso del miembro fantasma, consistente en la existencia de una percepción, por ejemplo, de dolor, en un miembro que sin embargo el cuerpo no posee –un pie, por ejemplo, que hubiera sido amputado del cuerpo, constatándose aquí un fallo entre nuestras sensaciones y la remisión que de ellas hacemos a una parte determinada de nuestro cuerpo. La analogía del cuerpo con una cuerda le permitirá a Descartes no sólo proporcionar una

imagen general de la manera en que concibe al cuerpo y su vínculo con el alma desde su perspectiva fisiológica sino también hallar, en ese mismo marco mecánico, una explicación coherente de tales fenómenos de discordancia. Dicho esto a modo de contextualización, consideremos el pasaje en el que se propone la analogía.

La naturaleza del cuerpo es tal que si una de sus partes puede ser movida por otra parte algo alejada, también podrá serlo del mismo modo por cada una de las partes que está entre las dos, aunque esa parte alejada esté inactiva. Así, por ejemplo, en la cuerda A, B, C, D, que está tirante, si se tira y mueve la última parte D, la primera A se moverá del mismo modo que si se tirara una de las partes intermedias B o C, y la última D permaneciera, sin embargo, inmóvil. Y del mismo modo, cuando siento un dolor en el pie, la física me enseña que este sentimiento se comunica por medio de los nervios distribuidos en el pie, los cuales son como cuerdas tirantes que van desde allí hasta el cerebro; cuando se los tira en el pie tiran también al mismo tiempo en el lugar del cerebro de donde salen y adonde vuelven y excitan cierto movimiento que la naturaleza ha instituido para hacer sentir dolor al espíritu, como si este dolor estuviera en el pie. (Descartes, R. 1980: 285)

Tal como podemos apreciar en el pasaje citado el uso de la analogía con la cuerda nos sugiere que el modelo privilegiado por Descartes para pensar la interacción causal que caracteriza al cuerpo y entre éste y el alma es, en esta perspectiva, el modelo de causación por contacto, propio de las interacciones cuerpo-cuerpo de su física. En primer lugar cabe destacar que la imagen del cuerpo que esta analogía contribuye a delinear es la de un arreglo de partes, i.e. músculos, huesos, nervios, conectadas entre sí de tal forma que los movimientos de unas causan movimientos en las otras. La causación aquí implicada depende, pues, de la conexión física existente entre dichas partes. Así, el movimiento de A genera un movimiento en D porque A está ligado a D por intermedio de B y de C, es decir, en el cuerpo al igual que en una cuerda la cadena causal está garantizada por la continuidad espacial y la conexión física real entre las partes. En este sentido, la causación puede ser mediata o inmediata, es decir, se puede mover A como efecto del movimiento de B o mover A como efecto del movimiento de C por intermedio de B. Inversamente, y es aquí donde nos encontramos con la explicación cartesiana del fenómeno del miembro fantasma, A, que usualmente es movida como efecto del movimiento de D, también puede ser movida por un movimiento producido en C, que se traslada de allí a B y de B a A, sin que en este caso D se mueva.



Luego de esta explicación analítica, Descartes traza el paralelo entre ésta y la sensación de dolor producida en el alma como efecto del movimiento de una parte del cuerpo. Consideremos nuevamente la última parte del pasaje:

Y del mismo modo, cuando siento un dolor en el pie, la física me enseña que este sentimiento se comunica por medio de los nervios distribuidos en el pie, los cuales son como cuerdas tirantes que van desde allí hasta el cerebro; cuando se los tira en el pie tiran también al mismo tiempo en el lugar del cerebro de donde salen y adonde vuelven y excitan cierto movimiento que la naturaleza ha instituido para hacer sentir dolor al espíritu, como si este dolor estuviera en el pie (Descartes, R. 1980: 285).

Así, cuando nuestro pie entra en contacto con una causa externa que lo daña, por ejemplo, el fuego, los nervios que se sitúan en el pie se mueven y este movimiento genera a su vez los movimientos de las partes intermedias del cuerpo y éstas, finalmente, generan un movimiento en la parte del cerebro que se conecta con ellas, haciendo sentir al alma el dolor como si estuviera en el pie. En el caso de la sensación de dolor producida por un miembro fantasma, la explicación puede reconstruirse sin dificultad: como es perfectamente posible que la cadena causal que va del punto D al punto A pueda darse también del punto C al punto A sin que D

participe en el movimiento, así también resulta posible que un movimiento que usualmente se genera en el pie se genere en una nueva situación, por ejemplo, cuando el pie está amputado, en los nervios que hacen las veces de puntos intermedios entre aquél y el cerebro, de tal suerte que se excite la misma parte del cerebro que usualmente era excitada por el pie, haciendo que el alma sienta dolor “como si estuviera en el pie”⁵. Nótese que en ambos casos – sea cuando efectivamente el movimiento se inicia en el pie como cuando no se inicia en éste debido a su amputación, el dolor no es nunca sentido propiamente en el cuerpo sino sólo impropriamente, esto es, “como si estuviera en el pie”. Pues en efecto, para Descartes, la luz natural nos muestra que sólo el alma tiene la potestad de sentir, y el análisis del fenómeno del miembro fantasma opera precisamente como una razón que fortalece dicha tesis pues la constatación de que es posible que un individuo declare sentir dolor en el miembro que le fue amputado -lo que es imposible en realidad- abona la idea de que el dolor no es algo que ocurra en el miembro mismo sino en el alma. Si -sostiene Descartes en otra obra- pese a lo que el entendimiento nos muestra, conservamos la tendencia a afirmar que el dolor se encuentra en la parte doliente del cuerpo es porque están actuando en nosotros ciertos prejuicios de la niñez, formados en una época en la que la mente estaba muy inmersa en el cuerpo y no consideraba aún su distinción⁶.

Hay que notar, sin embargo, que la imagen analógica que Descartes ofrece al equiparar la interacción entre el alma y el cuerpo con el tirar de una soga está lejos de ser satisfactoria. Pues, si cuando consideramos la cadena causal que Descartes propone en la analogía de la cuerda consideramos también el principio de causalidad formal o eminente que Descartes propone en su Meditación Tercera notaremos que surge un problema en el sistema fisiológico pensado por éste. En efecto, en su Tercera Meditación Descartes había establecido un principio que instituía como condición necesaria del vínculo causal entre dos entidades que las mismas sean en algún sentido semejantes entre sí, o bien por compartir la misma naturaleza o bien porque la que desempeña la función de causa es poseedora de una naturaleza más perfecta que la que desempeña el papel de efecto.⁷ Así pues, la imagen de la cuerda proporcionada por Descartes para explicar el funcionamiento del cuerpo no resultaría en primera instancia incompatible con aquel principio de causalidad ya que, nótese, el punto A de

⁵ La explicación cartesiana del fenómeno del miembro fantasma se sustenta además, explícitamente, en la regla fisiológica según la cual “un mismo movimiento en el cerebro no puede causar en el espíritu más que un mismo sentimiento” (Descartes, 1980: 287).

⁶ Cf. Descartes, 1980: 341. En relación a este punto, una reflexión contemporánea como la de M. Merleau-Ponty nos ofrece una perspectiva opuesta a la cartesiana. En efecto, polemizando con la fisiología mecanicista de Descartes –que concibe al cuerpo propio como un objeto regido por leyes mecánicas- Merleau-Ponty elabora en *Fenomenología de la Percepción* la noción de cuerpo fenomenal, que rehúye toda comprensión que lo delimite exclusivamente en términos de cosa física u objeto, devolviéndolo como una presencia ambigua que no es ni únicamente objeto ni únicamente sujeto sino un “sujeto-objeto”, una “cosa que siente” o un “sensible-sintiente”. En base a esto la comprensión merleau-pontyana del dolor diferirá radicalmente de la perspectiva cartesiana examinada en esta analogía, por cuanto para Merleau-Ponty el cuerpo propio no opera como una causa externa –sólo que más próxima- de la sensación que de él tengo, ni la sensación es una suerte de representación de la conciencia que se da en ella al modo de un efecto. Antes bien, para este autor la sensación de mi propio cuerpo, por ejemplo, la sensación de dolor, indica ya su ubicación en el cuerpo, constituye un “espacio doloroso” y mi cuerpo entero o una región de él se percibe como el espacio o volumen de este dolor.

⁷ Desarrollamos este tópico en Menacho, M. (2011).

la soga, en tanto punto más alejado de D (que en analogía con el cuerpo humano representaría el pie) no representa el alma sino una instancia corporal última: el cerebro. De manera que hasta aquí la causa no parece tener menos realidad que el efecto pues todavía estamos en un mismo nivel ontológico, el de la interacción cuerpo-cuerpo. El problema comienza cuando Descartes extiende esta analogía al dolor suscitado en el alma a causa del movimiento producido en el cerebro, esto es, cuando la utiliza para iluminar el fenómeno de la interacción entre alma y cuerpo. Pues en efecto, como ya hemos dicho, desde la perspectiva cartesiana el cuerpo humano, entendido como un caso particular de una más general *res extensa*, es incapaz de sentir y sólo al alma le corresponde la sensación. Pero ésta no está equiparada en la analogía a ninguno de los puntos A, B, C o D de la cuerda, sino que se presenta como algo *vinculado* al punto A, que representa la instancia corporal del cerebro, pero que no es en sí misma el punto A. De manera que si bien la analogía con la cuerda consigue dar una imagen del cuerpo como complejo de partes exteriores ligadas entre sí por relaciones de causalidad extrínseca, el poder elucidatorio de esta analogía se agota en lo referente a ofrecer una imagen que explique cómo es posible que un movimiento del cuerpo -en el cerebro, causado a su vez por un movimiento en el pie o en alguna parte cercana-, cause en el alma un sentimiento particular. Pues en efecto, no resulta en absoluto inteligible cómo una instancia corporal como el cerebro pueda *tirar* - al modo de una cuerda- del alma, esto es, de algo que por naturaleza es inmaterial. Así pues el recurso cartesiano choca con la brecha ontológica existente entre la sustancia material y la sustancia espiritual, que impide dar cuenta del vínculo causal entre el alma y el cuerpo dado que no hay semejanza ni continuidad entre ambos.

La versión más sofisticada de la explicación fisiológico-mecánica que Descartes ofrece en *Tratado del hombre y Pasiones del alma*, en la que postula a la glándula pineal como la parte, al interior del cerebro, que sirve de asiento del alma, tampoco acaba por resolver el problema de la interacción entre el cuerpo y el alma, sino que nuevamente lo desplaza. Pues en efecto, allí la instancia corporal que suscita la sensación en el alma ya no es el cerebro como un todo ni el movimiento de sus filamentos más finos sino los movimientos en una parte precisa, la glándula pineal -situada en la hipófisis- la cual es postulada como el lugar en el que el alma y el cuerpo se comunican por intermedio de los llamados espíritus animales. Según la definición que de éstos da Descartes en el *Tratado del Hombre*, los espíritus animales son "un viento muy sutil o, más bien, una llama muy viva y muy pura".⁸ Son, ciertamente, materia, pero una materia muy sutil, casi espiritual, pues es la sangre cuando deja de tener la forma sangre, debido a la transformación sufrida en la misma a partir de la separación de los componentes más gruesos de los más sutiles y veloces.⁹ Así pues, de lo anterior resultan claras dos cosas. Por un lado,

⁸ "En relación con algunas de las partes de la sangre que llegan a alcanzar el cerebro, no sólo sirven para alimentar y conservar su sustancia, sino principalmente para producir allí un viento muy sutil o, más bien, una llama muy viva y muy pura, llamada Espíritus Animales" (Descartes, 1990: 34).

⁹ "cuando las partes más gruesas de la sangre ascienden en línea recta hacia la superficie exterior del cerebro, donde sirven de alimento a su sustancia, provocan el desvío tanto de las más pequeñas como de las más agitadas, penetrando todas en esta glándula que debe imaginarse como una fuente muy abundante desde donde fluyen estas partes por todos los poros, y, al mismo tiempo, hacia el interior de las concavidades del cerebro. Y así, sin más preparación ni modificación, exceptuando el que tales partes han sido separadas de las más gruesas y que conservan

que incluso en esta explicación Descartes no logra hacer que aquella brecha de naturalezas entre la *res cogitans* y *res extensa* desaparezca. Por otro lado, sin embargo, si atendemos a la noción y función que desempeñan los llamados espíritus animales en el marco de este tipo de explicaciones fisiológico-mecánicas encontramos que si bien Descartes no logra salvar el salto ontológico entre la *res cogitans* y *la res extensa* parece, con todo, haber tenido la intención de *invisibilizarlo*, planteando la intermediación de unos espíritus animales que constituyen una suerte de trasmutación de lo material en una sustancia tan sutil que se aproxime- todo lo que se pueda- a una sustancia espiritual. Así, al establecer esta progresión lineal de causas y efectos con la intermediación de los espíritus animales Descartes oscurece en aquella explicación la distinción entre lo corporal y lo espiritual de tal suerte que parece responder virtualmente a la exigencia de semejanza entre las causas y los efectos postulada por su principio de causalidad.

Con todo, y más allá de estos intentos de invisibilizar la discontinuidad entre las sustancias lo cierto es que Descartes no logra salvar en el contexto de su fisiología el salto ontológico que implica la comunicación entre un alma inmaterial y un cuerpo material. La solución a este problema Descartes la postulará en un orden metafísico que, pese a ser de un registro diferente del estrictamente fisiológico seguido hasta el momento se halla, con todo, integrada a aquél. Nos referimos a la “institución de la naturaleza”, cuya apreciación nos exigirá volver considerar la última parte del pasaje de la analogía con la cuerda. Recordémoslo:

cuando se los tira (a los nervios) en el pie tiran también al mismo tiempo en el lugar del cerebro de donde salen y adonde vuelven y excitan cierto movimiento que *la naturaleza ha instituido* para hacer sentir dolor al espíritu (Descartes, R. 1980: 285)¹⁰.

En efecto, la brecha ontológica es salvada por Descartes en aquel punto de la Meditación Sexta por una “institución de la naturaleza” cuyo artífice es, en última instancia, Dios. Así, se dirá que lo que el alma siente, lo siente como efecto del movimiento producido en el cerebro, esto es, como efecto de la correlación uno a uno que la naturaleza ha instituido entre los movimientos del cerebro y la sensación o sentimiento en el alma, a los fines de garantizar la conservación del compuesto humano. En este sentido, Descartes sostiene que “un mismo movimiento en el cerebro no puede causar en el espíritu más que un mismo sentimiento” (Descartes, 1980: 287) pero aclara, a la vez, que “Dios podría haber construido la naturaleza del hombre de tal modo que ese mismo movimiento en el cerebro hiciese sentir una cosa completamente distinta al espíritu” (Descartes, 1980: 286). Hay, pues, un orden y una regularidad impuesta por Dios a su creación, cuya necesidad proviene de ninguna otra cosa

aún la extrema velocidad conferida por el calor del corazón, dejan de tener la forma sangre; esto es lo que conocemos como Espíritus Animales” (Descartes, 1990: 35).

¹⁰ La cursiva es mía.

más que de la voluntad divina, la cual es, en rigor, inescrutable para nosotros. La idea cartesiana de una “institución de la naturaleza” da lugar a una interpretación ocasionalista de la interacción causal entre alma y cuerpo en Descartes, por cuanto el movimiento del cuerpo no parece presentarse ya como la causa física que, operando por contacto o toque, genere un sentimiento en el alma sino sólo la ocasión física o la causa ocasional de un acontecimiento en el alma instituido por la voluntad de Dios –única causa genuinamente eficiente- y que, en cuanto tal, siempre podría haber sido de otra manera.¹¹ En suma, el recurso a la institución de la naturaleza, cuyo sentido teleológico último se remite a los designios de Dios, le permite a Descartes seguir usando un vocabulario causal para dar cuenta del vínculo entre el alma y el cuerpo pero no por conseguir dar solución de continuidad entre las substancias sino, al contrario, por instaurar una legalidad trascendente y divina que “sella” desde afuera, como una suerte de *deus ex machina*, el salto ontológico entre las substancias.

La perspectiva cartesiana de la unión

La analogía del piloto en la nave

En el marco de la perspectiva de la unión, consideremos, en primer lugar, la analogía del piloto en la nave. Se trata de la recuperación de la tradicional imagen aristotélica que análoga el alma a un piloto que guía un navío, analogado este último al cuerpo (Aristóteles, II, 1, 413^a, 5-9). Descartes retoma esta analogía tradicional en la parte V del *Discurso del Método* (1637) pero con el fin de mostrar su insuficiencia:

Después de esto había descrito el alma razonable y hecho ver que de ningún modo puede ser sacada de la potencia de la materia, lo mismo que las demás cosas de que he hablado, sino que debe ser expresamente creada; y como no basta que esté alojada en el cuerpo humano, lo mismo que un piloto en su navío, a no ser quizá para mover sus miembros, sino que es necesario que esté junta y unida más estrechamente con él, para tener, además de esto, sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y componer así un verdadero hombre (Descartes, 1980: 182).

¹¹ Esta será la línea interpretativa tomada, por ejemplo, por Nicolás Malebranche, Cf. *De la recherche de la vérité* (1674-1675) y *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (1683).

En efecto, para Descartes esta analogía resulta insuficiente pues, si bien sirve a los efectos de explicar la acción mecánica, es decir, el movimiento de los cuerpos, no alcanza, con todo, a poner en evidencia la verdadera naturaleza de la *unión* de alma y cuerpo, por ser ésta todavía más estrecha de lo que este ejemplo logra representar. Así pues, al plantear una restricción a la transferencia de semejanzas entre los pares de términos analogados esta imagen retórica se aproxima a la forma de una “contra-analogía” explicada en la sección anterior.

Ariela Battán (2004) sostiene que el uso de esta imagen retórica se caracteriza por plantear una relación de tipo extrínseca o externalista, pues representa o figura la puesta en relación de dos entidades extrañas entre sí. Así pues, la autora señala que esta analogía supone entre los términos concernidos (piloto – navío; alma – cuerpo) un tipo de relación causal que hace posible, en última instancia, la vinculación de estas exterioridades entre sí. De este modo, el alma y cuerpo permanecen como exterioridades que entran en contacto, quedando aun oscuro el vínculo más estrecho –el momento de acción solidaria o conjunta- sugerida en la noción de unión (Battán Horenstein, 2004: 146). En este sentido, la presentación por parte de Descartes de esta analogía como insuficiente (contra-analogía) no sólo implica una crítica a un modo específico de pensar la relación entre el alma y el cuerpo en tanto exterioridades en contacto (modo por él mismo sustentado en su perspectiva fisiológico-mecánica), sino que también implica el señalamiento de que hay algo que queda sin ser explicado por éste recurso, o dicho positivamente, la existencia de un *plus* de sentido respecto de la naturaleza del vínculo entre cuerpo y alma que debería ser atendido. Con todo, no se ofrece en este pasaje una explicitación de en qué consistiría ese *plus* de sentido aportado por la noción de unión.

Más tarde, en *Meditaciones Metafísicas* (1641), Descartes retoma su consideración de la insuficiencia de aquella analogía en los siguientes términos:

La naturaleza me enseña también, por medio de estos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., que no sólo estoy alojado en mi cuerpo, como un piloto en su barco, sino que, además de esto, le estoy muy estrechamente unido y confundido y mezclado de tal modo que formo como un único todo con él. Pues si esto no fuera así, no sentiría dolor cuando mi cuerpo está herido, yo que no soy más que una cosa que piensa, sino que percibiría esa herida sólo por medio del entendimiento, como un piloto percibe por medio de la vista que algo se rompe en su barco; y cuando mi cuerpo tiene necesidad de beber o de comer, yo conocería simplemente eso mismo, sin que los sentimientos confusos de hambre y de sed me lo advirtieran. Pues, en efecto, todos los sentimientos de hambre, de sed, de dolor, etc., no son sino ciertos modos confusos de pensar, que proceden y dependen de la unión y como de la mezcla del espíritu con el cuerpo (Descartes, 1980: 279).

Si atendemos a las primeras líneas del pasaje citado es claro que aquí Descartes, nuevamente, no está planteando una negación absoluta de aquella analogía sino la necesidad de su restricción (...no sólo estoy alojado en mi cuerpo como un piloto en su barco). La cuestión es entonces, en qué sentido dicha analogía resulta insuficiente y requiere por tanto ser limitada. John Cottingham (1995) sostiene que Descartes realiza aquí un abordaje fenomenológico de la conciencia sensible, dirigiéndose a los “sentidos internos” (hambre, sed) antes que a los “externos” (visión, audición). El punto de Descartes es, según este autor, mostrar la inadecuación de la analogía tradicional a la luz de la “peculiar fenomenología de la sensación – su especial carácter subjetivo como presente a nuestra conciencia” (Cottingham, 1995: 191). Para Descartes, sostiene Cottingham, “esta fenomenología es considerada como evidencia del hecho de que la conciencia de la sensorialidad, así como la imaginación, no nos pertenece *qua* “cosas pensantes” incorpóreas, sino que está adherida a nosotros *qua* cosas corporales” (Cottingham, 1995: 190-192). En este sentido, Cottingham se pregunta cómo sería, desde el punto de vista de su fenomenología, el anoticiarse de un determinado estado corporal por parte de una conciencia que operara realmente como un piloto en la nave. Y la respuesta que ofrece es, justamente, que una conciencia tal –absolutamente desvinculada de una condición corporal- carecería por completo de cualquier dimensión fenomenológica. Realizaría juicios puramente intelectuales del tipo “este cuerpo necesita alimento” o “este cuerpo está dañado”. Y si bien es cierto que los seres humanos somos capaces de esos juicios puramente intelectuales en relación a nuestro cuerpo (v.g. el diabético cuando analiza una muestra de su sangre y como resultado sabe que necesita azúcar) lo cierto es que esos juicios se hallan normalmente acompañados de una sensación experimentada subjetivamente, v.g. la extraña sensación de mareo en el caso del diabético o, tal como es referido por Descartes, ese “curioso tironeo del estómago” que llamo hambre. Es esta fenomenología de la sensación, en tanto que dato común, la que es desconocida por la analogía del piloto en la nave y por la cual esta última aparece como insatisfactoria. Así, en este pasaje, la afirmación de la insuficiencia de dicha analogía sí se halla acompañada de una suerte de propuesta positiva –aunque indirecta u oblicua- acerca del aspecto relevante del vínculo alma-cuerpo que estaba siendo desatendido, esto es, la dimensión fenomenológica de la sensación, sin la cual no podría accederse ni comprenderse la noción de unión.

Por último, diremos que con el rechazo de esta analogía tradicional Descartes pone en entredicho la idea de una ubicación espacial precisa del alma en el cuerpo, tensionando así su propia perspectiva fisiológico-mecánica dentro de la cual el alma había recibido una ubicación física concreta, en la glándula pineal. La restricción de la analogía del piloto en la nave sugiere y señala, indirectamente, la necesidad de pensar de otra forma la “situación” del alma en el cuerpo. Pero para emprender ese esfuerzo Descartes recurrirá a otra analogía.

La analogía con el peso de los cuerpos

En sus *Respuestas a las Sextas Objeciones a las Meditaciones Metafísicas* Descartes encuentra un modo de iluminar la peculiar “situación” del alma en el cuerpo mediante una analogía con el peso de los cuerpos. Allí Descartes sostiene:

Incluso cuando dicho peso (*la pesanteur*) se hallara extendido así por todo el cuerpo, yo veía que podía ejercer toda su fuerza en cada una de sus partes, porque, fuese cual fuese el modo en que dicho cuerpo estuviera colgado de una cuerda, tiraba de ella con todo su peso, como si ésta se hubiera encerrado en la parte que tocaba la cuerda. Y, en verdad, tampoco concibo hoy que el espíritu se halle extendido de otro modo por el cuerpo, cuando lo pienso como estando, a la vez, todo entero en el todo y en cada parte (Descartes, 1977: 337).

Según esta analogía el espíritu es “coextensivo”¹² al cuerpo como el peso es al cuerpo pesado. Así como no hay una zona del cuerpo donde se sitúe el peso de manera exclusiva o privilegiada, así tampoco hay, bajo esta perspectiva, un lugar o zona del cuerpo donde se sitúe el espíritu y donde se lleve a cabo, de manera privilegiada, la interacción entre ambos. En cierto sentido podría afirmarse que la noción de *unión* de alma-cuerpo aquí presentada delimita una suerte de espacialidad para la interacción, pero ésta será un lugar lógico antes que un espacio físico puntual debido a que en dicha unidad el alma está *toda ella en todo el cuerpo y la totalidad de ella en cada parte del cuerpo*.

Pero la analogía con el peso no sólo ofrece una imagen para pensar la “situación” del alma en el cuerpo sino también su modo de interacción con él o, al menos, una aclaración de cómo *no* habría que pensar dicha interacción. Así, en la Carta a Elisabeth del 21 de mayo de 1643 Descartes retoma esta analogía y señala:

Por ejemplo, suponiendo que la gravedad (*la pesanteur*) sea una cualidad real de la que sólo sabemos que tiene fuerza para mover el cuerpo en el cual está hacia el centro de la tierra, no nos cuesta concebir cómo mueve este cuerpo ni cómo está unida a él; y no pensamos que esto ocurra por un contacto real de una superficie con otra, pues experimentamos en nosotros

¹² En las *Respuestas a las Sextas Objeciones* Descartes aclara, que la extensión que aquí se predica del peso (y por analogía, del espíritu) no es igual que la que se predica de los cuerpos, pues no supone la impenetrabilidad: “Y aun concibiendo yo que el peso está repartido por todo el cuerpo pesado, no le atribuía, sin embargo, el mismo género de extensión que constituye la naturaleza del cuerpo, pues esa extensión es tal que excluye toda penetrabilidad de las partes” (Descartes, 1977: 337).

mismos que tenemos una noción particular para concebir esto (Descartes, 1980: 413).

Así pues, mediante esta analogía Descartes no sólo logra sugerir una imagen o modelo aproximado de la “situación” no puntual del alma en el cuerpo sino también una aproximación comprensiva de cómo es que ésta podría actuar sobre aquél y viceversa sin que medie un contacto o toque al modo de dos exterioridades, obligándonos a pensar un modo de interacción diferente del característico de su fisiología-mecanicista.

Cabe señalar, sin embargo, que Descartes mismo advierte a Elisabeth que el uso que él hace de esta analogía supone una concepción escolástica del peso que él mismo, en su propia física, rechaza.¹³ Por otra parte, y complejizando aún más la cuestión, debe notarse que el éxito de esta analogía supone, en Descartes, una operación tácita de inversión. Dicho en otros términos, si la analogía del peso funciona es porque –nótese el final de la cita anterior– “experimentamos en nosotros mismos que tenemos una noción particular para concebir esto”. La noción particular a la que se refiere Descartes allí no es otra que la noción de unión. Así pues, hay una doble direccionalidad operando en esta analogía y, si se quiere, una circularidad. Si la forma en que el peso mueve a los cuerpos aclara la noción de unión -en particular, la forma en que el alma mueve al cuerpo- es porque, antes, nos es posible comprender al peso “espiritualmente”, sobre la base, justamente, de nuestra noción de alma o espíritu como unida a un cuerpo. Las *Respuestas a las Sextas Objeciones* explicitan, sin más, esta circularidad: “más lo que hace ver mejor que esa idea del peso había sido tomada, en parte, de la idea que yo tenía de mi espíritu” (Descartes, 1977: 337).

Con todo, Descartes explica a Elisabeth que tales consideraciones no son relevantes en este planteo, puesto que el sentido de la analogía no es ni el discurrir sobre la naturaleza del peso ni el explicar conceptual y estrictamente la noción de unión por medio de una forma de interacción cuerpo-cuerpo como lo sería la instancia del peso, sino sólo permitirle a Elisabeth recuperar su comprensión natural de la *unión*, la cual es, según Descartes, una comprensión que todos tenemos cuando nos dedicamos simplemente a vivir y no filosofamos¹⁴.

Pero esta última aclaración, sumada a la circularidad constatada, lejos de cerrar la cuestión la abre, pues cabe preguntarse, por un lado, ¿cómo es posible, para Descartes, plantear sin más la legitimidad de una circularidad tal? y por otro, ¿por qué, para Descartes, hace falta iluminar una noción que todos comprendemos por el sólo hecho de vivir y hacer uso de nuestros sentidos?

¹³ En las *Respuestas a las Sextas Objeciones* Descartes expresa su verdadera concepción del peso. Sostiene “el peso, la dureza, la virtud de calentar, de atraer, de purgar y todas las demás cualidades que observamos en los cuerpos consisten sólo en el movimiento o en su privación, y en la configuración y disposición de sus partes.” (Descartes, 1977:336. Por otra parte, la advertencia de Descartes se halla en Cartas a Elisabeth: “empleamos mal esta noción cuando la aplicamos a la gravedad [la pesanteur], que no es nada realmente distinto del cuerpo, sino que nos ha sido dada para concebir el modo como el alma mueve el cuerpo” (Descartes, 1980: 413).

¹⁴ “los que no filosofan nunca y sólo se sirven de sus sentidos no dudan en que el alma mueve al cuerpo y de que el cuerpo actúa sobre el alma; pero consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión” (Descartes, 1980: 417).

“Decir mostrando”: lo que escapa al entendimiento

Si volvemos a leer la correspondencia de Descartes con Elisabeth encontramos que para éste la noción de *unión* es una *noción primitiva*, tanto como lo son las nociones del alma sola y cuerpo solo.

después de haber distinguido tres géneros de ideas o de nociones primitivas, cada una de las cuales se conoce de una manera particular y no por comparación de una con la otra, a saber, la noción que tenemos del alma, la del cuerpo y de la unión que hay entre el alma y el cuerpo (Descartes, 1980: 416).

En tanto noción primitiva, la unión será el suelo sobre el cual se apoye la explicación o descripción cartesiana de nuevas nociones o fenómenos, no siendo ella misma, a su vez, explicada por ninguna.¹⁵ Así, en rigor, en la proyección analógica peso-cuerpo pesado → unión alma-cuerpo, hay una prioridad de la noción de unión, y por tanto una anterioridad de la direccionalidad unión alma-cuerpo → peso-cuerpo pesado. Como hemos mencionado antes, para Descartes la comprensión de la unión, a diferencia de la comprensión que tenemos de las otras dos nociones primitivas, nos es accesible a todos por la vía de la experiencia sensorial en la vida cotidiana. Cabe preguntarse, entonces, por qué hace falta iluminar una noción que todos comprendemos por el sólo hecho de vivir y hacer uso de nuestros sentidos y, además, por qué para ello Descartes prefiere recurrir a imágenes retóricas antes que a explicaciones conceptuales.

Consideramos que la respuesta a estos interrogantes se halla contenida en la misma correspondencia de Descartes con Elisabeth. Pues allí éste sostiene que la analogía con el peso de los cuerpos fue propuesta para suscitar en Elisabeth la recuperación de la noción de unión perdida por ésta en su aplicación del entendimiento a la comprensión del contenido de las *Meditaciones Metafísicas*:

consideraré que eran estas meditaciones, más que los pensamientos que requieren menos atención, las que os hicieron encontrar oscuridad en la noción que tenemos de su unión [...] Y para esto (suponiendo que Vuestra Alteza tenía todavía muy presentes en el espíritu las razones que prueban la distinción del alma y el cuerpo y no queriendo suplicaros que las

¹⁵ Por ejemplo, la descripción del dolor dada en los *Principios*, como un pensamiento oscuro que depende de la unión del espíritu con el cuerpo, Cf. Descartes, R. 1980: 332.

abandonaseis para representaros la noción de la unión, me he servido antes de la comparación de la gravedad [*la pesanteur*] [...] y no me he preocupado que esta comparación no fuera exacta en el sentido de que estas cualidades no son reales como se las suele imaginar (Descartes, 1980: 418).

Lo que Descartes sugiere en dicha respuesta se aclara aún más si retomamos su distinción entre nociones primitivas pero colocando, ahora, el foco en el tipo de facultad específica por la cual cada una de éstas se hace presente o patentiza en nosotros:

advierto una gran diferencia entre estas tres clases de nociones [primitivas], puesto que el alma no se concibe más que por el entendimiento puro; el cuerpo, es decir la extensión, las figura y los movimientos también se pueden conocer por el entendimiento sólo, pero mucho mejor por el entendimiento con el auxilio de la imaginación; y por último las cosas que pertenecen a la unión del alma con el cuerpo no se conocen sino oscuramente por el entendimiento solo, ni siquiera por el entendimiento ayudado por la imaginación, pero se conocen muy claramente por medio de los sentidos (Descartes, 1980: 416-417).

En efecto, para Descartes basta con el entendimiento solo para explicar cómo se patentiza en nosotros la noción primitiva de alma – y el acceso al *cogito* en la Segunda Meditación sería prueba de ello. La noción primitiva de cuerpo, en cambio, es alcanzada por nosotros de manera más adecuada por el entendimiento auxiliado por la imaginación. Finalmente, ni el entendimiento solo ni el entendimiento auxiliado por la imaginación resultan ser las facultades que hacen presente en nosotros la noción primitiva de unión, sino los sentidos. Así, puede decirse que la noción primitiva de unión remite a una forma de comprensión pre-teórica: la unión del alma y el cuerpo es una evidencia para Descartes, pero es una evidencia de la vida y no del entendimiento. Pues en efecto, cuando el entendimiento opera aislado únicamente proporciona una comprensión oscura de esta última noción y aún más, acaba por recaer en contradicciones pues, tal como se hace manifiesto en las *Meditaciones*, cuando se aplica a pensar la cuestión del alma y el cuerpo, sólo nos muestra de manera clara y distinta su distinción y separabilidad. De tal suerte que, según el mismo Descartes, el entendimiento se halla condenado a una contradicción al intentar pensar la unión de dos sustancias que por su intermedio fueron captadas como radicalmente heterogéneas:

no me parece que el espíritu humano sea capaz de concebir muy distintamente la distinción que hay entre el alma y el cuerpo y al mismo

tiempo su unión, porque para esto hay que concebirlos como una sola cosa y simultáneamente concebirlos como dos, lo que es contradictorio (Descartes, 1980: 418).

Tal como sostiene Garber (2001), la dificultad de Elisabeth para recuperar su comprensión pre-teórica de la noción primitiva de unión se debe, paradójicamente, a haber comprendido las *Meditaciones Metafísicas*. Guiada en el uso del entendimiento por las *Meditaciones*, Elisabeth comprendió la distinción entre alma y cuerpo y con ello, ganó una cierta propensión a usar el entendimiento toda vez que quiera alcanzar la inteligibilidad de alguna noción. Pero el punto aquí radica en que el avance y arreglo que el entendimiento gana al establecer la distinción entre cuerpo y alma involucra a la vez un desarreglo y retroceso respecto de nuestra comprensión de su unión. Y es este desarreglo lo que no puede ser salvado por el entendimiento aislado pues, tomado de esa forma, su capacidad de hacer inteligible las nociones de un modo claro y distinto encuentra su límite “más acá” de la noción de unión. Así pues, el problema y el riesgo en todo este asunto no parece ser tanto el de una aplicación escasa del entendimiento cuanto el de su aplicación, por así decir, excesiva, o más estrictamente, por fuera de su ámbito de competencia. De lo que se sigue, creemos, una explicación plausible de la decisión de Descartes de usar aquella imagen retórica para suscitar en Elisabeth la recuperación de su antigua comprensión de la unión. Pues en efecto, si la interpretación que ofrecimos anteriormente es correcta, de nada serviría aquí proponer argumentos y explicaciones conceptuales, como sí son posibles en lo relativo a la interacción causal-mecánica entre las sustancias –independientemente de que éstas nos parezcan adecuadas o no. Una estrategia semejante en la perspectiva de la unión, en cambio, redundaría en el oscurecimiento de la noción a explicar. Así, la justificación de la estrategia de usar analogías en esta perspectiva no parece ser exactamente de la misma naturaleza que la de su uso en la perspectiva fisiológico-mecánica. La distinción es acaso sutil pero vale la pena atenderla.

Hemos visto que en el caso de la perspectiva fisiológico-mecánica el uso de una analogía como la de la cuerda no es incompatible con otras explicaciones, de índole conceptual, proporcionadas por Descartes, v.g. postulación de la glándula pineal y acción de los espíritus animales. Se trata, en este sentido, de una figura retórica orientada a hacer más comprensible un problema que, pese a su dificultad, no se considera que escape, al menos en su totalidad, al entendimiento. El entendimiento es, para Descartes, capaz de dar cuenta de las interacciones causales cuerpo-cuerpo allí implicadas. La comparación del cuerpo con la cuerda, en este sentido, ilumina y aclara algo que por sí mismo el entendimiento puede comprender, sólo que de esta manera puede comprenderlo mejor gracias al recurso de ir de lo más conocido a lo menos conocido. Ciertamente, el valor heurístico de esta analogía se vería, propiamente, cuando este problema comienza a ser de difícil acceso al entendimiento. Y es allí donde vimos, sin embargo, que la transferencia analógica se interrumpe. Pues al llegarse a la instancia de la

interacción causal misma entre el alma y el cuerpo, la analogía en sí misma se agota y es reemplazada -por escapar al entendimiento- por algo que ya no es una analogía sino una postulación metafísica: la intervención divina vía institución natural.

Consideramos que es en este nivel metafísico donde intentan penetrar las analogías presentadas en la perspectiva de la unión. No ya para explicar con más claridad cómo es posible la interacción, pues cómo es posible que lo que sucede en el cuerpo se corresponda con lo que el alma siente ya ha quedado explicado o, en rigor, cancelado por la institución natural a toda comprensión racional. Lo que estas analogías hacen es constatar el *fiat* divino de la unión, ofreciendo imágenes mundanas y sensibles que nos acerquen, metafórica o alegóricamente, a algo -lo que *podría* ser la naturaleza de su funcionamiento- que con todo permanecerá siempre oscuro a nuestra comprensión racional, pues para Descartes le está negado al entendimiento *por principio*. En rigor, el peso de los cuerpos no “explica” la unión, pues siendo ésta una noción primitiva nada la explica; y sin embargo, el peso de los cuerpos *alude*, *exhibe* y *suscita* en nosotros la noción de unión, pues recibió de ella primariamente y en tanto comprensión pre-teórica, su sentido. He ahí la razón de la circularidad y su legitimidad, pues el retorno desde el peso a la unión no repite el acto intencional, por así decir, inicial -la unión hace posible una explicación espiritual del peso, pero el peso no explica la unión, solo la evoca. En este sentido, creemos que si bien todos los casos analizados son analogías desde un punto de vista técnico, las analogías de la unión poseen además un valor alegórico y metafórico, pues apuntan a una noción que no puede ser explicada conceptualmente ni analizada sino sólo *exhibida* o *evocada*. Buscan, sobre todo, *suscitar* en nosotros la apertura de un ámbito de sentido novedoso a la vez que oculto y más profundo, cuya comprensión emerge en tensión con el entendimiento, ya que no es y no puede ser reducido a significación conceptual. No se trata, entonces, de que no poseamos aún un lenguaje teórico capaz de dar cuenta de la unión sino, más radicalmente, de que no hay ni puede haber un lenguaje tal. Por esta razón, la operación cartesiana en base a la proyección de imágenes sensibles antes que de conceptos para aludir a la unión no sería, desde nuestro punto de vista, un recurso retórico opcional como lo son las analogías de su fisiología mecanicista sino, antes bien, desde un punto de vista filosófico, la única estrategia legítimamente posible.

Palabras finales

En las páginas anteriores hemos presentado la analogía con la cuerda como un intento cartesiano de dar una imagen que eche luz sobre la idea de una interacción causal entre el alma y el cuerpo desde una perspectiva fisiológico-mecánica. Hemos mostrado, sin embargo, que aquella analogía sólo da cuenta del nivel de las interacciones cuerpo-cuerpo y deja sin elucidar el principal aspecto problemático al que Descartes se enfrenta: la interacción cuerpo-

alma. Así, hemos mostrado la insuficiencia de dicha analogía así como el carácter arbitrario de la “solución” cartesiana. Posteriormente, hemos analizado dos analogías propuestas por Descartes en relación a la unión del cuerpo y el alma, y sostuvimos que el autor se vale de las mismas a fin de propiciar una comprensión de la noción de *unión*. En el primer caso analizado - la analogía del piloto en la nave- hallamos que el esclarecimiento de la noción de unión procede por una vía negativa y debido a ello, su logro es no tanto aclarar positivamente en qué consiste la unión cuanto mostrar los límites y la inadecuación de un abordaje de la misma desde una imagen o modelo que corresponda a una perspectiva fisiológico-mecánica. Con todo, al analizar la reexposición de dicha analogía en el texto de las *Meditaciones*, hallamos que en el mismo movimiento tendiente a mostrar su insuficiencia Descartes consigue señalar, bien que oblicuamente, dos aspectos o rasgos positivos implicados por la noción de unión: (i) que la sensación, en tanto facultad de una conciencia encarnada es una condición indispensable a tener en cuenta si queremos comprender a qué alude la noción de unión y (ii) que es preciso pensar una forma alternativa que dé cuenta de la peculiar “situación” del alma en el cuerpo, dada la incompatibilidad de la noción de unión con cualquier forma de ubicación espacial puntual de la una en el otro. Vimos, sin embargo, que no es mediante el rechazo de la analogía del piloto en la nave como Descartes sugiere una respuesta a este problema sino mediante la propuesta de la analogía con el peso de los cuerpos. En esta instancia, hallamos que Descartes logra sugerir una imagen que modeliza (i) un modo de “situación” del alma en el cuerpo en la cual el alma se halla *toda ella en todo el cuerpo y la totalidad de ella en cada parte del cuerpo* y (ii) un modo de interacción “inmanente” propio de la unión, en la que una instancia actúa sobre la otra por *confusión*, sin que se establezca entre ellas un contacto o toque, lo cual supondría volver a pensarlas como exterioridades en relación.

La consideración final de la *Correspondencia con Elisabeth* y la dificultad de ésta en recuperar su comprensión de la noción de unión una vez que hubo comprendido por la vía del entendimiento el contenido de las *Meditaciones Metafísicas*, nos permitió reconocer que, en el pensamiento cartesiano, las analogías referentes a la unión poseen un valor metafórico y alegórico y, en este sentido, que el uso de tales imágenes retóricas “oscuras” frente al carácter prístino de las explicaciones “claras y distintas” del entendimiento, encuentra una justificación filosófico-sustantiva y no meramente estratégica.

Cabe, sin embargo, para finalizar, hacer una aclaración acerca del sentido en que aquí hablamos de una justificación filosófica. Cuando decimos que hallamos una justificación filosófica y no meramente estratégica en el uso que hace Descartes de imágenes retóricas como las analizadas en relación a la unión, nos referimos a que su utilización mantiene coherencia con el planteo filosófico general del pensamiento de Descartes en relación con el campo de aplicabilidad a la vez que con el límite que, como hemos visto, éste concede al entendimiento. No queremos decir, sin embargo, que el pensamiento de la unión suscitado mediante estas imágenes retóricas constituya para éste un auténtico pensamiento filosófico. Al contrario, para Descartes -a diferencia de la perspectiva de autores contemporáneos como M.

Merleau-Ponty- vivimos la unión del alma y el cuerpo en nosotros mismos como una evidencia que, si bien puede decirse que aporta una forma de saber y se articula en un lenguaje, este saber y este lenguaje serán considerados por éste como meramente experienciales y pre-teóricos. Dada su comprensión de la filosofía como reflexión teórico-conceptual, esto es, como tarea del entendimiento sobre nociones o conceptos, nuestro saber o comprensión pre-teórica de la unión jamás podría obtener para él un estatuto legítimamente filosófico.

Referencias

- Adam, Charles & Paul Tannery, (1986) *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin.
- Aristóteles, (1978). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Battán Horenstein, Ariela. (2004). *Hacia una fenomenología de la corporeidad*. Córdoba: Universitas.
- Black, Max. (1966). *Modelos y metáforas*, Madrid: Tecnos.
- Cottingham, John. (1995). *Descartes*. México: FFYL-UNAM.
- Descartes, René. (1997). *Pasiones del Alma*. Madrid: Tecnos.
- Descartes, René. (1977). *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*. Madrid: Alfaguara.
- Descartes, René. (1980). *Obras Escogidas*. Buenos Aires: Charcas.
- Descartes, René. (1989). *El mundo. Tratado de la Luz*. Barcelona: Anthropos.
- Descartes, René. (1990). *Tratado del Hombre*. Madrid: Alianza.
- Garber, Daniel. (2001). *Descartes Embodied*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gardes Tamine, Joëlle. (2002). *Allégorie corps et âme; entre personification et double sens*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.
- Hesse, Mary y Arbib, Michael. (1998). *La construcción de la realidad*. Buenos Aires: Almagesto.
- Houle, Jean Sebastien. (2013). *L'allégorie nationale à l'épreuve du cinéma: le cas d'Iracema*.
Link permanente: <http://hdl.handle.net/1866/11583>
- Marchese, Angelo y Forradellas, Joaquin. (1986). *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Barcelona: Ariel.
- Menacho Mónica. (2011). El principio de causalidad formal o eminente en las perspectivas cartesianas sobre la interacción del alma y el cuerpo. *Actas de las VIII Jornadas de Investigación en Filosofía para docentes, graduados y alumnos del Departamento de Filosofía de la FaHCE*, sitio web: <http://www.jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar>.
- Menacho, Mónica. (2008). Cuerpo-objeto y cuerpo-sujeto en René Descartes. En C. Tortti y J. Piovani (Comps.) *Actas de las V Jornadas de Sociología de la UNLP*. La Plata: UNLP.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Morier, Henri. (1961). *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*. France: Presses Universitaires de France.
- Perelman, Chaïm y Olbrechts-Tyteca, Lucie. (1989). *Tratado de la argumentación*. Nueva Retórica. Madrid: Gredos.
- Ricoeur, Paul. (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.
- Yoris, Corina. (2009). *La fuerza de los argumentos por analogía*. Trabajo de fin de máster en Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Salamanca. Inédito.

Actividades sugeridas

1. ¿Qué otras analogías encuentra en las *Meditaciones Metafísicas* de R. Descartes para dar cuenta del vínculo entre el alma y el cuerpo? ¿Bajo qué perspectiva cartesiana las ubicaría?
2. Considere las ilustraciones anatómicas presentes en la obra de Andreas Vesalius, *De humani corporis fabrica* (1543) y la obra pictórica de Rembrandt, *La lección de anatomía del Dr. Nicolaes Tulp* (1632). ¿Qué relaciones puede establecer entre estas obras y la reflexión filosófica cartesiana sobre el cuerpo y su vínculo con el alma?
3. Considere la escena sobre el peso del humo del film *Smoke* (Dir. Wayne Wang, 1995) y el film *21 gramos* (Dir. Alejandro González Iñárritu, 2003). ¿Qué semejanzas y diferencias puede percibir entre estas obras y la noción cartesiana de unión alma-cuerpo?

CAPÍTULO 2

El dualismo mente-cuerpo y la conceptualización humano-animal

Micaela Anzoátegui

*En lo tocante al cuerpo, no dudaba en absoluto de su naturaleza,
pues pensaba conocerla muy distintamente.*

René Descartes, MEDITACIONES METAFÍSICAS

La polémica acerca de la racionalidad o irracionalidad de los animales se sostiene en toda la Modernidad bajo el debate acerca de “el alma de los brutos”. Desde Descartes, los animales son concebidos como máquinas eficientes y perfectas, pero máquinas al fin: un mero cuerpo de cuyo comportamiento no puede inferirse la existencia de un alma o mente, ya que carecerían de lenguaje y de razón. Pero a la vez, se les niega, en cuanto cuerpo, la capacidad de sentir, haciendo depender a esta de condiciones racionales. En esa delgada distinción se trazan dos líneas: por un lado, la división humano/animal; por el otro, la relación mente/cuerpo. Así, el cuerpo humano en tanto mecanismo es lo único comparable a los animales y posiciona al hombre en conexión a lo animal y a la máquina, cuyo comportamiento también está determinado por las leyes de la ciencia. La distinción se condensa en el *Cogito, ergo sum*, que asigna realidad al hombre desde lo inmaterial a lo material.

A continuación, veremos algunas cuestiones problemáticas del planteo cartesiano que sería necesario revisar si deseamos construir una visión integral de la corporalidad.

Una introducción a la problemática

La Modernidad es el periodo histórico comprendido entre los siglos XV y XVIII, una época de grandes cambios filosóficos, culturales, económicos y sociales. Surge en Europa y se encuentra enmarcada por una serie de hitos, entre ellos el Renacimiento, el desarrollo de la imprenta, la ruptura religiosa protestante, la revolución científica, la expansión europea y la conquista del denominado “Nuevo Mundo”, la Revolución Industrial y la instalación de la economía capitalista.

Una de sus grandes polémicas se centró en la racionalidad o irracionalidad de los animales y la diferencia entre animales y hombres (bajo el debate acerca de “el alma de los brutos”)

(Ferrater, 2009: 80) respecto de la cual pensadores como René Descartes, Voltaire y David Hume se pronunciaron. Si bien podríamos pensar que es un debate menor entre los tópicos de ese momento, es de suma importancia dado que se juegan una serie de cuestiones relativas a la posibilidad del conocimiento, una nueva manera de interpretar el cuerpo humano, la definición de pensamiento y sensibilidad y, en resumen, la concepción misma de hombre.

Descartes (1596-1650), considerado el pensador que inaugura la modernidad a nivel filosófico con su novedoso planteo acerca del sujeto, el yo y la posibilidad de auto-fundarse, sostenía que los animales y toda la naturaleza podían concebirse como máquinas. Esto quiere decir, como algún tipo de entidad que actúa de manera automática, que etimológicamente significa movimiento propio o por sí mismo. En el paso de la Edad Media a la Modernidad, también se producen cambios ideológicos, una verdadera crisis en el modo de pensar el mundo: se abandonan paulatinamente las concepciones mágicas o animistas de la naturaleza, que se sustentan en una cierta sacralidad de la misma y de sus misterios insondables, para pasar a una concepción mecanicista, más acorde al nuevo modelo económico.

La concepción mecanicista del mundo supone que toda la naturaleza es un gran mecanismo, así buscando regularidades en los fenómenos naturales, pueden establecerse teorías y leyes que rigen el orden natural. De conocerlas, el hombre paradigmático moderno puede dominar la Naturaleza e instrumentalizarla, es decir, condicionarla para que actúe a su favor, optimizando la extracción de recursos, la producción, la expansión, etc. (Merchant, 1980; Hamilton, 2011).

Lo interesante aquí es que el cuerpo humano, en tanto parte de la naturaleza, tampoco escapaba de este reduccionismo maquínico, tal como vamos a ver a lo largo de este capítulo. Un claro ejemplo de esto puede apreciarse en las *Meditaciones Metafísicas* (1641)¹⁶.

Pero, aun así, para que el hombre no quede al mismo nivel que los entes naturales que habitan el universo, Descartes añadía una excepción: explicaba la capacidad de sentir en el hombre a partir del alma, o más específicamente, de la mente como su condición de posibilidad¹⁷. Tras negar la existencia del mundo exterior, incluido el cuerpo, Descartes enumera los atributos asociados generalmente al alma (nutrición, movimiento y sensibilidad) y afirma:

Un cuarto [atributo del alma] es pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir (Descartes, 1977: 25).

¹⁶ Su primera edición se realiza en latín y corresponde al año 1641, mientras que la versión en francés corresponde a 1647.

¹⁷ La distinción alma y mente es propia de este momento y tiene el sentido de poder marcar una distancia no sólo respecto de la fuerte carga metafísica que guarda el primer término, sino también de su carga biológica; además de circunscribir las propiedades de la mente específicamente al ámbito del conocimiento.

El hombre en la nueva perspectiva filosófico-científica es representado como un compuesto de dos elementos radicalmente opuestos. En principio, con una serie de “reacciones automáticas” (actos reflejos, etc.) y funciones (alimentación, etc.) que corresponden al orden físico. Pero a la vez, con un elemento que, de alguna manera (claramente incierta), escapa a la absoluta determinación: la mente y sus facultades que permiten al hombre la racionalidad. Este posicionamiento divide al hombre en dos, por un lado, como *poseedor* de un cuerpo, en conexión a lo animal y al autómeta, cuyo comportamiento también estaría determinado por las leyes de la naturaleza que la ciencia puede descifrar. Por otro, en conexión a lo inmaterial espiritual, la mente, la racionalidad, la subjetividad, el pensamiento. Este segundo componente, lo define de manera esencial y le permite considerarse indeterminado y libre, es decir, le permite escapar a la completa determinación que Descartes presupone en la naturaleza.

Voltaire (1694-1778), por su parte, dedica un apartado de su *Diccionario Filosófico* al término “Bestias” (*beast*) con el que más comúnmente en su época se denominaba a los animales. En él realiza una extensa crítica a la postura mecanicista cartesiana en auge en aquel momento. Así, explica que Descartes sostiene la opinión errada de que los animales sólo son máquinas carentes de las capacidades de conocer y sentir, incapaces de aprender y mejorar su comportamiento, realizando siempre sus actos de manera repetitiva. Pero, señala, posicionándose en contra, que esto no sería verdad si observamos algunas situaciones de la vida cotidiana. Un pájaro puede hacer el nido en semicírculo cuando lo fija en una pared, pero lo construye formando un cuarto de círculo cuando lo hace en un ángulo y en forma de un círculo cuando lo realiza en un plano; es decir, no hace siempre lo mismo sino que estaría adaptando el diseño a cada circunstancia. A un perro al que le enseñamos durante varios meses, sabe mucho más después de ese tiempo que antes de empezar el aprendizaje.

Así Voltaire le replica a Descartes:

Porque el hombre habla, ¿juzgas que tiene sentimiento, memoria e ideas?
Pues bien; sin hablar observarás que entro en mi casa muy triste, que con inquietud busco un papel, que abro un cajón, porque recuerdo que allí lo encerré; observarás que lo encuentro y que lo leo con alegría. Sin hablar una sola palabra, conocerás que experimenté el sentimiento de la aflicción y el sentimiento del placer, que estoy dotado de memoria y de conocimiento. Juzga, pues, con el mismo criterio al perro que ha perdido su dueño, que lo busca por todas partes lanzando gritos de dolor, que entra en la casa agitado, inquieto, (...) hasta que al fin encuentra en su gabinete al dueño que ama y atestigua la alegría que siente por medio de suaves gritos, de saltos y caricias.

Voltaire solicita que, así como le otorgamos sentimientos, memoria y conocimiento a un ser humano, aunque no emita una sola palabra, juzguemos con el mismo criterio en el caso de los animales. Inmediatamente a continuación, se posiciona críticamente frente a una práctica muy común en su época y que la teoría de Descartes legitima con su idea del animal máquina:

Varios bárbaros se apoderan del susodicho perro /.../. Le clavan sobre un tablado y le disecan vivo para reconocerle las venas que tiene en medio de los intestinos, descubriendo en él los mismos órganos del sentimiento que tiene el hombre. ¿Qué nos contestarán a esto los que creen que los animales son máquinas? ¿Dirán que la Naturaleza les concedió los órganos del sentimiento con el propósito deliberado de que no sintieran? ¿Estando dotados de nervios pueden ser impasibles? ¿No sería contradecir esto las leyes de la Naturaleza? En contraposición a los que creen que los animales son máquinas, hay otros filósofos que preguntan qué es el alma de las bestias. No comprendo esta cuestión. El árbol tiene la facultad de recibir en sus fibras la savia que circula por ellas y de abrir los botones de sus hojas y de sus frutos. ¿Por eso me habéis de preguntar qué es el alma de ese árbol? Así como el árbol ha recibido esos dones, ha recibido también el animal los dones del sentimiento, de la memoria y de un limitado número de ideas. ¿Quién creó esos dones, quién concedió esas facultades? El que hace crecer la hierba en los campos y gravitar la tierra alrededor del sol.

Aquí podemos observar una réplica a la postura de Descartes acerca de la diferencia entre animales y hombres, basada en el dualismo mente cuerpo, que veremos a lo largo de este capítulo. Voltaire presenta las dos posiciones para esta controversia: los filósofos que defienden la idea de que los animales no poseen alma y son máquinas vivas y los filósofos que defienden la idea de que los animales poseen alma y, por lo tanto, capacidad de sentir, aprender, adaptarse, entre otras.

Hume (1711-1776), por su parte, trata el tema de la racionalidad de los animales en "Acerca de la razón de los animales" en su *Tratado de la naturaleza humana*. Allí señala que es absurdo para una misma facultad, como la razón en los animales y en el hombre, dos orígenes distintos si a los efectos son prácticamente idénticos (Parte III, sección XVI). En este sentido, el argumento es análogo a la idea de Voltaire de que sería absurdo que los animales no tuvieran capacidad de sentir si poseen nervios que al hombre lo dotan justamente de esa capacidad; pero lo más importante es que los animales parecen manifestar memoria y conocimiento, es decir, algún grado de razón semejante a la humana, aunque de menor grado.

De hecho, la pregunta por el alma y la diferencia entre los animales humanos y no-humanos es uno de los primeros problemas filosóficos, si nos remontamos a la antigüedad. Aristóteles, distingue la materia viva de la no viva a partir de una serie de atributos que dependen de la

posesión o no de una estructura ordenadora generalmente identificada bajo la idea de un “alma”: aquello que anima, da movimiento a un cuerpo y genera cambios en este a lo largo del tiempo. (*De. An.* 411a, 412a4 y ss., 414)¹⁸

No obstante, una de las marcas propias de la Modernidad es el paso del teocentrismo hacia el antropocentrismo que se produce específicamente en una época bisagra, como es el Renacimiento (s. XV y XVI). El antropocentrismo renacentista le otorga un nuevo valor al ser humano: el rasgo principal es su insistencia en el valor y dignidad de los seres humanos y en el puesto central que ocupan en el universo. Frente a la idea desalentadora del pecado original y la debilidad del hombre en comparación al infinito poder de Dios, los renacentistas hicieron hincapié en la singularidad de los seres humanos, el libre albedrío, su gran potencial y dignidad y, para reforzar esta concepción, contrastaron todas estas cualidades con la “limitada naturaleza característica de los animales inferiores” (Singer, 2009: 245). Así, la centralidad explicativa de Dios y la teología, que da sentido al periodo comprendido como Medioevo, en este momento pierde fuerza y pasa al hombre. El hombre, entonces, es entendido como un ser dotado de razón y en un lugar intermedio privilegiado: no es una criatura más entre todas las que habitan el mundo ni tampoco un ángel ni un Dios, esto le confiere una dignidad especial y exclusiva (Pico della Mirandola [1486], en Magnavacca, 2008).

Este proceso de pasaje enmarca también la polémica sobre el alma de los animales y el estatus ontológico del cuerpo humano, en relación al abandono del modelo organicista con el que se comprendía anteriormente la naturaleza. Entonces, simultáneamente, poseer un “alma”, es poseer una chispa de divinidad en el cuerpo mortal que lo hace ser a “imagen y semejanza” del Creador, lo cual le permite no solo trascender el destino del resto de los organismos vivos (la simple corrupción del cuerpo) sino también poder comprender y conocer el mundo, en resumen, pensar. Y en el pensamiento se condensa algo más que una simple cualidad, significa la identidad propia de lo humano.

Particularmente en Descartes podemos observar este giro hacia la centralidad de lo humano, en tanto su filosofía parte del sujeto mismo, de su ego, y posteriormente encuentra a Dios. De hecho presenta sus pensamientos como autónomos: nadie los coloca como contenido en su mente (Descartes, 1977:24). Es decir, no parte inmediatamente de Dios, aunque es un tópico de importancia en las *Meditaciones Metafísicas*, lo cual ya marca una ruptura frente a la tradición.

¹⁸ En *De Anima* (traducido generalmente como *Acerca del Alma*), Aristóteles define al alma como la forma de un cuerpo material que tiene en potencia la vida; *entre la* enumeración de las funciones señala conocer, percibir, opinar, desear, tender, crecer, desaparecer; afirma que un alma no es sin un cuerpo y realiza una analogía con la bola de cera, que remite a la imposibilidad de abstraerse de la materia; y además afirma que el alma puede ser definida como forma del cuerpo, de manera que no puede ser ajena a un cuerpo, entre otras cuestiones.

¿Máquinas vivas?

La posibilidad de comparación entre el humano y la máquina se vio motivada por la creación en esta época de distintos tipos de artefactos que se movían por si mismos, presentados constantemente en la Academia de Ciencias de París (Aguilar, 2010: 769). En particular, Descartes tenía por objetivo eliminar al alma como agente causante del movimiento físico y en la metáfora de la maquina encuentra un punto firme de apoyo para lograr esta depuración. Justamente la aplicación de la metáfora tiene un sentido explicativo, ya que puede hacer inteligible la actividad de los cuerpos vivos, mientras que la idea de alma sólo se aplicaría a las facultades superiores separando así tajantemente los ámbitos asignados a cada uno y delimitando las funciones del alma al ámbito de la racionalidad, es decir, entendida sólo como mente (Aguilar, 2010: 769).

Tal como afirma el filósofo: “Me fijaba, primero, en que yo tenía un rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo” (Descartes, 1977: 25). En esta cita vemos como Descartes no sostiene que él es un cuerpo sino que *posee* un cuerpo, de manera que

(...) el cuerpo es una propiedad de un algo -el yo- y por tanto, no logra definir el yo en tanto no se identifica con éste, y (b) este cuerpo -propiedad del yo- es homologado por un lado, a una máquina y por otro, a un cadáver. En cuanto a su homologación con un cadáver, sólo destacamos la propiedad de ser inanimado que de este modo se atribuye al cuerpo. Así, si se quiere contemplar un cuerpo, no es necesario contemplar un cuerpo vivo, pues todas las propiedades que definen al cuerpo pueden hallarse, sin pérdida alguna, en la observación de un cadáver. De aquí que la motricidad y la capacidad de sentir halladas en él mismo (e incluso en otras cosas corpóreas) deban provenir, presumiblemente y como más adelante veremos, de una realidad diferente del cuerpo, esto es, el alma (Menacho, 2013: 52-53).

La distinción se condensa en el *cogito cartesiano*, “Pienso, existo”, que asigna realidad al hombre desde lo inmaterial a lo material. Los seres que carecen de pensamiento (en el sentido de pensamiento humano asociado al lenguaje, es decir, simbólico) son considerados seres que actúan de forma automática, absolutamente preestablecida y sin capacidad de sensibilidad, incluso, al dolor físico. Es interesante señalar ahora que la cosificación de los animales y el cuerpo humano llega al punto de hacer depender la sensibilidad y el sufrimiento de condiciones racionales que, basándose además en la tradición cristiana, se asocia a la posesión de un alma (humana) y, más tarde, a la posesión de una “mente”. Aunque también esto implica condiciones metafísicas: sólo funciona si admitimos la existencia de un creador anatómico; así como el hombre diseña autómatas con un objetivo preestablecido ajeno, Dios, el ingeniero metafísico,

creo la naturaleza toda como un gran mecanismo y a los cuerpos animales y humanos. En palabras de Descartes:

(...) sabiendo cuántos autómatas o máquinas semovientes puede construir la industria humana, sin emplear sino poquísimas piezas, en comparación de la gran muchedumbre de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y demás partes que hay en el cuerpo de un animal, consideren este cuerpo como una máquina que, por ser hecha de manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna otra de las que puedan inventar los hombres. Y aquí me extendí particularmente, haciendo ver que si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y figura exterior de un mono o de otro cualquiera animal, desprovisto de razón, no habría medio alguno que nos permitiera conocer que no son en todo de igual naturaleza que esos animales; mientras que si las hubiera que semejasen a nuestros cuerpos e imitasen nuestras acciones /.../ siempre tendríamos /.../ medios muy ciertos para reconocer que no por eso son hombres verdaderos (*Discurso del Método*, V, 56).

Una metáfora, contrario a lo que se cree, no es meramente una cuestión lingüística o un recurso poético. La metáfora tiene una clara funcionalidad epistémico-pragmática, ya que "(...) impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción. Nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica" (Lakoff y Johnson, 1986: 31). Así, los conceptos que rigen nuestro pensamiento estructuran lo que percibimos, cómo nos movemos en el mundo, la manera en que nos relacionamos con otros, etc; de forma tal que "la esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra" (Lakoff y Johnson, 1986: 31). Aunque, hay un aspecto oscuro: "la misma sistematicidad que nos permite comprender un aspecto de un concepto en términos de otro" (Lakoff y Johnson, 1986: 41), en nuestro caso, comprender a los cuerpos biológicos como máquinas, "necesariamente ha de ocultar otros aspectos del concepto en cuestión (...) un concepto metafórico puede impedir que nos concentremos en otros aspectos del concepto que son inconsistentes con esa metáfora" (Lakoff y Johnson, 1986: 46). Esto es claro respecto de que cuestiones invisibiliza interpretar los cuerpos biológicos como conjunto estructurado de partes en un mecanismo.¹⁹

Así, finalmente, derivamos a la concepción de animal como un mero cuerpo de cuyos comportamientos no puede inferirse la existencia de algo más, como un alma o una mente, ya que carecerían de lenguaje y de razón. Tal como vimos, para Hume y Voltaire era factible que los animales tuvieran alma y con ello una racionalidad similar a la humana, aunque de menor

¹⁹ Para más detalle ver Menacho Mónica, "Las analogías en la reflexión cartesiana sobre el alma y el cuerpo" Capítulo 1 de este volumen.

grado, que explicara comportamientos tan parecidos en unos y en otros ante los mismos estímulos, sensaciones y contextos. Mientras que, en Descartes los animales solo podrían percibir sensaciones puramente corpóreas inconscientes más o menos aisladas y actuar siempre de forma idéntica, pero no tenían ningún tipo de conciencia, ni mucho menos creía que fueran capaces de “sentir realmente” el dolor ni ninguna otra cosa. Sostenía que los animales actuaban como los mecanismos que mueven a un reloj: podríamos adscribirle al reloj conciencia o sensibilidad, pero sabemos que no las tiene por más que percibamos sus movimientos. Es solo un ordenamiento de partes que funciona de una determinada manera.

A la vez, hay un gran espacio de excepción. Descartes suponía que Dios, el alma humana y todas las cosas espirituales no se ajustaban a leyes mecánicas, puramente físicas que bajo esta visión regían a la naturaleza. En su lugar, estaba convencido de que “... (Escapaban) a la prisión de la mecánica y eran presencias sobreañadidas que se deslizaban entre las poleas, las transmisiones y las férreas piezas de una implacable máquina universal” (Butterfield, 1982: 126)

Así, en los siguientes términos, Descartes reflexiona sobre la naturaleza del yo en el camino hacia su primera certeza:

Pero ¿qué sé yo si no habrá otra cosa, distinta de las que acabo de reputar inciertas, y que sea absolutamente indudable? ¿No habrá un Dios, o algún otro poder, que me ponga en el espíritu estos pensamientos? Ello no es necesario: tal vez soy capaz de producirlos por mí mismo. Y yo mismo, al menos, ¿no soy algo? **Ya he negado que yo tenga sentidos ni cuerpo.** Con todo, titubeo, pues ¿qué se sigue de eso? **¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no puedo ser? Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy.** Cierto que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, **mientras yo esté pensando que soy algo. /.../ Resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: “yo soy”, “yo existo”, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.** (Descartes, 1977: 24)

Y continua, resaltando la importancia del pensamiento y cosificando/substancializando a este “yo”: “No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón /.../”. (Descartes, 1977,38)

Específicamente, en la Segunda Meditación va a sostener que los cuerpos (aquello que tiene una figura en el espacio y no puede ser ocupado por otra simultáneamente) son concebidos solamente mediante el entendimiento y no mediante los sentidos, como generalmente suele creerse. Es decir, llega al punto de sostener una primacía de lo espiritual sobre lo material, una jerarquía entre los dos órdenes: no conocemos los cuerpos por verlos o tocarlos, sino porque los concebimos en el pensamiento. Con lo cual, además, se le aparece con claridad la idea de que nada le es más fácil de conocer que su propio espíritu, al que postula que tiene un acceso inmediato. Este es uno de los temas centrales de la Segunda Meditación titulada, justamente, “de la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo”.

Desde esta perspectiva resultaba muy difícil demostrar cómo estos dos planos de existencia tan distintos podían llegar a coincidir, y específicamente, en qué punto la mente y el alma podían reunirse con la materia y actuar de forma conjunta (Butterfield, 1982: 126). El problema es resultado de postular dos lógicas opuestas, completamente distintas, a las que finalmente cosifica y denomina “sustancia pensante” y “sustancia extensa”. El problema de la unión entre mente y cuerpo será tratado, sin resultados demasiado concluyentes, por el filósofo en la “Sexta Meditación” cuando analiza la metáfora del piloto en la nave. En este punto, Descartes se debate entre el fuerte dualismo establecido a lo largo de esta obra, donde incluso afirma que la mente podría existir sin el cuerpo, dado que deslinda el “yo” de su cuerpo; y algún tipo de unión porque comprueba mediante las “enseñanzas de la naturaleza” una cierta convergencia entre ambas sustancias, al punto que simultáneamente afirma ser un “compuesto” de cuerpo y alma. Al respecto, en el *Tratado del Hombre* (1662), Descartes propone un punto anatómico, una causa orgánica y material, donde se produzca la conexión: la glándula pineal. Esta explicación anatómica implicaría más bien un “interaccionismo”, concepción distinta al dualismo inicial ²⁰ (Quintás, en Descartes, 1980: 162).

En esa delgada distinción acerca de qué cuerpos están habilitados a sentir y cuáles no lo están, se trazan dos líneas: la división humano/animal, por un lado, y por otro, la relación mente-cuerpo. El animal máquina y el cuerpo (biológico, animal) máquina del hombre se presentan como un problema para Descartes. ¿Cómo explicar las similitudes anatómicas y a la vez establecer una tajante diferencia? El cuerpo humano en tanto mecanismo va a ser para este filósofo lo único comparable a los animales. El problema moderno se construyó, entonces, alrededor de la naturaleza del hombre y, específicamente, del pensamiento como aquello incorpóreo pero capaz de estar incardinado.

El argumento así presentado puede parecer simple o circular, pero ello no resta eficacia ideológica. La reducción a la máquina viva en la filosofía cartesiana está íntimamente ligada a su contexto de emergencia. Esta operación ideológica no es casual, se realiza en consonancia

²⁰ Como dato interesante, podemos señalar que El *Tratado del Hombre* pertenecía a un libro más extenso, titulado *El mundo o tratado de la luz*, obra que Descartes retiró de la imprenta al llegarle la noticia de la condena a Galileo Galilei en 1633 por parte de la Inquisición. Sus primeros editores Schuyt (1662) y Cherselier (1664) separan la sección referida al hombre porque creen que tiene la suficiente extensión y especificidad para constituir una obra autónoma. (Quintás, en Descartes, 1980:162)

con el auge cientificista de la experimentación animal, especialmente de la vivisección, cuyo fin era comprender los “mecanismos” por los cuales funcionan los cuerpos, “arrancar los secretos de la Naturaleza” (Merchant, 1980). Justamente, desde su residencia en Holanda Descartes está interesado en la anatomía y la disección, como muchos pensadores de su época, y mantiene correspondencia con diferentes médicos, simultáneamente al desarrollo de su pensamiento (Aguilar, 2010: 756)

¿Cómo entender esto?: repensando el dualismo mente cuerpo

Descartes, al afirmar un dualismo en la relación mente-cuerpo, supone al hombre como un ser dividido entre dos órdenes: la materialidad del cuerpo y la interioridad o subjetividad de su mente. Este dualismo se traslada a la formación de otras dicotomías propias de nuestra cultura: cultura vs. naturaleza, racionalidad vs. emotividad, varón vs. mujer, humano vs. animal, libertad vs. necesidad, moral vs. instinto, etc. Si bien en un hipotético origen podría haber existido una complementariedad entre ambos órdenes, en el transcurso de la historia del pensamiento se produjo una radicalización de cada una de estas partes, al punto de instalar dos órdenes mutuamente excluyentes, tal como vemos en el pensamiento cartesiano. Así, la división entre la naturaleza y el hombre genérico se reproduce en el interior del hombre individual (Schaeffer, 2009). De esta manera, se encuentra dividido en sí mismo y esto explica la multiplicación de los pares oposicionales que se injertaron a lo largo del tiempo en el par “estándar” del dualismo, es decir, en la distinción entre el cuerpo y el alma.

Todos estos pares dicotómicos mencionados comparten las mismas características: cada uno de los polos se define como la negación del otro y, en consecuencia, son estructuralmente independientes. En principio podemos suponer que hay una simetría entre polos opuestos, pero esto es solo aparente puesto que lo propiamente humano reside siempre -un supuesto fuerte de la cultura occidental- en uno de los polos; lo cual establece una jerarquía. Ese polo es el que adopta el alma como su *locus*, mientras que el otro polo se ve remitido a la determinación exterior en tanto refiere al sustrato material, al cuerpo animal y la apariencia empírica (Schaeffer, 2009: 37).

Tal como ya esbozamos al comienzo, durante la modernidad y bajo esa perspectiva mecanicista se consolida con mayor firmeza la idea de una diferencia radical entre los humanos, por un lado, y el resto de los organismos y el mundo natural, por otro. Esta idea, presente en prácticamente todos los aspectos de la vida humana y en las diferentes disciplinas, afirma de manera muy general, pero contundente, que el hombre constituye una excepción entre todos los seres que existen la Tierra; e incluso, el único ser entre todos los tipos de entes existentes, radicalmente distinto al resto del universo. Esta excepción se debería a su esencia propiamente humana mediante la cual el hombre poseería una “dimensión ontológica emergente” en virtud de la cual trascendería, a la vez, otras formas de vida y aún su propia

“naturaleza” física. Este tipo de afirmaciones son propias del antropocentrismo. El filósofo Jean-Marie Schaeffer propone llamar a esta convicción la “Tesis de la excepción humana” (Schaeffer, 2009: 13). Para clarificar en qué consiste esta idea, el autor señala que adopta tres formas generales: (Schaeffer, 2009: 14).

En primer lugar, en su forma más radical, que sería la filosófica, se niega a relacionar la identidad del hombre a la vida biológica y también a la vida social. Postula una esencia propiamente humana que sería la de un “yo” o un “sujeto” radicalmente autónomo y capaz de autofundarse (que también se denomina “tesis del sujeto autoconstituyente”). En Descartes vemos claramente cómo opera en tanto:

(...) sostiene que la verdad de la propia existencia constituye el primer principio de nuestro conocimiento pues no deriva de nada, sino que se auto presenta y se auto fundamenta. (...) es una verdad evidente, esto es, que se presenta al espíritu de un modo tan claro y distinto que no hay motivo para ponerlo en duda (Menacho, 2013: 45).

En segundo lugar, la vida biológica queda relegada a un “sustrato” de la humanidad y no contribuye en nada a su identidad. En palabras de Descartes, que no puede identificarse a sí mismo con la corporalidad: “No soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano” (Descartes, 1977: 26).

En tercer lugar, la cultura, entendida como creación de sistemas simbólicos, es en realidad donde se ancla la identidad propiamente humana y la trascendencia cultural se opone a la naturaleza, muchas veces descripta como simple o primitiva.

Entonces, las principales características que esta perspectiva atribuye a los humanos son:

1- La existencia de una diferencia de naturaleza entre el hombre y los demás seres vivos, de manera que se postula una “ruptura óptica” o “salto ontológico” en el interior del orden de lo viviente. De modo tal que, en este esquema, por un lado, se ubicarían todos los seres vivos y, por el otro, el ser humano, como radicalmente diferente (Schaeffer, 2009: 23). El reconocimiento y crítica de la idea contenida en este punto es fundamental en relación al modo en que puede pensarse/percibirse la identidad humana. No porque la identidad humana aparezca unida a una característica específica (por ejemplo, al lenguaje simbólico en particular), sino porque sostiene que “la singularidad del ser humano reside en el hecho de que su mismo ser es irreducible a la vida animal como tal” (Schaeffer, 2009: 24).

2- Una interpretación particular del dualismo ontológico de los dos planos del ser es la configuración del plano espiritual, por un lado, y del material, por otro; con una jerarquía del primero sobre el segundo (Schaeffer, 2009: 26).

3- Una concepción gnoseocéntrica del ser humano, donde el conocimiento es lo propio y exclusivamente humano. Schaeffer reconoce que esta es una definición propia del mundo occidental (Schaeffer, 2009: 25); es decir, no es una concepción universal.

4- Pero además, implica una concepción respecto del modo de conocer, donde “El conocimiento de lo que es propiamente humano exige una vía de acceso y un tipo de conocimiento que se distinguen radicalmente de los medios cognitivos que nos permiten conocer a los otros seres vivos y a la naturaleza inanimada (...)”. Por este motivo, desemboca en un ideal cognitivo antinaturalista (Schaeffer, 2009: 25).

Así, entre el salto y el dualismo ontológicos hay una relación lógica, ya que, para poder adherir al postulado del salto ontológico, hay que partir siempre de un dualismo. Para que se pueda afirmar esta inconmensurabilidad óptica entre el hombre y los otros seres, hay que admitir previamente la existencia de dos órdenes ontológicos diferentes, dos modalidades de ser que son irreductibles la una a la otra (Schaeffer, 2009: 27). De esta manera, los hombres comparten con el resto de los animales la materialidad, pero se distinguen por su interioridad, su subjetividad. Según Schaeffer, esta es una visión del mundo propia de Occidente, no la más difundida entre las demás culturas, que, si bien pueden ser dualistas o pluralistas, transfieren esa dualidad o pluralidad ontológica al resto de los seres animados e incluso, en algunos casos, a inanimados o elementos naturales (Schaeffer, 2009: 27-28).

Estas cuatro cuestiones enumeradas son patentes en el pensamiento cartesiano: el salto ontológico explica la diferenciación tan pronunciada entre animales y humanos; la interpretación particular del dualismo (jerarquizando lo espiritual sobre lo material); la concepción gnoseocéntrica del ser humano, que es definido en y por la posibilidad del conocimiento; y el ideal cognitivo anti-naturalista en tanto la vía de acceso privilegiado al mismo conocimiento (de sí mismo y del mundo) es la búsqueda en la propia subjetividad, asociado especialmente a lo que se denominó solipsismo cartesiano. Con solipsismo cartesiano nos referimos al doble carácter subjetivo del cogito:

su acceso sólo es posible en el marco de una reflexión en primera persona y por otro, en su contenido, no afirma otra cosa más que mi propia existencia, i. e. no ofrece certeza acerca de la existencia de ninguna otra cosa a excepción de la de aquel que realiza tal proceso reflexivo (Menacho, 2013: 61).

Respecto a las consecuencias actuales, seguimos influenciados por esta perspectiva dado que los conocimientos desarrollados por el mismo ser humano (desde campos tan diversos como la biología, la etología, la neurología o la psicología) no han sido realmente aprehendidos por todos los investigadores de las ciencias humanas y sociales, ni muchos filósofos han visto

como relevantes estos saberes, imposibilitando el desarrollar un modelo integrado de estudio de lo humano (Schaeffer, 2009: 14). Es decir, en general, seguimos conceptualizando al ser humano bajo la dicotomía mente-cuerpo y las demás dicotomías excluyentes derivadas planteadas anteriormente.

A su vez, y esto es muy importante de destacar, la conciencia humana tiene un puesto central en la definición de lo humano adoptada desde las posturas que se fundamentan en una tesis de la excepción humana (Schaeffer, 2009: 17). Siguiendo a Schaeffer, una mirada más natural pero no reduccionista puede aportar una visión más rica del ser humano²¹. Pues, en definitiva, la tesis de la excepcionalidad humana es un camino sin salida, ya que no puede responder a distintas objeciones e inconsistencias, a la vez que propone una visión muy empobrecida de la identidad humana (en comparación, por ejemplo, con la que se desprende del estado actual de los saberes “naturalistas” que pretende invalidar o de filosofías que incorporan perspectivas relacionadas). Para este pensador, la única salida posible a la idea de excepcionalidad es una comprensión de la humanidad más holista que seriamente considere el hecho de que ella misma es una forma de vida biológica (Schaeffer, 2009: 16).

Para no concluir: algunas notas sobre el pensamiento y la existencia

En resumen, lo que presentamos fue un recorrido por el pensamiento cartesiano en torno al dualismo mente-cuerpo y algunas de sus implicancias. Por último, este recorrido transversal a partir de los enclaves del animal máquina y el cuerpo máquina humano tuvo por objetivo visibilizar un problema que sigue en vigencia. Dejar en evidencia los supuestos que sostienen estas ideas, fundamentalmente anacrónicas, basadas en el dualismo y el mecanicismo generará distintos cambios epistemológicos y prácticos. Tal como explica Le Breton,

el cuerpo moderno pertenece a un orden diferente. Implica la ruptura del sujeto con los otros (una estructura social de tipo individualista), con el cosmos (las materias primas que componen el cuerpo no encuentran ninguna correspondencia en otra parte), consigo mismo (poseer un cuerpo más que ser su cuerpo). El cuerpo occidental es el lugar de la cesura, el recinto objetivo de la soberanía del ego (Le Breton, 2002: 8).

No obstante, en la actualidad, podemos distinguir distintas líneas de confrontación con la idea moderna de la animalidad y corporeidad humana y no-humana asociada al mecanismo. Muchas de ellas son solidarias entre sí, como es el caso de algunas teorías y perspectivas de la biología y la filosofía. En cuanto a los estudios científicos, en la actualidad se reconoce que

²¹ Es decir, sin caer en el modo reduccionista en que en general comprenden el naturalismo las ciencias sociales y humanas.

las habilidades cognitivas propias de la especie humana, que generalmente se relacionan a lo que denominamos "racionalidad", son el resultado del proceso biológico de evolución y dependen de un proceso socio-cultural para generarse y desarrollarse, además de los componentes biológicos. Es decir, se trata de una compleja relación entre el medio, los individuos y las comunidades, en función de una eficacia adaptativa al medio natural y social, que paulatinamente se fue complejizando y diversificando.

Si, por otra parte, pensamos en los fundamentos filosóficos que desenmascaran las concepciones modernas, es importante destacar que la asignación, reconocimiento y negación del otro en tanto "sujeto" se piensa, en muchos casos, como un ejercicio de poder y un ejercicio político. ¿Quiénes asignan, niegan o reconocen la cualidad de "sujeto" a otro/os y quiénes son estos otros? Los pueblos originarios de América y África desposeídos y esclavizados, las mujeres, las identidades disidentes y otros colectivos humanos, mediante la operación ideológica de la animalización, y en muchos casos de infantilización y patologización ¿acaso no son negados como sujetos en un pleno sentido? La construcción de la cualidad de sujeto es también un proceso o construcción histórica de desobjetivización y de construcción de la subjetivización. Incluso, aún hoy, la diversidad humana, en cuanto a diferencias socio-culturales y de género, recién comienza a ser conceptualizada de otra manera en Occidente. Esto da la pauta de que pensar la diversidad biológica desde una perspectiva nueva -es decir, ni desde el antropocentrismo ni desde la antropomorfización pero tampoco desde la situación de objeto-para-un-sujeto mediante cosificación e instrumentalización- es una cuestión compleja que no puede abordarse desde el mismo marco teórico, que generó el problema²². Pero en general, la antropomorfización de los animales no-humanos es una nueva manera de generar violencia, ya que no reconoce la diferencia y vuelve el eje hacia lo humano como único modo de interpretar la conducta animal y única realidad posible. Y, en tanto la figura de lo humano fagocita la diferencia, sigue dentro del paradigma antropocéntrico.

Una de las principales objeciones a la aplicación de la categoría de sujeto en animales no-humanos y la reducción a la máquina, son las siguientes: (i) Por un lado los animales, en función del instinto y otros mecanismos biológicos, carecerían de libertad y estarían sumidos en la mera necesidad. Esta idea guarda en sí el supuesto de que los humanos a su vez carecen de cualquier instinto y son seres absolutamente culturales y sociales, que, tal como el yo cartesiano, se fundan a sí mismos. (ii) Por otro lado, de existir una posibilidad de ser "sujeto", este debe darse en términos de sujeto "antropomorfo" tal como lo comprendemos en relación a los humanos; y, particularmente, en términos filosóficos, a un sujeto entendido en un sentido fuerte, asociado al yo, a la auto-conciencia, al pensamiento conceptual y el lenguaje simbólico. Esta idea supone que todo lo que no se nos presenta en estos mismos términos es un objeto, sin posibilidades de que existan otros modos de subjetividad y con una relación siempre asimétrica con quienes son considerados sujetos.

²² Considerando este reparo, puede tener un uso metodológico en la ciencia, según señalan Frans de Waal y otros autores.

Además de partir de una dicotomía excluyente entre lo animal y lo humano, las perspectivas que se fundan o tienen por supuesto la excepcionalidad humana, no suele tomar en cuenta que lo que denominamos “sujeto” en primer lugar es un constructo teórico propio de la modernidad; y, en segundo lugar, asociado principalmente a la capacidad de auto-conciencia (conciencia reflexiva) y de lenguaje simbólico, algo que es parte de la historia evolutiva, además de cultural, de nuestra especie. No obstante, actualmente se reconoce la capacidad de sintiencia (Mendl, *et. al.* 2010) en los animales no humanos, es decir, las emociones y su influencia en el comportamiento. Pero también, la capacidad de agencia, dirigir la conducta y ordenarla según diferentes cursos de acción dependientes no sólo de estímulos externos o el medio, sino también del propio individuo, sus experiencias previas y emociones, entre otros factores.

Entonces, es lógico que otros animales no posean autoconciencia antropomorfa (es decir, en el sentido humano) o lenguaje estrictamente simbólico, aunque sí posean, en cambio, conciencia, formas de comunicación, habilidades cognitivas de diverso grado de complejidad, tradiciones culturales y en definitiva, formas-otras de ser en el mundo. En este mismo sentido, la capacidad de conciencia (tener algún tipo de representación interna) es precedente a la capacidad de autoconciencia en la historia evolutiva humana, y no sería la mente lo autofundante de lo humano. No pensamos y luego existimos; porque existimos bajo esta forma, con este cuerpo, con determinada estructura biológica que nos hace animales con ciertas características, dentro de un contexto socio-cultural complejo donde aprendemos un modo de comunicarnos y ser, es que pensamos de manera simbólica²³.

La siguiente cuestión de clasificación taxonómica puede ser, en algún punto, relevante: somos animales, del *phylum* de los cordados (caracterizados por poseer “un cordón”, la espina dorsal), vertebrados, tetrápodos (de cuatro extremidades), mamíferos, del orden de los primates y parvorden de los catarrinos (que corresponde a los monos del Viejo Mundo), del género *Homo*, de la familia *Hominidae*²⁴ ¿Qué significa todo esto? Simplemente que nuestro cuerpo es de determinada manera como especie *homo sapiens*, tiene un origen en la historia natural y no podemos abstraernos de ello. Pertenece al grupo de los homínidos, “grandes simios” o “monos antropomorfos” junto con el orangután, el gorila, chimpancé y el bonobo con los que compartimos una serie de características anatómicas y cognitivas, de las que solo

²³ A los fines del presente trabajo dejamos de lado la extensa tradición científica de las investigaciones sobre conceptualización de tipo no simbólica en animales humanos y no humanos; y las investigaciones sobre lenguaje simbólico en animales no humanos. Pueden consultarse los estudios clásicos de Donald Griffin, Sue Savage-Rumbaugh, Fouts, R. y Fouts, D.M.; junto con la perspectiva filosófica de Peter Singer.

²⁴ La clasificación científica es más extensa. Esta, junto con la historia evolutiva humana, puede consultarse en libros especializados. En biología la taxonomía sirve para clasificar a los seres vivos según la semejanza que presentan respecto de otros, tomado rasgos relevantes y agrupándolos con diversos criterios desde características más generales a más particulares. Acerca de la clasificación taxonómica, algunas especificaciones: *Phylum* es una categoría situada entre el reino y la clase y significa tronco o un tipo de organización; orden, es una categoría situada entre la clase y la familia que agrupa a familias relacionadas; catarrinos es un tipo de orden que engloba a los primates con características como orificios nasales abiertos hacia abajo y separados por un tabique nasal.fino, poseer 32 dientes, entre otras; el género se ubica entre la familia y la especie y corresponde a un grupo de organismos que a su vez puede dividirse en varias especies; familia se sitúa entre el orden y el género, y engloba a especies que comparten gran cantidad de características morfológicas o genéticas.

diferimos en grado. Pero además que somos una forma de vida con un recorrido evolutivo, lo cual nos posibilita analizar que el hombre no es un ser *sui generis*, si no que se encuentra dentro del mundo del que es una parte. Y esta simple idea tiene gran potencial para repensar nuestra propia corporeidad. De hecho, la capacidad de conciencia es precedente a la capacidad de autoconciencia en la historia evolutiva humana, y en este sentido no sería la mente *per se* y en soledad lo autofundante de lo humano.

Y si bien seguimos postulando una preferencia cultural por características relacionadas a la racionalidad y el conocimiento al momento de definir “lo humano”, lo cierto es que estamos lejos de ser un “puro espíritu”. De hecho, la autoconciencia no elimina la conciencia en un sentido biológico: no somos auto-concientes a lo largo de toda nuestra vida ni tampoco, en una escala menor, a lo largo de cada día. A su vez, hay muchos otros aspectos de lo humano que esta preferencia invisibiliza; entre ellas, las emociones, las propias percepciones sobre nuestro cuerpo, la experiencia corporal no reduccionista, entre otras, que cuestionan el dualismo mente-cuerpo.

Parte del pensamiento del s. XX hasta el presente va a buscar recuperar estas otras formas de pensar (nos) el cuerpo, la corporalidad y nuestro ser en el mundo, tal como el pensamiento de Maurice Merleau Ponty. Pero ese será tema de otro capítulo.

Referencias

- Aguilar, Teresa, (2010). Descartes y el cuerpo máquina, *Pensamiento*, vol. 66. Núm. 249, 2010 pp. 755-770.
- Butterfield, Herbert (1982). *Los orígenes de la ciencia moderna*, Madrid: Taurus.
- Descartes, René (1977). *Meditaciones Metafísicas, con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid: Alfaguara.
- Descartes, René (2004). *Tratado del método*, La Plata: Terramar.
- Descartes, René (1980). *Tratado del hombre*, Madrid: Editora Nacional, Guillermo Quintás (ed.).
- De Waal, Frans (2007). *Primates y filósofos: la evolución de la moral del simio al hombre*, Barcelona: Paidós.
- Ferrater Mora (1994), *Diccionario de Filosofía*, Barcelona: Ariel.
- Hamilton, Clive (2011). *Requiem para una especie*, Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Hume, David, (1974). *Tratado de la naturaleza humana*, Buenos Aires: Paidós.
- Lakoff, George y Johnson, Mark, (1986) *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra.
- Lewin, Roger (1993). *Evolución humana*, Barcelona: Salvat.
- Magnavacca, Silvia (2008). *Pico della Mirandola. Una nueva concepción de la filosofía*, Buenos Aires: Winograd.
- Manzo, Silvia (2006). "Una introducción al estudio de las Meditaciones Metafísicas de Rene Descartes" en J. C. Morán, *Por el camino de la filosofía*, La Plata: De la Campana.
- Menacho, Mónica (2013). "La subjetividad cartesiana", en Solas, Silvia; Oller, Carlos y Ferrari, Lujan (Coords.) en *Introducción a la filosofía: Argumentación filosófica, lectura académica*, La Plata: EDULP.
- Mendl, Michael, et. al. (2010) "An integrative and functional framework for the study of animal emotion and mood", *Proceedings: Biological Sciences*, Vol. 277, No. 1696 (7 October 2010), pp. 2895-2904 Published by: The Royal Society. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/27862395>
- Merchant, Carolyn (1990). *The death of Nature: women, ecology and scientific revolution*, San Francisco: Harper.
- Le Breton, David (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Schaeffer, Jean-Marie (2009). *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires: FCE.
- Singer, Peter (2009). *Liberación Animal*, Madrid: Trotta.
- Voltaire, (1802). *A Philosophical Dictionary* London, Wynne and Scholey, p.31. Recuperado de: <https://archive.org/details/philosophicaldic00voltrich>.

Actividades sugeridas

- 1- ¿En qué consiste la polémica acerca del alma de los animales y cuáles son los puntos de vista mencionados?
- 2- ¿En qué consiste el dualismo mente y cuerpo cartesiano y por qué es problemático?
- 3- ¿Cómo puede comprenderse el planteo del dualismo cartesiano desde la propuesta de Schaeffer? Ejemplifique con citas extraídas de las *Meditaciones Metafísicas* para cada caso.
- 4- Mencione algunas ideas actuales para reflexionar acerca de la corporalidad humana y animal que le resulten interesantes.
- 5- Considerando el siguiente recurso audiovisual "Maravillas mecánicas: sueños de relojería" que encontrará en el Campus Virtual de la materia, reflexione ¿En qué contexto emerge la metáfora de cuerpo y animal máquina y cuál era su objetivo? Actualmente ¿sería una metáfora problemática para pensar la corporalidad?

CAPÍTULO 3

Raza y sexo: limitaciones biopolíticas del universalismo kantiano

Mabel Alicia Campagnoli

Una de las tareas más difíciles para la filosofía en la actualidad, y más aún si se trata de pensar desde la periferia de los centros intelectuales europeos, es escudriñar en la situacionalidad del conocimiento de los autores canonizados por la academia occidental.

Patricio Lepe Carrión, RACISMO FILOSÓFICO

Introducción

El desarrollo de los contenidos sobre la antropología kantiana aquí propuestos, sigue los lineamientos de los programas vigentes de dos asignaturas filosóficas en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE-UNLP). Por un lado *Introducción a la Filosofía* destinada al estudiantado de la Licenciatura y el Profesorado en Educación Física y por otro, *Antropología Filosófica*, correspondiente a la carrera de Licenciatura y Profesorado en Filosofía.

De distinta manera, en ambas asignaturas se siguen las consideraciones de una perspectiva desnaturalizadora de los sujetos, los cuerpos, las identidades, inspirada en el postestructuralismo foucaulteano. Si bien la propuesta de Foucault constituye explícitamente parte de los contenidos de cada programa, es a la vez la orientación del despliegue de las temáticas.

Por lo tanto, es con esta orientación que se organiza el presente artículo para permitirnos comprender la contribución de la antropología kantiana al desarrollo moderno del biopoder. Más específicamente, a la invención de los conceptos de “raza” y “sexo” en tanto producciones biopolíticas²⁵.

²⁵ De esta manera, el presente capítulo estará en franca interacción con las conceptualizaciones de los capítulos 8, 9 y 10 relativas a Foucault y Agamben, que abordan esta temática.

Estas salvedades no restringen el interés de la propuesta solo al uso áulico de las asignaturas mencionadas, sino que permiten inteligir los matices de la lectura planteada para hacer relevantes sus implicancias. En el caso de la asignatura introductoria, en función de perfilar una perspectiva kantiana sobre el cuerpo que cobra particular dimensión en relación a su concepción moral. En cierto sentido, cabría preguntarse si determinadas condiciones corporales resultarían un obstáculo para el desarrollo humano en la perspectiva del autor. En cuanto a la antropología filosófica, esas mismas consideraciones son examinadas desde la problemática de la constitución de la disciplina en el siglo XVIII.

Entonces, la mirada que construye este artículo no realiza una introducción al autor ni se detiene en los problemas clásicos instituidos por las enciclopedias que sí lo hacen: el del conocimiento y el de la moral. Por esta razón, sugerimos que el/la lector/a que no tenga referencias previas sobre Kant puede encontrarlas en las lecturas que aconsejamos a continuación. Para una perspectiva integral de la obra de Kant, Stevenson y Haberman (1998). Para una aproximación a lo que denominamos “lectura canónica” del filósofo, que focaliza la producción del llamado período crítico²⁶, Carpio (1997). Para la ética kantiana, Costa y De Ortúzar (2001). Para la teoría del conocimiento en Kant, Ferrari y Solas (2013).

Las indicaciones bibliográficas sugeridas permiten esbozar un panorama de lo instituido como canónico en las carreras de grado argentinas. Las lecturas que intentamos acercar en este artículo se desplazan hacia una puesta en contexto de las elaboraciones kantianas que permiten ver su toma de posición en los conflictos políticos de su época y en consecuencia, su contribución a la conformación de los sesgos raciales y sexuales que constituyen una operatoria del biopoder moderno:

Leyendo a Kant de esta manera, mi objetivo es tomarlo y entenderlo en todo lo que tiene para ofrecer. Además, intento esto en amplio conocimiento del hecho de que las primeras lecturas han entendido estos textos de manera diferente, y que, más aún, otras lecturas los entenderán a su propio modo, en el tiempo futuro (Serequeberhan, 2014: 242).

¿Qué lectura proponemos?

En este artículo proponemos un abordaje de textos de Immanuel Kant²⁷ que son considerados colaterales desde la tradición filosófica eurocéntricamente ilustrada, la que consagra el aporte filosófico del autor en el corpus unificado de su obra crítica: *Crítica de la Razón Pura* [1781] [1787], *Crítica de la Razón Práctica* [1788], *Crítica del Juicio* [1790].

²⁶ Se aclara en el próximo apartado.

²⁷ Immanuel Kant nació el 12 de abril de 1724 en Königsberg, ciudad portuaria que fuera capital de la Prusia Oriental y que actualmente se halla enclavada en territorio ruso. Murió en la misma ciudad, el 12 de febrero de 1804, después de varios años de deterioro físico y mental.

En las *Críticas*, articuladas como unidad representativa de la madurez filosófica de este autor ilustrado, el foco está puesto en el análisis de diferentes posibilidades.

Por un lado, en la *Crítica de la Razón Pura*, a partir de la pregunta “¿qué puedo conocer?” se indaga la validación trascendental²⁸ del conocimiento, que funda las bases de lo que contemporáneamente entendemos por conocimiento científico.

Por otro lado, en la *Crítica de la Razón Práctica*, en base a la pregunta “¿qué debo hacer?”, se establece la posibilidad de una ética regida por una ley universal que hace posible la noción de dignidad humana sustentadora de los derechos humanos universales.

Finalmente, en la *Crítica del Juicio*, desde la pregunta “¿qué me es dable esperar?”, se considera la capacidad reflexiva en la que reside la caracterización del *ego* autónomo.²⁹

Como el propio Kant indica, esas diferentes interrogaciones sustentan cada una de las *Críticas*, permitiendo distinguirlas con precisión, pero a la vez, ellas están orientadas hacia una gran pregunta integradora: “¿Qué es el hombre?” que resulta abordada en la *Antropología en sentido pragmático* [1798].

De esta manera, las *Críticas* pueden estudiarse no solo desde un punto de vista negativo para demostrar lo que es imposible para la razón pura, sino, desde una perspectiva antropológica, como un intento positivo para encontrar en la subjetividad de la estructura humana, una naturaleza humana interna sobre la cual se funda la existencia moral como necesidad. Por ende se puede argumentar desde los escritos de Kant que la antropología es la clave para cualquier intento de entender la unidad de su filosofía lo que haría imposible soslayarla o relegarla al estatuto de texto menor (Eze, 2014: 210).

No obstante ello, la tradición occidental eurocentrada que consagra la obra del filósofo a partir de las *Críticas*, margina la edición de la *Antropología en sentido pragmático* al tiempo que toma a Kant de paradigma en la definición de Ilustración, delineada como: “*Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu *propia* razón! Tal es el lema de la Ilustración” (Kant, 2004: 83).

En consecuencia, una definición tal permite sintonizar el ordenamiento que establecen las *Críticas* sobre el uso y el alcance de la capacidad racional humana³⁰, con la expectativa ética y política de igualdad universal, en base al ejercicio del pensamiento individual³¹.

²⁸ En Kant el término trascendental es filosóficamente técnico y se refiere a lo que hace posible el conocimiento de la experiencia y no va más allá de la experiencia. Para Kant es posible establecer *a priori* (es decir, de modo independiente de la experiencia) las condiciones que garantizan un conocimiento empírico de carácter universal que se exprese en enunciados universales sintéticos *a priori*. Consideramos necesario establecer esta información, si bien su fundamentación y desarrollo excede los objetivos del artículo.

²⁹ La *Crítica del Juicio* analiza la Idea de Finalidad y sus diferentes sentidos que permiten mediar entre el plano de lo humanamente cognoscible (fenómenos) y el ámbito de lo solo pensable (noumenos). Kant distingue estos dos grandes aspectos de la realidad: el fenoménico (manifiesto y por ende factible de ser conocido) y el nouménico (inalcanzable para el conocimiento pero factible de ser pensado). La *Crítica de la Razón Pura* alude al primero, en tanto establece las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico. La *Crítica de la Razón Práctica* refiere al segundo, pues se dedica a desarrollar la necesidad moral a partir del hecho de que la Razón piense la idea de Libertad. Así, la *Crítica del Juicio* relaciona ambos ámbitos mediante el análisis de la facultad de juicio reflexiva que orienta la búsqueda de lo universal. Para la distinción filosóficamente técnica entre fenómeno y noumeno, acudir a la bibliografía sugerida.

³⁰ Si bien Kant, desde su perspectiva universalista, considera que todo lo afirmado sobre el uso de la racionalidad es válido para cualquier ser racional, también aclara que los únicos seres racionales conocidos son los seres humanos.

³¹ En el mismo ensayo distingue entre un uso privado de la razón (que podría entenderse como la razón privada de expresarse libremente) y un uso público de la razón (en el que la expresión debe ser estimulada, si bien siempre enmarcada en condiciones de institucionalidad). Ver Kant (2004).

En este sentido, el panorama canónico de las *Críticas* articulado con el ensayo sobre la Ilustración, plantea formalmente la posibilidad de una presencia universal de la capacidad racional en la especie humana, así como la posibilidad también universal de desarrollar su ejercicio mediante el libre pensamiento a partir de la educación.

En ese recorte de la obra, que aquí sobrevolamos esquemáticamente, se esboza una concepción universalista del ser humano, marcada por una gran ambigüedad ya que, de una parte, visto desde una perspectiva física corporal, puede ser un mero animal; pero, de otra parte, considerado desde las posibilidades incondicionadas de su capacidad racional que le otorgan conciencia moral, puede ser cabalmente humano. En cierta manera, se trata de la pervivencia ilustrada de un dualismo: “El terreno del cuerpo (físico) es radicalmente (cualitativamente) diferente del terreno del alma (espíritu, mente) o del agente moral” (Eze, 2014: 207)³².

Así, en la propia consideración kantiana sobre el ser humano está en juego el ideario moderno ilustrado, que articula la dicotomía entre naturaleza y cultura en la creación de la noción de progreso. Dicho de otro modo, para el autor el ser humano nace biológicamente humano (animal) pero debe realizarse como tal hacia la meta del progreso moral (humano). De esta manera, contribuye a la dicotomía naturaleza / cultura propia del pensamiento moderno ilustrado que conlleva, a su vez, un antropocentrismo que se define principalmente en oposición y alejamiento de la naturaleza animal³³.

En principio, dado el marco conceptual, es plausible que de tales capacidades consideradas universales en los seres humanos, sean esperables las mismas expectativas de desarrollo para todos los individuos, cualquiera sea su condición dentro de la especie. Sin embargo, las indagaciones antropológicas a las que el filósofo se dedicó durante todo el desarrollo de su obra, permiten ver las contradicciones y las restricciones del universalismo kantiano. Tensiones, a su vez, que manifiestan las propias de la modernidad ilustrada entre universal y particulares. Por lo que, para entender la propuesta de Kant al respecto, habrá que comprender qué peso le da el autor al individuo y a la especie.

En síntesis, como anunciábamos, vamos a focalizar el análisis en textos de Kant que no son frecuentados en las asignaturas troncales de la carrera de Filosofía que privilegian la obra crítica del autor, desplegada en metafísica, teoría del conocimiento, ética, estética. Este panorama puede complementarse con los escritos historiopolíticos en la asignatura filosofía de la historia, pero como ensayos que escapan a la pretensión trascendental de las críticas.³⁴ Puede que en la asignatura “antropología filosófica”, en los casos que la carrera la contemple, se vea su *Antropología* pero aún cuando esto suceda, la consideración suele ser que lo allí

³² Esta radical diferencia entre el aspecto físico del ser humano y el moral es una clave de la antropología kantiana que manifiesta, a su vez, su distinción entre ámbito fenoménico y ámbito nouménico de la realidad (ver n.3). Del hecho de que el ser humano en cuanto racional pueda pensar la idea de Libertad, surge que no es un mero animal sino que puede convertirse en un agente moral.

³³ La figura del animal representará el estado de naturaleza para muchos pensadores ilustrados (Eze, 2014).

³⁴ Sin embargo, la orientación que estamos siguiendo en esta propuesta considera que los escritos historiopolíticos de Kant pueden constituir una cuarta crítica (Serequeberhan, 2014: 241).

expresado no podría ser tomado como significativo en el sistema kantiano, pues se trata del último texto cuya edición Kant supervisó en vida, antes de que su lucidez entrara en crisis.

Sumado a este dato biográfico, suele primar también la consideración de que el contenido empírico del texto no es relevante y ni siquiera ameritaría ponerlo en vinculación con el establecimiento de condiciones *a priori* que caracteriza la parte crítica. Igualmente, se desestiman sus matices de una doble manera. Por un lado, porque se considera una dimensión menor dentro de la obra del autor. Por otro lado, porque se estima que la perspectiva cultural y política expresada en sus contenidos era propia de la época y en consecuencia, imposible de ser superada por parte del filósofo.

Si bien es verdad que nadie puede salirse del contexto de su época, cualquier versión descontextualizada de una obra contribuye a cristalizar la producción de sentidos al propiciar una perspectiva homogénea de la misma. Aún cuando aceptamos que el autor no coincide con el sujeto empírico y nos interesa rescatar la circulación del texto como objeto cultural, la reconstrucción de sentidos en el análisis debe tener en cuenta los debates situados en la época. De esta manera, es posible tomar dimensión de la apuesta del autor en el marco de una polémica.

Por consiguiente, el abordaje que proponemos de la *Antropología* de Kant, implica la inscripción en corrientes reflexivas que se interrogan sobre la construcción del canon filosófico y que lo interpelan desde perspectivas interesadas en el análisis de sesgos específicos que pueden ser producidos por los sentidos de una obra. En esta línea, seguimos dos genealogías recientes, abiertas por lecturas sensibles al colonialismo y al androcentrismo, de las que aquí aportaremos solo fuentes disponibles en español.

Ambas aportaciones confluyen en considerar que sería inexacto desestimar la *Antropología* como texto menor pues sus temáticas ocuparon el interés del autor desde los ensayos pre-críticos como *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime* [1764] hasta la última publicación, como señaláramos, *Antropología en sentido pragmático* [1798], sin que los contenidos variaran sustancialmente (Roldán, 1999: 47-48).

A esta observación se agrega el señalamiento de que resulta sorprendente dejar de lado como “obra” de un autor aquellas cuestiones que ocuparon la mayor parte de sus clases:

El estudio de Kant sobre antropología no es periférico a su filosofía crítica. [...] Se olvida que el filósofo desarrolló cursos y enseñó antropología y/o geografía en forma regular durante cuarenta años desde 1756 hasta el año anterior a su retiro en 1797. [...] A lo largo de su carrera en la universidad, Kant dictó más clases de antropología y/o geografía física (72 cursos) que de lógica (54 veces), metafísica (49 veces), ética (28 veces) y física teórica (20 veces). A pesar de que el volumen *Antropología desde un punto de vista pragmático* fue el último libro editado por Kant y publicado hacia el fin de su vida, en realidad el material precede cronológicamente a las *Críticas*. Incluso,

se sabe que parte del material sobre *Antropología y geografía física* de los cursos de Kant fue incluido en sus clases de ética y metafísica (Eze, 2014: 209, 202, 203).

Nuestra propuesta se inscribe entonces en leer la *Antropología* a la luz de estas consideraciones que la desplazan del lugar canónico de “texto menor” en conjunción con un reparo metodológico, que para analizar los sesgos de una obra filosófica, recomienda mirarla bajo la lente de las polémicas de la época; en otras palabras, reconstruir los debates donde el posicionamiento del autor se inscribe (Puleo, 1993, 2008). Para el caso que nos atiene, estudios contemporáneos sobre Kant permiten reconstruir el diálogo con posturas de su época en lo que concierne a cuestiones atinentes a las razas (colonialismo) (Eze, 2014) (Lepe-Carrión, 2014) (Serequeberhan, 2014) y a los sexos (androcentrismo) (Amorós, 1985) (Femenías, 2002) (Posada Kubissa, 1998, 2008) (Roldán, 1999, 2008).

Consecuentemente, coincidimos con Patricio Lepe-Carrión en que “no nos parezca significativa la seductora idea de enjuiciar moralmente [a Kant]” (Lepe-Carrión, 2014: 68) sino que preferimos realizar “una lectura atenta de los textos considerados como “menores” por el canon académico, para proponer una interpretación desde una perspectiva geopolítica del conocimiento, es decir, de un pensamiento filosófico situado históricamente, contextualizado y atravesado por lo pasional, lo irracional, lo corporal y los prejuicios” (*Ibíd*, 69).

A su vez, esta lectura sigue un hilo conductor dado por la noción foucaultea de biopoder (Foucault, 2002). Especialmente, su consideración de que “raza” y “sexo” son efectos del biopoder que comienza a constituirse desde el siglo XVII (Foucault, 2000). En este sentido, ambos conceptos son invenciones políticas antes que descripciones del orden de la biología. En tanto nuestra cultura occidentalizada es heredera de las formaciones modernas del biopoder, resulta de relevancia comprender la perspectiva kantiana como participante de esta construcción. Por lo tanto, en lugar de enjuiciar la persona de Kant en cuanto a sus creencias, nos interesa reconstruir sentidos de la lectura de su obra en el arco que va desde su contexto prusiano en la consolidación de la ilustración hasta nuestro presente latinoamericano atenazado por el recrudescimiento conservador del racismo y el sexismo. En todo caso, lo que está en juego, antes que la perspectiva del autor, es la mirada de las lecturas que se proponen actualmente. Y es aquí donde nos interesa propiciar una lente crítica del canon establecido, atenta a lo que reproducimos, cuando producimos:

Después de todo, un erudito no puede ser un experto en cualquier campo. Es razonable. Pero tales argumentos son un modo de evitar la incómoda verdad de que si ciertas constelaciones de hechos son capaces de penetrar en lo profundo de las conciencias de los eruditos, perturbarían no sólo las venerables narraciones, sino también las trincheras académicas que las (re)producen (Buck-Morss, 2005: 11).

Raciología y racismo

Por un lado Foucault (2002, 2000) desde su conceptualización del biopoder, por otro lado Mignolo (2014, 2008) desde la perspectiva descolonial, señalan que el desarrollo de la modernidad constituye la génesis del racismo,³⁵ por lo que es posible rastrear en dicho proceso la invención del concepto “raza” y el surgimiento de discursos específicos sobre la clasificación de las razas humanas.

De esta manera, la tarea clasificatoria de las razas humanas que obsesionará al movimiento ilustrado y caracterizará el surgimiento de la Antropología como ciencia, tiene la finalidad encubierta de distinguir entre las razas que resultan representativas de toda la especie y las que por el contrario, la amenazan.

Como indica Tzvetan Todorov, el movimiento de ideas que desde el siglo XVIII desarrolla una doctrina sobre las razas, puede denominarse raciología o racialismo (Todorov, 1991: 115-155). El tipo de discurso que lo caracteriza sostiene una serie de proposiciones que parten de considerar evidente la existencia de las razas como dato físico. Las razas consisten entonces en agrupamientos humanos cuyos miembros poseen rasgos físicos comunes:

Aquí, a las razas se las asimila a las especies animales, y se plantea que entre dos razas hay la misma distancia que entre el caballo y el asno: no la suficiente como para impedir la fecundación mutua, pero sí la que hace falta para establecer una frontera que salta a la vista de todo el mundo (*Ibid*, 116).

A la asunción de esta descripción, le siguen otras afirmaciones que producen deslizamientos hacia lo valorativo. Así, en segundo lugar, Todorov considera la continuidad entre lo físico y lo moral, con lo que se refiere a que a la división del mundo en razas le corresponde una división por culturas, igual de tajante. En consecuencia, según el discurso racialista, las características físicas determinarían las diferencias culturales.

Igualmente, en tercer lugar, la caracterización del individuo queda supeditada a la del grupo. Dicho de otro modo, para el pensamiento del racialismo el comportamiento individual depende del grupo racial cultural al que se pertenece. La perspectiva se consagra, en cuarto lugar, si lo anterior queda hilado a través de una jerarquía única de valores que hace posible juicios universales.

Finalmente, en quinto y último lugar, si las afirmaciones que sostienen creencias descriptivas en base a la clasificación de las razas para concluir de ellas diferencias culturales, justifican además una política, tenemos el argumento que condiciona el paso del discurso

³⁵ Dados los límites de extensión del capítulo, remitimos al capítulo 8 como aproximación a la noción foucaultea de biopoder. Sobre la perspectiva descolonial, sugerimos los referidos textos de Mignolo ya que éste es el único capítulo del libro que la toma como punto de partida.

racialista hacia comportamientos llanamente racistas; es decir, discriminatorios, segregacionistas y excluyentes. Esta quinta afirmación es la que conecta el supuesto saber sobre las razas contenido en las cuatro anteriores, con la fundamentación de una política: aquí el racismo se une con el racismo, la teoría da lugar a la práctica que se manifiesta en las respuestas a preguntas como ¿qué hacer con los grupos diferentes? ¿Someterlos (mediante la fuerza o la educación) o eliminarlos? Así se llega a la posibilidad de que el sometimiento de las razas consideradas inferiores o incluso su eliminación puedan justificarse gracias al saber acumulado en torno al tema.

Ahora bien, la línea que seguimos en nuestra propuesta enfatiza que este modo de pensar es una creación moderna. Desde este marco, nos interesa considerar la participación de Kant en ella, habida cuenta de que en el contexto de producción de este ideario hubo una polémica explícita sobre la posibilidad de una perspectiva igualitarista entre las razas (Puleo, 1993), (Seoane Pinilla, 1999) (Hunt, 2007). De esta manera, seguimos la pauta de los estudios actuales sobre raza, racismo y filosofía, que analizan el “concepto que Kant tiene de la naturaleza del cuerpo en tanto objeto de prácticas civilizadoras (clasificación racial), y las implicaciones hermenéuticas que este concepto tuvo en una filosofía de la historia que reforzó el imaginario indígena como salvaje, domesticable y culpable de su propia inferioridad” (Lepe-Carrión, 2014, 68).

La raciología kantiana

Estrictamente hablando, la antropología y geografía de Kant ofrecen la más fuerte, si no la única justificación teórica filosófica suficientemente articulada de la clasificación superior / inferior de las “razas” del hombre, de cualquier escritor europeo hasta ese tiempo.

Emmanuel Chukwudi Eze, EL COLOR DE LA RAZÓN.

El texto de Kant que nos ocupa, *Antropología en sentido pragmático*, está precedido por los textos historiopolíticos que establecen la definición de ilustración y la idea de una historia universal en sentido cosmopolita desde un hilo conductor centrado en las naciones europeas, que sienta la posibilidad de un progreso regular en la constitución de los Estados del continente que proveerán entonces la ley de la Razón a todos los otros.

Esta teleología está en juego en el texto que buscamos analizar. El mismo se divide en dos partes: “Primera: Didáctica Antropológica” donde sintetiza lo desarrollado en las tres *Críticas* a través de tres subtítulos: “Libro Primero. De la facultad de conocer”, “Libro Segundo. El sentimiento de placer y displacer” y “Libro Tercero. De la facultad apetitiva”. Y la parte “Segunda: Característica Antropológica” que es la que nos atiene, pues en ella se desarrollan

las consideraciones sobre el ser humano a la luz del ideal de progreso. La propia organización de la segunda parte manifiesta la tensión entre universal y particulares, propia de la Ilustración, como anticipáramos más arriba. Me refiero a que el carácter antropológico o del ser humano se va estableciendo según los siguientes pasos que subdividen el texto: “A. El carácter de la persona”, “B. El carácter del sexo”, “C. El carácter del pueblo”, “D. El carácter de la raza”, “E. El carácter de la especie”, “Rasgos fundamentales de la exposición del carácter de la especie humana”.

Hay en el desarrollo de la segunda parte³⁶ un movimiento de lo particular (el individuo) hacia lo universal (la especie) que de todas maneras, como veremos, no se condice con la relación que para Kant guardan entre sí. A su vez, la orientación del desarrollo está guiada por el prólogo que precede a las dos partes del texto, donde el autor afirma:³⁷

Una ciencia del conocimiento del ser humano, compuesta sistemáticamente (antropología), puede ser [compuesta] tanto en sentido *fisiológico* como en sentido *pragmático*. El conocimiento fisiológico del ser humano se dirige a la indagación de lo que la *naturaleza* hace del ser humano; el pragmático, a lo que *él*, como ente que actúa libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo (Kant, 2010: 11).

La distinción de estas dos perspectivas antropológicas sigue la de la dualidad humana que hemos señalado anteriormente, entre un aspecto natural o animal que toma de modo fenoménico al ser humano (sentido fisiológico) y un aspecto que lo toma en su dimensión nouménica, como ser moral (sentido pragmático). Justamente, el enlace entre ambas perspectivas del ser humano lo hace la noción de libertad, de allí el deslizamiento que muestra la cita: cuando consideramos al ser humano a merced de la naturaleza, solo sujeto a sus efectos, estamos en el sentido fisiológico de la Antropología; en cambio, cuando se toma la perspectiva desde el punto de vista de la libertad humana, que puede transformar a la naturaleza y al propio humano, se trata del sentido pragmático.

Este último es el que importa centralmente y aquí lo curioso es que el texto lo manifiesta enfocado en lo que el ser humano “hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” (*Ibid*). Así esta frase del prólogo condensa la tensión que atraviesa el texto desde lo descriptivo (lo que el ser humano hace de sí mismo), hacia lo posible (lo que puede hacer de sí mismo) y hasta lo prescriptivo (lo que debe hacer de sí mismo). En otros términos, lo que está en juego en los lineamientos antropológicos en sentido pragmático es el para qué del ser humano. Está claro

³⁶ Para el objetivo de nuestro análisis la parte relevante del texto es la segunda, Característica antropológica, pues la primera se atiene a los conceptos de las *Críticas*.

³⁷ Tomamos en cuenta la traducción de Mario Caimi (Kant, 2010) pues evita incurrir en el androcentrismo de traducir “ser humano” por “hombre”, cuestión que se aclarará cuando desarrollemos el siguiente apartado, “Androcentrismo y sexismo”. Otra traducción al español es la realizada por José Gaos para *Revista de Occidente* en 1935 que editó Alianza Editorial en 1991.

que en principio debe superar su condición animal (fisiológica) que no lo representaría como tal al no dar cuenta de su dimensión de ser libre. Ahora bien ¿cómo entender la puesta en juego de tal libertad? Esta será guiada por la noción ética de progreso, como veremos.

Para entender este movimiento hay que tener en cuenta el horizonte teleológico normativo que instaura Kant, que en este libro aparece definido al final (Carácter de la especie) donde retoma sus apreciaciones sobre la Ilustración y la idea de historia. Allí establece que el progreso de la humanidad conlleva tres etapas, a partir de la realización de las tres disposiciones propias de los seres humanos: técnica-cultural, civilizatoria y moral. Kant analiza que las dos primeras disposiciones ya han sido desarrolladas y en consecuencia, la Humanidad ha logrado el progreso técnico-cultural y civilizatorio. El progreso técnico-cultural, debido al desarrollo de la capacidad de instrumentar medios para fines que le permiten transformar la naturaleza; característica que es la primera manifestación de la racionalidad humana y que tiene huella corporal:

La caracterización del ser humano como un animal racional está ya en la forma y la organización de su mano, de sus dedos y de las yemas de estos, en parte en la estructura de ellos, en parte en su sensibilidad delicada, con todo lo cual la naturaleza no lo hizo diestro para manipular las cosas de una única manera (Kant, 2010: 331).

El progreso civilizatorio también lo considera Kant consumado a fines del siglo XVIII, aunque con una aclaración que marca la diferencia con el resto de los animales: “que entre todos los otros animales abandonados a sí mismos, cada *individuo* alcanza su destinación completa, pero entre los seres humanos la alcanza, si acaso, solo la *especie*” (*Ibid*, 332). Dicho de otro modo, la especie puede alcanzar el progreso (en este caso civilizatorio) aun cuando no lo haga cada uno de sus integrantes (individuos o grupos como los pueblos y las razas). La idea de civilización aquí presente implica rasgos de sociabilidad y buen trato, maneras, costumbres: “cultivo de las peculiaridades del trato social, y la tendencia natural de la especie, a salir, en las relaciones sociales, de la rudeza de la mera violencia egoísta, y a convertirse en un ser educado (aunque no todavía moral) determinado a la concordia” (*Ibid*).

En cuanto al progreso moral, el diagnóstico kantiano establece que está pendiente, además de cuestionar el modo ilustrado de plantearlo en base al debate sobre si el ser humano es malo o bueno por naturaleza³⁸. Ante esta polarización Kant va a complejizar el asunto, considerando que la respuesta depende de la perspectiva desde la que se esté pensando al ser humano, fenoménica (sensible) o nouménica (inteligible): desde la primera, el ser humano es malo por naturaleza, porque sus apetitos e instintos le llevan a actuar sin respetar el deber; mientras que

³⁸ Si bien tal debate marca todo el proceso de la corriente filosófica ilustrada, en este texto Kant polemiza principalmente con Jean-Jacques Rousseau, de quien interpreta principalmente la idea de “naturaleza” (Kant, 2010: 327-347) (Eze, 2014) (Galfione, 2014).

desde la segunda, el ser humano es bueno por naturaleza, pues posee conciencia de la libertad y puede verse a sí mismo sometido a una ley del deber (*Ibíd*, 333). Esto no implica una contradicción sino que permite plantear el para qué del ser humano como una tarea a realizarse a lo largo de las generaciones, la de:

llegar a producir alguna vez, por su actividad propia, el desarrollo del bien a partir del mal; una perspectiva que, si no la cortan de una vez las revoluciones de la naturaleza, puede esperarse con certeza moral (suficiente para el deber de coadyuvar a ese fin) (*Ibíd*, 341).

Si unimos estas definiciones en torno a las tres etapas del progreso humano con la consideración de que todos los seres humanos son racionales, sería esperable que cualquier individuo, cualquiera fuere su condición (sexo, raza, nacionalidad...) pudiera alcanzar el progreso moral. En función de entender este análisis hay que comprender cómo delinea Kant la noción de carácter moral para ver si efectivamente cualquiera está en posibilidades de alcanzarlo.

En el primer apartado de “La característica antropológica” reaparece la distinción del prólogo³⁹ a propósito de establecer en qué consiste el carácter en el individuo. Allí Kant clasifica el carácter en tres tipos (2010: 271-286): natural, temperamento e índole moral. Con el sentido natural del carácter se refiere a las disposiciones de nacimiento que se manifiestan en la afección (sentimiento de placer o displacer con que una persona es afectada por otra). Con el temperamento como tipo de carácter, alude a la constitución fuerte o débil de la que se dispone por naturaleza y a la complexión (impulso vital basado en la composición de la sangre y su mayor o menor fluidez). Según tal complexión se pueden clasificar cuatro temperamentos que llevan a una tipología de cuatro modos individuales de ser (sanguíneo, melancólico, colérico, flemático).

Pero el tipo de carácter que representa el aspecto pragmático de la antropología lo constituye el tercero, el moral, signo diferencial del ser humano como ser racional dotado de libertad: “El hombre⁴⁰ de principios, de quien uno sabe con seguridad qué hay que esperar, no por su instinto, sino por su voluntad, tiene un carácter” (*Ibíd*, 271). En este sentido, cuando Kant utiliza el término “carácter” sin más adicional, se trata del carácter moral, propio del estudio de la antropología pragmática.

Luego de describir en detalle la tipología del carácter atinente al individuo o persona, Kant se dedicará a caracterizar (siempre en sentido moral) al sexo, los pueblos, las razas y la especie. En cierto sentido, va amplificando el análisis que conduce desde el individuo como unidad, hasta la especie o totalidad del conjunto del género humano.

³⁹ Recordemos: entre sentido fisiológico y pragmático de la *Antropología* (ver inicio de este apartado).

⁴⁰ Prestar atención que cuando se trata de ejemplificar el carácter moral el término utilizado es “hombre” y no “ser humano”. Detalle que retomaremos en el apartado siguiente, “Androcentrismo y sexismo”.

Para desentrañar las características del racialismo kantiano nos detendremos en los ítemes “carácter del pueblo” y “carácter de la raza” (Kant, 2010: 312-327). Sobre la raza en este libro Kant no da mayores indicaciones, remite a la explicación que sobre su propia doctrina da su contemporáneo Cristián Girtanner⁴¹. Específicamente sobre la clasificación de las razas ha escrito previamente en *Observaciones* [1764], *Definición de la raza humana* [1786], *Geografía Física* [1802]⁴². En los diferentes textos, si bien hay una base de consideraciones que se mantiene, es notable la disminución de las valoraciones degradantes con el paso del tiempo.

En las notas de *Geografía Física* Kant señala que “La humanidad encuentra su mayor plenitud en la raza blanca. Los indios amarillos tienen menos talento. Los negros están mucho más por debajo, y más bajo aún se encuentran parte de los pueblos americanos” (Kant en Lepe-Carrión, 2014: 75). Así la escala cromática de la clasificación de las razas en Kant sigue el modelo de Linneo para quien la división de la humanidad conforme al color de la piel y su respectiva distribución geográfica, constituye la atribución del modo de ser de cada una: Tronco originario blanco, primera raza, altamente rubio (Nórdico, Europeo). Segunda raza, rojo cobre (Americano). Tercera raza, negro (Senegalés). Cuarta raza, amarillo aceituno (indio) (*Ibid*).

Se hace evidente que la clasificación se traduce en jerarquía a partir de la consideración de que cada raza posee talentos, disposiciones innatas sobre las que se construyen las diferencias entre individuos y pueblos pertenecientes o descendientes de cada una de las cuatro variaciones de la especie humana: La humanidad encuentra su mayor perfección en la raza de los blancos. Los indios amarillos tienen un talento menor. Los negros están muy por debajo, y en el lugar inferior está una parte de los pueblos americanos (*Ibid*, 76). De esta manera hay un talento natural para cada raza por separado.

Estas consideraciones de la *Geografía* y de la *Definición de Raza* aparecían de modo descarnado en *Observaciones*: “Este tipo era completamente negro desde la cabeza hasta los pies, prueba manifiesta de que cuanto dijera era estúpido” (Kant, 1990: 111). O un poco antes en el mismo texto:

entre los cientos de miles de negros que han sido trasladados de sus países a otra parte, aunque muchísimos de ellos también hayan sido puestos en libertad, no se ha encontrado ni una vez uno solo que haya presentado algo grande ya sea en arte o en ciencia o en cualquier otra cualidad gloriosa, si bien entre los blancos se encumbran algunos continuamente desde el vulgo más bajo y conquistan un prestigio en el mundo con dotes excelentes (*Ibid*, 108).

⁴¹ “Con respecto a esto puedo remitirme a lo que el señor consejero áulico secreto Girtanner ya ha expuesto en su obra (de acuerdo con mis principios) para explicación y ampliación de ello, de manera bella y profunda” (Kant, 2010: 326). José Gaos acota en su traducción: “Cristián Girtanner (1760-1800), Consejero Aulico Secreto de Sajonia Meiningen, había publicado en 1796 una obra *Sobre el principio kantiano para la Historia Natural*” (Kant, 1991: 276, n.1).

⁴² Si bien la edición de la *Geografía* es posterior a la *Antropología* ambos libros surgieron a partir de apuntes de clase de alumnos de Kant que el propio filósofo supervisó antes de que se editaran. En los dos casos se trata del resultado de 40 años de lecciones.

La moderación en el tono que presenta la *Antropología* se atribuye a la controversia con su propio discípulo Herder quien cuestionaba la existencia de una racionalidad común a todos los humanos y consideraba las diferentes razas y sus culturas como formas de ver el mundo tan dignas y valiosas como la filosofía ilustrada (Galfione, 2014: 29-30) (Roldán, 2008). Sobre el cambio de tono en Kant señala Patricio Lepe-Carrión: “elude referirse de una manera explícita a las jerarquías raciales del modo prejuicioso en que antes lo había hecho, otorgándoles ahora una aparente mayor igualdad (no así al papel de la mujer)⁴³” (Lepe-Carrión, 2014: 80).

Pero más allá de suavizar el tono, el contenido sobre la jerarquía naturalizada entre las razas se mantiene invariante desde *Observaciones* [1764] hasta *Antropología* [1798] a lo largo de cuyo trazado queda en evidencia que para el filósofo “raza” es tanto una idea como una realidad natural basada en la biología. La conjunción de ambas lo lleva a considerar inconveniente la mezcla de las razas:

lo que se puede juzgar con probabilidad es que la mezcla de las tribus (en ocasión de grandes conquistas), que hace que se extingan poco a poco los caracteres, no es conveniente para el género humano, a pesar de toda la presunta filantropía (Kant, 2010: 326).

Así concluye el apartado “D. El carácter del pueblo” después de haber caracterizado los pueblos europeos: franceses, ingleses, españoles, italianos, alemanes. Esa clasificación es a su vez jerárquica:

los dos pueblos más civilizados de la tierra, que contrastan entre sí por el carácter, y que quizá principalmente por eso están en continua hostilidad, Inglaterra y Francia, serán también, de acuerdo con su carácter innato, del que el adquirido y artificial es sólo la consecuencia, quizá los únicos pueblos a los que se pueda asignar un carácter determinado y, mientras no los mezcle la violencia de la guerra, invariable (*Ibid.*, 313).

En esta jerarquía agrega Kant la siguiente nota: “Se entiende que en esta clasificación no se tenga en cuenta al pueblo alemán; porque el elogio que hiciese el autor, que es alemán, sería un elogio de sí mismo” (*Ibid.*, 364). La aclaración permitiría inferir que también el pueblo alemán se encuentra en la cima jerárquica de esta clasificación, mientras que grupos no europeos ni siquiera clasifican como “pueblos”:

⁴³ Este señalamiento será retomado en el apartado siguiente.

Como Rusia todavía no es aquello que se requiere para formarse uno un concepto determinado de las disposiciones naturales que están prestas a desarrollarse, mientras que Polonia ya no lo es más, y los nacionales de la Turquía europea no han sido ni serán nunca lo que se requiere para adquirir un carácter nacional determinado, se puede omitir aquí razonablemente la delineación de ellas (*Ibíd*, 324-325).

Esto permite inferir lo que afirma Eze: “la humanidad propiamente dicha está personificada solo en la historia de la formación de vida de los europeos (o más precisamente, en la existencia del macho europeo blanco)” (Eze, 201: 241). Entonces la limitación del resto de los pueblos para alcanzar la Humanidad; es decir, para lograr el progreso moral mediante la formación de un carácter, se basa en una cuestión natural: la diferencia de talentos con los que se llega a nacer, diferencia que se manifiesta en el diferente color de la piel con que se evidencian, a su vez, las razas. Por ende, aun cuando los integrantes de pueblos no europeos estén dotados de capacidad racional, sus cuerpos, por sus condiciones naturales, resultan un obstáculo y una limitación al desarrollo de dicha capacidad al punto que les impide producir un carácter. A pesar de ello, Kant cree que esto no resulta contradictorio con su universalismo, porque el carácter lo alcanza la especie, aunque no lo haga cada uno de los individuos. Pero esto supone aceptar que puede haber un grupo representativo de la especie, el de la raza blanca presente en los pueblos europeos, que queda identificado entonces con “la Humanidad” (Serequeberhan, 2014: 255).

La raciología kantiana, en consecuencia, establece una cima civilizatoria para la raza blanca y la cultura europea de la que también es esperable que provenga el progreso moral. Si bien los/las autores/as que analizan esta raciología y sus implicancias racistas señalan que también queda involucrada la situación de las mujeres, no desarrollan este aspecto en la *Antropología* de Kant. A él nos dedicaremos en el siguiente apartado.

Androcentrismo y sexismo

Una primera aproximación al concepto *androcentrismo* permite considerarlo el punto de vista de la cultura occidental, de sus diferentes imaginarios sociales y en consecuencia, de cada una de sus instituciones, incluido el lenguaje. Si tenemos en cuenta que las sociedades occidentales pueden definirse como patriarcales pues en ellas se producen relaciones de poder que, ya sea mediante el uso de violencia explícita o mediante el recurso a la persuasión y la seducción, establecen la dominación de los varones sobre las mujeres, entonces el *androcentrismo* es una perspectiva que legitima esta producción a la vez que la esconde.⁴⁴

⁴⁴ Para precisar el concepto *patriarcado* y el adjetivo *patriarcal* ver la entrada “patriarcado” en el *Diccionario de estudios de Género y Feminismos*. Datos completos en la bibliografía como Fontenla (2008).

Dicho de otro modo, el vocablo alude a una mirada cuyo centro se corresponde con un modelo de varón. Para su clarificación nos resulta especialmente interesante el modo en que lo define Amparo Moreno Sardà partiendo de la composición de la palabra (1986, 22):

En griego, *aner/-dros* hace referencia al ser de sexo masculino, al hombre, por oposición a la mujer, y por oposición a los dioses: al hombre de una determinada edad (que no es niño, ni adolescente, ni anciano), de un determinado status (marido) y de unas determinadas cualidades (honor, valentía...) viriles. En sentido estricto es el hombre hecho, que forma parte del ejército. Es decir, no se trata de cualquier ser humano de sexo masculino, sino del que ha asimilado un conjunto de valores viriles (...). Androcentrismo está compuesta por un segundo término que hace referencia a un situarse en el centro, que genera una perspectiva centralista.

En síntesis, se trata de una perspectiva central imaginaria, de un lugar en el discurso correspondiente al de un varón dominante. La palabra *androcentrismo* permite adoptar una perspectiva abierta a la comprensión de la complejidad de nuestra realidad social y de las formas de conocimiento de la misma al hacer:

referencia a la adopción de un punto de vista central, que se afirma hegemónicamente relegando a los márgenes de lo no-significativo o insignificante, de lo negado, cuanto considera im-pertinente para valorar como superior la perspectiva obtenida; este punto de vista, que resulta así valorado positivamente, sería propio no ya del hombre en general, de todos y cualquier ser humano de sexo masculino, sino de aquellos hombres que se sitúan en el centro hegemónico de la vida social, se autodefinen a sí mismos como superiores y, para perpetuar su hegemonía, se imponen sobre otras y otros, mujeres y hombres, mediante la coerción y la persuasión/disuasión (*Ibid*, 29).

Consecuencia de este punto de vista central patriarcal es que el arquetipo viril se transforme en medida de todas las cosas y que este parámetro sea el enfoque predominante en las investigaciones y estudios que priorizan la perspectiva masculina únicamente, tomando como válidos los resultados para la generalidad de los individuos, varones y mujeres (Sau, 1981: 217). Por lo tanto, es una mirada que permea la producción de conocimiento así como el imaginario colectivo, ya que moldea la estructura misma del lenguaje y sus reglas gramaticales, teniendo como implicancia principal la de ocultar a la totalidad de las mujeres así como a los varones no hegemónicos y también a otras identidades de género. Este ocultamiento lo

propicia la misma posibilidad semántica de identificar hombre tanto con varón, como con humano, dada la ambigüedad de nuestra lengua.⁴⁵

La lingüista Eulalia Lledó señala que el androcentrismo se diferencia de otro proceso lingüístico patriarcal, el sexismo, cuyo efecto es directamente menospreciar o degradar a las mujeres. En palabras de la autora (Lledó, 1996: 139-141):

el sexismo es fundamentalmente una actitud, una actitud que se caracteriza por el menosprecio y la desvalorización, por exceso o por defecto, de lo que somos o hacemos las mujeres (...). El androcentrismo, en contraste con el sexismo, no es tanto una actitud como un punto de vista. Consiste fundamentalmente en una determinada y parcial visión del mundo, es la consideración de que lo que han hecho los hombres es lo que ha hecho la humanidad o, al revés, que todo lo que ha realizado el género humano lo han realizado sólo los hombres, es pensar que lo que es bueno para los hombres es bueno para la humanidad, es creer que la experiencia masculina incluye y es la medida de las experiencias humanas⁴⁶.

Ahora bien, en el contexto ilustrado que nos ocupa, buscamos comprender que tanto el androcentrismo como el sexismo se hacen posibles en base a una pretensión universalista sobre lo humano que entra en crisis cuando se la relaciona con el análisis de las particularidades que lo componen. Como veíamos en el apartado anterior, hay características universales de lo humano que cuando se consideran desde perspectivas particulares (las razas, por ejemplo) se devela que no caracterizan a todas las personas; como vimos en el apartado anterior, solo al europeo blanco.

Se trata de ver, entonces, en la antropología kantiana, esa tensión a nivel de la conflictividad entre el universal (ser humano) y los particulares según el sexo (varón y mujer). O sea, buscamos comprender en la producción kantiana su aportación a la invención del sexo como concepto político, que va a fundamentar biológicamente la exclusión de las mujeres de la ciudadanía y su inferiorización. Para el contexto histórico esto redundará, como veremos, en que “sexo” va a identificarse con “mujer”. Una vez más, lo que nos interesa no es la figura personal de Kant sino cómo ha sido recepcionada su obra y cómo mayoritariamente la interpreta todavía gran parte del canon de la filosofía occidental.

⁴⁵ Esta ambigüedad por la que hombre significa tanto humano como varón es compartida por distintas lenguas romances como el español, el francés (*homme*) y el italiano (*uomo*). No es el caso del alemán, por eso es relevante utilizar traducciones que respeten la diferenciación terminológica entre hombre (varón) y humano (especie humana), como indicamos en la n.11. Entonces, para una clarificación conceptual que evite efectos androcéntricos, en este artículo el término “hombre” remite solo a “varón”. Sobre androcentrismo y lenguaje, ver Campagnoli (2015).

⁴⁶ Así el sexismo, al basarse en el desprecio y la inferiorización de identidades sexo-genéricas diferentes de la masculina, se manifiesta no sólo a través de expresiones insultantes o inferiorizantes hacia las mujeres sino también hacia otras identidades de género y sexualidades que escapan de lo normativo. Por lo tanto, entendemos el sexismo no meramente desde la dicotomía varón / mujer que presupone la jerarquía superior del primero; sino también como naturalización de la heterosexualidad. En este sentido, resultan efectos sexistas tanto la misoginia como la homofobia, por ejemplo. Sin embargo, a los fines de este capítulo nos concentramos en la dicotomía varón / mujer.

Recordemos que el autor manifiesta especialmente su admiración por la Revolución Francesa, hito del pensamiento ilustrado que legó a la posteridad la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789). Esta declaración manifiesta la tensión que aquí queremos poner en evidencia, ya que a pesar de la pretensión Universal, los varones de la época interpretaron el término “Hombre” desde el particular (varón) antes que desde su mayor alcance (humano) como argumento para que las mujeres no accedieran a la ciudadanía. Incluso cuando ellas posteriormente insistieron en su reivindicación mediante la escritura de la Declaración Universal de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana (1791), la líder de la iniciativa, Olympe de Gouges, fue encarcelada en la Bastilla y guillotizada (1793)⁴⁷.

Pero en el contexto socio-histórico no solo eran mujeres quienes defendían el acceso de las mismas a la política, había también varones ilustrados que lo hacían, pero que no pasaron a formar parte del canon de la filosofía ilustrada, como son los casos de Condorcet en Francia o de Theodor von Hippel, discípulo de Kant, en Prusia (Roldán, 1999: 57). Es decir, resulta imposible que Kant no conociera la polémica en torno a la igualdad entre los sexos mantenida en su tiempo. En este sentido, no es posible tampoco considerar que sus afirmaciones sobre las mujeres, especialmente virulentas en la *Antropología* a diferencia del caso de las razas, no tuvieran discrepancia en la época. Por el contrario, como señala Alicia Puleo, “muchas veces – o casi siempre– cuando hay un discurso profundamente misógino o sexista en Filosofía es porque paralelamente, en esa misma época, existen mujeres cultas y hasta un discurso feminista” (Puleo, 2008: 19).

El androcentrismo kantiano

Hombre de poco mundo y mucha filosofía, quizá por eso desarrolló una misoginia incompatible con su idea de tratar al ser humano conforme a su dignidad.

César López Llera, *KANT EN EL MUNDO GLOBALIZADO*

En el subtítulo “la raciología kantiana” llamamos la atención sobre cómo Kant ejemplifica la situación de tener carácter en referencia al “hombre de principios”. Justamente, si está caracterizando a los individuos (Carácter de la persona) ¿por qué se refiere solo al hombre? La cuestión se comprenderá mejor cuando, en el carácter del sexo, concluya que las mujeres no caracterizan; es decir, no llegan a formar un carácter en sentido moral.

Su punto de partida es el planteo ilustrado que busca explicar el pasaje de un estado de naturaleza a uno de cultura y vida social. En este sentido, considera que en estado de naturaleza solo vale la fuerza y ésta es propia de los varones; en consecuencia, allí las mujeres

⁴⁷ Recordemos que la *Declaración* mencionada era francesa, lengua ambigua como señalamos en n.19. Esta ejemplificación histórica aumenta la relevancia de la opción lingüística de tomar hombre=varón, allí establecida.

están en mera situación de dominación violenta. Sin embargo, en el estado de cultura, si bien se supera el primado de la fuerza, no implica que esto conlleve una superación de la subordinación para las mujeres. En todo caso, tal situación se suaviza. En palabras de Kant:

Cada parte debe, en el progreso de la cultura, ser superior de manera diferente: el hombre debe ser superior a la mujer por sus facultades corporales y por su valentía, pero la mujer debe ser superior al hombre por su don natural de adueñarse de la inclinación del hombre por ella; mientras que por el contrario, en el estado todavía carente de civilización, la superioridad está sólo del lado del hombre. Por eso, en la antropología las características femeninas, más que las del sexo masculino, son objeto de estudio para el filósofo. En el rudo estado de naturaleza no se las puede conocer, así como tampoco se reconocen las del manzano y el peral silvestres, cuya diferenciación sólo se descubre mediante el injerto o la inoculación; pues la cultura no produce estas características femeninas, sino que sólo les da ocasión de desarrollarse y de tornarse reconocibles cuando las circunstancias son favorables (Kant, 2010: 299-300).

Según vemos en la cita, en estado de civilización (sociedad, cultura) cada sexo tiene su ámbito de superioridad basado en su esencia masculina o femenina. Para la primera, la fuerza (facultades corporales las llama el filósofo y al hacerlo, la esencializa) y la valentía (al aparecer como atributo masculino queda naturalizada como propia específicamente de los varones). Para la segunda, el agrado, la atracción (don natural de adueñarse de la inclinación del hombre por ella) que en otros textos denominará con una expresión propia de la época: bello sexo (Kant, 1990 y 2004).

Ahora bien, de esto concluye el filósofo que el objeto de estudio de la antropología son las características femeninas y al hacerlo, resulta imposible que la relación entre los sexos sea igualitaria. Pues si a las mujeres las define el atractivo que ejercen sobre los varones, quedan ya por definición subordinadas a la mirada masculina. De esta manera, quedan restringidas a ser pensadas, definidas, pautadas por quienes tienen legitimidad para hacerlo: grupos de varones. Es decir, la antropología las toma como objeto de estudio mientras quienes las estudian son los filósofos que ejercen sobre ellas una heterodesignación: asignación de roles, distribución de espacios, pautas de comportamiento, que realizan desde afuera, externamente, sobre una/o; en este caso, los varones sobre las mujeres. De esta manera ellas han de asumir esos roles que los varones les designan (madre, hija, esposa, monja, prostituta...) para ocupar un lugar en la sociedad que ellos han configurado. Así pues, el denominador común de todas las mujeres, lo que comparten, es su posición funcional (la sumisión) distinta a la de los

hombres (los sometedores). Por lo tanto, cuando se trata de la dominación de las mujeres por los varones, la heterodesignación en juego es androcéntrica⁴⁸.

En la cita de la página anterior la práctica de la heterodesignación androcéntrica primero establece a las mujeres como objeto de estudio antropológico y después las compara con elementos naturales como el manzano y el peral, para confirmar que ellas no logran hacer el pasaje de la naturaleza hacia la cultura, que, subrayamos, “no produce estas características femeninas, sino que sólo les da ocasión de desarrollarse y de tornarse reconocibles cuando las circunstancias son favorables” (*Ibíd*). Por ende, las cualidades femeninas vienen establecidas por la naturaleza y resultan inmodificables, ya que la cultura solo permite que se muestren, pero en nada las modifica. Hay por lo tanto para Kant una esencia femenina a la que también llamará *feminidad*⁴⁹.

Dicha esencia, se refuerza, está prefijada por la Naturaleza⁵⁰ misma como entidad que establece el ordenamiento de la realidad y al hacerlo, instituye como fines para el género humano dos metas: “1) la conservación de la especie, 2) el cultivo de la sociedad y el refinamiento de ella por medio de la feminidad” (Kant, 2010: 303). Ahora bien, ambas metas confinan a las mujeres a determinados roles, en base a que para conservar la especie es necesaria la producción de nuevos integrantes de la misma y para ello, de nuevos embarazos con sus consecuentes partos; es decir, resultan indispensables los cuerpos de las mujeres. Del mismo modo, la segunda meta apunta a ubicar a las mujeres en el espacio familiar y doméstico, dada la necesidad de que contribuyan con sus cualidades para suavizar a los varones. En consecuencia, los roles socialmente adecuados para las mujeres son los de esposa y madre, lo que garantizará el refinamiento de la sociedad y la conservación de la especie.⁵¹

Pero el modo en que establece esto la *Antropología* kantiana resulta esencializante pues no lo presenta como una decisión política, sino antes bien como un designio de la Naturaleza. O sea, le hace decir a la Naturaleza, qué es una mujer a partir de la *feminidad* y qué debe hacer una mujer (convertirse en esposa y madre). Al quedar estas metas relacionadas con una predestinación natural, cualquier opción que la contraríe constituye un desvío y por lo tanto una anomalía que merece ser corregida. Con virulencia lo expresa Kant cuando se refiere a mujeres que se dedican al estudio en lugar de respetar las metas sociales que se espera cumplan: “Por lo que concierne a las mujeres doctas, ellas emplean sus libros de manera semejante a como emplean su reloj, a saber, para llevarlo consigo, a fin de que se vea que poseen uno; aunque por lo común esté detenido o no esté regulado según el sol” (Kant, 2010:

⁴⁸ Una filósofa que trabajó especialmente la heterodesignación como operación androcéntrica es Amelia Valcárcel (1991).

⁴⁹ Será de especial interés tener en cuenta la perspectiva de este autor cuando se esté trabajando con el capítulo 7 sobre Simone de Beauvoir, quien denuncia los mecanismos esencializadores de la noción *feminidad* y la operación de heterodesignación por parte de los filósofos y de la cultura en general.

⁵⁰ El término “Naturaleza” con mayúscula puede interpretarse como el concepto de Dios secularizado (Stevenson y Haberman, 1998).

⁵¹ Los roles de esposa y madre para las mujeres quedan implícitos en las metas que la Naturaleza prescribe para la Humanidad según Kant. Pero en *La metafísica de las Costumbres* el autor los explicita al desarrollar el Derecho Privado y en su interior, el de la sociedad doméstica (Kant, 1989, 89-105).

306). El tono despreciativo hacia las mujeres cultas produce aquí un claro efecto de sexismo que connota peyorativamente la posibilidad de que el saber esté al alcance de las mujeres pero lo hace en base a argumentar que las mismas no pueden desarrollar capacidades intelectuales. En otras palabras, resulta explícita la perspectiva misógina que anunciaba el acápite de este apartado.

Asimismo, el lugar adecuado para las mujeres se enfatiza con la afirmación: “La mujer, por el matrimonio, llega a ser libre; el hombre pierde por él su libertad” (*Ibid*, 309). Frase que a su vez expresa de modo flagrante la desigualdad entre los sexos, pues para las mujeres el matrimonio constituía el logro de la subordinación, que Kant encubre con la palabra “libertad”.⁵² Análogamente, expresa que los varones pierden libertad al casarse, como precio del proceso de domesticación que reciben a cambio; es decir, de la dulzura y el pulimiento que reciben por el contacto cotidiano con las cualidades femeninas. De esta manera, la *feminidad* resulta una especie de puente o de trampolín para que los varones salten desde el plano de la civilización hasta el de la moralidad, mientras que es a su vez el motivo de que las mujeres no puedan lograr tal pasaje.

Esto se confirma en otra manera de expresar la desigualdad: “El hombre tiene su gusto para sí; la mujer se hace a sí misma objeto de gusto para todos. “Lo que la gente dice es verdad, y lo que hace, es bueno”, es un principio femenino que difícilmente se puede hacer compatible con un carácter, en el sentido estricto de la palabra” (*Ibid*, 307). Aquí vemos que para los varones es posible mantener el eje en sí mismos y de esta manera, lograr la autonomía, la independencia. Mientras que las mujeres no dejan de estar pendientes del pensamiento y la mirada de los demás y por lo tanto nunca logran liberarse, independizarse, pensar por sí mismas. Desde la perspectiva de Kant esto es un impedimento natural, no una contingencia, sino una situación inmodificable.

Así, la masculinidad, como esencia propia de los varones, implica cualidades de rudeza, fuerza y valentía que, en función de vivir armoniosamente en sociedad, necesitan ser moderadas. Para ello, el contacto con la feminidad resulta necesario, en tanto garantiza tal moderación, al aportar cualidades como la conversación, la dulzura, la ternura; valiosas para la sociabilidad de los varones a quienes le facilitan el paso de la civilización a la moralidad. Pero las mujeres, por esas mismas cualidades femeninas, quedan recluidas en el ámbito doméstico, para los cuidados y demás tareas domésticas que remiten a los roles de esposa y de madre.

Por lo tanto, ninguna mujer, por el hecho de serlo, puede alcanzar la formación de un carácter y de este modo les resulta inaccesible el progreso moral. Sin embargo, en tanto integrantes de la especie humana están dotadas de capacidad racional, pero sus cualidades corporales (sexo, capacidad de gestación) les impiden desarrollarla. Mientras que los varones, por el hecho de serlo, no encuentran esa limitación; en todo caso, como vimos en el apartado

⁵² Kant fue uno de los teóricos ilustrados que fundamentó la institución del matrimonio como necesariamente jerárquica y de tutelaje del varón sobre la mujer. En *La Metafísica de las Costumbres* queda claro que dicho contrato no es entre iguales sino de subordinación jerárquica de la mujer hacia el varón (Kant, 1989: 89-105). Situación que, con diferentes matices y algunas interrupciones, primó en los contratos matrimoniales de las sociedades occidentales hasta muy entrado el siglo XX.

previo, la misma es resultado de otros atributos corporales, referentes a la raza, pero no a la condición de varón. Esto constituye una inequidad importante, que hace imposible el ideal igualitario entre los sexos, poniendo en contradicción al universalismo ilustrado con su propio ideario.

Consideraciones finales

A partir de lecturas descoloniales y feministas pudimos dar cuenta del racismo y el androcentrismo en la antropología kantiana. Del mismo modo, se mostró que el primero llega a convertirse en racismo y el segundo en sexismo, al excluir respectivamente a los pueblos no europeos y sus integrantes, por un lado; a las mujeres, por otro; de la posibilidad de formar un carácter y en consecuencia de acceder al progreso moral.

La especie humana, de todas maneras, podría alcanzar tal progreso a través del grupo que la representa, los diferentes pueblos europeos, cuya índole moral queda caracterizada por sus varones blancos. Un señalamiento que los autores descoloniales realizan⁵³ pero no cruzan con un análisis del androcentrismo y el sexismo. Por esta razón nos resultó de interés integrar ambos aspectos en nuestra propuesta.

Según el desarrollo que hemos realizado podemos advertir que las razas no blancas, los pueblos no europeos y todas las mujeres, no llegan a caracterizar. Los motivos se fundan en cuestiones de orden natural que apuntan a “datos” corporales como la raza y el sexo. En este sentido, la apelación a ambos cumple la función argumentativa de esencializar un ideal humano, al postular aquello que se debe llegar a ser: “un hombre de carácter” en términos del autor.

Si bien la meta resultaría una prescripción a realizar, antes que una naturaleza dada, el hecho de que raza y sexo estén esencializados, hace que se limite la posibilidad de alcanzarla. En este sentido, podemos extender la operatoria de la heterodesignación para considerar que la mirada antropológica de Kant es tanto eurocéntrica y etnocéntrica como androcéntrica; por lo tanto la operación es igualmente racista y patriarcal. A la vez, no podemos desestimar que el texto produce efectos racistas y sexistas, como hemos analizado, si bien son más intensos los segundos.

Ahora bien, la base de estos efectos valorativamente peyorativos es el cuerpo que resulta ser la particularidad que excluye, salvo cuando se identifica con el universal. Es decir, cuando el dato corporal representa “lo otro”, “lo diferente”, respecto del ideal humano, es degradado; pero cuando coincide con la norma del universal, con el parámetro implícito del sujeto moral, es lo valioso que se identifica con lo humano: varón, blanco, adulto, heterosexual, europeo, como dimensiones que se manifiestan en el texto. Nuestra lectura entonces hace visible la politización del cuerpo en vinculación con las claves kantianas del universalismo ilustrado.

⁵³ Ver completo el subtítulo “Raciología y racismo”.

En consecuencia, detenernos en esta peculiar lectura de la antropología kantiana, es una manera de mostrar su aporte al establecimiento moderno de un poder que toma por objeto la vida y se encarna en los cuerpos. La producción política de las nociones de raza y de sexo es parte de esta operación. Por tanto, esta lectura puede contribuir a la comprensión de las conceptualizaciones atinentes a biopoder y biopolítica (capítulos 8, 9 y 10 de este libro),⁵⁴ así como relativas a la desnaturalización de la feminidad según Simone de Beauvoir (capítulo 7). Igualmente, puede resultar un aporte a la contextualización política de la producción kantiana y a la reflexión de cómo construimos una genealogía filosófica.

⁵⁴ La relación con los capítulos 8, 9 y 10 brindará más elementos a el/la lector/a para comprender la presencia del adjetivo "biopolíticas" en el título de este artículo.

Referencias

- Amorós, Celia (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: anthropos.
- Beauvoir, Simone de (1968). *El segundo sexo*. Vol. 1 y Vol. 2. BsAs: siglo veinte.
- Buck-Morss, Susan (2005). *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. BsAs: Norma.
- Campagnoli, Mabel Alicia (2015). *¡Andá a lavar los platos! Androcentrismo y sexismo en el lenguaje*. Ana María Bach (coord.) *Para una didáctica con perspectiva de género*. BsAs: Miño y Dávila.
- Campagnoli, Mabel Alicia (2008). Una moral de tocador: la misoginia de Kant. Cecilia Durán y Andrés Hebrard (comps.) *Jornadas de Investigación en Filosofía para Profesores, Graduados y Alumnos. Actas 2006*. La Plata: FaHCE-UNLP.
- Carpio, Adolfo (1997). El idealismo trascendental. Kant. *Principios de filosofía*. BsAs: Glauco.
- Costa, Victoria y De Ortúzar, Graciela (2001). Conceptos fundamentales de la ética kantiana. Julio Moran (comp.) *Por el camino de la filosofía*. La Plata: de la campana.
- Eze, Emmanuel Chukwudi (2014). El Color de la Razón: La Idea de "Raza" en la Antropología de Kant. Walter Mignolo (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. BsAs: ediciones del signo.
- Femenías, María Luisa (2002). Contribuciones de la teoría de género a la antropología filosófica. *Clepsydra: revista de estudios de género y teoría feminista*. N°1. España: Universidad de La Laguna.
- Ferrari, Luján y Solas, Silvia (2013). La teoría del conocimiento en Kant. Luján Ferrari, Carlos Oller y Silvia Solas (coords.) *Introducción a la filosofía: argumentación filosófica, lectura académica*. La Plata: EdULP.
<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.390/pm.390.pdf>
- Fontenla, Marta (2008). Patriarcado. *Diccionario de estudios de Género y Feminismos*. BsAs: Biblos. Disponible en <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article1396>
- Galfione, María Verónica (2014). La intervención kantiana en el debate de las razas de finales del siglo XVIII. *Scientiae Studia*, V.12, n.1. Brasil: Sao Paulo.
- Hunt, Lynn (2009). *La invención de los derechos humanos*. Barcelona: Tusquets.
- Kant, Immanuel (2010). *Antropología en sentido pragmático*. Bs.As: Losada. Traducción de Mario Caimi.
- Kant, Immanuel (2004). *¿Qué es la Ilustración? Edición de Roberto R. Aramayo*. Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza. Traducción de José Gaos.

- Kant, Immanuel (1990). *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel (1989). *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid: tecnos.
- Lepe-Carrión, Patricio (2014). Racismo filosófico: el concepto de “raza” en Immanuel Kant. *Filosofía Unisinos*. 15(1):67-68. Brasil: jan/apr.
- Lledó, Eulalia (1996). Reflexiones sobre sexismo y androcentrismo. Sus repercusiones en la lengua. Aurora Marco López (coord.) *Estudios sobre Mujer, Lengua y Literatura*. España: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- López Llera, César (16 de febrero de 2004). Kant en el mundo globalizado. *lavanguardia.com*. Recuperado de <http://blogs-lectores.lavanguardia.com/colaboraciones/kant-en-el-mundo-globalizado>
- Mignolo, Walter (2014). Introducción. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. BsAs: ediciones del signo.
- Mignolo, Walter (Comp.) (2008). *Género y descolonialidad*. BsAs: ediciones del Signo.
- Moreno Sardà, Amparo (1986). *El arquetipo viril protagonista de la historia*. Barcelona: horas y HORAS.
- Posada Kubissa, Luisa (2008). Para una hermenéutica crítico feminista. *Razón y conocimiento en Kant. Sobre los sentidos de lo inteligible y lo sensible*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Posada Kubissa, Luisa (1998). *Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados: desde un feminismo nominalista*. Barcelona: horas y HORAS.
- Puleo, Alicia (ed.) (2008). *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Puleo, Alicia (1993). *Condorcet, De Gouges, De Lambert y otros. La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Barcelona: Anthropos.
- Roldán, Concepción (2008). Mujer y razón práctica en la Ilustración alemana. Alicia Puleo (ed.) *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Roldán, Concepción (1999). Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas. Roberto R. Aramayo y Faustino Oncina (comps.) *Ética y Antropología: un dilema kantiano. (En los bicentenarios de la Antropología en sentido pragmático -1798- y la Metafísica de las costumbres -1797-)*. Granada: COMARES.
- Seoane Pinilla, Julio (1999). *La Ilustración olvidada. Vauvenargues, Morelly, Meslier, Sade y otros ilustrados heterodoxos*. México: FCE.
- Serequeberhan, Tsenay (2014). La crítica del eurocentrismo y la práctica de la Filosofía Africana. Walter Mignolo (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. BsAs: ediciones del signo.

Stevenson, Leslie y Haberman, David (2001). Kant: Razón y libertad, historia y gracia. *Diez teorías sobre la naturaleza humana*. Madrid: Cátedra.

Todorov, Tzvetan (1991). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI.

Valcárcel, Amelia (1991). *Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder*. Barcelona: anthropos.

Propuesta de actividades

1 – Utilice una técnica de fichaje para relevar citas de la “Característica antropológica” (puede consultar el punto 2.1, fichas para citas, en <http://parles.upf.edu/llocs/cr/casacd/fichas1.htm>) que muestren, explícita o implícitamente, las cualidades del individuo que logra formar un carácter: varón, blanco, europeo, adulto, heterosexual. Identifique en cada cita elegida si se manifiesta una, algunas o todas las cualidades mencionadas.

2 – En 1782 el escritor Choderlos de Laclos publicó la novela *Las amistades peligrosas*. En ella la marquesa de Merteuil protagoniza a una mujer que ha comprendido tempranamente la situación de desventaja de las mujeres en la sociedad, por lo que ha decidido ser una excepción y disfrutar de privilegios similares a los masculinos. En 1988 Ken Loach hizo la versión cinematográfica *Relaciones peligrosas* de la que le proponemos ver un fragmento (<https://youtu.be/xgQsDRdsyhW>) para comparar el discurso de la marquesa con la caracterización kantiana del sexo en su *Antropología*, en función de identificar qué prescripciones ella logra desobedecer. Por otra parte, ¿considera usted que ninguna de las prescripciones kantianas para las mujeres está vigente en la sociedad actual? Fundamente su consideración.

3 – Hay una canción de John Lennon que se titula *La mujer es el negro del mundo (Woman is the Nigger of the World)*. En sus versos Lennon busca contribuir a la tarea de denuncia del sexismo y reivindicación de igualdad entre los sexos. Resulta de interés, desde el contexto contemporáneo, relacionar su título con el planteo kantiano sobre raza y sexo; es decir, si usted por un momento pudiera pensar kantianamente, siguiendo sus lineamientos antropológicos, ¿en qué estaría de acuerdo y en qué no, de la canción? Se sugiere realizar el mismo ejercicio desde la perspectiva de Simone de Beauvoir (ver para ello el capítulo 7).

CAPÍTULO 4

Dimensiones de la corporalidad en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

Juan Ignacio Veleda

Introducción

Luego de la muerte de Kant, el escenario filosófico europeo estuvo marcado principalmente por la figura de G. W. F. Hegel. Nacido en la ciudad alemana de Stuttgart en 1770 y fallecido en 1831 en Berlín, su filosofía ha ejercido una influencia inestimable en el pensamiento contemporáneo, influencia que por otra parte ha adoptado formas muy diversas que van desde apasionados discípulos, defensores de las doctrinas hegelianas, hasta encarnizados detractores. En ese sentido, los textos de Hegel han sido objeto de fervientes polémicas, constantes reinterpretaciones y, en ocasiones, duraderos olvidos. Incluso la historia de su recepción constituye prácticamente un capítulo propio en la historia de la filosofía. Creemos no exagerar si decimos que la filosofía al menos desde el siglo XIX hasta la actualidad no puede comprenderse cabalmente si no se ha pasado alguna vez por Hegel.

Obviaremos aquí los detalles biográficos, el itinerario de su formación académica y laboral, sus vínculos (a veces no muy amistosos) con filósofos y poetas de la época, los ámbitos intelectuales que frecuentaba y lo complejo del escenario histórico en el cual vivió, caracterizado por los avatares de la revolución francesa, el movimiento ilustrado, el romanticismo, las consecuencias de la revolución industrial, entre algunos de los procesos principales acaecidos en la Europa de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Todo ello sin duda contribuiría a una mejor comprensión de su filosofía. Sin embargo resulta imposible reconstruirlo dada la extensión y el objetivo del capítulo: esbozar muy sintéticamente algunos lineamientos que permitan comprender la manera en que la cuestión del cuerpo aparece en la filosofía hegeliana. Tarea por lo demás dificultosa, no sólo debido a la complejidad propia de un pensador que pretendió dar cuenta filosóficamente de la totalidad de lo que existe, sino porque, aun en esa vastedad, la cuestión del cuerpo no tiene un desarrollo exhaustivo y requiere más

bien una reconstrucción a partir de referencias fragmentarias, siempre en relación con los principios fundamentales de su filosofía. Aún quienes se han ocupado de desentrañar la filosofía hegeliana, en su gran mayoría no han atendido demasiado a las consideraciones del cuerpo que aparecen en su pensamiento.

Como sucede a menudo, cualquier intento de exponer o comentar una filosofía oscila mayormente entre la actitud legítima de aspirar a una reconstrucción que se atenga lo más posible a lo dicho por un/a filósofo/a (lo cual predomina por ejemplo en las historias de la disciplina) y una actitud, con igual legitimidad, de hacer uso de las filosofías como cajas de herramientas teóricas para abordar problemáticas que no necesariamente aparecen explicitadas en los textos, y por tanto sin pretensión de aquella “fidelidad”. En relación a la cuestión del cuerpo, la obra de Hegel ofrece argumentos para sostener tanto una como la otra. En efecto, hay algunas partes de sus escritos que aluden explícitamente al tema del cuerpo. Así podríamos empezar considerando la crítica al dualismo cartesiano que aparece en las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, reconstruir la idea del cuerpo que hay en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, e incluso remitirnos a las *Lecciones de Estética* para entender la relación entre el cuerpo humano y lo bello. Claramente eso resulta excesivo. Hemos optado por un tratamiento menos pretencioso, ligado a cómo algunos pasajes de los escritos hegelianos fueron utilizados como herramientas teóricas para pensar lo humano y más específicamente la cuestión del cuerpo. En ese sentido, el capítulo se estructura de la siguiente manera: en una primera parte se desarrollan algunas proposiciones centrales del pensamiento hegeliano; luego se analizan con detalle los pasajes de la Fenomenología del espíritu donde aparece la dialéctica del amo y el esclavo, y por último referiremos las lecturas antropogénicas y corporales que de ese texto hicieran Kojève y Butler.

Los problemas fundamentales de la filosofía hegeliana: absoluto, espíritu y dialéctica

A sabiendas de lo insuficiente que puede parecer cualquier exposición presumidamente sintética del pensamiento de Hegel, comenzaremos intentando esbozar algunos principios y aspectos fundamentales de su filosofía que resultan ineludibles.

En su clásico estudio de sobre el ‘idealismo alemán’, del cual Hegel formó parte, Nicolai Hartmann (1960) sostiene que bajo esta denominación se han agrupado pensadores muy heterogéneos, y por lo mismo, con notables diferencias conceptuales entre ellos. Aun así, pueden distinguirse tres características generales que marcaron al movimiento y que por otra parte se encuentran estrechamente relacionadas: tienen como punto de partida los problemas planteados por la filosofía kantiana, se dirigen hacia la idea de totalidad y aspiran a presentar a

la filosofía como sistema. Respuesta a Kant, totalidad y sistema guían tanto las inquietudes como la exposición filosóficas. Estas tres características nos proveen una clave de lectura inicial interesante para acceder al pensamiento hegeliano, pues todas ellas se encuentran presentes allí.

Hegel es efectivamente un filósofo de la totalidad: sostiene que el objeto de la filosofía es lo absoluto. Qué se entiende aquí por 'absoluto' no resulta sencillo pues no aparece una definición exacta respecto de su contenido (Hebrard, 2014), aunque quizás podamos aproximarnos al sentido que ello tiene para la filosofía. Ya en sus primeros escritos el horizonte de la reflexión hegeliana está marcado por la motivación de alcanzar lo absoluto. Claro que no podríamos entender cabalmente esa pretensión si no la vinculáramos a otro problema que puede verse como un diagnóstico del propio Hegel sobre el estado de la filosofía pero también sobre una situación histórica general: lo que llama el problema de la escisión, refiriéndose con ello tanto a una condición del mundo como a una manera de pensarlo. El punto de vista de la escisión es el punto de vista de las contraposiciones insuperables, del límite y de las oposiciones. Si bien no se restringe a un problema gnoseológico, la escisión principal parece resumirse en aquella que, al menos desde la filosofía moderna, se constituyó como uno de los más recurrentes problemas para el pensamiento filosófico: la oposición sujeto-objeto. Como el propio Hegel dirá, se puede leer la contraposición sujeto-objeto como la más elaborada de las escisiones, y en este sentido la que, de alguna manera, contiene a todas las demás.

En un escrito temprano, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y de Schelling*, Hegel ya ponía explícitamente lo absoluto como meta de la filosofía. Las oposiciones en apariencia insuperables del punto de vista de la escisión se han dado a lo largo de la historia, o como dice Hegel en el progreso de la formación cultural, bajo diferentes formas: como espíritu y materia, alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad, etc; y en el momento que Hegel escribe, como dijimos, han tomado la forma de sujeto-objeto. Al punto de vista de la escisión le corresponde una actividad del pensamiento denominada 'entendimiento', y es muy evidente entonces que se está discutiendo principalmente con la filosofía kantiana. El entendimiento mantiene las oposiciones como insuperables, es la fuerza del limitar. Hegel lo distingue de la razón, cuya tarea es precisamente la de elevarse por encima de aquellas limitaciones para alcanzar lo absoluto; sólo la razón es capaz de esta tarea.

Veamos un poco más acerca del problema de la escisión. Hegel distingue lo absoluto de su aparición fenoménica. Ambos constituyen una unidad originaria, pero en la formación cultural, la aparición fenoménica es aislada, esto es, separada de lo absoluto y tomada como una cosa independiente. La identidad originaria es olvidada. Separada de este modo, la aparición fenoménica (se encuentra en oposición a lo absoluto y el entendimiento es entonces el pensamiento de esta oposición. Bajo este punto de vista, lo absoluto, o infinito, aparece como opuesto a lo finito, e incognoscible. Así transforma el pensamiento en pensamiento de lo limitado. Pero lo absoluto no se encuentra, dice Hegel, en la totalidad de las limitaciones que

construye el entendimiento. Por el contrario, lo absoluto impulsa desde estas limitaciones por reconstituir aquella unidad originaria:

la razón sólo alcanza el Absoluto cuando se evade de esta múltiple esencia fragmentada; cuanto más sólido y deslumbrante es el edificio construido por el entendimiento, tanto más inquieto se mostrará el esfuerzo (propio) de la vida, atrapado allí, como un fragmento, por escaparse de él y salir a la libertad (Hegel, 1989: 13).

La razón es la encargada de restablecer la unidad, asumiendo las contraposiciones y transformando la escisión del entendimiento, que la había fijado absolutamente, en una escisión relativa, es decir, que debe ser superada.

Lo absoluto impulsa desde las partes fragmentadas queriendo reconstituir su unidad y la filosofía asume esto como su necesidad. La escisión es, de este modo, el estado de necesidad de la filosofía, su presuposición: “cuando la potencia de unificación ha desaparecido de la vida de los hombres y la oposiciones perdido su viva referencia mutua e interacción y ganado independencia, surge entonces el estado de necesidad de la filosofía” (Hegel: 1989, 14).

La escisión provoca la necesidad de la filosofía, y su tarea es construir lo absoluto para la conciencia, descubriendo la unidad de las oposiciones, asumiéndolas, actuando ya no como entendimiento sino como razón. Esta construcción dice Hegel, debe hacer relativa la escisión y mostrar, por lo mismo, la identidad subyacente de los opuestos.

Volvemos a la expresión del objetivo inicial del idealismo alemán, señalada por Hartmann: la totalidad. Hegel asume este objetivo apasionadamente: “lo único que la especulación reconoce como realidad de conocimiento es el ser conocimiento de la totalidad; todo lo determinado tiene para ella realidad y verdad sólo en referencia, conocida, al Absoluto” (Hegel: 1989, 21).

Estas afirmaciones sobre lo absoluto representan un grado de dificultad conceptual importante debido a su carácter altamente especulativo. Sin embargo, consideramos que una exposición del pensamiento hegeliano no puede omitir esta problemática, pues como dice Hegel, cualquier aspecto de la realidad se vuelve finalmente inteligible en relación a este principio. ¿Qué significa esto?

La identidad sujeto-objeto, es decir lo absoluto, como vimos, es característica del idealismo que sostiene Hegel. Ahora bien, lo absoluto debe ser entendido no solo como sustancia sino fundamentalmente como sujeto. Esta es una proposición capital de la filosofía hegeliana: “según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto” (Hegel: 1966, 15). Lo verdadero es resultado, proceso, actividad, o como dirá Hegel, ‘espíritu’. No podemos desarrollar exhaustivamente toda la riqueza conceptual contenida en estas afirmaciones ni sus implicancias. Destacaremos que

para Hegel el elemento propio de este absoluto que se desarrolla como sujeto, o espíritu, es el pensamiento. De allí que Hegel lo llame en ocasiones 'razón', o también 'idea'. Y de allí también, en consecuencia, que Hegel sostenga que la realidad debe entenderse como manifestación de la razón. La conocida afirmación hegeliana de que "todo lo real es racional, y todo lo racional es real" viene precisamente a confirmar, y sintetizar, todo esto. Todo lo real debe ajustarse a la razón entendida como su principio, y todo lo racional debe volverse real, debe manifestarse efectivamente.

Ahora bien, el movimiento o la vida del espíritu, el desplegarse como proceso, no es azaroso ni acontece de cualquier modo, sino por el contrario sigue una lógica específica: la dialéctica. El término "dialéctica" tiene una larga historia en la filosofía, y Hegel no es el primero en utilizarlo. Sin embargo le otorga un contenido novedoso al considerarlo no para explicar un mero procedimiento racional sino para describir la lógica inmanente al movimiento de la realidad.

¿Qué quiere decir entonces sostener que la realidad se desenvuelve dialécticamente? Intentaremos una aproximación. Según Hegel: "aquello por cuyo medio el concepto (es decir el espíritu) se impele hacia delante por sí mismo, es lo negativo [...] que contiene en sí; este es el verdadero elemento dialéctico" (Hegel, 1956: 73). Aparece así una primera aproximación a la dialéctica como el momento negativo de lo absoluto en su desarrollo o devenir. Pero no es un mero momento extrínseco, sino que forma parte de la interioridad misma de este movimiento. Hay dialéctica, precisamente, porque hay movimiento, y es la dialéctica la encargada de poner en conexión, de dar el nexo, a las distintas determinaciones. La dialéctica se vincula así a la idea de 'mediación'. Hegel define la mediación como un comenzar y avanzar hacia algo segundo. Y si bien esto segundo se da porque se dio lo primero, este avanzar tiene un comportamiento negativo respecto a lo primero. La dialéctica en su aspecto de motor negativo, pero que al mismo tiempo impulsa hacia delante, se asemeja a la mediación. Y así como, según Hegel, nada hay en el cielo, en la naturaleza o en el espíritu que no contenga a un mismo tiempo la inmediatez y la mediación, y que por tanto el saber acerca de Dios no puede darse en una intuición inmediata sino que supone y contiene la mediación, así tampoco nada hay en cielo, naturaleza y espíritu que no contenga su aspecto dialéctico, ni tampoco lo absoluto puede alcanzarse sin ello.

El movimiento dialéctico tiene para Hegel tres momentos (usualmente conocidos como tesis, antítesis y síntesis): 1) el abstracto, o momento del entendimiento; 2) el dialéctico, o racional negativo y 3) el momento especulativo, o racional positivo. Son momentos de todo lo verdadero en general. No podemos detenernos en esto, pero es importante señalar que estos momentos son momentos necesarios de toda cosa, de todo lo real. El momento dialéctico es la superación de las determinaciones finitas propias del entendimiento, es la interioridad negativa que las anima y las hace pasar a su opuesto, poniéndolas así en relación. La abstracción y aislamiento firme de las determinaciones finitas no puede sostenerse, y así como la conciencia no descansa como vimos hasta alcanzar el saber absoluto, donde su oposición es superada, así tampoco descansan

las determinaciones finitas en su aislamiento, pues las anima la inquietud constante de una negatividad interior e inmanente que las impulsa a superarse. Cada determinación contiene en sí una diferencia, una negación, que la saca de sí misma, y no deja que el desarrollo se detenga. La dialéctica, dice Hegel, es “la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general” (Hegel: 1997, 183).

Pero el momento dialéctico es muchos más que una mera negación: es un momento esencial de la ciencia afirmativa. Si la dialéctica es el alma que anima el contenido de lo absoluto, si ella es la conexión necesaria e inmanente que permite la verdadera elevación sobre lo finito, es preciso entonces que la contradicción sea superada y no permanezca como un momento firme e insuperable. Aparece entonces el tercer momento de lo lógico: el especulativo, o racional-positivo, que “aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición, lo afirmativo que se contiene en la disolución de ellas y en su pasar” (Hegel, 1997: 184). Así como lo dialéctico constituía la negatividad interna de las determinaciones, así lo especulativo constituye la concepción de los contrarios en su unidad, lo positivo en lo negativo.

Llegamos así a un concepto clave de la filosofía hegeliana: la negación determinada. Dice Hegel:

la dialéctica tiene un resultado positivo porque tiene un contenido determinado o [lo que es lo mismo], porque su resultado no es verdaderamente la nada abstracta y vacía, sino la negación de determinaciones (sabidas como) ciertas, las cuales se conservan en el resultado, precisamente porque éste no es una nada inmediata, sino un resultado (Hegel, 1997: 184).

Reconocer la proposición especulativa que afirma que lo negativo es a la vez positivo y que lo contradictorio se resuelve en un momento que lo supera pero a la vez lo contiene, es de vital importancia para la ciencia. La negación es siempre negación de algo, y este algo es lo que le da un contenido particular. Es por ello que, siendo la negación de una cosa determinada, se convierte en negación determinada. La particularidad de esto es que la negación ya no es algo vacío o abstracto, sino el motor que enriquece el movimiento, pues contiene como resultado la negación anterior. Es el desarrollo del contenido el que se da su propia necesidad e inmanencia, su propio automovimiento interior, en el que cada forma o determinación se disuelve a sí misma, en virtud de su negatividad interior, y pasa a una forma superior y más rica, pues contiene a aquella como su resultado. En esta, su dialéctica, el contenido se impulsa hacia adelante. Es importante tener presente que lo dialéctico es mucho más profundo que una cierta cantidad de pasos para llegar a algo, ni tampoco puede reducirse a un esquema rígido de tesis, antítesis y síntesis, que por otra parte no aparece en Hegel. Lo dialéctico forma parte de la constitución misma de las cosas, de su naturaleza más íntima, y sólo puede ser visto metodológicamente recordando las propias advertencias de Hegel acerca del método y

atendiendo a la relación indisoluble de la dialéctica con el momento afirmativo de la posición y con el momento especulativo de la superación, que contiene los momentos anteriores. La dialéctica pone en conexión los momentos separados, y a través de ello permite vislumbrar la unidad subyacente de las oposiciones que se creían insuperables, unidad que es aprehendida en la especulación, como actividad más elevada del pensamiento.

Con estas consideraciones esquemáticas en torno a algunos núcleos centrales de la filosofía hegeliana, estamos en condiciones de pasar a analizar uno de sus textos principales.

La Fenomenología del Espíritu y la dialéctica del amo y el esclavo

La *Fenomenología del Espíritu* es una de las obras más conocidas de Hegel. Escrita alrededor de 1806, su celebridad se debe en parte a la lectura e interpretación que de algunas de sus páginas hiciera el filósofo Alexandre Kojève en la primera mitad del siglo XX, y sobre la que volveremos más adelante. El propio Hegel consideró la *Fenomenología* como una introducción a su sistema filosófico, entendiendo esta introducción como la necesidad de alcanzar el punto de vista del saber absoluto, el cual se alcanza luego de un difícil y a veces dramático itinerario. Ahora bien, alcanzar el punto de vista del absoluto supone asimismo un recorrido filosófico. Como se señala en el título, la *Fenomenología* narra la experiencia de la conciencia, desde su forma ordinaria, esto es, la conciencia sensible o certeza de lo inmediato que presupone la distinción sujeto-objeto, hasta el punto de vista del saber absoluto, donde la distinción sujeto-objeto se disuelve. Este recorrido supone un constante desajuste entre lo que la conciencia cree saber y lo que es en verdad.

Es importante tener en cuenta que en esta narración aparecen expresados intercaladamente dos puntos de vista: el de la propia conciencia que hace la experiencia, una experiencia siempre fallida para ella y en ocasiones dramática, y el punto de vista del filósofo o lector que ya está en posesión de la perspectiva del saber absoluto y que por tanto comprende lo que a aquella se le escapa.

La *Fenomenología* se estructura en tres partes o secciones, a su vez subdivididas en capítulo. Sin duda los pasajes más conocidos son los que se conocen como la dialéctica del amo y el esclavo, y que aparecen en la segunda parte, una vez que la conciencia ya ha recorrido una serie de figuras. Efectivamente, la primera parte y comienzo lleva como título "Conciencia". Brevemente dicho, allí Hegel recorre una serie de figuras, o de modos de saber, según los cuales la conciencia se relaciona, aparentemente, con algo distinto de ella misma, el objeto. Esas figuras son: la certeza sensible, la percepción y el entendimiento.

El resultado del movimiento de las figuras de la conciencia muestra que por detrás de lo que ésta consideraba como algo distinto, el objeto, estaba ella misma; la dialéctica de la conciencia se resuelve en la autoconciencia, o saber de sí misma:

en los modos de la certeza que preceden (es decir en las figuras anteriores de la conciencia) lo verdadero es para la conciencia algo distinto a ella misma. Pero el concepto de este algo verdadero desaparece en la experiencia de él [...] Ahora ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero (Hegel, 1966: 107)

Con la autoconciencia, segunda parte de la *Fenomenología*, entramos entonces, dice Hegel, en el reino propio de la verdad. Este “reino propio de la verdad” no estará exento tampoco del movimiento dialéctico que caracteriza a la experiencia de la conciencia, en este caso en relación consigo misma, o en tanto sujeto.

Lo primero que muestra esta experiencia es que la autoconciencia aparece caracterizada como deseo: “por donde la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es una *apetencia* [Begierde]⁵⁵” (Hegel, 1966: 111).

Es decir, la autoconciencia tiene en principio la tendencia a adueñarse de las cosas, a afirmar la nulidad de este otro, a aniquilar el objeto. Sin embargo, experimenta prontamente la independencia del objeto, frente a lo cual debe modificar su actitud:

la apetencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la superación de este otro; para que esta superación sea, tiene que ser este otro. Por tanto, la autoconciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce, así como reproduce la apetencia (Hegel, 1966: 112).

Como dijimos, la autoconciencia no puede mantener al extremo su impronta negativa, su superioridad frente al objeto y por lo tanto no puede llegar hasta la anulación definitiva del mismo: “la negación del objeto no puede ser nunca total. Necesita siempre del objeto. Siendo deseo no puede dejar de desear algo que esté ante ella” (Vals Plana, 108). Hegel señala entonces que la autoconciencia solo puede obtener satisfacción mediante un objeto que realice en sí mismo la

⁵⁵ La traducción del término alemán “begierde” ha dado lugar a toda una serie de discusiones. Aunque en la traducción que utilizamos (la de Roces) aparece como “apetencia”, en la explicación preferimos utilizar el término “deseo”.

negación. Pero lo único que realiza en sí mismo la negación y al mismo tiempo, a diferencia de cualquier otra cosa meramente viva, mantiene su independencia es otra conciencia. Como bien resalta Vals Plana, en lo meramente viviente, como por ejemplo un animal, la negación es aun algo exterior o impropia: “no se origina en él mismo como individuo, sino que procede del impulso mismo que le constituye desde fuera de sí. Sólo en el hombre se cumplen, pues, todas las condiciones que la autoconciencia anticipa con su deseo” (Vals Plana: 1971, 110).

Llegamos así al nudo fundamental de la experiencia de la autoconciencia: sólo se satisface en otra autoconciencia. De este modo, dice Hegel, la duplicación de la conciencia “cumple” el concepto de la figura que estamos atravesando, expresándolo de la siguiente manera:

es una autoconciencia para otra autoconciencia. Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro: el yo, que es el objeto de su concepto, no es en realidad objeto; y solamente el objeto de la apetencia es independiente, pues este es la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma. En cuanto una autoconciencia es el objeto, es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros⁵⁶ el concepto de espíritu. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas autoconciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo (Hegel, 1966: 113)

“Más tarde”, es decir, luego de realizar el movimiento propio de las dos autoconciencias enfrentadas. La verdad de su duplicación es el ‘espíritu’, es decir, la unidad de los opuestos, o como señala Vals Plana, la aparición del mundo social supuesta en la figura de la autoconciencia. Que una autoconciencia “se satisface” en otra significa que debe ser reconocida por ella, pues sólo es lo que es (autoconciencia en sí y para sí) en tanto es reconocida por otra autoconciencia.

Un individuo surge frente a otro individuo. El reconocimiento, sin embargo, será primeramente una experiencia de lucha y conflicto, que Hegel analiza en un pasaje titulado “Independencia y sujeción de la autoconciencia: señorío y servidumbre”. Allí muestra que al comienzo el proceso del reconocimiento está marcado por la desigualdad, pues cada autoconciencia, que sabe lo que es, busca el reconocimiento de la otra aunque al mismo tiempo no está dispuesta a dárselo. Se reconoce a sí misma, pero no reconoce a la otra. Sin embargo, no sabe aún lo insuficiente de su necesidad. Ensimismada en su certeza subjetiva, no se da cuenta de la necesidad objetiva del reconocimiento:

⁵⁶ Es decir el punto de vista de quienes vemos “de fuera” la experiencia de la conciencia, o habría que decir más exactamente el punto de vista del filósofo que ya conoce hacia dónde se dirige la conciencia: el saber absoluto.

cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia verdad sólo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente o, lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo (Hegel, 1966: 115)

Es preciso que la certeza subjetiva se vuelva realidad objetiva. La posibilidad de esta realidad objetiva de reconocimiento mutuo entraña primeramente una lucha a muerte. A través del deseo y la negación de la naturaleza, la autoconciencia se mostraba por encima de la vida meramente biológica; en este desprecio por la vida residía el carácter de su independencia (Vals Plana: 1971, 123). Cada autoconciencia, entonces, para afirmar la certeza de su independencia, debe mostrar según Hegel que no está vinculada a ningún ser determinado, y así cada individuo tiende de este modo a la muerte del otro:

Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia solo es puro ser para sí (Hegel, 1966: 116)

La autoconciencia se prueba a sí misma arriesgando la vida, su ser físico, pues ni este ni la otra autoconciencia valen para ella más que ella misma. Sin embargo la lucha a muerte tiene un límite. Si en efecto murieran, ambas o alguna de ellas, obviamente no habría reconocimiento, o dicho en términos hegelianos, la muerte superaría la verdad que debía surgir de la lucha:

la muerte es la negación natural de la misma conciencia, la negación sin la independencia y que, por tanto, permanece sin la significación postulada del reconocimiento. Por medio de la muerte llega a ser, evidentemente, la certeza de que los dos individuos arriesgaban la vida y la despreciaban cada uno en sí mismo y en el otro, pero no se adquiere para los que afrontan esta lucha (Hegel, 1966: 116)

La muerte mostraría la disposición de los individuos a arriesgar la vida, pero al mismo tiempo con ella desaparecería paradójicamente aquello para lo cual se disponían a morir. Esto

revela a la autoconciencia, continúa Hegel, que la vida es para ella tan esencial como la pura autoconciencia. Esta doble necesidad, de puro ser para sí y de vida (biológica), se disuelve en cada extremo de la relación, o dicho de otro modo, en cada autoconciencia: tendremos así por un lado una pura autoconciencia y por otro lado una conciencia que no es para sí sino para otra, una conciencia, dice Hegel, en la figura de la coseidad. El resultado de la lucha por el reconocimiento es entonces, finalmente, la aparición de dos figuras contrapuestas, que harán asimismo, en su contraposición, el movimiento dialéctico propio de toda la Fenomenología: esto es, el de ser otra cosa de lo que son en un primer momento. En una de ellas ha prevalecido el deseo de ser reconocida, en la otra el deseo de conservar la vida. Son las célebres figuras del señor y el siervo, o como dirá Kojève, del amo y el esclavo:

una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo (Hegel, 1966: 117).

Luego de establecer la contraposición de estas figuras, Hegel se ocupa de mostrarnos cómo opera la dialéctica en el señor o amo. Como dijimos, el señor es quien arriesgó su vida en pos del reconocimiento: es la conciencia para sí. Pero no es puro ser para sí, sino también un ser para sí que sólo es para sí por medio de un otro, esto es, el siervo. ¿Qué resulta de ello? Que el señor se relaciona con la cosa⁵⁷ y con el siervo, pero de manera mediata con ambos. En primer lugar se relaciona *con el siervo por medio de la cosa* (de la naturaleza o como dice Hegel 'ser independiente'), pues ella representa la "cadena" a la que quedó atado el siervo como resultado de la lucha. En la medida que el señor domina a la cosa, o como dice Hegel es la potencia sobre el ser pues tal como demostró en la lucha sólo vale para él como algo negativo, entonces también domina al siervo que se halla sometido a ella. En segundo lugar se relaciona *con la cosa por medio del siervo*, pues aquella es para el siervo algo independiente y por lo tanto se limita a transformarla. La relación del señor con la cosa es entonces de mero goce, pura negación de la cosa, y así el señor logra, señala Hegel, lo que la apetencia o deseo no lograba: acabar con la cosa y satisfacerse en su goce. Pero al hacerlo, se vuelve dependiente de la cosa. Comienza a entrecerse el final, trágicamente dialéctico, de la figura del amo. La realidad objetiva en la que buscaba el reconocimiento de su certeza subjetiva es una realidad de cosas. El señor no reconoce al siervo como una autoconciencia independiente. Pero entonces el reconocimiento es unilateral y desigual, es decir, no es propiamente reconocimiento. Hegel lo dice en estos términos:

claramente se ve que este objeto (es decir el objeto que es la conciencia no esencial, el siervo) no corresponde a su concepto, sino que en aquello que el

⁵⁷ En sentido general, o 'coseidad'. También podría decirse "las cosas".

señor se ha realizado plenamente deviene algo totalmente otro que una conciencia independiente. No es para él una conciencia tal, sino, por el contrario, una conciencia dependiente; el señor no tiene pues, la certeza del ser para sí como verdad (es decir como realidad objetiva) sino que su verdad es, por el contrario, la conciencia no esencial y la acción no esencial de ella. La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil (Hegel, 1966: 119)

Luego entonces de ver lo que representa para el señor, es preciso analizar lo que es esta figura del siervo en sí y para sí misma, es decir, recorrer su propia dialéctica. El siervo, o la conciencia servil, es aquella que temió morir y en la que prevaleció por tanto el deseo de conservar la vida. Para la conciencia servil el señor es la verdad, es la conciencia independiente y para sí, pero aún no para ella (es decir para el siervo). Sin embargo, y muy bellamente, Hegel explica lo que significó para el siervo la angustia generada por el temor a la muerte. Esta angustia es fundamental en la experiencia del siervo, es el motor inicial y necesario de su experiencia:

esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma, y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la simple esencia de la autoconciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí, que es así en esta conciencia. Este momento del puro ser para sí es también para ella [...] Además aquella conciencia (la conciencia servil) no es solamente esta disolución universal en general, sino que en el servir la lleva a efecto realmente; al hacerlo, supera en todos los momentos singulares su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo (Hegel, 1966: 119)

La angustia de la muerte no solo revela a la conciencia servil lo que ella es sino que la impulsa al trabajo, a la transformación de la cosa. El temor es, dice Hegel, el comienzo de la sabiduría. Pero sólo a través del trabajo llega el siervo a la verdadera autoconciencia, a la conciencia efectivamente independiente. Este papel formativo del trabajo en la experiencia del siervo ha sido recurrentemente resaltado en las interpretaciones de la *Fenomenología*. En la experiencia de la figura anterior, la cosa parecía dominar al siervo y su independencia era nada para el señor, que en su goce la negaba puramente. Pero por ello mismo esa satisfacción tiende a desaparecer porque le falta, según Hegel, el lado objetivo o la subsistencia:

el trabajo, por el contrario, es apetencia reprimida, desaparición contenida, es trabajo formativo. La relación negativa con el objeto se convierte en forma de este y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio negativo o la acción formativa es, al mismo tiempo, la singularidad o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma (Hegel, 1966: 120)

En el trabajo formativo la conciencia servil se convierte en lo que es, negando su servidumbre y su temor inicial. En la formación y elaboración de la cosa, el siervo le quita el carácter extraño que tenía en un principio, la esencia extraña ante la que temblaba y en cuyo temor se había convertido en siervo. La cosa ya no es algo otro, sino que se reconoce en ella. Y solo de este modo el siervo cumple lo que el amo no podía: la verdad de la autoconciencia. Sin embargo, tanto el temor como el trabajo formativo son momentos necesarios, en un sentido dialéctico. Como explica Vals Plana,

la subjetividad solo alcanza su plenitud al formularse y expresarse por medio del trabajo. Pero tampoco bastaría un trabajo que no brotase de esta subjetividad previamente sacudida por el temor. En este caso el trabajo no sería verdaderamente humano, sería el trabajo de un animal de servicio. Un trabajo que no proceda del temor y la sumisión, no exterioriza la esencia negativa de la autoconciencia (Vals Plana, 1971: 139).

Con la conciencia de la libertad que resulta finalmente de la experiencia del siervo llegamos al fin del enfrentamiento de las luchas de las autoconciencias, o de la escisión de la autoconciencia. A los efectos del objetivo de este capítulo, detendremos aquí el análisis de la Fenomenología. Sin embargo creemos necesario mencionar que la dialéctica de la autoconciencia en esta cuarta parte de la *Fenomenología* no termina en la conciencia de la libertad que se alcanza tras la oposición del señor y el siervo: se traslada al interior de la propia autoconciencia bajo las figuras del estoicismo, el escepticismo y la conciencia desgraciada.

Antropogénesis y cuerpo en la dialéctica del amo y el esclavo: las lecturas de Kojève y Butler

Luego del análisis detallado que hicimos en el apartado anterior sobre la figura de la autoconciencia que Hegel desarrolla en la *Fenomenología*, quisiéramos terminar el capítulo recuperando dos lecturas contemporáneas del pensamiento hegeliano en general, y de la dialéctica del amo y el esclavo en particular.

Una de las más famosas interpretaciones de aquel pasaje es la que realiza Alexandre Kojève en unos cursos impartidos en Francia entre 1933 y 1938. Como señala Mercado Vera (1964), la imagen de Hegel perfilada por Kojève ha ejercido una enorme influencia, que cabe agregar de ningún modo se restringe sólo a la filosofía francesa. Esa imagen radicaliza algunas ideas del pensamiento hegeliano y las pone en el centro, no solo para entender la filosofía de Hegel sino principalmente para responder a la pregunta: ¿qué es el ser humano? En efecto, para Kojève la *Fenomenología* es una antropología filosófica, e interpreta el pasaje de la autoconciencia, en particular la dialéctica del amo y el esclavo, en clave antropogénica, es decir, como matriz explicativa que permite dar cuenta del surgimiento de lo humano. La lectura que hace Kojève de Hegel está influida por consideraciones existencialistas y marxistas, y quiere ser “en la medida que es posible, el pensamiento tal como un espíritu actual, sabiendo lo que Hegel no ha sabido (conociendo por ejemplo los acontecimientos posteriores a 1917 e, igualmente, la filosofía de Heidegger) podría contenerla y desarrollarla. La originalidad y el coraje, es preciso decirlo, de Alexandre Kojève consiste en haber percibido la imposibilidad de ir más lejos, la necesidad en consecuencia de renunciar a producir una filosofía original, es decir, al recommienzo interminable que es la confesión de la vanidad del pensamiento” (Bataille, citado en Mercado Vera: 1964: 22-23).

Koveje realiza un pormenorizado comentario a la sección de la autoconciencia de la *Fenomenología*, del cual aquí señalaremos algunas notas principales. Comienza definiendo al hombre como autoconciencia y mostrando que aquello que lo define no es el comportamiento cognitivo o contemplativo, sino el deseo. Solo el deseo revela al yo de la autoconciencia. Ahora bien, el deseo es condición necesaria pero no suficiente. Para que ese deseo se vuelva autoconciencia, para que rebase el mero deseo animal y permita el yo humano, debe ser deseo de otro deseo, o deseo de reconocimiento. Pero como bien mostraba Hegel, ese deseo no se da sin lucha y sin sometimiento, no se da inmediatamente. Y lo que Kojève parece retener como fundamental del pensamiento hegeliano es precisamente este carácter conflictivo de la realidad humana, esa matriz de explotación que comporta la relación dialéctica del amo y el esclavo. Mientras haya una situación de amos y esclavos, no es posible la realidad efectivamente humana.

El extenso análisis del deseo que hace Kojève como constitutivo de lo humano, algo que no está tan detallado en el propio Hegel, permite ciertamente acentuar el carácter social e intersubjetivo de la realidad humana, así como la importancia de la historia y del trabajo. En efecto, señala Kojève, “la realidad humana en tanto diferente de la realidad animal no se crea sino por la acción que satisface tales deseos: la historia humana es la historia de los deseos deseados” (Kojève: 1971, 13). Esta lectura antropógena del deseo marca sin duda la recepción de Hegel en el siglo XX. En los comentarios finales a la autoconciencia, la impronta marxista parece surgir más fuertemente en virtud de lo que puede significar el devenir humano. Comentando la figura del esclavo, dice Kojève:

pero el mundo donde vive pertenece al Amo (humano o divino) y en ese mundo es necesariamente Esclavo. No es pues la reforma sino la supresión dialéctica, vale decir revolucionaria del mundo, la que puede liberarlo y por consiguiente satisfacerlo. Pero esta transformación revolucionaria del mundo presupone su negación, la no aceptación del mundo dado en su conjunto (Kojève, 1971: 36).

Como dijimos, la interpretación del deseo antropógeno que realiza Kojève tiene una fuerte influencia en las lecturas posteriores que se hicieron de Hegel en el siglo XX. En las últimas décadas, una de las más interesantes ha sido la de Judith Butler, quien justamente realiza su tesis doctoral teniendo como tema principal la cuestión del deseo y la recepción de Hegel por parte de la filosofía francesa. Entre otras cosas, lo interesante de la lectura butleriana es que interpreta la dialéctica del amo y el esclavo incorporando una dimensión que no está explicitada en Hegel, y es la dimensión del cuerpo:

en la Fenomenología de Hegel, los cuerpos casi nunca aparecen como objetos de reflexión filosófica, mucho menos como lugares de experiencia, sino que siempre son presentados indirectamente sólo como el envoltorio, la ubicación o la especificidad de la conciencia (Butler, 2001: 47).

Habría que aclarar que, tal como mencionamos en la introducción, Hegel sí ha hecho del cuerpo un objeto de reflexión filosófica, aunque es cierto, como sostiene Butler, que esto no ocurre de manera explícita en la *Fenomenología*, y menos aún en relación a la dialéctica del amo y el esclavo.

Precisamente por ello, la interpretación de Butler apunta a visibilizar que ambas figuras discrepantes se posicionan diferentemente con respecto a la vida corporal y a la materialidad en

general. En *Mecanismos psíquicos del poder*, sirviéndose de Hegel para analizar la relación entre sujeción psíquica y sometimiento corporal, Butler señala que las figuras del amo y el esclavo suponen experiencias corporales distintas: “el esclavo aparece como un cuerpo instrumental cuyo trabajo provee al amo de las condiciones materiales de su existencia y cuyos productos materiales reflejan tanto su subordinación como la dominación del amo” (Butler: 2001, 47). Es como si el cuerpo del esclavo fuera uno con su explotación. Por el contrario, el amo representa el proyecto de la descorporeización: “actúa como un deseo incorpóreo de autorreflexión, el cual no sólo exige la subordinación del esclavo con la categoría de cuerpo instrumental, sino que de hecho, exige que el esclavo sea el cuerpo del amo, pero de tal manera que éste olvide o niegue su propia contribución a la producción de aquel”.

Pero es en *Sujetos de deseo*, su tesis doctoral, donde Butler desarrolla mucho más estas dos experiencias corporales y las consecuencias de su dialéctica. La lucha a muerte que supone el reconocimiento introduce la dimensión corporal de forma dramática: “la lucha a vida o muerte se presenta como un movimiento dramático necesario para una autoconciencia que supone que la corporeización del Otro es responsable de que se frustre su búsqueda de identidad propia” (Butler, 2012: 93). Para el proyecto de la autoconciencia, la corporalidad significa limitación. En el comienzo de la lucha por el reconocimiento, la exterioridad corporal, remarca Butler, supone una barrera infranqueable para una autoconciencia que se pretende pura abstracción y que pretende estar más allá de todo ser determinado, que se considera atrapada en la corporalidad: “cada autoconciencia busca aniquilar los límites determinados que existen entre ellas, cada una busca destruir el cuerpo de la otra. La violencia hacia el Otro se presenta como la vía más eficaz para anular el cuerpo del Otro” (Butler, 2012: 94). El supuesto que mueve la autoconciencia en este momento, dice Butler, es que la verdadera libertad se encuentra más allá de los confines del cuerpo: “cada autoconciencia se aboca a un erotismo anticorporal que trata de probar, en vano, que el cuerpo es límite último que se le impone a la libertad, antes que su sustento y su mediación necesaria” (Butler, 2012: 95).

Claro que, como vimos, ninguno de los dos puede ser completamente destruido en la lucha. ¿Qué resulta de ello, según Butler, en relación al cuerpo? Para el señor, que ha suprimido o aniquilado la libertad del siervo pero no su existencia física, se afirma la ilusión de que el Otro es un cuerpo no libre, un instrumento sin vida. Así, según Butler el señor representa un proyecto de descorporeización que queda vinculado con la dominación del Otro. No puede deshacerse de su cuerpo, ni aniquilar el cuerpo del esclavo. Con todo, “mantiene el proyecto de convertirse en un yo puro e incorpóreo” sin las trabas de la vida corporal. El amo no comprende la mutua relación entre libertad y vida corporal, pues considera que su aquella no requiere de esta:

para el señor es necesario ocuparse de la vida corporal, pero bien puede hacerlo un Otro, puesto que el cuerpo no formar parte de su propio proyecto de identidad. En la visión del señor, la identidad está más allá del cuerpo; el

señor obtiene la confirmación ilusoria de su concepción requiriendo al otro que sea el cuerpo que él se esfuerza por no ser (Butler, 2012: 96).

Paradójicamente, el proyecto de libertad descorporeizada del señor deviene un proyecto de dependencia: su exigencia de estar siempre saciado lo ata, dice Butler, de manera irrevocable a la particularidad y al propio cuerpo.

¿Qué sucede con la experiencia corporal del siervo? Ya sabemos que el siervo trabaja en principio para el goce del señor movido por el temor a la muerte. Sin embargo, la experiencia formativa del trabajo es esencial para la corporalidad del siervo, más aun, para una libertad que no sólo no rehúsa el cuerpo, como en el caso del señor, sino que lo encarna. El trabajo del siervo “muestra que él es más que un mero cuerpo y que el cuerpo mismo es un medio que corporeiza o expresa el proyecto de una identidad autodeterminada. A través de la experiencia del trabajo, el cuerpo se revela como una expresión esencial de libertad” (Butler, 2012: 96). La dialéctica del siervo, que opera en su conciencia y en su cuerpo, muestra precisamente, concluye Butler, que la vida requiere el mantenimiento del cuerpo junto el proyecto de libertad autónoma. O dicho de otro modo, que la libertad no es autónoma más allá del cuerpo o a pesar de él, sino en su interrelación sostenida. Sin embargo esta síntesis de corporalidad y libertad, constitutiva de la vida humana, es resistida en ambas figuras: “el señor vive sumido en el terror de su cuerpo, mientras que el siervo vive sumido en terror de su libertad” (Butler, 2012: 98). Con todo, es evidente que por lo dicho anteriormente, la experiencia del siervo es la que puede, finalmente, realizar la disolución del antagonismo y alcanzar una libertad corporeizada, o como dice Butler, la posibilidad de vivir en su sentido más pleno.

Referencias:

- Butler, Judith. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, Judit. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Findlay, John. (1969). *Reexamen de Hegel*. Barcelona-México: Ediciones Grijalbo.
- Hartmann, Nicolai. (1960). *El idealismo alemán*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- Hebrard, A. (2013). "Hegel. El idealismo absoluto", en Solas S., Oller C., Ferrari L., (comp), *Introducción a la filosofía y a la argumentación filosófica*, La Plata: Edulp.
- Hegel, G.W.F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. trad. de W. Roces, Mexico: FCE.
- Hegel, G.W.F. (1989). *Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G.W.F. (1956). *Ciencia de la Lógica*. Primera parte, Buenos Aires: Librería Hachette.
- Hegel, G.W.F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- Kojève Alexandre. (1971). *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Mercado Vera, Andres. (1964). "Antropología, dialéctica y muerte en la Fenomenología del espíritu", en AA.VV., *Valoración de la Fenomenología del espíritu*, Bs. As.: Editorial Devenir.
- Reale Giovanni y Antiseri Darío. (1998). *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo 3, Barcelona: Herder editorial.
- Valls Plana, Ramon. (1971). *Del yo al nosotros*. Barcelona: Editorial Laia.

Actividades:

Teniendo en cuenta lo expuesto en el capítulo, responda las siguientes preguntas:

1. ¿Qué significa para Hegel que “lo absoluto” es el objeto de la filosofía porque es un punto de vista que supera todas las oposiciones? En relación a ello, ¿qué valor tiene la dialéctica?
2. ¿Qué se propone Hegel con la Fenomenología del Espíritu?
3. ¿Qué significa que el deseo de reconocimiento lleva a una lucha a muerte?
4. Desarrolle esquemáticamente las características de las figuras del amo y el esclavo. Para hacerlo, tenga en cuenta lo siguiente: ¿por qué cada uno deviene en esa figura? ¿Cómo se relaciona cada uno de ellos con la coseidad, o las cosas? ¿qué es lo que cada uno creía ser al comienzo? ¿Qué es lo que se revela al final de cada figura?
5. ¿Por qué le parece que para Kojève la figura del esclavo es revolucionaria?
6. Teniendo en cuenta que, para Butler, una “vida más plena” requiere alcanzar una libertad corporeizada: ¿por qué el amo no podría lograrla y el esclavo sí?

CAPÍTULO 5

Consideraciones sobre el cuerpo según Marx

Maximiliano A. Garbarino

Escribir sobre el cuerpo en Marx (1818-1883) implica al menos un doble desafío. En primer lugar porque no hay en su obra un tratamiento específico del “cuerpo”. Para decirlo de otro modo: no es un *tema* en Marx. Sus referencias son más bien aisladas, para nada sistemáticas. En realidad, más que hablar del cuerpo nos deja algunos espacios, algunos resquicios, para que pensemos nosotros sobre el cuerpo. La pregunta que guie este trabajo no es tanto qué dijo Marx sobre el cuerpo sino: ¿qué podemos pensar del cuerpo desde una perspectiva marxiana? Este trabajo como tal, hará un recorrido tentativo, para nada exhaustivo, de posibles consideraciones sobre el cuerpo a partir de la obra de Marx. Para ello, como se verá, no nos privaremos de hacer referencia a otros autores que abrevan de su obra para pensar problemáticas afines al cuerpo, e incluso citaremos autores no alineados con la tradición marxiana pero que no dejan de aportar ideas interesantes para pensar dicha problemática.

El segundo desafío tiene que ver con que al ser Marx un teórico central del pensamiento del siglo XIX y XX (y en diversas latitudes: Europa, China, Latinoamérica, etc.), al haber sido tan recurrentemente citado e interpretado, y al haber generado diversas corrientes de “marxismo”, es necesario poner en evidencia desde dónde se lo lee (es decir, desde dónde escribimos). Es imposible, y quizás indeseable, hacer un recorrido por las distintas variantes interpretativas de la obra de Marx. Pero en principio tengamos en cuenta la siguiente división: hay una forma de pensar a Marx donde la perspectiva es pensar que de alguna manera “lo dijo todo”. Esta es una forma de considerar su obra como si estuviera cerrada y acabada, cuya letra contendría todo lo que podamos decir sobre la misma. Dicha forma de pensar se detiene en discutir qué quiso “realmente” decir Marx, centrándose más en tal o cual obra o en tal o cual pasaje. Hay otra forma de pensarlo: ver en Marx una obra inacabada (dado que no puede dar cuenta de la totalidad de lo real ya que ninguna teoría puede), pero además en constante recomienzo, es decir, incluyendo nuevos sucesos históricos y políticos, nuevos conocimientos antropológicos, económicos, etc., que lo llevaron siempre, para incorporarlos, a recomenzar en sus obras las mismas problemáticas de manera ampliada y complejizada (Balibar, 2000).

En esta línea, algunos autores entienden que hubo un esfuerzo de Marx por incorporar a su pensamiento sucesos políticos europeos, sucesos más amplios como la colonización inglesa en la India, incorporar también, a medida que se iban produciendo, conocimientos etnológicos, históricos (no sólo europeos), además de analizar crisis económicas y dinámicas políticas que acontecieron en el transcurso de su vida. Es en esta segunda variante donde nos situaremos. Desde esta perspectiva además, cobran importancia obras quizás muchas veces -comprensiblemente- dejadas de lado. Así, en esta vía de “perpetuo recommienzo” cobran interés manuscritos no publicados, cartas a políticos y teóricos, y artículos en periódicos, ya que es allí donde Marx dejó planteados nuevos problemas, incertidumbres y tentativas a explorar en el futuro.

El Hombre y la Naturaleza. Una relación muy poco natural

Hay una “ficción” que le ha dado mucho a la literatura y posteriormente al cine: la ficción del hombre sólo frente a la naturaleza. Conocemos a *Robinson Crusoe* (Defoe, 2010) aunque sea de nombre y más o menos sabemos de su historia: un náufrago solo por muchos años en una isla. Mucho más recientemente podemos citar dos variaciones de esa ficción en el cine: El *film* “*Náufrago*” y la *película animada* “*Selkirk*”⁵⁸. Usaremos alternativamente al primero y el último para comenzar a pensar lo siguiente: ¿se puede decir que el hombre está solo frente a la naturaleza en alguna situación? ¿O más bien, cada hombre está siempre acompañado por la sociedad que lo forjó, por la historia materializada de algún modo en su cuerpo y como tal no está nunca y de ninguna manera solo frente a la naturaleza? Robinson por ejemplo, a poco de andar su nueva vida, encuentra una serie de objetos bastante pertinentes. Supongamos por ejemplo un clavo. Es un elemento digamos banal, sencillo. Pero sólo en apariencia. Es claro que para obtener un clavo se necesita toda una serie de saberes (de saber hacer): dónde encontrar el metal del que está hecho, cómo obtenerlo, cómo procesarlo y darle forma de clavo, etc. En ese objeto está contenida toda una compleja historia (historia humana: de cómo un clavo es posible e incluso necesario para una sociedad). Pero vayamos a algo menos obvio, digamos, más “natural”. Robinson tiene (no importa cómo) unas semillas. Entonces se le ocurre una gran idea (¿Se le ocurre de la nada? ¿Porque es un genio?), se le ocurre sembrarlas. Pero también, busca el terreno más conveniente para hacerlo, trabaja el suelo, lo prepara; y no sólo eso, con el tiempo genera conocimientos sobre las estaciones, sobre las lluvias, sobre el comportamiento climático en general de la isla donde habita, que mejoran su producción, almacenamiento, y el ciclo productivo en general. Sembrar, buscar y preparar el suelo, hacerse del conocimiento necesario climático para obtener un buen rendimiento de ese trabajo no son

⁵⁸ Nos referimos a la obra literaria de Daniel Defoe (2010) y a los films *Selkirk* de Walter Tournier (2012) y *Náufrago* de Robert Zemeckis (2000). También hay una linda versión cinematográfica de *Robinson Crusoe* de Luis Buñuel (1954).

ni creaciones de un genio, ni la espontaneidad resultante de la relación pura hombre-naturaleza. Robinson sabe lo que tiene que hacer y sabe cómo hacerlo porque está contenida en él toda la sociedad que en la que vivió. En esa serie de acciones que pueden parecer obvias y simples, se concentra también, tanto como lo hay en un clavo, miles de años de historia y sobre todo, una sociedad donde creció.

Selkirk por ejemplo tiene un cofre lleno de monedas de oro. Primero trata de atesorarlas. Pero ¿qué son las monedas de oro si no hay una sociedad en la que “valgan”? una moneda de oro, o un billete (papel moneda) no son nada fuera de la sociedad donde jugamos el juego de su “valor”. Selkirk, es presentado al principio como un pirata, y como tal, su deseo máximo es el de riquezas, pero un tipo particular de riquezas: el dinero (en oro en este caso). Como tal, es bien hijo de su tiempo (el capitalismo), no es propio de todas las sociedades y todas las culturas entender a la riqueza como acumulación de dinero, e incluso la acumulación misma es un rasgo no común a todas las sociedades. Pero Selkirk, hombre en definitiva adaptativo, entiende que allí esas monedas no le sirven de nada, *ergo*, las funde y hace “cubiertos”. Sí, Selkirk hace uso de un conocimiento propio de la sociedad y la historia a la que pertenece: sabe las propiedades del oro, sabe cómo usarlo. También el fin, convertirlas en utensilios para comer, es un fin determinado tanto individual como socialmente.

Esto son sólo ejemplos sacados de ficciones (aunque del todo verosímiles), de que no se puede pensar la relación hombre-naturaleza por fuera de la sociedad y la historia donde ese hombre es forjado. No hay, dirá Marx, algo así como una esencia del hombre, inmutable (como es la idea tradicional de esencia) que se relacionaría con la naturaleza -pero también con los demás (hombres, mujeres). No, para Marx: “... la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 1997: 229)⁵⁹.

Pero ¿y la naturaleza? ¿No es pura y siempre igual a sí misma, no es en la relación hombre-naturaleza el término siempre constante, inmutable? Bueno, tampoco. No sólo porque la naturaleza tiene historia (las *eras* de la tierra por ejemplo, la erosión, las erupciones volcánicas que cambian su faz) sino porque “lo dado”, lo que está ahí por fuera del hombre está ya transformado por el hombre. Marx da un ejemplo: los cerezos que se encuentran por varias regiones de Alemania de los cuales podemos disfrutar sus dotes *naturales*: sus frutos, su aroma, su colorido... bueno, en realidad fueron traídos del cercano oriente, fueron plantados, etc. (Marx, 2001). Pero podemos ir más lejos, incluso Robinson, cuando mira a su alrededor recién llegado a la isla intocada no ve lo mismo que vería otro hombre-mujer de otra sociedad. Imaginemos: ve un arroyo y ve la posibilidad de canalizarlo para riego artificial (porque piensa en sembrar...). Pero seamos justos, no es que Robinson por ser un comerciante inglés ve “mejor que otros”. No, quizás un aborigen de una isla

⁵⁹ Podríamos seguir con este tema. Pasados unos años Robinson rescata de las fauces de unos caníbales a un indígena. Y lo pone a trabajar. Crea una relación que fluctúa entre la esclavitud y luego de servidumbre. Pero no sólo eso, Robinson bautiza al hombre, lo llama “viernes”. No le interesa su lengua ni sus costumbres, ni siquiera como se llama. Lo despoja de su identidad, de su historia, y lo convierte en un apéndice suyo. Robinson al fin y al cabo, se comporta como un colonialista inglés, bien de su época.

cercana vea muchas cosas que le ayuden a vivir incluso mucho más dignamente que el *gentleman* Ronbison. En definitiva, en la percepción misma de las posibilidades, en lo que vemos y no vemos, en cómo lo vemos, está inscrita ya la sociedad a la que pertenecemos y como tal, la naturaleza, lo “dado” en lo que nos encontramos, es diferente. Por ello Marx puede afirmar que “la naturaleza tomada en forma abstracta, por sí, *fijada* en la separación del hombre, no es nada para el hombre” (Schmidt, 1977: 21), es decir, no tiene sentido pensarla de modo abstracto, como simple y pura naturaleza.

Ahora bien, si nos detuviéramos aquí estaríamos falseando las ideas de Marx, no porque no haya sostenido lo que decimos, sino porque sostuvo más cosas. Permítasenos una larga cita de Schmitt:

Lukacs⁶⁰ señala con razón que toda conciencia de la naturaleza, así como la naturaleza fenoménica de la misma, está condicionada sociohistóricamente. Sin embargo, para Marx la naturaleza no es sólo una categoría social. De ninguna manera se la puede disolver sin residuo según la forma, el contenido, el alcance y la objetividad en los procesos históricos de apropiación... (Schmidt, 1977: 78)

Por lo tanto, hay algo que es innegablemente independiente de los hombres, pero ese algo, también va cambiando. Quizás por eso debiéramos hablar de un “resto”, de una “imposible pura naturaleza”, porque al ser mutable es difícil (o mejor: imposible) de caracterizar positivamente. Es más bien una negatividad, un límite móvil, algo que no cierra, que no controlamos, etc., y no tanto algo fijo que se pueda encerrar en un concepto. Por eso no hay que olvidar que incluso “el concepto (moderno y contemporáneo) de leyes naturales es impensable sin los esfuerzos del hombre destinados a dominar la naturaleza” (Schmidt, 1977: 78). La naturaleza en algún punto, variable y de distintos modos, se *enfrenta* al hombre.

Hasta aquí tenemos tres determinaciones todavía muy generales del pensamiento de Marx: el hombre nunca está sólo frente a la naturaleza. Primero porque ese hombre es fruto y cruce de relaciones sociales históricamente determinadas. Segundo porque la naturaleza misma tiene un carácter histórico (y esto lo decimos en varios sentidos) y relativo al hombre. Pero no olvidemos, como tercera cuestión, que a pesar de todo ello, hay algo que se resiste al control del hombre, hay un resto mayor o menor, cambiante sin lugar a dudas, que se le enfrenta.

Incluso, yendo un poco más lejos, tengamos en cuenta que si bien podemos pensar a la naturaleza bajo una luz histórico social también podemos pensar (debemos pensar) a la sociedad como *naturaleza*. Esto quiere decir, según Marx, que la sociedad en la cual vivimos se nos presenta como un mundo en principio rígido, con sus leyes (las cuales podemos ignorar

⁶⁰ Georg Lukács (1885-1971) fue un filósofo Húngaro de destacada participación política en sus años de juventud. Muy reconocido también por sus trabajos en estética marxista.

o no, pero de todos modos rigen nuestras vidas) objetivas. Leyes en muchos casos contradictorias (y como tal generan una dinámica histórica compleja, que incluso puede tender a la disolución de una formación social), leyes tendenciales (es decir, con resistencias, desviaciones, etc.), leyes que pueden en determinadas condiciones concretas y complejas ser alteradas por las grandes disputas histórico-políticas de los hombres (Patterson, 2014: 92-101). Es famosa la cita de Max donde afirma que "(l)os hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado." (Marx, 2001b). Es decir, si bien los hombres son quienes hacen la historia, la hacen sobre un "terreno objetivo", prefigurado. Habrá momentos de estabilidad en las sociedades donde el margen para "hacer la historia" es mínimo; habrá otros momentos de crisis social profunda, donde la historia se abre y no está predefinido su devenir; pero siempre el "punto de partida" de la bifurcación histórica tiene su peso: no se pasa de una sociedad a cualquier otra, se abren posibilidades, pero no cualquier posibilidad.

Antes de seguir podemos ya plantearnos algunos cuestionamientos cuya respuesta va de suyo. Cuando leemos a autores modernos podemos encontrarnos con una visión sobre el cuerpo que es más bien rígida, siempre igual a sí misma, como parte del concepto de naturaleza que acabamos de relativizar con Marx. Así, la idea que vemos en Descartes, que dicotomiza cuerpo y alma, dándole al primero características de máquina o incluso asimilándolo a un cadáver, o también la idea de Kant poniendo a lo corporal como parte del "reino de la necesidad" y en contraposición a la moral como "reino de la libertad" se revelan como demasiado rígidas a la luz de la historicidad y relatividad de la naturaleza y el mismo hombre como ser histórico-social.⁶¹

Para Marx cuando los hombres trabajan

(p)onen en acción las fuerzas de la naturaleza que forman su corporeidad... y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiéndolo al juego de sus fuerzas y su propia disciplina (Marx, 2010: 130).

En el proceso de trabajo entonces es donde Marx identifica el estricto intercambio entre la naturaleza y el hombre (su naturaleza interna), proceso que transforma a ambos términos de la

⁶¹ Como se ha visto en el capítulo 1, la reducción de la propuesta cartesiana a un dualismo cuerpo-alma, con la consecuente asimilación del cuerpo propio a cuerpo en general, ha sido cuestionada en la actualidad por diversos estudiosos que encuentran en Descartes la intuición de un cuerpo-sujeto o unión de alma y cuerpo. Con todo, la ampliación de la noción de cuerpo que esta última constatación destaca no es más que una vivencia de lo corporal que continúa siendo pensada por este autor en términos individuales y ahistóricos.

ecuación, *por eso el cuerpo humano no es una cosa más entre las cosas* o en términos de Descartes, su cuerpo no es un cuerpo más entre los cuerpos.

Pasemos ahora a una caracterización más concreta y puntual del hombre y luego del cuerpo en función de la perspectiva elaborada por Marx.

No hay Hombre, hay modos de producción

Si afirmamos, como lo hicimos, que el Hombre⁶² es el conjunto de las relaciones sociales, decimos a la vez mucho y poco. Decimos mucho porque afirmamos que no hay una esencia humana inmutable, sino que es relativa a la sociedad, es decir, el Hombre es un producto social. No decimos que hay hombres y mujeres que se desenvuelven en distintas sociedades y por eso desarrollan distintas costumbres, distintas determinaciones superficiales pero en el fondo somos siempre hombres y mujeres. No, afirmamos que las distintas sociedades “engendran” los seres que somos. Pero no decimos mucho más. Tendremos que ver ahora entonces qué caracteriza a esas “relaciones sociales”, cómo las piensa Marx.

Para ello partiremos de una cita de *La ideología alemana*:

Podemos distinguir los hombres de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero los hombres mismos comienzan a ver la diferencia entre ellos y los animales tan pronto comienzan a producir sus medios de vida, paso este que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material (Marx, 2001).

Es decir, el punto central, primordial, para caracterizar al hombre es la producción de sus medios de vida: esto es, no cuando toma, como un animal, su alimento directamente de la naturaleza, sino cuando comienza a producir esos alimentos (lo cual implica trabajo, v.g.: domesticar un animal), y sobre todo, cuando comienza a fabricar las herramientas para la producción, los instrumentos de trabajo, ya que “... el uso y la fabricación de medios de trabajo,

⁶² Ya de por sí hablar de el Hombre es problemático, o más bien, incorrecto. Como sabemos el hecho de que “hombre” refiera a una parte del conjunto humano y que “Hombre” refiera al todo, a la humanidad, es parte de la dominación masculina. Nos plegamos aquí a la costumbre de hablar de Hombre cuando hablamos de humanidad porque estamos haciendo un recorrido por filosofías que no lo cuestionaban. De todos modos, una vez puesto en entredicho la idea de “esencia” del hombre por Marx, ya es claro que decir “Hombre” es por demás insatisfactorio.

aunque en germen se presenten ya en ciertas especies animales, caracteriza al proceso de trabajo propiamente humano” (Marx, 2010: 132).⁶³

Sigue más adelante Marx en *La ideología alemana*:

El modo de producir los medios de vida de los hombres depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que hay que reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en el sentido de la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos... Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.

Es por tanto el *modo de producción*, cómo producen los hombres, lo que va a caracterizar a una sociedad (las relaciones sociales centrales). El llamado modo de producción incluye a los medios de producción: instrumentos, condiciones materiales (canales, calles, locales, etc.), materia prima e incluso la tierra como objeto general de trabajo. Si a esto le sumamos la forma de trabajo, es decir, las técnicas grupales o individuales de trabajo, la disciplina de trabajo (o sus ciclos), la cooperación entre trabajadores, etc., obtenemos la llamada *fuerza productiva*. Pero el modo de producción no es sólo fuerza productiva, es también el conjunto de las *relaciones de producción*, cuya forma más clara se expresa en el conjunto de la estructura jurídica, sobre todo en lo referido a las *formas de propiedad* (por ejemplo: un individuo puede pertenecer jurídicamente a otro, este tipo de propiedad es típico del modo esclavista de producción; una de las condiciones jurídicas fundamentales del capitalismo es la propiedad privada).

Marx identificó los diversos modos de producción de varias formas ya que fue complejizando y puliendo su perspectiva teórica. Una caracterización usual en Marx indica que existieron los siguientes modos de producción: el asiático (que, vale aclarar, no se da sólo en Asia) donde la producción cobra una forma “comunal”, es decir, donde, entre otras cosas, no hay una *propiedad privada* del suelo, ni una apropiación privada de los frutos del trabajo, mucho menos la idea de comerciar con la tierra. Le sigue el modo de producción esclavista (está pensando en Grecia y Roma antigua, no porque sólo haya esclavos allí, sino porque fue allí donde la producción giró en torno a este tipo de trabajo); el modo de producción feudal

63 Incluso Engels (2000), amigo y compañero teórico de Marx, escribió un artículo llamado El papel del trabajo en la transformación de mono en hombre. En este escrito se comienza afirmando que “El trabajo es la fuente de toda riqueza, afirman los especialistas en Economía política. Lo es, en efecto, a la par que la naturaleza, proveedora de los materiales que él convierte en riqueza. Pero el trabajo es muchísimo más que eso. Es la condición básica y fundamental de toda la vida humana. Y lo es en tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre.” Aquí, desarrolla una visión de la evolución humana donde aparece la evolución como resultado también del desarrollo de las formas de trabajo (desde las particularidades de la mano humana y la postura erguida, a la fabricación de herramientas, etc.). Puede verse también para este punto Patterson (2014).

(identificado básicamente con la edad media y el sistema de “servidumbre”), el capitalismo (donde la propiedad privada de los medios de producción es la pieza maestra, cuya contracara es el trabajo asalariado como forma dominante de trabajo); y finalmente el comunismo (la abolición de las condiciones capitalistas de producción, es decir, la reapropiación de los medios de producción por parte de los trabajadores).⁶⁴

Durante muchos años se leyó este esquema como si fuera exhaustivo (cosa que no es, sobre todo porque el llamado modo de producción asiático incluye sociedades demasiado diversas); pero además se leyó como una sucesión *necesaria* de modos de producción: del modo asiático al esclavismo, de allí al feudalismo, etc. Si bien Marx había advertido que sus ideas no son una “filosofía de la historia” (Marx, 2010) esto es, no postulan un devenir lineal y necesario de los sucesivos modos de producción, lo cierto es que algunos de sus escritos dejan lugar a la lectura lineal y sucesiva de la historia. Ahora bien, si tenemos en cuenta los manuscritos del autor, sobre todo de la década del 1860 y posteriores, así como sus cartas y anotaciones sobre trabajos etnográficos e históricos que iba leyendo, nos encontramos con un Marx que no sólo no piensa linealmente la historia, sino que además complejiza su visión de las sociedades más antiguas (que habían sido reducidas en principio a la generalidad del “modo de producción asiático”)⁶⁵. De hecho el pasaje de un modo de producción a otro suele responder de modo complejo tanto a causas internas (disputas sociales entre clases, concentración de la propiedad a niveles exagerados, etc.), como a otras externas (invasiones, relaciones económicas con otros pueblos, inyección enorme de oro y plata proveniente de las colonias para financiar “empresas”, etc.), cuyo peso relativo tiene que ver con cada sociedad en particular y que de todos modos no desdibujan la incertidumbre abierta por las disputas políticas-sociales en los momentos de crisis de los modos de producción⁶⁶.

El trabajo, algunas determinaciones

Durante millones de años, la forma de organización humana fue en grupos nómades cuyas actividades para la obtención de bienes era la caza, la pesca, la recolección y en algunos casos también el pastoreo. Aquí la “tierra” da sus frutos obtenidos por medio de las actividades

⁶⁴ Una caracterización de esta sucesión puede encontrarse en el *Manifiesto comunista*; otra en *La ideología alemana* y una más completa en los *Formaciones económicas precapitalistas*. Si bien son diferentes, la secuencia esclavismo, feudalismo, capitalismo, comunismo, se mantiene. Para ver las diferencias cfr. Hobsbawm (1987) y Patterson (1987).

⁶⁵ Cuando decimos “antiguas” queremos decir de origen más antiguo que la sociedad esclavista, pero esto no quiere decir que no se registren posteriormente.

⁶⁶ En 1881 Vera Zasulich, una revolucionaria rusa, le formuló el siguiente dilema a Marx. Por un lado Rusia se encontraba con un desarrollo incipiente pero muy acelerado de las relaciones de producción capitalistas. Por otro, los campesinos rusos, cuya producción era de una gravitación enorme, mantenían relaciones de trabajo y relaciones de propiedad comunales. La pregunta era si necesariamente se deberían dejar destruir (o incluso ayudar a que eso pase) esas relaciones ancestrales para homogeneizar a toda la sociedad bajo relaciones capitalistas, y sólo luego aspirar al comunismo. La respuesta de Marx es, simplificando, “no necesariamente”. Él pensaba que en esas condiciones histórico-políticas muy particulares de Rusia, cabía la posibilidad de fortalecer esas relaciones comunales y plantear la posibilidad del paso a una sociedad comunista sin necesidad de primero hacer una gran revolución capitalista que subordine todo el complejo y enorme país (Marx, 2015: 167-228).

antedichas. El proceso de trabajo es la obtención de un producto ya dado (un animal, una fruta) y lo que contiene trabajo humano objetivado sólo son las herramientas que se utilizan. Ya sea de forma individual o mancomunada (grupos de hombres-mujeres que se asocian voluntariamente, por ejemplo, para la caza) el objetivo social del proceso de trabajo es la reproducción del, por ejemplo, cazador y los miembros de la horda que puedan estar vinculados con él directamente; además, los productores controlan técnica y organizativamente todo el proceso de trabajo. El desarrollo posterior de la agricultura requirió de comunidades sedentarias con un enorme y profundo cambio en el proceso de trabajo.

Como dijimos, Marx hizo y rehizo varias veces y con varios cambios sus aproximaciones a los diferentes modos de producción. Seguiremos aquí el esquema de García Linera (2010) basado sobre todo en los comentarios de Marx a los etnólogos y antropólogos que leyó hacia el final de su vida.

Allí aparecen tres *formas* de producción: una forma primaria de producción “comunal” (que tiene dos variantes: democrática y despótica), una forma primaria de transición llamada “comunidad agraria” (que también tiene tipos, no entraremos en detalle aquí), y las formas secundarias (con diversos tipos: esclavismo, feudalismo, capitalismo); finalmente el comunismo sería un modo de producción posible tras el capitalismo. Hay que entender que estas *formas* son sumamente abstractas y que en cada momento y lugar tuvieron características particulares muy diversas (y ni hablar de las enormes diferencias en los tipos de la forma secundaria). Sin embargo, y a pesar de las diferencias al interior de cada forma y tipo, desde un punto de vista muy general son comparables ya que para Marx

Sean cuales fueran las formas sociales de la producción, sus factores son siempre los trabajadores y los medios de producción. Pero unos y otros sólo lo son potencialmente si están separados. Para que se produzca en general, deben combinarse. La forma especial en la que se lleva a cabo esta combinación distingue las diferentes épocas económicas de la estructura social. (Marx, *Manuscritos de 1866-1870*; citado por García Linera, 2010: 229).

En las formas primarias (comunidad arcaica) aparece el trabajo de la tierra como central y como tal el sedentarismo está ya desarrollado. La tierra pasa a ser también trabajada antes de obtener sus frutos: sus fuerzas, sus ciclos, son regulados y potenciados por el trabajo del hombre. Aquí la posesión de la tierra es comunitaria. Y más que de propiedad de la tierra tendríamos que hablar de patrimonio comunitario o comunal. Los hombres y mujeres trabajan, sus herramientas de trabajo le perteneces y son fruto de su propio trabajo, el laboreo de la tierra se realiza comunitariamente. El producto obtenido es en parte consumido y en parte acopiado comunitariamente para satisfacer momentos de escasez. Pero también, los productores (cuya relación con los objetos y medios de trabajo es inmediata) trabajan para

satisfacer a aquellos momentáneamente no productores: quienes no llegaron a la edad de producir y quienes ya la pasaron. La veneración de los mayores, incluso los ancestros, se desprende en este tipo de sociedades de la capacidad de estos de transmitir enseñanzas, de constituirse como “consejeros”, de concentrar mínimas tareas de “coordinación”; a la vez que es clara la deuda de los “menores” hacia los “mayores” que representan la comunidad que les dio vida y les permitió crecer y ser parte. Aquí, la relación de los productores con la tierra también es directa, y de ahí también la importancia de la misma en los ritos y festividades que fortalecen los lazos comunitarios tejidos en torno a esa apropiación particular de la naturaleza. Es decir, el productor y los medios de producción están inmediatamente entrelazados (como veremos el capitalismo se caracteriza por escindir medios de producción de los productores/trabajadores).

Los frutos del trabajo están organizados en función de la reproducción de los productores y de la comunidad (ambas “reproducciones” coinciden). La producción, obviamente no está en función de lucro ni de acumulación por la acumulación misma, está en función de producir “bienes de uso” y no bienes de cambio.⁶⁷ Incluso ciertas formas de intercambio intracomunal observadas por varios antropólogos se organizan en función de la reproducción de la comunidad (los llamados *dones*: diversas formas de solidaridad a veces correspondida y otras no que de todos modos tratan de garantizar la estabilidad y perpetuidad de la comunidad). Al respecto afirma García Linera

La reciprocidad generalizada, o lo que Malinovsky llama “don puro” – esto es, la ayuda prestada sin estipulación de retribución inmediata en cantidad o calidad- es la forma de circulación de los bienes en la que los márgenes de construcción de socialidad son más amplios y profundos, en la que el simbolismo y el desprendimiento de fuerzas del cuerpo como simple deseo es directo (...) se trata, entonces, de la entrega de un bien (que puede ser una ayuda) más o menos desinteresada, de un sacrificio en la que la conservación de los lazos de socialidad estables o la construcción festiva, gozosa de los mismos, es el fin esencial (García Linera, 2010: 336)

Esto no es óbice para que también aparezcan intercambios ocasionales de productos del trabajo, pero la producción no se orienta hacia esos intercambios (no se produce para intercambio o compra venta) sino hacia la satisfacción de las necesidades de reproducción de los individuos y la comunidad.⁶⁸ Tampoco excluye la posibilidad de medios de producción

⁶⁷ Un bien de uso es algo que satisface una necesidad de cualquier tipo. Todo bien de cambio es bien de uso (si no, no tendría ningún valor), pero no vale la inversa: sólo en determinadas condiciones sociales hay bienes de cambio (mercancías) cuya producción está orientada a la ganancia y el comercio.

⁶⁸ En este tipo de formaciones sociales no existe la figura del “comerciante”. Desde el punto de vista marxiano sería un enorme error creer que en este tipo de sociedades no se produce para la venta porque no se conoce el dinero. En realidad no hay dinero porque no tienen lugar en el modo de producción, el modo de vida de estas comunidades no lo

colectivos: canales de riego, represas, terrazas de cultivo, etc. Su uso y construcción común, tanto como el conocimiento tecnológico (comunal) requerido fueron también patrimonio de estas comunidades. La orientación y el fin de estos medios de producción, la coordinación en su desarrollo y uso, siempre fueron comunitarios.

Hasta aquí el tipo “democrático” (la expresión es de Marx) de la comunidad arcaica. Pero históricamente también se ha dado que, por un proceso de diferenciación interna (algunos miembros de la comunidad encargados de tareas específicas, es decir, de organizar el trabajo comunal desde fuera de su realización sin participar en él) o por un proceso externo (en general cuando una comunidad invade por la razón que fuera otra y la reorganiza), un grupo se diferencia de otro porque dirige pero no produce y otro produce no sólo para sí, sino para mantener y reproducir al grupo dirigente. Aquí ya aparece también una diferenciación entre la propiedad (mejor: patrimonio) comunal y la propiedad del Estado o del soberano (según los casos). Para la instauración de esta diferenciación y su perpetuación se constituye una relación de fuerza, una relación de poder, que finalmente es sancionada jurídicamente con las diferentes formas de propiedad.⁶⁹ Aquí, si bien el conjunto tiene la finalidad de la perpetuación de la unidad de producción y muchas veces el grupo dirigente funciona como reasignador de recursos y coordinador de trabajos para equilibrar y sostener la comunidad, también es cierto que aparecen conflictos entre los productores y el grupo dirigente (las características y la profundidad de estos conflictos es extremadamente variable y hay que estudiar caso por caso). Este es el llamado “tipo despótico” de la comunidad arcaica.⁷⁰

Cuando pasamos a considerar modos de producción de la segunda forma empezamos a ver otras relaciones muy diversas entre el productor individual, la comunidad, la propiedad, el producto del trabajo, su orientación (ya no sólo como bien de uso directo del productor o de la comunidad), vemos la división y especialización del trabajo, etc. Pero antes de seguir digamos lo siguiente: los individuos humanos tienen la capacidad de producir más de lo que consumen. Esto es, si necesita una jornada laboral de, pongamos por caso, 6 horas para reproducirse en tanto ser vivo en una sociedad (cubriendo también necesidades sociales), puede extender su trabajo más horas (esto lo podemos pensar también como jornadas laborales: se necesitan 3 para producir lo necesario, pero podemos trabajar más jornadas). Lo que resulta de ahí es un *plus productum* que podrá tener diversas finalidades según el modo de producción. Pero

requiere. Esto no quiere decir que en muchas ocasiones estas comunidades no hayan entrado esporádicamente en contacto con el intercambio mercantil y el dinero y lo hayan “aprovechado”. Pero cuando la lógica que implica el intercambio mercantil y el dinero ingresan –muchas veces, colonialismo mediante–, la forma comunidad es tensionada, subordinada y luego disuelta en otra lógica productiva. Esto sin olvidar que particularmente la sociedad capitalista entró muchas veces en “contacto” con otros modos productivos a través del simple y llano aniquilamiento de la comunidad.

⁶⁹ Desde el punto de vista del concepto de ideología, tal como aparece en la Ideología alemana, podríamos afirmar que la misma (la ideología) se materializa recién en este momento: existe aquí su condición fundamental, esto es, la división del trabajo entre trabajo manual y trabajo intelectual. Nótese que este último trata de “legitimar” la división de los grupos.

⁷⁰ Dejamos de lado la “comunidad agrícola” cuya unidad productiva es la familia pero que pertenece de modo inherente a una comunidad, porque es similar en muchos puntos y no contamos con lugar para desarrollarlo aquí. De todos modos, insistimos, nuestro interés recae en la forma capitalista de producción y solo caracterizamos otros modos para resaltar los contrastes y entender más las peculiaridades del capitalismo, peculiaridades que muchas veces naturalizamos, como si hubiesen sido siempre así, con lo cual no las podemos cuestionar.

también, como vimos, puede ser absorbido por los grupos sociales que o bien no trabajan o bien poseen productos que superan su propia capacidad individual de trabajo.

El modo de producción esclavista divide a los hombres en hombres libres y esclavos.⁷¹ Estos últimos son propiedad de los primeros y son tratados como otro instrumento más de la producción, por eso en la antigua Roma se hablaba de *instrumentum vocale*. Generalmente los esclavos provenían de ejércitos derrotados o regiones conquistadas. La concentración de riquezas y de esclavos fue parte de la dinámica de estas sociedades. El feudalismo en cambio se basó en una relación supuestamente entre hombre libres.⁷² De un lado los señores feudales (los nobles) que concedían en posesión tierras para que los trabajadores campesinos produjeran. Esa producción (la acción de producir) estaba en manos de los siervos y en parte queda para ellos y en parte iba al señor feudal (en forma de producto o de impuestos, poco importa aquí). A cambio además, el Señor ofrecía protección armada (los Señores y los caballeros poseían precisamente caballos para el combate y armas, no los siervos). Entonces, en este caso, la orientación del producto de trabajo estaba destinada a satisfacer la reproducción individual o familiar de los siervos a la vez que para el pago del canon que les exigían por el uso de la tierra y el reaseguro militar. El *proceso de trabajo* (la actividad misma de producir) estaba controlado por los mismos vasallos, sólo “al final” de la producción aparecía la mano del feudal para expropiar parte del trabajo. Pero incluso el producto expropiado era mayormente orientado a satisfacer necesidades (de manera más o menos inmediata, según el caso) del feudo y no orientados hacia el comercio por el comercio mismo.

El modo de producción capitalista o el vampiro

Vayamos directamente al régimen de producción capitalista. Marx intenta caracterizar su propia época y por tanto comienza tratando de entender cuál es la relación dominante que se establece entre el productor (trabajador), las condiciones de producción y su resultado (el producto). Ya en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx va a hacer un análisis de

⁷¹ Que haya esclavos no define que estemos en un modo de producción esclavista. La cuestión es que esa forma de producción sea la dominante en una sociedad. Hubo esclavos en el siglo XVIII pero su producto y su ritmo de producción global (a riesgo de perecer) se orientaba a satisfacer la demanda de un mercado mundial capitalista. Aquí quizás cabe una aclaración: en *El capital* Marx no habla tanto de modo de producción sino de formación económico social. La diferencia en los conceptos todavía es discutida. Nos quedamos, por ilustrativa, con la solución que plantearon Althusser y Balibar (2004). Según ellos el concepto de “modo de producción” sería demasiado abstracto y como tal “puro” y, sin embargo, la realidad concreta se presenta más bien “impura”. La formación económico social - concepto más concreto- admitiría que en una sociedad se dieran varios modos de producción (por ejemplo regiones de trabajo esclavo en la sociedad capitalista) combinados. Sin embargo uno de ellos es el “dominante” con lo cual le da el ritmo y la orientación a los otros modos de producción subordinados. Es decir, esos “modos” no convivirían sin tocarse o relacionándose sólo en los márgenes sino que el modo dominante alteraría la dinámica interna de los modos subordinados generando a la vez una tensión tendiente a su disolución en el tiempo y su transformación en el modo dominante.

⁷² La historia feudal es compleja: englobamos las relaciones en la relación siervo-feudal porque es la más representativa, pero tuvo variaciones históricas y geográficas (donde sin embargo la relación de los productores y los medios de producción no variaron sustancialmente).

lo que él considera la forma de trabajo predominante en su época (es decir, la que orienta a las demás, la que impone su ritmo y hacia donde se perfilan otras formas de trabajo): esto es, *el trabajo asalariado*. Además, va a analizar la que será la forma social típica y dominante de propiedad: *la propiedad privada*. Esta última, para Marx, es *resultado* del trabajo asalariado y no su origen. Asimismo es una relación jurídica (y como tal una relación de producción) establecida históricamente pero cuya relatividad histórica suele olvidarse: así, la propiedad privada parece ser parte de la naturaleza de las cosas, y no una relación social (una forma mental, dice Marx, ya que orienta nuestras percepciones, nuestras costumbres, acciones, nuestra moral, etc.) que como tal es contingente.

Vayamos pues al trabajo asalariado en los *Manuscritos* de 1844. Lo primero que nos sale al paso es evidentemente un cambio de nombre. Marx llama al trabajo asalariado trabajo alienado. En esta caracterización de 1844 ya aparece el trabajo como actividad consciente y libre, es decir, el trabajo en general (sin determinación histórico social) como algo propio del hombre a través de lo cual el hombre se realiza (o no). Cuando caracteriza en particular el trabajo en el capitalismo aparece la alienación. Esta se caracteriza de tres formas diferentes. La alienación del trabajador lo es respecto del producto: esto es, el producto del trabajo, el trabajo objetivado en el producto, no pertenece al obrero, éste es “extirpado” de su resultado (esto es para Marx una forma específica de la alienación del hombre con la naturaleza: dejaremos para más adelante este punto). Y no sólo no controla su producto sino que éste se le vuelve en contra: el mundo de los objetos producidos por los trabajadores suele enfrentarlo al punto de poder dejarlo en la escasez (obviamente no son los objetos en sí mismos, sino las relaciones sociales de producción).

Además, afirma Marx, si el objeto está alienado es porque el proceso mismo de trabajo está alienado. La actividad consciente, su capacidad de transformación de la naturaleza (traducida aquí en materias primas y uso de herramientas y maquinaria), están reguladas por un fin que no es propio, íntimo, autoderterminado, sino definido por el capitalista; pero además este proceso, el *modo* en que se lo hace, está también pautado externamente, no definido por el productor. En el feudalismo por ejemplo, si bien parte del producto estaba destinado a ser enajenado, el proceso de trabajo estaba autoregulado (tiempos, ciclos productivos, modalidades técnicas del trabajo y tecnológicas), y la relación con la tierra y los instrumentos de trabajo era inmediata (los campesinos vivían por lo general donde trabajaban la tierra y poseían sus herramientas.). Todo el proceso de trabajo era autogobernado.

Marx afirma también que la alienación es “respecto del género humano”. Esto fundamentalmente indica que el género humano se da una autodeterminación, es decir, una dirección común y consciente; y en consecuencia cada ser humano está alienado de cada uno de los otros: tiende a ver un competidor, una otredad absoluta, y no un par con el que construir un mundo y un futuro comunes. Por lo cual es obvio que, a diferencia de la producción comunal por ejemplo, no hay una función social-comunitaria de la producción. El trabajo aparece como un medio (para sobrevivir) y no como un fin en sí mismo para el individuo y el género (de hecho

la dinámica capitalista hoy en día exagera la contaminación ambiental sin miramientos arruinando nuestra vida actual y futura).

Hasta aquí, es fácil ver que los individuos en el capitalismo no disponen de su propio deseo o voluntad: no pueden transformar el mundo en función de su actividad consciente y libre porque no dispone de sus productos pero, sobre todo, porque no disponen de su propio criterio para la actividad transformadora: insistimos, el proceso de trabajo es controlado desde fuera del productor. Como tal, si el cuerpo humano es transformado por el trabajo a la vez que transforma la naturaleza, esta transformación está regulada no por el individuo mismo, ni por la comunidad, sino por la modalidad de un trabajo sobre-impuesto, un trabajo, como dice Marx, “forzado”.

Para que esto funcione así, es decir para el capitalismo, hay dos condiciones imprescindibles (seguimos aquí las líneas argumentales plateadas en *El capital* en 1867): una es que haya trabajadores libres, esto es, que alguien que posea capital (es decir medios de producción: locación, máquinas, materia prima, dinero para contratar y comprar, etc.) tenga la posibilidad también de comprar libremente “capacidad de trabajo” o como comúnmente la llama Marx: *fuerza de trabajo*. Es decir, el individuo debe poseer capacidad de trabajo como si esta fuera una *mercancía* para vender. Aquí valen dos aclaraciones. Lo que el capitalista compra no es al trabajador (sino sería un esclavo), ni tampoco el trabajo (no compra el producto que hace), sino la capacidad de trabajo: una mercancía que consumirá en el proceso de trabajo como consume materia prima o lo que sea. Consumirá entonces las energías vitales y creativas del ser humano. Pero como advertíamos antes, esta mercancía no es una mercancía más: es la que agrega valor. La suma de los elementos y materias de trabajo suman sólo eso, sólo a través del trabajo humano, del consumo de energías humanas se agrega valor.

Ahora bien, el trabajador no sólo debe ser poseedor de su fuerza de trabajo, también, segunda condición, debe estar *despojado* de los medios de producción. Esto es similar a lo que planteó Marx ya en 1844 como alienación respecto de la naturaleza. ¿Por qué? El individuo humano se relaciona con la naturaleza transformándola, ese es el trabajo. La naturaleza le provee así de *medios de trabajo* (en definitiva todo objeto de producción depende en última instancia de disponer de la naturaleza para fabricarlo, para darle la forma que el humano desea o precisa) pero también en última instancia provee los *medios de vida* para satisfacer sus necesidades naturales más elementales. Pero al estar alienado de ésta no puede satisfacer directamente sus necesidades biológicas, tampoco puede producir según su voluntad (está desposeído de los medios de trabajo). Así, sólo le queda para sobrevivir vender su fuerza de trabajo (que le permita trabajar) para obtener un salario (que le permita vivir). Por eso para Marx el trabajador en el capitalismo es doblemente “libre”: libre de vender su fuerza de trabajo (o de elegir morirse de hambre) y libre de medios de producción (no puede producir para sí o incluso para el intercambio, no puede vender más que su fuerza de trabajo).

Desde el punto de vista del capitalismo (aceptando todas sus premisas sin cuestionarlas) la compra y venta de la mercancía fuerza de trabajo genera una “antinomía”. Por un lado el

capitalista argumenta que compra la fuerza de trabajo y por tanto le pertenece y la consume como gusta. O más bien, la consume como la lógica del capital lo requiere. Esto es, si un trabajador requiere media jornada laboral para producir un valor que equivalga a su valor de reproducción como trabajador (es decir, que mañana esté en condiciones de trabajar, físicas y psíquicas, que pueda disponer de los conocimientos necesarios –educación- y a su vez producir nuevos trabajadores), el capitalista querrá pagarle sólo ese valor, pero querrá que trabaje toda la jornada laboral para obtener un plus valor. Este último se define como el valor que se produce trabajando y que se descuenta del valor de la reproducción de la fuerza de trabajo. Sin embargo el trabajador argumenta que dado que es su propia mercancía tenderá a gastar las fuerzas vitales mínimas, ajustadas en última instancia a su pago. Hay aquí dos derechos iguales, dice Marx, el derecho a reducir la jornada laboral (o aumentar el valor retribuido) y el derecho a disponer de la fuerza de trabajo a gusto del capitalista. Entre dos derechos iguales, nos aclara Marx, decide la fuerza, es decir, todo depende del resultado de una lucha de clases entre los trabajadores y los capitalistas⁷³.

Pero si ampliamos la mirada históricamente, si cuestionamos los presupuestos del capitalismo deberemos estar atentos a que:

La naturaleza no produce de una parte poseedores de dinero o mercancías (o mejor capital en general) y de otra simples poseedores de fuerza de trabajo... este estado de cosas no es, evidentemente, obra de la *historia natural*, ni tampoco es un estado de cosas social común a todas las épocas de la historia. Es indudablemente el fruto de un desarrollo histórico precedente, el producto de una larga serie de transformaciones económicas, de la destrucción de toda una serie de formaciones más antiguas en el campo de la producción social (2010: 122).

Esta desigualdad de origen (entre poseedores de medios de producción y poseedores sólo de fuerza de trabajo) tiene también, valga la redundancia, un origen histórico. Este origen es lo que Marx llama “acumulación originaria”. En distintos países y regiones ésta se dio de modos muy diversos. En *El capital* Marx analiza lo que pasó en Inglaterra. Aquí sólo vamos a presentar su visión para este caso de modo muy sencillo y esquemático. En Inglaterra, las luchas intestinas entre los grandes feudales y el crecimiento en poder de la burguesía de las ciudades (ayudadas además por la inyección de oro y plata extraída violentamente de las colonias) reorientaron incluso las costumbres, expectativas y orientación económica de los de los grandes terratenientes. Estos orientaron su comportamiento económico ante el aumento

⁷³Por eso el marxismo considera al derecho como la cristalización de una relación de fuerzas: reglamenta hasta donde pudo una clase o la otra (o una fracción de clase) y regula sus relaciones, hasta que una de las partes decide volver a abrir la disputa generando luego un nuevo derecho.

exorbitante del precio de la lana y trocaron el cultivo de sus tierras por grandes masas campesinas en terreno de pastos para las ovejas. Esto requirió grandes extensiones de tierra libres de cultivos; a la vez que no requería cantidad de campesinos estables que se dedicaran a ello. Fueron así expulsados de la tierra (de su objeto y medio de producción) y como tal sus posesiones dejaron de serlo (por ejemplos sus herramientas dejaron de ser útiles). Esta gran masa de individuos arrancados de sus condiciones de producción fueron los trabajadores “libres” que llegaron a las grandes ciudades para ser empleados como fuerza de trabajo en la pujante industria. Obviamente este proceso no fue sin resistencias, la acumulación originaria que funda las condiciones del capitalismo se hizo de diversos modos pero “a sangre y fuego”, es decir, con diferencias, pero siempre violentamente.

Pero no sólo esta desigualdad violentamente fundada de origen se perpetúa en generaciones posteriores. La idea de “alienación respecto del género” plateada en 1844 nos lleva a ver algo similar en el planteo de *El capital* (1867). Si nos preguntamos qué función social, o qué *orientación social* tiene la producción globalmente considerada en el capitalismo, la respuesta no es ni “el género humano”, ni la “humanidad que hay en cada uno de nosotros”, ni la libertad, ni mucho menos la igualdad. Nada de eso. La producción capitalista se rige en términos de generar la mayor plusvalía posible (pensemos por contraste en la orientación de la producción en la comunidad ancestral por ejemplo). El capital es valor que se valoriza dejando de lado a los productores, sus deseos, su vida, etc. Es que esta lógica del capital domina a la sociedad incluso más allá de la voluntad del capitalista, ya que como tal

él no es más que capital personificado. Su alma es el alma del capital. Y el capital no tiene más que un instinto vital: el instinto de acrecentarse, de crear plusvalía, de absorber con su parte constante, los medios de producción, la mayor masa posible de trabajo excedente. El capital no es más que trabajo muerto que no sabe alimentarse, como los vampiros, más que chupando trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa (Marx, 2010: 179).

Marx llama trabajo muerto al trabajo pretérito, al trabajo objetivado en los medios de producción (máquinas, materia prima, etc.). El *trabajo vivo*, lo que se exprime, es la fuerza de trabajo.

Por eso el modo de producción capitalista trae consecuencias nefastas también desde un punto de vista global. La potencia de los medios de producción actuales superan con creces las capacidades anteriores: la tecnología, la organización del trabajo, etc., es productivamente muy superior. Sin embargo, las relaciones de producción capitalistas generan hambre, generan guerras, catástrofes económico-sociales y ambientales y un largo y penoso etcétera. No son consecuencias indeseadas, son inherentes al capitalismo.

Volvamos ahora un paso atrás. Dijimos que el *modo* en que transformamos la naturaleza también altera la propia forma del hombre. Los productores en el capitalismo tienen su fuerza

de trabajo para ofrecer, esta entonces debe ser orientada y formada según los requerimientos del capital. El capital necesita eficiencia productiva (producir más en menor tiempo, con menor energía), ¿para qué?, para obtener más plusvalía, ni más ni menos.

Por eso en el capitalismo se controla todo el proceso de trabajo, todo es supervisado, reglado y controlado, para acrecentar la productividad. El cuerpo humano entonces va a estar moldeado por esta necesidad del capital, por una férrea disciplina del trabajo para el capital. Marx vio muy bien cómo las técnicas de trabajo mutaron con el capitalismo. Cómo el tiempo (medido cronológicamente), cómo su utilización al máximo, cómo el rendimiento, empezaron a ser centrales en el *modo* de trabajo, en *la forma* en que se produce.

El cuerpo para la producción de plusvalía

Ese cuerpo, forjado, producido para ser explotado, para ser vampirizado por el capital fue analizado más precisamente por pensadores más contemporáneos.

En principio debemos decir que varios autores repararon en que la filosofía y la ciencia del siglo XVII comenzaron a considerar al cuerpo como una máquina (Foucault, 1975; Federici, 2015: 218-255; Le Breton, 2002).⁷⁴ Los paradigmas rivales que se enfrentaron fueron el que reducía todo fenómeno a una relación entre átomos (como Hobbes) y podían entender así al cuerpo como un mecanismo complejo, como una máquina, y quienes, y aquí Descartes marcó el camino, pensaron en la existencia del alma como algo no corpóreo, pero que redujeron al cuerpo también a una máquina. Es decir, los rivales coincidían en el cuerpo-máquina.

El cuerpo dejó de tomarse como algo integral y pasó a poder fragmentarse. Pasó de ser algo sagrado a algo profano (tanto como una piedra); pasó de ser un conjunto de signos a interpretar a ser una serie de mecanismos de relaciones mensurables. Como sabemos, en el capitalismo la eficacia o eficiencia es una proporción relacionada con la producción: producir más en menor tiempo. Ese es el criterio para optimizar una máquina, y como tal, es el criterio para optimizar el cuerpo: producir más en menor tiempo y producir durante el mayor tiempo posible, todo en función de generar más plusvalor.

Este cuerpo máquina además, se ajusta a la abstracción que la noción de mercancía trae aparejada. Los productores producen bienes de uso pero no sólo eso; en el capitalismo producen mercancías, es decir, bienes de cambio. No es la sociedad, o los individuos

⁷⁴ La relación entre la filosofía moderna (su forma de pensar) y el desarrollo del capitalismo no se agotan de ninguna manera en el cuerpo máquina. Ya Marx y Engels remarcaron, entre otras muchas cosas, que la visión atomista de la naturaleza (según la cuál en definitiva sólo hay átomos que se chocan o rozan entre sí) se desarrolla en paralelo al individualismo competitivo (donde cada uno lleva un interés que choca con el de otros) creciente en la sociedad de la época. También remarcaron que la modalidad matemático-abstracta de pensar la materia seguía los pasos de medir el producto del trabajo, no como algo concreto que satisfaga una necesidad, sino más bien como valor abstracto. No importa qué clase de cosa produzco, importa el plusvalor que produzco; no importa qué clase de trabajo concreto haga, sino su eficiencia medida abstractamente.

particulares, sus necesidades, los que guían la producción de bienes de uso. Al capitalista le interesa el valor de cambio, el valor abstracto de la mercancía. No le importa si produce remeras o *software*, le importa el trabajo abstracto, el número de horas que concentra, que se objetivan en una mercancía que luego puede ser vendida realizando el plus valor que generaron los productores. Por eso, las destrezas que pone en juego el trabajador, tampoco se valoran de modo concreto, como cualidades, sino de modo abstracto, numérico. El cuerpo máquina como mensurable, como abstraído de la personalidad, del individuo concreto (de sus deseos, de su voluntad, de sus características particulares, etc.) es coherente con la forma social de la fuerza de trabajo como mercancía, con su valoración en términos abstractos, numéricos.

El capitalismo necesita un cuerpo “productivo” (desde ahora en más “productivo” se entenderá en términos capitalistas: eficiente para la plusvalía; otros modos de producción entenderán “productivo” de formas diferentes). Es decir, un cuerpo capaz de trabajar 8, 10, o 12 horas pero de hacerlo de cierta manera. Si es necesario lo hará de manera monótona, pero siempre con sus movimientos reglados o controlados para producir más. Michel Foucault, un autor que no proviene de ninguna escuela marxista de pensamiento, desarrolló hacia mediados de la década de 1970 las ideas de “disciplina” y “docilidad” para pensar el cuerpo en la modernidad.⁷⁵ Esta disciplina sería una forma de producir cuerpos aptos para la producción (capitalista) y como tal eficientes. Una serie de instituciones de todo tipo (educativas, médicas, psiquiátricas y por supuesto laborales, entre otras) garantizarían la producción del cuerpo productivo: de su potencia a la vez que su docilidad. Potencia para producir más según la lógica de acumulación del capital. A su vez dócil porque “(e)s dócil el cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado” (Foucault, 2002:140).

Claro que esta docilidad y la disciplina no se agotan en el “momento” productivo entendido económicamente sino que son parte de una modalidad de poder que se extiende por todo el cuerpo social y que además desagrega, fragmenta, retícula cada cuerpo para todo tipo de actividad:

no estamos en el caso de tratar el cuerpo, en masa, en líneas generales, como si fuera una unidad indisociable, sino de trabajarlo en sus partes, de ejercer sobre él una coerción débil, de asegurar presas al nivel mismo de la mecánica: movimientos, gestos, actitudes, rapidez; poder infinitesimal sobre el cuerpo activo... no los elementos, o ya no los elementos significantes de la conducta o el lenguaje del cuerpo, sino la economía, la eficacia de los movimientos, su

⁷⁵ Foucault desarrolla otras muchas ideas importantes para pensar el cuerpo en la modernidad, v.g., “panoptismo”, “ortopedia social”. Hay que decir que para Foucault todas estas categorías no sólo se articulan con las necesidades productivas sino que responden también a una matriz de poder que controla, ubica, retiene y produce los cuerpos reduciendo las multiplicidades. Es toda una *infrapolítica* (que complementa a la política tal y como la entendemos habitualmente) necesaria para la sociedad moderna.

organización interna; la coacción sobre las fuerzas más que sobre los signos... La modalidad, en fin: implica una coerción ininterrumpida, constante, que vela sobre los procesos de la actividad más que sobre su resultado y se ejerce según una codificación que retícula con la mayor aproximación el tiempo, el espacio y los movimientos. A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las "disciplinas". (Foucault, 2002: 140-141).

Como se ve, tanto la definición de disciplina como la de docilidad sobrepasan la esfera de la mera producción (lo cual no contradice a Marx: porque un modo de producción es un modo de vida). Para Foucault el reforzamiento mutuo del poder disciplinario y el desarrollo del capitalismo es clave.⁷⁶

Posteriormente, Foucault (1999) también va a relacionar la disciplina y lo que él llama la biopolítica (en resumen: la administración de las poblaciones) con la sexualidad y el sexo, proponiendo la idea de que éstas son un dispositivo de poder que cruza el cuerpo máquina y el cuerpo especie. La sexualidad y el sexo entonces también tendrán una estrecha relación con el desarrollo y la potenciación del capitalismo.

No queremos dejar, para terminar, de referirnos a la obra de Silvia Federici (2015). Esta, desde una perspectiva más bien marxista, hace una crítica tanto a Marx como a Foucault. Uno y otro, en su descripción de la consolidación de capitalismo en Europa, olvidan que también éste se asentó sobre una construcción muy particular y novedosa, y obviamente violenta, de la diferencia hombre-mujer. Uno de los datos interesantes para nosotros que son parte de su reflexión, indica que

En los pueblos medievales, la mujeres trabajaban como herreras, carniceras, panaderas, candeleras, sombrereras, cardadoras de lana y comerciantes y que (continúa la autora) si bien había "diferencia" hombre-mujer esta tenía otras características incluso (...) las siervas eran menos dependientes de sus parientes de sexo masculino, se diferenciaban menos de ellos física, social y psicológicamente y estaban menos subordinadas a sus necesidades de lo que luego lo estarían las mujeres "libres" en la sociedad capitalista (Federici, 2015: 43).

Pero el capitalismo, a "sangre y fuego", introdujo una división entre la producción y la reproducción, división diferente a la que reinaba en la sociedad medieval (o incluso

⁷⁶ Obviamente aquí estamos haciendo un "recorte" de la obra de Foucault tendiente a visibilizar la articulación entre la modalidad productiva y el cuerpo.

desconocida). Creó entonces una escisión en la clase productora (y por tanto una pérdida de poder de clase) que concentró en las mujeres la tarea de la reproducción de la fuerza de trabajo (que no es sólo la reproducción biológica, es también todo lo que normalmente conocemos como trabajo doméstico), a la vez que la desvalorizó (en términos económicos pero también en términos concretos) este trabajo y subordinó la posición social de las mujeres. Todo ganancia para la gran burguesía naciente, con una migaja perversa para los hombres productores: el dominio sobre las mujeres.

Claro que esto también tuvo sus resistencias. Federici nos aclara que a la llamada “caza de brujas” que comienza en el siglo XVI, hay que entenderla como parte de la “acumulación originaria”, es decir, como la acomodación violenta de las mujeres al nuevo régimen productivo y de propiedad. Las mujeres durante milenios desarrollaron saberes y poderes sobre sus cuerpos y por tanto también sobre la reproducción. La persecución de las mujeres (la caza de brujas) tuvo como uno de sus objetivos despojar a las mujeres de esos saberes y de su propio poder. De la misma forma que muchas fueron perseguidas y aniquiladas como brujas dado que se resistían al régimen de propiedad que imponía el capitalismo y practicaban una “propiedad” y una producción de corte más comunal.

En definitiva, el cuerpo de la mujer, sus disposiciones, fue moldeado (primero violentamente, luego –no sólo violentamente sino también- a través de una serie de instituciones) en función de nuevos requerimientos productivos, de un nuevo modo de producción.

Para finalizar

Cuerpo y naturaleza son variables, tienen una historia. Para Marx es el modo en que se produce lo que da la clave de interpretación de una sociedad y por tanto del cuerpo y la naturaleza en esa sociedad situada (sin olvidar claro que tanto eso que llamamos naturaleza y el cuerpo mismo en tanto tal, ponen sus límites, variables, tiene sus potencias dormidas que hay que “domesticar” y se lo hace en función del modo de producción, etc.). En el capitalismo (al menos en sus albores) el cuerpo es considerado una especie de máquina con lo cual se puede fragmentar y modificar según los criterios de la eficiencia productiva. Pero ese cuerpo también deberá ser producido: una serie de instituciones tratan de garantizar la docilidad y la disciplina que se necesitan. La fuerza de trabajo como mercancía también es cuantificable y como tal el valor de un individuo tiende a ser reemplazado por su valor de mercancía. Por eso incluso un cuerpo muy valorizado en algún momento puede convertirse en un cuerpo superfluo, descartable.⁷⁷ El proceso de trabajo mismo (en sintonía con la idea de cuerpo máquina) está

⁷⁷ Recordemos que para Marx (aunque no sólo para él) un cuerpo concentra el conjunto de las relaciones sociales. Así, cuando se suprime un cuerpo no sólo se suprime un individuo, también las relaciones sociales que conlleva. Recientemente Daniel Feierstein (2007) ha definido el concepto de genocidio como la supresión violenta y sistemática de un grupo social con el objetivo de suprimir las relaciones sociales inscriptas en el grupo. De ahí su idea de que el

ahora reglado y vigilado al detalle, el control del proceso de trabajo ya no pertenece al productor, todo está ordenado desde fuera para optimizar la producción (en el sentido de generar más plus valor, quizás el producto de ese trabajo pueda ser un objeto de calidad dudosa, no importa), como tal, el cuerpo que se modela en la actividad productiva, no lo hace bajo sus propios deseos u objetivos. A su vez, el “objetivo” de conjunto de la producción no está dictado por los propios individuos de forma mancomunada, sólo responde a la lógica del capital del plus valor.

Esto presupone una escisión entre los productores y los medios de producción, escisión violenta que aniquiló pretéritas relaciones sociales e instauró nuevas. Pero esta acumulación originaria, agrega recientemente Federici, también estuvo marcada por la separación entre la esfera de la producción y la de la reproducción de la fuerza de trabajo, lo que conllevó también la violenta instauración de una diferencia específicamente situada (acorde al modo de producción capitalista) entre hombre y mujer que relegó a esta a una situación de producción no valorizada en general (no sólo económicamente).

plan sistemático de desaparición forzada de personas en Argentina fue un genocidio: la desaparición de los cuerpos estuvo en función suprimir ciertas relaciones sociales e instaurar otras.

Referencias

- Althusser, Louis y Balibar Étienne (2004). *Para leer el capital*. Mexico, Siglo XXI.
- Balibar, Etienne (2000). *La filosofía de Marx*. Bs. As. Nueva Visión.
- Defoe, Daniel (2010). *Robinson Crusoe*. Bs. As., Terramar.
- Engels, Friedrich (2000). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Recuperado de www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/1876trab.htm
- Federici, Silvia (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Bs. As., Titna Limón.
- Feierstein, Daniel (2007). *El genocidio como práctica social*. Bs. As., FCE.
- Foucault, Michel (2002). *Vigilar y castigar*. Bs. As., Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1999). *Historia de la sexualidad 1*. B.s As., Siglo XXI.
- García Linera, Álvaro (2010). *Forma valor y forma comunidad*. Bs. As., Prometeo-CLACSO. Especialmente el Capítulo VI.
- Hobsbawm, Eric (1987). Introducción. *Marx, Formaciones económicas precapitalistas*. Mexico, Siglo XXI.
- Marx, Karl (2010). *El capital*, Tomo I. Bs. As., FCE
- Marx, Karl (2001b). *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Recuperado de www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/francia/index.htm
- Marx, Karl (1987). *Formaciones económicas precapitalistas*. Mexico, Siglo XXI.
- Marx, Karl (1993). Tesis sobre Feuerbach. Karl Marx y Friedrich Engels, *La cuestión judía y otros escritos*. España, Planeta.
- Marx, Karl (2015). *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz, Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1999). *Manifiesto del Partido Comunista*. Recuperado de www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (2001). *La ideología alemana*. Primer capítulo. Recuperado de www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/feuerbach/index.htm
- Moreno, María (2016). *Black out*. CABA, Litertura Random House.
- Patterson, Thomas (2014). *Karl Marx, antropólogo*. Lectulandia.

Actividades

- 1) Sugerimos ver al menos la primera parte del film *Tiempo modernos* (1936) de Charles Chaplin. Después de verlo responda: el cuerpo del trabajador ¿qué disposiciones desarrolla? ¿Puede interpretar esto en términos de alienación? Desarrolle. Explique además ¿Qué función intenta cumplir la “máquina de comer”? ¿Qué rol juega el dueño de la fábrica? Teniendo en cuenta las últimas dos preguntas ¿con qué conceptos de Marx lo vincularía?
 - 2) Otra película que sugerimos es *Recursos Humanos* (2000) de Laurent Cantet. ¿Qué aspectos de film puede vincular a la idea de “productividad” y eficiencia? ¿en función de qué le ofrecen al padre del protagonista un puesto “más liviano”? ¿Cuáles son los puntos de conflictividad que expone el film? Teniendo en cuenta el cuerpo del padre del protagonista, su actividad laboral y sus pasatiempos (la carpintería) ¿cómo describiría las disposiciones del cuerpo? ¿Por qué cree que su tiempo libre lo pasa en una carpintería? ¿qué pasa cuando le preguntan sobre su tiempo “libre”? ¿Qué significado le puede atribuir a la pregunta final del protagonista? ¿Puede relacionarse con los conceptos vistos en el texto?.
 - 3) El humorista Diego Capusotto en la séptima temporada de su programa televisivo “Peter Capusotto y sus videos” desarrolló un personaje: Robotril. Mire algunos de los sketches donde aparece este personaje y vincúlelo con algunos de los conceptos que vimos en el texto.
- Lea el siguiente fragmento del libro de María Moreno *Black out* (2016: 32-33):

Desde fines del siglo pasado, el alcohol se convirtió en signo de la degeneración obrera, fractura de la familia, y fuente de enfermedad y miseria. La imagen del dandy con la galera ladeada paseando con una copa en la mano, o la de los honestos curas de aldea que se prenden al badajo de la campana con la nariz roja y los vasos reventados bajo la piel, fue reemplazada por la de una turba grisácea que, entre la fábrica y la vivienda económica, intentaba degradarse sin las alturas poéticas de un Poe o un Baudelaire. La alentadora metáfora “sangre de Cristo” y el hecho de que nuestro Señor iniciara su vida pública en las bodas de Caná precisamente reponiendo el vino que faltaba, parecía materia de una sociología atea y apocalíptica. Sin embargo, cuando se cerraba una taberna, el motivo no era el embotamiento de los sentidos que amenazaba la productividad de las fábricas, sino la posibilidad de que, en ese espacio, los obreros complotaran al intercambiar información, ideando estrategias de lucha, o —mediante un cierto equilibrio en su borrachera— soltaran la lengua sin utilidad alguna para sus patrones, a fin de liberar sentimientos y sueños. (...) En la fábrica, en el uso de la fuerza y en el movimiento de los músculos, la conciencia percibe sin cesar el gasto y, paulatinamente, la merma de las funciones. En el hogar todo evoca —alimento, sueño— la reparación para el día siguiente; la presencia

de los hijos indica la cadena viviente de la que, a la larga, uno saldrá expulsado. En el bar, en cambio, es posible el olvido de la finitud. Y es un placer cuando el alcohol, al deslizarse por los distintos órganos de la ingestión, limpia y calienta —como si se tratara de un nuevo nacimiento— el interior del cuerpo y, al mismo tiempo, anestesia los efectos del trabajo diario. Al beber se escapa a la red de lo útil dando un sentido jodedor al hecho de alimentar la fuerza de trabajo.

4) Al respecto responda: según el texto ¿por qué habría cambiado la imagen asociada al alcohol? ¿Por qué se cerraban las tabernas? ¿Qué lógica es la que se rompe precisamente en las tabernas según la autora y por qué? ¿Qué se puede decir a partir del texto sobre la relación cuerpo-taberna-productividad capitalista? Según se desprende del texto, el hogar ¿es un lugar de goce y libertad privada?

CAPÍTULO 6

La noción de corporalidad en la filosofía de Sartre

María Luján Ferrari

Sartre en contexto⁷⁸

Jean Paul Sartre (1905-1980) fue un filósofo y escritor francés, autor de contribuciones filosóficas sobre la imaginación y las emociones, de novelas, obras de teatros y escritos políticos así como también de dos grandes trabajos sistemáticos titulados *El ser y la nada* y *La Crítica de la razón dialéctica*.

En 1924 Sartre ingresa a estudiar filosofía a la Escuela Normal Superior de París. Desde finales del siglo XIX hasta mediados de la década del treinta, la filosofía francesa había estado dominada por dos corrientes principales: el neokantismo y el antirracionalismo. A pesar de tener al menos dos vertientes, cuyas diferencias no vamos a tratar aquí, el neokantismo intenta superar tanto una filosofía positivista como una filosofía materialista concentrándose, en particular, en una consideración crítica de las ciencias y en una fundamentación gnoseológica del saber. Por su parte, el antirracionalismo promovía una alternativa filosófica en base a los conceptos de libre voluntad, experiencia religiosa y otros por estilo. Este panorama experimenta un abrupto cambio cuando, alrededor de los años 30, la filosofía francesa empieza a considerar los desarrollos filosóficos de autores como Edmund Husserl, Martín Heidegger y Alexandre Kojève, especialmente la interpretación que este último hace de la concepción del desarrollo histórico tal como se presenta en la *Fenomenología de Espiritu* de Hegel. Así, la filosofía fenomenológica de Husserl, la filosofía existencial de Heidegger y la lectura de los textos de Hegel hecha por Kojève ofrecían un conjunto de temas y metodologías que, para los filósofos de la generación de Sartre, brindaron elementos para una renovación de la filosofía.

Esta renovación se reflejó, por ejemplo, en la publicación del libro de Emanuel Levinas titulado *La teoría de la intuición en la fenomenología* de Husserl en 1930 y en la aparición de

⁷⁸ Seguimos en esta semblanza los trabajos de Sebastian Gardner y David Detmer. Ver sección de referencias

una nueva publicación dedicada a la fenomenología llamada *Investigaciones filosóficas*, editada por Alexandre Koyré. Pero más allá de esto, como afirma Sebastian Gardner, el nuevo movimiento filosófico se centró en un seminario sobre Hegel que desde 1933 hasta 1939 fue dictado por Kojève. La propuesta de Kojève consistía en pensar a Hegel desde una perspectiva comprometida con la idea de una filosofía atea de la finitud humana centrada en el tema de la realización histórica del hombre cuyo momento central, según Kojève, está localizado en la lucha por el reconocimiento.⁷⁹ Esta propuesta, a juicio de algunos autores como Mercado Vera, no podría pensarse a menos que supongamos una lectura de los textos hegelianos tamizada por la filosofía de Heidegger y los principios de la filosofía de Marx.

La llegada de Sartre a este nuevo movimiento filosófico es tardía. El primer encuentro filosófico de Sartre fue, en sus días de escolar, con la filosofía de Bergson. Al ingresar a la Escuela Normal Superior rápidamente toma distancia de aquella para concentrarse en el estudio de la historia de la filosofía, principalmente de autores como Platón, Descartes y Kant. Sartre finaliza sus estudios en 1929 y desde ese año hasta 1932 realiza el servicio militar para luego dedicarse a enseñar filosofía, principalmente en Le Havre.

En sus primeros años como graduado de la Escuela Normal Superior no vemos ninguna orientación filosófica definitiva en Sartre. El punto de quiebre decisivo fue, según cuenta Simone de Beauvoir en *La plenitud de la vida*, un encuentro con Raymond Aron en 1932 en el café parisino Bec de Gaz. Según la anécdota que cuenta Beauvoir, luego de ordenar la bebida de la casa Raymond Aron señalando el vaso dijo a Sartre: "Vea, mi querido colega, si usted es un fenomenólogo, usted puede hablar acerca de este cocktail y hacer filosofía a partir de él"⁸⁰ Sartre reparó así en las posibilidades que brindaba el análisis fenomenológico de Husserl de volverse una actitud filosófica sobre la experiencia vivida. Sus primeras aproximaciones a la fenomenología, sobre todo al estudio de la filosofía de Husserl, fueron las lecturas del libro de Levinas ya mencionado y una estancia de investigación en el instituto francés de Berlín. Entre 1936 y 1940 publica una serie de escritos filosóficos que recorren, desde un punto de vista fenomenológico, diversos tópicos de psicología mostrando su alineación con la nueva corriente de la filosofía francesa que se desarrollaba sobre la base de la filosofía alemana. Mientras tanto, otros temas de su interés como, por ejemplo, el problema de la contingencia de la existencia, aparecían en expresiones literarias como su novela *La Nausea* publicada en 1938.

La trayectoria de Sartre fue interrumpida por la Segunda Guerra Mundial. Movilizado en 1939 fue asignado a una unidad meteorológica en Alsacia, en 1940 fue tomado prisionero y estuvo hasta 1941 alojado en el campo de prisioneros de guerra en Trier. Al regreso de la guerra forma con Maurice Merleau-Ponty un grupo intelectual con el objetivo de organizar una resistencia al colaboracionismo y al nazismo, grupo que se disolvió al término de un año. Ya en París durante el período de la ocupación, Sartre retoma la escritura y comienza una de sus mayores obras sistemáticas que titula *El ser y la nada* y cuyas más de 800 páginas serán

⁷⁹ Para ampliar ver el capítulo 4 del presente libro.

⁸⁰ "You see, my dear fellow, if you are a phenomenologist, you can talk about this cocktail and make philosophy out of it! La traducción propuesta es nuestra.

publicadas en 1943. Allí Sartre encuentra la ocasión de anudar los temas de la filosofía de Hegel, Husserl y Heidegger señalando sus limitaciones y ampliando su alcance, como pocos de sus contemporáneos pudieron hacerlo, en los términos de su propia propuesta filosófica identificada con el existencialismo⁸¹.

Ahora bien, si *El ser y la nada* es una de las obras cumbres la filosofía, en el desarrollo de la filosofía sartreana es uno de sus momentos. En 1960 Sartre publica *La crítica de la razón dialéctica* donde se dedica a reconstruir el marxismo en términos de su nuevo set de categorías filosóficas. Los puntos de continuidad y ruptura entre sus dos obras principales así como entre estas y sus escritos políticos y literarios es aún material de debate para los académicos especializados en la filosofía de Sartre y un tema del que no nos ocuparemos aquí.

En 1964 Sartre ganó el premio Nobel de literatura pero lo rechazó alegando que era un premio burgués al cual no quería estar asociado, recordemos que también había rehusado en 1949 un puesto en la academia francesa y en 1945 la distinción de La Legión de Honor que le ofrecía el gobierno francés por sus actividades durante la guerra. En ese mismo año Sartre co-fundaba junto con Simone de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty la revista *Los tiempos modernos* la cual continúa, hasta hoy, teniendo un rol fundamental en la vida intelectual de Francia. Dicha publicación fue expresión de su activa participación política donde llegó a declararse opositor tanto a la guerra de Vietnam como a la de Argelia. Justamente su vocación política en defensa de aquellos que han sido económica, política y racialmente oprimidos condujo a que Sartre tuviera no sólo una gran influencia en los acontecimientos que conformaron el mayo francés sino también en la filosofía latinoamericana y, especialmente, en la filosofía Argentina.⁸²

A partir de mediados del siglo XX la lectura de Sartre configuraba el ambiente intelectual argentino. No sólo el teatro independiente no habría sido el mismo sino se hubiesen puesto en escena buena parte de las obras de teatro escritas por Sartre sino que el ambiente literario, filosófico y político vio en él a un filósofo que representaba una voz descolonizadora a la que había que prestar atención. Testimonio de esto son, como afirman Horacio González y Patrick Vermeren en el prólogo a *Jean-Paul Sartre. Actualidad de Un Pensamiento*, las lecturas atentas de la obra sartreana hechas por autores como Oscar Masotta, Juan José Sebrelli o Carlos Correa vinculados al grupo de la revista *Contorno* formada alrededor de David e Ismael Viñas. *Contorno* mostraba una preocupación por la relación entre la literatura y la realidad política e histórica proclamando una concepción totalizadora de la escritura que supone que el lenguaje, los rasgos estilísticos y las temáticas se corresponden con una visión del mundo, una postura política, filosófica e ideológica específica. Los escritos de Sartre sobre la literatura de compromiso parecían darles a los intelectuales argentinos una vía de solución a la cuestión del rol del intelectual luego de la guerra. En el ámbito filosófico fue Carlos Astrada quien se

⁸¹ Para una consideración más amplia de la filosofía existencialista ver el capítulo 7 del presente libro.

⁸² Para un examen más minucioso ver González, Horacio; Vermeren, Patrick. (2006) *Jean-Paul Sartre, actualidad de un Pensamiento*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.

interesó por una revisión de los postulados del existencialismo en obras como *El juego existencial* de 1933, *Ser, humanismo y existencialismo* de 1949 o *La revolución del existencialismo* de 1952. En cambio, en relación al pensamiento político, fue John Willian Cooke quien retoma, con resonancias sartreanas, el problema de la relación entre teoría y praxis y los desatinos a los que puede llevar la indigencia teórica en el marco de la práctica política.

Algunos temas en *El ser y la nada*

El ser y la nada es una obra donde Sartre intenta dar una respuesta sistemática a temas como la estructura del tiempo, la autoconciencia, el conocimiento de otras mentes, el problema de la corporalidad y el ser de las cosas. En su intento, Sartre describe las categorías fundamentales del ser y sus interrelaciones y lo hace por medio de una investigación de aquello que es dado a la conciencia. Recordemos que Sartre comparte con los fenomenólogos la idea de que los filósofos y científicos tienden a distorsionar el fenómeno porque están preocupados por convencernos de que la verdad de sus investigaciones descansa en la explicación de la naturaleza de la realidad que subyace a los fenómenos. Pero, una explicación de los aspectos físicos o fisiológicos de, por ejemplo, la percepción de un color no nos dice nada acerca de la experiencia de ver el color en cuestión o de la vivencia de la naturaleza de un determinado color como objeto de la percepción.

Sartre agrega a su libro un subtítulo, en cierto modo problemático, “Un ensayo fenomenológico sobre la ontología”. La pregunta que surge de modo inmediato sería cómo puede efectuarse un estudio ontológico desde una aproximación fenomenológica, si la fenomenología se ocupa del fenómeno, es decir de aquello que se aparece a la conciencia, y no de lo que realmente existe. Para respondernos hay que considerar que cuando Sartre habla del ser lo que él tiene en mente no son las entidades sustanciales, a las que por ejemplo refería Descartes, sino que está pensando en modos de ser. En los próximos apartados, y a los fines de introducir el tema que da título al capítulo, distinguiremos entre el modo de *ser en sí*, el *ser para sí* y el *ser para otros*.

El ser en sí

Para Sartre la conciencia siempre es conciencia de algo, de algo distinto a sí misma, es en este sentido que afirma que la trascendencia es la estructura constitutiva de la conciencia. Decir que la conciencia es conciencia de algo es decir que debe producirse como revelación-

revelada de un ser que no es ella misma y que se da como ya existiendo cuando ella lo revela. Ahora, el objeto trascendente que aparece a la conciencia puede ser descrito como fenómeno, siempre que entendamos que esto no significa que el objeto fenoménico es la apariencia de una realidad que está oculta. Así, el escritorio del que soy consciente mientras estoy escribiendo o leyendo no es la apariencia de una realidad *nouménica* distinta del escritorio mismo. Sin embargo, es obvio que el escritorio es algo más de lo que se aparece ante mí en un determinado acto de conciencia. Esto puede sonar paradójico porque si no hay una realidad subyacente de la que el escritorio es su manifestación y si este tampoco puede identificarse tal como se aparece individualmente en un acto de conciencia entonces ¿cuál sería su modo de ser? Sartre afirmaría que habrá que identificar el escritorio con la serie de sus infinitas manifestaciones que, justamente por ser infinitas, rebasan el conocimiento que podemos tener del objeto en cuestión, en este sentido el objeto de conciencia es transfenoménico. En otros términos, el ser de lo que aparece no existe sólo en tanto en cuanto que aparece. Ahora ¿Qué es este ser mismo tal como se revela a la conciencia?

La respuesta de Sartre es "El ser es. El ser es en sí. El ser es lo que es" (Sartre, 2006,38). Estas confusas declaraciones pueden comprenderse mejor si volvemos al clásico ejemplo del escritorio. Un escritorio está ahí, aparte de las demás cosas, como apto para un fin (en este caso como apoyo de mi computadora con la que estoy escribiendo este capítulo). Pero a la conciencia se le aparece como un escritorio justamente porque los seres humanos le damos un significado, un sentido, en términos de nuestro autor diremos que intencionamos dicho objeto de un determinado modo. Es decir, la conciencia hace que ese objeto se aparezca como un escritorio en ciertas ocasiones, en aquellas en las que le coloco encima libros, computadora, mis lápices, etc. Así, el escritorio tiene un determinado sentido en su relación a la conciencia, lo cual no quiere decir que la conciencia cree el objeto. Este es o existe y es lo que es, como señalamos con Sartre más arriba. Ahora, es la conciencia la que constituye determinado objeto como escritorio en términos de sus perspectivas y fines. Dicha constitución, podemos agregar, la conciencia la realiza mediante una negación: es un escritorio y no es cualquier otra cosa. "Toda diferenciación del ser es debida a la conciencia, que hace que algo aparezca diferenciándolo de su trasfondo, y, en este sentido, negando el trasfondo" (Copleston, 1984, 334) Lo mismo puede decirse de las relaciones temporales y espaciales, una cosa está cerca o lejos respecto de una conciencia que relaciona y compara. Que una cosa como el escritorio aparezca cerca o lejos, que potencialmente pueda ser madera para el fuego o no, es en relación a la conciencia de la cual es objeto; de otro modo el objeto simplemente es lo que es. Aclaremos este último punto.

Si nos abstraemos de toda la actividad de la conciencia en el hacer que aparezca un mundo de cosas interrelacionadas sólo nos queda el *ser en sí*. Este *ser en sí* es, según Sartre, un trasfondo opaco, macizo, indiferenciado, idéntico a sí mismo, sin causa y sin necesidad,

contingente, desde el cual aparece el mundo por la actividad de la conciencia.⁸³ Es en este sentido que pueden entenderse las palabras del personaje de la novela *La Nausea*, Roquentin, quien, sentado en el jardín de Bounville, comentaba que tiene la impresión de que todo es superfluo y que no hay ninguna razón para existir “Lo esencial – dice Roquentin- es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos.” Y agrega “Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: este jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar, [...] eso es la Náusea; [...]” (Sartre, 2005, 106).

El ser para sí

Ahora, si bien el concepto de ser en sí es clave, no puede decirse mucho más de él, Sartre dedica la mayor parte de su obra *El ser y la Nada* al concepto del *ser para sí*, el modo de ser de la conciencia. Si la conciencia es conciencia de lo que aparece, como ya lo hemos mencionado, entonces la conciencia es distinta del ser, es decir, es no-ser, surge como anulación del ser. La conciencia, afirma Sartre, es aquello por lo que la negación se introduce al mundo.⁸⁴ Veamos este punto siguiendo nuestro ejemplo. Cuando yo me percató del escritorio o de los papeles que hay encima de ellos, me distancio de dichos objetos, niego que yo sea esos papeles o ese escritorio al mismo tiempo que hago que el papel aparezca, por ejemplo cuando lo destaco de su trasfondo, como algo distinto del escritorio. Ahora, si bien la conciencia es descrita por Sartre como su propia nada, al mismo tiempo le atribuye una actividad, por lo tanto la conciencia debe presentarse tan contingente como las cosas pero cuya actividad es justamente introducir la negación en el mundo en el sentido que recién vimos. Ahora, si la conciencia no es una cosa sino que es en relación al ser tampoco debemos entenderla como un receptáculo. A continuación veremos cuál es su determinación más propia.

El ser en sí dijimos es opaco, macizo, sin conciencia y por ello mismo no es libre. En cambio *el ser para sí* se escapa de la determinación del *ser en sí* mediante la introducción de la negación en el mundo, esto constituye una especie de prueba de que es esencialmente libre. La libertad para Sartre no es una capacidad o poder, o al menos no es sólo eso, pertenece a la

⁸³ Hay que prestar atención al hecho de que la aparición de un mundo entendido como un sistema inteligible de cosas distintas interrelacionadas es producto de la conciencia, sin la actividad de la conciencia no habría mundo sino solo ser opaco, macizo. Indiferenciado. Ahora, este último no puede identificarse con el no-ser. De hecho, el ser en sí es anterior al no-ser.

⁸⁴ Es necesario subrayar que la negación no es solo un aspecto del pensamiento o una cualidad del juicio. La negación en el sentido presentado es lo que caracteriza la relación intencional del ser para sí con el ser en sí

estructura del ser consciente. Así, “Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la realidad humana” (Sartre, 2006, 68)

En *El existencialismo es un humanismo*, Sartre afirma que el hombre primero existe y luego realiza su esencia; recordemos la famosa frase de la conocida conferencia donde Sartre sentencia que la creencia común a todos los existencialistas es que en el hombre la existencia precede a la esencia. El hombre primero nace, es arrojado al mundo y luego se hace a sí mismo en el sentido de que lo que llegue a ser depende de él. Así pues, para un existencialista ateo, como Sartre, no hay naturaleza humana, el hombre es el único que no solo es tal como él se concibe después del impulso hacia la existencia sino tal como él se quiere después de ese impulso. El hombre empieza por existir, por ser algo que se proyecta hacia un porvenir, es por eso que Sartre afirma que el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser. Podemos afirmar, entonces, que el *ser para sí* tiene como modo característico la temporalidad, *el ser para sí* es un perpetuo huir de lo que fue hacia lo que será y, en este sentido, es enteramente libre.

Ahora, si consideramos esta última afirmación, rápidamente se nos imponen algunas objeciones. ¿Es cierto que somos enteramente libres? Aunque rechacemos el determinismo, ¿No hay factores fisiológicos, psicológicos y culturales que limitan nuestras posibilidades? El hecho de que la mayoría de nuestras conductas sean predecibles por los demás ¿no niega la posibilidad de nuestra libertad? Y en tanto que no elegí el sitio donde nací o que el pasado parece imposible de ser alterado, esto ¿no determina de algún modo mis elecciones?

En cierta medida, los factores fisiológicos, culturales y el pasado mismo no se pueden alterar, sin embargo depende de la propia elección el significado que les otorguemos a los factores mencionados o la influencia que puedan tener en función del proyecto que define a cada hombre. Es a la luz de ese proyecto que las cosas aparecen como obstáculos o no. Depende enteramente de la elección que sean obstáculos que habrán de superarse o que resulten insuperables. Entonces, es la conciencia misma la que confiere el sentido a las pasiones, el entorno, la influencia del medio en función del proyecto real que constituye. Es decir, el sentido de estos factores los elige el hombre quiera o no aceptarlo y lo que se aparece como un obstáculo para uno puede no serlo para otro. Así, no hay obstáculos absolutos sino que el obstáculo revela su índice de adversidad en función del valor del fin asignado por la libertad. Veamos un ejemplo de esto en relación a *mi sitio dado*.

En el primer capítulo de la cuarta parte de *El ser y la Nada* Sartre presenta la idea que si bien no hay una naturaleza humana sí existe una universalidad humana de condición. Por condición entendemos el conjunto de límites que bosquejan la situación del hombre, aquellos que mencionamos más arriba como los factores fisiológicos de nuestro cuerpo, estar con otros, la necesidad de estar en el mundo, en un sitio.

Con respecto a este último, el sitio es el lugar que habito con su naturaleza, su clima, sus riquezas, pero también es la disposición y el orden de los objetos que se me aparecen y que me señalan a mí como la razón de ese orden. Permanecer en mi sitio o dejar mi sitio puede

presentarse como una constricción o no en función del proyecto que elijo, un obstáculo o no para satisfacer los deseos que tengo. El habitar un sitio si bien es parte de mi *facticidad*, es decir de aquello pertenece a mi condición humana, puede comprenderse como un punto de partida o un punto de amarre. Es el caso del emigrante que señala Sartre:

A un emigrante que se disponía a salir de Francia con destino a Argentina, a raíz del fracaso de su partido político, se le atribuye la siguiente replica. Como se le hiciera observar que la Argentina estaba “muy lejos”, preguntó: “¿Lejos de qué?”. Por cierto, si la Argentina aparece como “lejana” a los que viven en Francia, es con relación a un proyecto nacional implícito que valora su sitio de franceses. Para el revolucionario internacionalista, la Argentina es un centro del mundo, como cualquier otro país. Pero si, precisamente, hemos constituido previamente la tierra francesa, por un proyecto primero, como nuestro sitio absoluto, y alguna catástrofe nos obliga a exiliarnos de ella, con relación a ese proyecto inicial la Argentina aparecerá como “muy lejos”, como “tierra de exilio”; con relación a nuestro sitio nos sentiremos expatriados. (Sartre, 2006, 671-672)

Podemos entender del ejemplo, que en cualquier momento que se considere el hombre se capta comprometido en el mundo, en un sitio contingente. Al nacer el hombre toma su sitio pero es enteramente responsable de ese sitio que toma y del sentido que libremente le confiere. De este modo hay una conexión inextricable entre la libertad y la *facticidad* de la situación: sin la situación la libertad no existiría como ese poder que tengo de comparar, relacionar, ordenar los objetos del mundo, en otras palabras de introducir la negación o *nihilización* en el mundo. Pero sin la libertad mi situación carecería de sentido.

En definitiva, ningún campo perceptual ni ningún conjunto de circunstancias conllevan por si mismos sus propias instrucciones de cómo debemos organizarlos o significarlos. Para Sartre, siempre somos libres de determinar la dirección de nuestros actos de percepción, de pensamiento, de imaginación. Así, los términos de conciencia y libertad son co-extensivos. Por esto podemos decir que nos encontramos en un mundo con sentido y no en un caos, debido a las distintas actividades de la conciencia por medio de las cuales podemos ver, por ejemplo, nuestro escritorio como marrón o rectangular, como un objeto de cierto tipo y calidad, que se relaciona de distintas maneras con otros objetos en el espacio que están a mi disposición. Así, aquello que me rodea no me afecta de un modo mecánico, lo que es dado no es simplemente una causa a partir de la cual nuestras acciones serían los efectos. El efecto de los objetos y las circunstancias sobre nosotros depende, definitivamente, de cómo los comprendamos y nos dirijamos hacia ellos. Siempre actuamos en un contexto determinado y en una situación pero

esa situación no es algo simplemente objetivo o dado, los hechos objetivos que nos confrontan deben ser interpretados y comprendidos y sobre ese fondo es que actuamos.

En resumen, estamos condenados a ser libres, no podemos elegir entre ser libres o no serlo porque por el solo hecho de que somos conciencia ya lo somos. El hombre elige y se compromete y al hacerlo compromete idealmente a toda la humanidad. La responsabilidad es enteramente suya y, al percatarse de esto, esa total libertad va acompañada de angustia; al menos que optemos por actuar de mala fe.

El ser para otro

En la conclusión de la segunda parte de *El ser y la nada*, luego de un extenso análisis del problema del conocimiento como un tipo de relación entre el *en sí* y el *para sí*, Sartre afirma que no ha hecho alusión alguna al cuerpo ni a los sentidos. El problema de la corporalidad no es un tema menor para Sartre, solo difiere su tratamiento porque el cuerpo aparece ante todo como algo conocido, de modo que no podría tratárselo antes de definir el conocer. Ahora, el cuerpo aparece como siendo conocido por otro: "lo que conozco es el cuerpo de los otros, y lo esencial de lo que sé de mi cuerpo proviene de la manera en que los otros me ven" (Sartre, 2006, 310) Así, la naturaleza del cuerpo remite a la existencia del prójimo y a mi ser para otro. En este punto, Sartre descubre para la realidad humana un modo de ser tan fundamental como el *ser para sí* al cual denomina *ser para otro*. Antes de dar cuenta del problema de la corporalidad, explicaremos esta nueva estructura del ser, puesto que la realidad humana debe ser en su ser, en un solo y mismo surgimiento, *ser para sí - para otro*.

Un primer punto del que debemos partir es que Sartre rechaza la idea de que la existencia de otras conciencias sea inferida a partir de la observación de otros cuerpos. Si veo el movimiento de otros cuerpos puede que infiera que allí hay una conciencia similar a la mía, ahora si el otro individuo está lejos de mi alcance la inferencia de que ese otro individuo es un ser humano y no, por ejemplo, un robot se vuelve más problemática.

Puede ocurrir que perciba al otro no como un objeto cualquiera sino como una persona que organiza el mundo de un modo diferente al mío al punto que pone en cuestión el sentido de mi propia organización mundana. Aún cuando el otro se me aparece como viendo lo que yo veo e intencionándolo de modo diferente, Sartre insiste que me encuentre al Otro como un objeto, uno de tipo especial pero objeto al fin. Si la modalidad de relación con el Otro es la de objetividad entonces su existencia permanecerá puramente conjetural.

Sin embargo, Sartre quiere hacer comprender que hay un sentido en el que la presencia del Otro se me devela como real y concreta. Para que ello suceda, debe darse entre mi conciencia y el Otro algún tipo de encuentro donde el Otro se me revele como un sujeto distinto de mí y,

para que ello acontezca, yo me debo convertir en un objeto para el Otro. Esto se produce en el encuentro que Sartre denomina “La mirada”.

En el apartado sobre la mirada Sartre nos plantea la siguiente situación. Imaginemos que por celos, por interés o por vicio miro por el agujero de una cerradura en un intento por entender que ocurre detrás, en la habitación. En ese momento, no reflexiono en absoluto sino que mi atención está puesta en descubrir que ocurre detrás de la puerta. Esto es, detrás de la puerta hay un espectáculo que se presenta para ser visto, una conversación para ser oída. La puerta y la cerradura son a la vez instrumentos y obstáculos regidos por los fines que me propongo alcanzar. Soy pura conciencia de las cosas y las cosas me ofrecen sus potencialidades como réplica a mi conciencia –no tética-, es decir, en esos momentos no pienso en mí mismo ni en mis acciones, permanezco en un modo pre-reflexivo. De repente, escucho pasos que se acercan y descubro que alguien mira lo que yo hago. Cobro, de este modo, conciencia de mí mismo y respondo a la mirada con un sentimiento, por ejemplo, de vergüenza. Cuando el campo de conciencia del Otro me invade cobro conciencia de mis actos y me devalo como siendo objeto de otra conciencia. La conciencia que actuaba de modo no-reflexivo de repente se ve reducida a un objeto fijado en un espacio y tiempo con cualidades especificables como, por ejemplo, la de ser un *voyeur* o una persona celosa. El Otro se presenta de un modo incuestionable como una presencia que no puedo derivar de mí mismo y que por ello no puedo poner en duda en tanto me reduce a un objeto para una trascendencia que no es la de mi conciencia.

Así, la propuesta de Sartre sobre la mirada viene a repensar el problema de la existencia de las otras mentes. Para Sartre, puedo tener una experiencia de la subjetividad de los Otros directamente, convirtiéndome en un objeto para ellos y percibiendo mi ser como un objeto por medio de la mirada. Hay que aclarar que la mirada, la relación de ser visto por Otro, no siempre requiere la presencia física de un par de ojos. ¿Qué pasaría en el caso de que los ruidos de pasos hayan sido una falsa alarma? Para Sartre esto no modificaría la situación, lo que se revela como falso no es el Otro mismo sino su estar allí, su presencia efectiva, el acontecimiento histórico de su presencia. En este sentido, la preocupación de Sartre parecería ser más que por la existencia efectiva del otro por el rol que el otro juega en investirme como un objeto.

Como conclusión, sin el Otro caería en el mismo problema del solipsismo cartesiano, estaría confinado a mi propia esfera de conciencia y, aunque pudiese reflexionar sobre mis propias acciones conscientes, no podría salir de mi propia perspectiva. Es en este sentido que Sartre puede afirmar, en un tono que nos recuerda al propio Hegel, que “el prójimo es el mediador indispensable entre yo y yo mismo: tengo vergüenza de mí tal como me aparezco al prójimo. Y, por la aparición misma de un prójimo, estoy en condiciones de formular un juicio sobre mí mismo como lo haría sobre un objeto, pues al prójimo me aparezco como objeto” (Sartre, 2006, 314) La vergüenza se vuelve un modo de reconocimiento en tanto me permite reconocerme como el otro me ve. Ahora bien, lo que los otros ven, entre otras cosas, es mi cuerpo.

El cuerpo: los modos de la corporalidad

El capítulo de *El ser y la Nada* dedicado al cuerpo expresa la oposición de Sartre al naturalismo y la revisión del pensamiento ordinario sobre la corporalidad. En opinión de Sartre, el sentido común del naturalismo sostiene que el cuerpo es el fundamento y la realidad detrás de la mente. El cuerpo es concebido como un organismo animal que viene primero en el orden de las cosas y que luego, por medio de una actividad mental cada vez más sofisticada, tiene lugar la actividad consciente. La actividad mental puede entenderse, desde esta perspectiva, como una función de eventos cerebrales.

Ahora, Sartre también se opone a posiciones como las de Descartes. El problema del cuerpo y de sus relaciones con la conciencia, para Sartre, se ve oscurecido por el hecho de que se comience por considerar al cuerpo como una cosa dotada de leyes propias, susceptible de ser definida desde afuera, mientras que la conciencia se alcanza por el tipo de intuición íntima que le es propia.

En efecto: si, después de haber captado mi conciencia en su interioridad absoluta, trato, por una serie de actos reflexivos, de unirla a un cierto objeto viviente constituido por un sistema nervioso, un cerebro, glándulas, órganos digestivos, respiratorios y circulatorios, cuya materia es analizable químicamente en átomos de hidrógeno, de carbono, de nitrógeno, de fósforo, etc., encontraré dificultades insuperables. Ahora bien, estas dificultades provienen que intento unir mi conciencia, no a mi cuerpo, sino al cuerpo de los otros (Sartre, 2006: 330).

Esta crítica intenta mostrar las bases sobre las que se asienta el problema de la unión mente-cuerpo. Por un lado, la conciencia y el cuerpo parecen estar conectados pero por el otro, la conciencia y el cuerpo parecerían ser cosas distintas. La falla del punto de partida consiste en que identificamos la conciencia como autoconciencia e intentamos unirla a un objeto de determinados elementos químicos. La dificultad estriba en que intento comparar una conciencia que es para mí con un cuerpo tal como es conocido por las ciencias. Puesto que el cuerpo descrito en la cita anterior no es tal como es para mí. Yo nunca he visto mi cerebro. Es más, si lo viese, por ejemplo en una tomografía, lo aprehendería como un objeto en medio de un mundo con otros objetos. Solo por un proceso de razonamiento complejo podría verlo como mío y, aún así, seguiría siendo más una propiedad mía que algo de lo cual pueda tener una vivencia.

Así, Sartre niega, por un lado, la prioridad del cuerpo en su concepción científicista, por otro, la visión dualista de la naturaleza humana que se enfrenta con el problema de la unión mente-cuerpo. Por su parte, propone dar cuenta del cuerpo por medio de tres modalidades que

desarrolla en el siguiente orden: El cuerpo como *ser para sí* (existo mi cuerpo), el cuerpo *para otros* (mi cuerpo es utilizado y conocido por el otro) y finalmente lo que denomina la dimensión ontológica del cuerpo (existo para mí como conocido por otro a título de cuerpo).

El cuerpo para sí

En el apartado que analiza el cuerpo *para sí* Sartre afirma

“El hombre y el mundo son seres relativos y el principio de su ser es la relación. Se sigue de ello que la relación primera va de la realidad-humana al mundo. Surgir, para mí, es desplegar mi distancia a las cosas y por ello mismo hacer que haya cosas, y, de este modo, las cosas son “cosas-que-existen-a distancia-de-mí” Así, el mundo me devuelve esa relación unívoca que es mi ser y por la cual hago que él se revele.” (Sartre, 2006: 426)

El comienzo del análisis de la modalidad del cuerpo *para sí* es notable porque Sartre no separa el cuerpo de las otras cosas y seres para dar cuenta de sus determinaciones propias. Comienza llamando la atención sobre el hecho de que sin la existencia humana no habría mundo, como ya lo habíamos marcado en las secciones precedentes de este capítulo. Como vimos, entre el mundo y el hombre hay una relación necesaria porque es el hombre quien constituye los objetos y los ubica en función de las distancias espaciales y temporales. Ese conocimiento del mundo es un conocimiento que se realiza desde un determinado lugar que el hombre asume, desde un sitio. Ahora, el hecho de que nosotros existamos es contingente porque no soy el fundamento de mi ser pero, si existo, tengo que asumir una determinada perspectiva, un punto de vista y eso es algo necesario que habíamos caracterizado como la *facticidad* del ser para sí.

El cuerpo no es algo que exista en sí al cual se le ha implantado un alma. Todas las tentativas de tomar el cuerpo humano como un cuerpo más entre los cuerpos y restituirle luego un alma, cómo ya Descartes lo ha intentado, han fallado. El cuerpo pertenece al *ser para sí* del hombre y en esto el cuerpo es la proclamación del carácter de *facticidad* del *ser para sí*: el cuerpo tiene un carácter de necesidad, este cuerpo, afirma Biemel, que me ha sido dado y por el cual no soy estrictamente responsable, sin embargo tengo que asumirlo. Ahora ¿qué significa esta relación compleja con un cuerpo que por un lado parecería tener una existencia en el registro del en sí pero al mismo tiempo asumimos como propio?

El cuerpo humano para Sartre al mismo tiempo que pertenece al en sí es al mismo tiempo la negación del en sí. Es decir, el cuerpo humano no es enteramente un mero ente extenso, una mera cosa. El *ser para sí* al separarse del ser en cuanto tal, se realiza en el cuerpo. Esto es, por medio del cuerpo acontece el vínculo del *ser para sí* con el mundo. Si al *ser para sí* le faltara cuerpo no tendría posibilidad alguna de actuar con el mundo.

En el análisis de los sentidos puede verse claramente este punto. El ver, el acto de la sensibilidad, no es visto por nosotros mismos. En el acto de ver el escritorio, vemos ese objeto particular que se nos presenta y los objetos dispuesto sobre él, pero nunca vemos el acto de ver mismo. Toda la ordenación de las cosas vistas que está supuesta en el acto de ver necesita de un centro a partir del cual las ordenamos. Ese centro somos nosotros mismos. Ese centro no es visible para nosotros pero desde él sale el ver. Para llevar a cabo esa ordenación el que ordena debe pertenecer al mundo. Esta pertenencia al mundo queda asegurada por el cuerpo: el cuerpo está en medio del mundo o en otras palabras el cuerpo es un ente mundano. Por lo tanto, configurar el mundo, organizar el mundo, no es un acto teórico sino que implica involucrarse con el mundo y actuar en él. Ya Heidegger, en sus análisis sobre el ser instrumental de las cosas, había afirmado que la pura observación teórica no nos dirá nunca nada acerca del potencial instrumental de un objeto. Para captar si un instrumento es adecuado o no para el fin que lo usamos debemos tener un trato con él.

Ahora para Sartre, este trato con los instrumentos del mundo presupone un ente que nos permita entrar en el mundo, que se encuentre entre los demás entes y que nos permita actuar sobre ellos, "Así, decir que he entrado en el mundo, que he "venido al mundo" o que hay un mundo o que tengo un cuerpo es una sola y misma cosa." (Sartre, 2006: 345)

Nosotros desplegamos el trato con los objetos del mundo, le otorgamos un sentido al mundo al organizarlo y desplegamos una comprensión del él a partir del cuerpo que está en medio del mundo y que nos permite entrar en relación con las cosas mundanas. Así visto, el cuerpo es el centro de referencia de las cosas, lo que es decir que las cosas están orientadas al cuerpo.

Aquí nos encontramos con el siguiente punto: el cuerpo es el centro a partir del cual experimento el mundo como una red de instrumento que remiten unos a otros pero, en tanto el cuerpo es lo que me permite actuar en el mundo mediante el trato con los instrumentos, él mismo tiene un carácter instrumental particular. En este sentido, el cuerpo es el centro a partir del cual me oriento en el mundo pero es el instrumento a partir del cual actúo en él para darle al resto de los instrumentos un sentido determinado cuando los uso, cuando opero sobre y con ellos. Sin embargo, a pesar de este índice de instrumentalidad con que Sartre señala al cuerpo, mi cuerpo es distinto a cualquier otro instrumento con el que actúo sobre el mundo. Cualquier instrumento es utilizado pero el centro de la remisión instrumental no la usamos sino que somos ese centro. Nuestro cuerpo es ese centro que no es conocido temáticamente como conocemos cualquier otro instrumento que vemos. Del mismo modo que el ojo ve sin que sea visto su acto de ver. En conclusión vivimos el cuerpo pero sin conocerlo.

Resumamos lo que hemos presentado hasta aquí y señalemos algunas consecuencias.

Hemos afirmado que no podemos captar nuestro cuerpo si al mismo tiempo no captamos nuestra originaria relación con el mundo, porque la esencia del cuerpo es su referencia al mundo. Así, nuestra experiencia del cuerpo es ambigua. Por un lado, es aquello que nos es dado de modo más inmediato, pero también es aquello que yo experimento solo cuando tengo trato con el mundo. En este sentido, parecería que siempre nos encontramos traspasando nuestro cuerpo. Veamos, con algunos ejemplos, qué significan estos puntos

En el trato ordinario con las cosas nuestra atención siempre se centra en las cosas o actividades que nos proponemos realizar y el cuerpo aparece como en un estado de disimulo. Por ejemplo, cuando decido escribir y lo hago, mi conciencia no se mantiene aparte y dirige desde afuera mi mano hacia el lápiz y luego hacia el papel para poner luego en movimiento mi brazo y mi mano. Tampoco ocurre que mi mano y mi brazo realizan los movimientos involucrados en el acto de escribir de modo inconsciente. Parecería que una conciencia encarnada escribe al punto que podemos pensar al cuerpo como psíquico y a la conciencia como difundida a través de mi cuerpo. Es decir, cuando actúo en el mundo no tomo noticia de mis músculos, huesos, piel, ni del esfuerzo físico. Por el contrario, parecería que primero percibimos la resistencia de las cosas, cuando escribo no es mi esfuerzo lo que percibo sino la resistencia del lápiz o de las teclas de la computadora. Ahora, el índice de resistencia de los objetos se determina en función de la relevancia que tengan para nuestros proyectos, de este modo el encuentro con los objetos no es algo neutral. El conocimiento de mi cuerpo no es primario y sirve de fundamento para el conocimiento y trato con los objetos. Por medio del cuerpo experimentamos la presencia inmediata de las cosas sensibles, las cosas remiten al cuerpo como a su centro de orientación pero este centro está disimulado.

Pero, al mismo tiempo que el cuerpo está disimulado también dijimos que es sobrepasado por la acción. Veamos esto con más detalle.

Supongan que tengo una discapacidad física, si bien es cierto que por una parte no puedo negar mi discapacidad, es verdad también que, en cierto sentido, no soy ese cuerpo en tanto puedo sobrepasarlo por medio de la acción. Esto es, el sentido de mi discapacidad no es algo predeterminado sino que emerge como tal en relación al proyecto que soy. Puedo elegir el modo en que dicha discapacidad me constituye. La discapacidad puede limitar mi libertad o puede constituir un desafío y tal caso mis límites físicos se revelan como fundamento del ejercicio de mi libertad.

El cuerpo *para sí* es punto de vista sobre las cosas del mundo y punto de partida de sus propios actos. Para poder obrar y actuar en el mundo necesito de mi cuerpo y al mismo tiempo por mi cuerpo tomo conciencia de que no soy el fundamento de mi mismo, de que yo no he creado mi cuerpo. Yo tengo que ser mi cuerpo pero este ser cuerpo no es algo que yo pueda escoger libremente, no está en la zona del deber sino del hecho absoluto. Es por esto que Sartre afirma que el cuerpo es la forma contingente que toma la necesidad de mi contingencia.

El cuerpo para Otro

¿Cómo aparece mi cuerpo para otro, en tanto visto por Otro? O en todo caso ¿cómo aparece el cuerpo del Otro visto por mí? ¿De qué modo me es dado el cuerpo del Otro? Estas preguntas son tratadas por Sartre en relación a la discusión de la existencia del Otro.

Mientras mi cuerpo vivido es el centro de referencia contingente a partir del cual constituyo el mundo y actúo en él, el cuerpo ajeno o mi cuerpo tal como se aparece al otro es radicalmente diferente. “Así, -afirma Sartre- el cuerpo ajeno [...] es el utensilio que yo no soy y que utilizo (o que me resiste, lo que viene a ser lo mismo). Se me presenta originariamente con cierto coeficiente objetivo de utilidad y de adversidad.” (Sartre, 2006, 367)

Al analizar el cuerpo propio habíamos visto que el cuerpo tiene relación con los instrumentos, que todas las tramas de instrumentos de mi mundo están orientadas hacia mi cuerpo. Pero el cuerpo transforma las cosas en su uso sin que él mismo se transforme. Mientras uso un instrumento y ese uso me remite a otro, en el modo como vivo mi cuerpo esa remisión cesa. Esto cambia cuando el cuerpo del otro entra en relación con nosotros. Según la cita, para Sartre, el cuerpo del otro es visto por nosotros como algo que podemos utilizar o como algo que se resiste a nuestra utilización. El cuerpo entra en un juego de fuerzas que remite a los roles de dominio y esclavitud y que vimos con claridad en el análisis que hicimos de la mirada: para nosotros el cuerpo del otro pasa a ser un instrumento y viceversa. Así como el prójimo es el instrumento que utilizo por medio del instrumento que soy y al que ningún otro instrumento puede utilizar, así también es el conjunto de órganos sensibles que se revelan a mi conocimiento sensible, es decir, el Otro es una *facticidad* que se aparece a otra *facticidad*

Vimos anteriormente que la peculiaridad del ser es que yo no soy sino que tengo que ser, es decir mi ser está a la espera. Al realizarme tengo que trascender el modo cómo estoy determinado en este mismo momento y en esto se manifiesta mi libertad. Pero, si el Otro fija de un modo el ser que yo he alcanzado me arrebató la posibilidad de seguir realizándome, modificándome. Entonces, el Otro me condena a ser una pura *facticidad*. El que yo no acepte esta cosificación sino que intente petrificar al otro como objeto era lo que se jugaba en la situación que describíamos en relación al *voyeur* sorprendido mientras miraba por el ojo de una cerradura.

Ahora, ¿qué relación tiene esto con el cuerpo? O mejor dicho, ¿qué dimensión del cuerpo me revela la situación de la mirada?

Si al ser del hombre le corresponde la *facticidad* también le corresponde la trascendencia, por lo tanto debemos concederle esto mismo al otro. Esto es, en la medida que el encuentro con el otro es un encuentro con otra conciencia, es un encuentro con un centro de referencia que, en tanto tal, constituye y organiza los objetos en el mundo de acuerdo a sus propios intereses y propósitos. En este sentido, el cuerpo del Otro no es dado de un modo primario como una cosa cualquiera a la que luego le atribuyo determinadas propiedades. El cuerpo del Otro también es un cuerpo en situación, se da como un centro relacional de una determinada

situación a partir del cual se ha dado una cierta agrupación de las cosas y por tanto, a partir del cual, se ha instituido cierta significación del mundo.

Por lo tanto, un cuerpo es cuerpo en tanto que esa masa de carne que el es se define por la mesa a la que mira, por la silla que coge, por la acera por donde anda, etc....El cuerpo es totalidad de relaciones significativas con el mundo: en este sentido, se define también por referencia al aire que respira, al agua que bebe, a la carne que come. El cuerpo, en efecto no podría aparecer sin sostener relaciones significantes con la totalidad de lo que es. (Sartre, 2006: 371)

Esto tiene como consecuencia que yo nunca puedo aprehender el cuerpo ajeno como algo aislado, sino siempre a partir de una situación que me remite a él, y que no me es posible percibir un solo órgano sin comprender la totalidad del cuerpo. La percepción del cuerpo del otro es distinta de la percepción de una cosa. En este sentido, yo no veo una mano que se mueve para tomar alguna cosa del escritorio sino la mano de mi amiga, de mi colega o del desconocido. El todo precede a lo particular. La experiencia del cuerpo de mi amigo o de mi enemigo y la experiencia del amigo o el enemigo mismo no son más que una y la misma experiencia. Es decir, en el ser dado corporal del amigo experimento al amigo mismo y no a una manifestación corpórea a la que luego debo anexarle un mecanismo psíquico. Aquello que es lo psíquico es una y misma cosa con el cuerpo y no es pensable sin él. Así, cuando vemos a alguien enrojecerse por la ira, apretar y levantar sus puños amenazantes no nos muestra una ira que pueda existir más allá de este mundo y este cuerpo sino que aquello es precisamente la ira misma. Es en este sentido que nosotros percibimos el cuerpo del Otro como aquello que está cargado de significación o mejor dicho, la significación es algo que pertenece a los modos de comportamiento del cuerpo del Otro.

La tercera dimensión ontológica del cuerpo

Para comprender esta última dimensión de la corporalidad, Sartre remite a las dos anteriores.

Existo mi cuerpo: esta es la primera dimensión de su ser. Mi cuerpo es utilizado y conocido por el prójimo: esta es su segunda dimensión. Pero, en tanto que soy para otro, el otro se me devela como sujeto para el cual soy objeto. Hemos visto que ésta es, inclusive, mi relación fundamental con el prójimo. Existo, pues, para mí como conocido por otro; en particular, como

conocido en mi facticidad misma. Existo para mí como conocido por otro a título de cuerpo. Esta es la tercera dimensión ontológica del cuerpo. (Sartre, 2006: 377)

La aparición del otro significa que, al observarme, el otro me petrifica convirtiéndome en objeto. Mi trascendencia está superada por él, esto significa que alguna manera mi *facticidad*, mi cuerpo, esta entregada a él. Mientras que en la experiencia de nuestro propio cuerpo nos encontramos con que el cuerpo es un punto de vista ahora nos damos cuenta que este punto de vista está siendo visto por otros puntos de vista sobre los que nosotros no tenemos poder alguno y de los cuales desconozco como me aparezco ante ellos.

Hemos visto que mi cuerpo actuaba de punto relacional entre los objetos de uso, es decir actuaba como un instrumento de una clase especial. Aquel que no dependía de ningún otro instrumento, es decir como instrumento que no podía ser usado sino que era él quien usaba.

En el encuentro con el otro es donde se me hace presente mi ser instrumental en tanto el otro simplemente hace de mi cuerpo un instrumento, despoja a mi cuerpo de ser el centro a partir del cual organizo el mundo con un sentido determinado. En otros términos, bajo la mirada del otro mi cuerpo queda alienado. Biemel refiere a este punto con el ejemplo del médico. Cuando el médico me ausculta sucede algo particular. Pierdo mi experiencia originaria del cuerpo y espero que sea la palabra autorizada del médico quien diga cuál es el resultado de la exploración. De repente, el cuerpo ya no es vivido subjetivamente sino que esta fuera de mi subjetividad. Mi cuerpo pertenece al mundo del médico quien tiene que averiguar lo que ocurre con mi salud. En este sentido, depender del Otro, en este caso del médico, es en cierto modo estar entregado al otro y esto se entiende desde la experiencia inmediata. Algo similar ocurre con la experiencia de la timidez.

Las personas tímidas algunas veces describen su estado diciendo que sienten que se sonrojan, transpiran u otros efectos físicos similares. Sin embargo, estas expresiones son inadecuadas. Lo que una persona tímida realmente quiere decir es que está siendo constante y vívidamente consciente de su cuerpo no como es para él sino tal como es para Otro. Ahora, parte del problema de una persona tímida, y podríamos decir lo mismo de cualquiera de nosotros, es que nuestro cuerpo tal como es para Otro está fuera de nuestro alcance. El tímido quiere resistir a la mirada del otro, sufre al sentirse a merced del Otro. No le molesta su cuerpo más que porque se le oculta el juicio sobre su cuerpo, no sabe cómo comportarse porque para ello debería conocer el juicio que los demás pronuncian sobre su propio cuerpo. Cuando más se concentra más imposible le resulta comportarse porque en la constante reflexión sobre sí mismo y sobre los otros pierde su naturalidad.

Ahora, lo que el otro piensa de mí podría ser indiferente. Pero, para Sartre, el modo de ser cuerpo para mí es inseparable de ser cuerpo para Otro. Solo a través de la mirada del otro soy capaz de verme tal como soy, solo que, frente a la incapacidad de verme con los ojos del Otro, tengo que intentar averiguar por medio del lenguaje cómo es mi cuerpo para Otro. Luego

traslado esas expresiones a mi propio ser cuerpo. Lo que ahora acontece ya no acontece en el plano a-reflexivo del ser corporal al modo como experimentamos el cuerpo en la primera dimensión. De este modo, llegamos a estructurar nuestro cuerpo en términos de conocimiento pero sobre las bases del conocimiento que nos ha proporcionado el otro. Pensemos nuevamente en el ejemplo de la enfermedad. Supongamos que siento dolor de estómago, lo que experimento claramente es el dolor pero ese dolor queda objetivado por el conocimiento médico como una úlcera. Todos estos conocimientos me los proporciona el Otro, por mi mismo solo conozco de modo inmediato el dolor y la zona afectada por el dolor. Pero el origen del dolor, el modo de comportarnos frente al dolor debemos adquirirlo por medio del otro. Así, nos comportamos como si fuésemos objeto del otro y un objeto obediente. Justamente nos encontramos a merced del Otro porque es sólo a través de la mirada del otro que podemos acceder a nuestra propia objetividad. En otros términos, esta tercera dimensión ontológica es el producto de la internalización de la segunda dimensión dentro de la primera.

Referencias

- Astrada, Carlos (1933). *El juego existencial*. Buenos Aires: Babel.
- Astrada, Carlos (1949). *Ser, humanismo, existencialismo*. Buenos Aires: Kairos.
- Astrada, Carlos (1952). *La revolución existencialista hacia un humanismo de la libertad*. La Plata: nuevo destino
- Beauvoir, Simone de (2006). *La Plenitud de la vida*. Random House- Mondadori
- Biemel, Walter (s/f). *Sartre: Interpretación del cuerpo*. Aachen: Philosophisches Institut.
- Copleston, Frederick (1984). *Historia de la Filosofía. T. 9 De Maine de Biran a Sartre*. Barcelona: Ariel.
- Detmer, David (2008). *Sartre Explained. From Bad Faith to Authenticity*. Chicago: Open court
- Gardner, Sebastian (2009). *Sartre's being and nothingness. A reader's guide*. New York: Continium
- González, Horacio; Vermeren, Patrick (2006). *Jean-Paul Sartre, actualidad de un Pensamiento*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Mercado Vera, Andrés (s/f). "Antropología, dialéctica y muerte en la Fenomenología del Espíritu" en *Valoración de la Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires: Devenir.
- Sartre, Jean Paul (2005). *La Náusea*. México: Época.
- Sartre, Jean Paul (2006). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, Jean Paul (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa
- Vidal, Andrea (2013). Existencialismo, subjetividad y humanismo en Solas, Silvia; Oller Carlos; Ferrari Luján (Coords), *Introducción a la filosofía y a la argumentación filosófica*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

Actividades

A. Revise el ejemplo de los hombres, los sombreros y las capas presentado en la Segunda Meditación Metafísica de René Descartes y explique cuál sería la posición de Sartre al respecto. Luego, revise el episodio de la mirada de modo crítico y responda si cree que Sartre provee una respuesta satisfactoria al problema de la existencia de otras mentes.

B. Al finalizar la lectura del capítulo escriba un breve párrafo crítico señalando en qué medida la posición de Sartre se diferencia de la posición dualista de la naturaleza humana y hasta qué punto puede distanciarse de la posición fisicalista.

C. Lea el artículo periodístico “Una cruzada personal contra la discapacidad” publicada en el diario *El día* del 17 de Enero de 2015 <http://www.eldia.com/nota/2015-1-17-una-cruzada-personal-contra-la-discapacidad>. Relacione las expresiones del deportista Leandro Román con los conceptos que describen la dimensión del *cuerpo para sí*.

CAPÍTULO 7

Cuerpo y libertad en Simone de Beauvoir

María Marta Herrera

Una mujer, debe ser, soñadora, coqueta y ardiente

Debe darse al amor, con frenético ardor

Para ser una mujer

Carlos Cuevas, UNA MUJER

Introducción: algunas notas sobre el existencialismo

En el período entre las dos guerras mundiales del siglo XX (1914-1918 y 1939-1945) surge en Europa el existencialismo o filosofía de la existencia, como expresión filosófica de las trágicas vivencias y el profundo pesimismo respecto de la condición humana.⁸⁵ Las terribles experiencias del ser humano de esta época: las destrucciones masivas de ciudades, los campos de concentración, los racismos más absurdos que condujeron a diferentes genocidios no podían ser ignorados por algunos/as filósofos/as, quienes en esta corriente de pensamiento dieron cuenta de la situación de desamparo del ser humano, de su soledad y del abandono que halla en sí mismo; en síntesis, la experiencia de la propia finitud.

Sin embargo, no se puede reducir este pensamiento filosófico a una mera consecuencia de un determinado período histórico. Desde la constitución del sujeto moderno, es decir, ya en Descartes, el ser humano se va pensando a sí mismo como dominador de todas las cosas del mundo a través del discurso de la ciencia, incluso en la pretensión de la completa y verdadera captación racional de sí mismo. A su vez, se perfila como productor omnipotente con el uso de la técnica que avanza de manera exponencial a partir del siglo XIX. Pero, la experiencia y la conciencia de la propia existencia se convierten en un dato sobre el cual el ser humano no

⁸⁵ Con el término *condición humana*, se pretendía superar la discusión acerca de la posibilidad de sostener una esencia del ser humano. Se trata más bien de dar cuenta de los límites dentro de los cuales es posible la vida humana.

tiene ninguna injerencia. Nadie nos ha preguntado si queríamos existir. Y antes de tomar conciencia de este hecho: que existimos, ya estamos arrojados en este mundo. Esta facultad racional a la cual se le ha levantado un pedestal no puede explicar el porqué de nuestra existencia y especialmente, la conciencia que tiene el ser humano de su propia finitud. Es decir, todo ser humano se ve enfrentado a su existencia concreta, real, intransferible y a menudo, incomprensible o absurda.

Dice Carlos Astrada:

En el caso del "existencialismo" concierne mostrar que no es una "filosofía de la crisis", en el significado de producto de una situación anómala, de desvío respecto a un rumbo que le hubiera sido prefijado al pensamiento occidental, sino que él implica una crisis de la filosofía, un cambio de derrotero en el planteamiento y absolución de sus problemas fundamentales (el problema del ser, de la verdad, del tiempo de la trascendencia) (Astrada, 1949: 355).

Entonces, esta nueva manifestación en la historia de la filosofía no puede dejar de entenderse si también no damos cuenta del cambio respecto a cómo ella se venía desarrollando, concretamente, después del idealismo de Hegel (1770-1831)⁸⁶. En efecto, con él el sujeto alcanza el Saber absoluto de lo Absoluto mismo en un sistema perfecto y concluso, es decir, la subjetividad es el fundamento absoluto y a la vez, el lugar de la fundamentación absoluta; el sujeto se vuelve un sujeto incondicionado⁸⁷. Este punto culminante de la filosofía occidental se convierte en el centro de la crítica que le hace Soren Kierkegaard (1813-1855). Como sostiene Astrada (1949, 350), Kierkegaard niega la posibilidad del pensar puro que para él, Hegel defiende. O mejor dicho, el idealismo hegeliano al identificar ser y pensar, deja de lado el *existir* concreto del individuo. Provoca en el ser humano, la ausencia de un verdadero interés por sí mismo, por su singularidad y en consecuencia por la realidad, en tanto ella solo adquiere sentido por *el existente*, es decir por el ser humano. De manera que se considera a Kierkegaard el primer antecedente del existencialismo del siglo XX.

El otro antecedente que se debe tener en cuenta es Nietzsche quien también en su crítica al idealismo vigente sostiene que el ser humano supedita su deseo exclusivamente al deseo de conocer alejándose de su propia esencia, es decir de su existencia. De manera incisiva, Nietzsche lo describe como "arrebatado por el señuelo de las 'ilusiones trascendentales'

⁸⁶ La propuesta teórica de Hegel constituye el último intento filosófico de crear un único y gran sistema que diera cuenta de la totalidad de la realidad, que aunara Espíritu y Naturaleza. El punto de partida es la existencia de lo Absoluto que es de índole espiritual: la Razón o el Espíritu que se manifiesta en tanto realidad dinámica en el espacio y en el tiempo bajo las formas del mundo, la naturaleza y la historia. De manera que todo lo que hubo, hay y habrá es un momento y fenómeno de la Razón Absoluta.

⁸⁷ El Espíritu Absoluto es sujeto que se despliega incondicionado en tanto no está enfrentado a un objeto diferente de sí que lo limitaría, lo "condicionaría". El Espíritu Absoluto es el momento en que se hace posible el autoconocimiento de la totalidad, es decir, que todo es en última instancia Sujeto y Espíritu. Todo objeto posible (el mundo natural y el mundo humano) no es sino el mismo Espíritu Absoluto desplegado en espacio y en tiempo.

deserta de su propio ser, para vagar, como entealequia, a un mundo inventado, construido, por la razón” (Astrada, 1949: 351).

Los representantes más significativos de esta corriente filosófica, aunque muy disímiles entre sí son Karl Jaspers, Martin Heidegger (si bien él no se considera un existencialista propiamente dicho), Gabriel Marcel, Martin Buber, Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir. A continuación, nos centraremos en algunos rasgos de la filosofía existencialista de Jean-Paul Sartre por ser una de las figuras que adquirió más notoriedad dentro del movimiento y por la estrecha relación de vida e intelectual que mantuvo con Simone de Beauvoir.

Jean-Paul Sartre (1905-1980) es quizás el filósofo más popular de la corriente existencialista. Su influencia traspasó los límites estrictamente académicos para alcanzar el ambiente cultural y literario. Y esto se ha debido en parte, a la popularidad que tuvo su prolífica obra como novelista y dramaturgo. Entre sus obras literarias más importantes podemos mencionar “La náusea”, “El muro” y entre sus obras de teatro “Las moscas”, “Las manos sucias”, “La puta respetuosa”, etc. En 1964 fue galardonado con el premio Nobel de literatura pero por cuestiones ideológicas lo rechazó, pues su popularidad también estuvo vinculada a una comprometida participación política. Fue una de las figuras que apoyó y se manifestó abiertamente a favor del movimiento estudiantil de Mayo del 68 así como también uno de los fundadores de *Les Temps Modernes*, una de las revistas de izquierda más influyente de la posguerra.

Continuando con estos lineamientos introductorios, la concepción de Sartre⁸⁸ de la condición humana se basa en que su existencia carece de sentido, “una pasión inútil”. El ser humano es el único ser que no tiene una esencia, un sentido prefijado y a su vez, es pura libertad. Su condición es la de nacer en el reino de la libertad como proyecto que se vive subjetivamente y del que no se puede escapar si no es por actos de mala fe. Sartre sostiene entonces, que estamos condenados a ser libres y a asumir la total responsabilidad de nuestros actos. Esto implica que nuestras decisiones/acciones dependen exclusivamente de las elecciones que cada uno realice. De ahí que el ser humano vive su existencia en la angustia de saberse desamparado pues no hay Dios, ni valores a priori, ni cielo inteligible que le indique qué es lo que debe hacer (Sartre, 1992). A su vez, esta responsabilidad sobre la propia existencia se traslada a los demás en tanto no vivimos aislados sino en sociedad; de manera que toda elección que hacemos nos convierte en legisladores para la humanidad. Es decir, cada ser humano es un proyecto que parte de la propia subjetividad pero que se vive intersubjetivamente y en situación. Por situación, Sartre entiende los límites objetivos, materiales, históricos en los que los seres humanos realizan sus actos de libertad. Es decir, siempre se actúa, se elige, en un determinado contexto social, en un determinado período histórico y en determinadas condiciones materiales que hacen posible nuestras elecciones.

⁸⁸ Cfr. Capítulo 6 para una mayor profundización del pensamiento de Jean-Paul Sartre.

Entonces, ¿Simone de Beauvoir era una filósofa existencialista?

Simone de Beauvoir nació en París en 1908 y en 1928 se graduó en Filosofía en la Universidad de la Sorbonne. Al mismo tiempo que se dedicaba a la enseñanza de la filosofía, incursionaba en el mundo de la literatura al punto que su primera obra fue una novela, *La invitada* (1943). En 1929, conoce a Jean-Paul Sartre con quien compartirá su vida de tal manera que se convirtieron también en una pareja intelectual hasta la muerte de él. Como dice Eva Gothlin (2002, 113) eran dos filósofos en diálogo. Ambos estaban inspirados en Hegel, Husserl, Heidegger y Marx pero los entendían de manera diferente. Ambos compartían horas de trabajo y se leían mutuamente. Además ambos señalaron la influencia que tuvo el otro para cada uno en numerosas oportunidades. Sin embargo, el público en general y el ámbito académico en particular, ignoró la importancia de Beauvoir como pensadora mientras que sobreestimó la influencia de Sartre en ella, independientemente de cómo ambos transitaban juntos su quehacer filosófico. En efecto, ella será considerada una novelista y él, el filósofo. La propia Simone de Beauvoir contribuyó a alimentar esta distinción pues en numerosas entrevistas, sostenía que Sartre era el filósofo y no ella.⁸⁹

Al cumplirse cincuenta años de la publicación de *El Segundo Sexo* (1949), se dio un nuevo impulso a las investigaciones sobre esta filósofa y novelista, señera no solo en la filosofía existencialista sino también en el movimiento de liberación de mujeres. A partir de estas investigaciones, se empezó a cuestionar la manera en la que había sido invisibilizada la originalidad de su pensamiento, intentando formular algunas interpretaciones al respecto. Nos interesa aquí señalar algunos ejemplos pues excede los límites de este capítulo dar cuenta de todas las posiciones.

María Luisa Femenías (2008) se pregunta por qué compartiendo las mismas disciplinas con Sartre, Simone de Beauvoir no se identifica con la actividad de la filosofía y sí con la de escritora. Para Femenías la interpretación está dada en clave feminista. Si la filosofía ha sido el dominio de unos pocos (varones), que desestimó las contribuciones de las mujeres, entonces no puede Beauvoir hacerse cómplice del patriarcado⁹⁰ sosteniendo el mismo discurso, pretendidamente verdadero y neutro. En el mismo sentido que Femenías, Heinämaa (2002: 48) coincide en que Beauvoir no aceptaba convertirse en el filósofo, entendido como un constructor de sistemas, un creador genial que trabaja independientemente de la tradición o contra ella. Para ella la filosofía es búsqueda de la verdad y de sus pruebas. Una manera de interrogarse con los otros. De ahí que se reconoce inscrita en la tradición de Descartes, es decir, en la búsqueda de una filosofía que parte de la propia conciencia en un camino de autocrítica radical pero dicho camino no puede ser recorrido en la soledad cartesiana, pues, “Pensar no consiste

⁸⁹ Cfr. Por ejemplo Abellón (2013).

⁹⁰ Por *patriarcado* entendemos un sistema histórico que estructura jerárquicamente las relaciones sexo-género de manera que justifica la desigualdad entre los sexos: la primacía y superioridad de los varones por sobre las mujeres.

en un monólogo interno, es una cooperación y es pues algo que depende esencialmente de los otros, de sus pensamientos expresados en palabras y en textos” (Heinämaa, 2002: 55). Este es el punto de convergencia entre filosofía y literatura que Heinämaa recupera en la autobiografía de Beauvoir: “la filosofía no puede descuidar la experiencia vivida y su expresión a través de la palabra y la escritura que es el único lugar de la trascendencia y la intersubjetividad” (Heinämaa, 2002: 55).

Ahora bien, si aceptamos llamarla filósofa, ¿fue solo una discípula fiel de Sartre? A este respecto una de las investigadoras más importantes en lengua castellana es Teresa López Pardina que a través de numerosas publicaciones y en su libro *Simone de Beauvoir: Una filósofa del siglo XX* (1998), demostró el carácter innovador del pensamiento beauvoireano en contraposición al sartreano. Especialmente, se vuelven notorias las diferencias en la comprensión de los conceptos existencialistas de libertad y situación y cómo repercuten en la noción de sujeto así como también el concepto de opresión y su relación con el otro/otra. Si se desandan estos conceptos en ambos filósofos el recorrido es diferente. Sartre⁹¹ señala los problemas y los denuncia; en cambio, Beauvoir propone soluciones, proponiendo una jerarquía de situaciones puesto que el fin de nuestras acciones debiera ser que favorezcan la libertad de las personas que nos rodean (López Pardina, 2004). Simone de Beauvoir se nos presenta como una filósofa moral, interesada en las normas, los principios en las que se basan nuestras acciones en sociedad, mientras que Sartre lo hace como fenomenólogo, es decir, su reflexión está centrada en la descripción de la realidad humana tal como se presenta a la conciencia, en nuestra persona.

En efecto, en el apartado anterior, mencionamos como en Sartre, la situación está intrínsecamente relacionada con la idea de la libertad que constituye cada proyecto humano: somos libertad en situación, en las condiciones histórico-materiales que nos tocan. No hay libertad sin situación. Es en la situación donde la libertad se va a realizar como proyecto. Pero esa libertad es absoluta porque no hay situación en donde el peso de lo dado ahogue la libertad así es como Sartre ejemplifica que el esclavo siempre es libre de romper sus cadenas como también, cualquiera es libre de ascender al pico más alto de una montaña. No hay en este sentido una jerarquía de situaciones que permitan más o menos la libertad. Y no asumir esa libertad es incurrir en actos de *mala fe*.

Beauvoir coincide en que la libertad es algo constitutivo de la realidad humana pero que las posibilidades de realizar esa libertad son finitas y no dependen exclusivamente de cada ser humano individualmente. Esas posibilidades de libertad pueden aumentarse o disminuirse desde afuera, desde los otros y desde las cosas. Entonces, la situación para nuestra filósofa coarta o habilita la libertad. Hay una jerarquía de situaciones en donde algunas son más privilegiadas que otras y hay situaciones de opresión (por ejemplo el caso de las mujeres) o de esclavitud donde las posibilidades de libertad son ínfimas. Así, la propuesta de Beauvoir insiste en señalar, a diferencia de Sartre, que hay situaciones de opresión donde la libertad se haya

⁹¹ Para una comprensión más profunda del pensamiento de Sartre, véase Capítulo 6 de este libro.

imposibilitada y eso no constituye una caída, una falta moral porque los límites a la libertad en las personas oprimidas provienen de aquellos que las oprimen. Más que una falta moral es un mal absoluto provocado por otros. Para López Pardina (2009: 68), todo *El Segundo Sexo* es una investigación sobre la existencia degradada, de opresión de las mujeres en la sociedad patriarcal, infligida por los varones.

Por otra parte, su hija Sylvie Le Bon de Beauvoir dona en 1990 los diarios de su madre de 1926 a 1930 cuyo análisis invalidó la hipótesis de que su filosofía era dependiente de la de su compañero. Se puede sintetizar en cuatro puntos (Simons, 2002: 105)⁹²:

1) No es cierto que no estuviera interesada en la investigación filosófica que dejaría solo a Sartre sino que la filosofía fue el discurso que hiló todas sus investigaciones.

2) El problema de la mujer como lo Otro no es una derivación del problema fenomenológico sartreano del conflicto de sí y del otro sino algo que desde sus inicios en la filosofía era también su punto de partida.

3) La famosa afirmación de *El Segundo Sexo*: “No se nace mujer, se llega a serlo” no es un ejemplo o una ilustración del principio existencialista sartreano: “la existencia precede a la esencia” puesto que sus primeras afirmaciones sobre la construcción del género son previas a su encuentro con Sartre.

4) La explicación psicológica de las causas de la opresión de las mujeres constituye una posición superadora de la noción de *mala fe* en Sartre.

A esta altura de las investigaciones, creemos que ha quedado demostrada la independencia de su pensamiento respecto al de su compañero, haciéndole la debida justicia a su lucha por su autonomía como mujer y filósofa.

Si no hay verdad sobre lo que la mujer es, menos aún sobre una mujer filósofa, Beauvoir apuesta por mostrar su obra y su vida como una elección personal pero consciente del carácter ejemplar para otras mujeres en su situación histórica. Cuando le pedían soluciones, no decía: “Hagan lo que debe hacer una mujer” sino “Hagan como yo” pues, “Es la tarea de cada una realizar su unidad individual comprometiendo su pasado en objetivos para el futuro” (Herrera, 2010: 26).

⁹² Las traducciones de los artículos que corresponden al compendio publicado por los cincuenta años del Segundo Sexo son de mi autoría cuya referencia bibliográfica completa se encuentra al final del capítulo. En Herrera, María Marta (2010) se encuentran detallados con mayor profundidad los pasajes mencionados de los diarios citados de Simone de Beauvoir.

Mujer, cuerpo y libertad

Simone de Beauvoir comienza *El Segundo Sexo* señalando la irritación que le provoca tener que escribir sobre su condición de mujer pues mucho se ha escrito sobre este tema y sin embargo, parece necesario insistir en esta indagación. La clave del motivo de su insistencia quizás está en la colocación en el comienzo del libro, del epígrafe de Poulain de la Barre quien señalaba –ya en el siglo XVII– que todo lo escrito por los varones sobre las mujeres debe ser objeto de sospecha pues han sido juez y parte del problema. Precisamente, Simone de Beauvoir asume la tarea de mostrar cual es el problema de la mujer frente a una tradición cultural, científica, filosófica que pretende describir objetivamente el significado del sujeto femenino. Todo *El Segundo Sexo* es el producto del esfuerzo por desnaturalizar el constructo cultural del *Eterno femenino*, es decir, la falsedad de sostener la existencia de una esencia femenina. Y lo hará desde la propia experiencia como punto de partida al recorrer como ella ha devenido mujer a través de los mandatos socioculturales de un mundo claramente masculino. En palabras de Beauvoir:

Es significativo que yo lo plantee. A un hombre no se le hubiera ocurrido escribir un libro acerca de la situación singular que ocupan los varones en la humanidad. Si quiero definirme, me veo obligada a decir, en primer lugar, ‘Soy mujer’. Esta verdad constituye el fondo sobre el cual se yergue toda otra afirmación (Beauvoir, 1987: 3).

Como se ha señalado en algunas investigaciones, para Beauvoir “es preciso que las mujeres restituyan los modos (método), los hechos (la historia), la libertad (en la calidad de sujetos de proyecto propio), para sí mismas” (Femenías y Herrera, 2008). Para poder alcanzar tales objetivos intentará desarticular los presupuestos de tres concepciones sobre la mujer. El primero está sintetizado en su famosa afirmación “No se nace mujer, se llega a serlo” que pretende desarticular desde una concepción existencialista, el esencialismo vigente. Es decir, las posiciones esencialistas han defendido la idea de que las mujeres poseen rasgos ahistóricos, eternos que permiten sostener la existencia de *la femineidad* o *el eterno femenino*. El segundo presupuesto es desmontar la falsa creencia en la objetividad del psicoanálisis freudiano mostrando como en realidad, es un producto de la cultura y del saber científico patriarcal imperante. Bajo la presunción de la objetividad científica, el psicoanálisis califica de mujeres *fállicas* o incluso anormales, a todas aquellas que luchan por su libertad y autonomía. Y por último, señala como la revolución del proletariado está también impregnada por la discriminación sexual. No es la misma revolución en sus efectos y en sus beneficios para proletarios o proletarias. Y la Revolución Francesa de 1789 o la Revolución Bochevique de

1917 se presentan como ejemplos paradigmáticos de como las mujeres asumieron totalmente el compromiso revolucionario para después quedar subsumidas en un nuevo orden, nuevamente patriarcal. Más aún, todas las clases sociales están atravesadas por una división sexual y jerárquica que es necesario revelar y desarmar si las mujeres pretenden alcanzar su autonomía y su libertad.

Ahora bien, cuando Beauvoir piensa en el significado de la afirmación: "Yo soy mujer", su punto de partida es la distinción biológica de dos sexos.

Y en verdad basta pasearse con los ojos abiertos para comprobar que la Humanidad se divide en dos categorías de individuos cuyos vestidos, rostro, cuerpo, sonrisa, porte, intereses, ocupaciones son manifiestamente diferentes. Acaso tales diferencias sean superficiales; tal vez estén destinadas a desaparecer. Lo que sí es seguro es que, por el momento, existen con deslumbrante evidencia. (Beauvoir 1987: 3)

Es decir, todo cuerpo humano es un cuerpo sexuado pero establece una distinción entre el dato de la biología o de la naturaleza y los modos como las diferentes sociedades han interpretado e instrumentado ese dato, convirtiendo esa interpretación en un aspecto esencial. En contraposición a la afirmación de Freud, sostiene que *la naturaleza no es destino* y mucho menos, que la naturaleza debiera fundamentar un determinado orden social. Especialmente, si ese orden social es injusto y discriminatorio obligando, en este caso a las mujeres a tareas pretendidamente naturales que las privan de su libertad y posibilidad de trascendencia. Entonces, si bien considera que ninguna sexualidad está determinada por un destino anatómico sin embargo, pone el acento en el dato biológico irrefutable del dimorfismo sexual. Este dato es la base evidente para Beauvoir de las posteriores construcciones culturales de ambos sexos y de sus excepciones. Para demostrarlo refiere a las evidencias científicas contemporáneas de las modificaciones hormonales en los cuerpos dimórficos (Beauvoir, 1987, I). Tal posicionamiento le valió numerosas críticas en las que en síntesis, se le acusaba de reproducir el principio de la heterosexualidad obligatoria que está a la base del sistema del patriarcado. Excede los límites de este capítulo, el poder dar cuenta de esta polémica pero lo que nos interesa señalar es como Simone de Beauvoir presentó los primeros esbozos de lo que posteriormente se llamó concepto de *género* -aunque nunca utilizó este término-. Diferenció lo femenino y lo masculino por sobre el sexo-hembra y el sexo-macho respectivamente. Es decir, distinguió el dato biológico del cuerpo sexuado de la construcción social, cultural de las representaciones de lo femenino y de lo masculino. Y esta estrategia está a la base de la posibilidad de la emancipación de las mujeres puesto que al ser construcciones, estas representaciones de lo femenino y de lo masculino pueden ser cuestionadas y modificadas.

La noción de lo Otro

Como hemos mencionado anteriormente, Simone de Beauvoir se inscribe en la tradición iniciada con Hegel y compartiendo con Sartre, Merleau-Ponty y Heidegger los rasgos principales de la dialéctica hegeliana pero adaptándolos a la relación entre los sexos; es decir, la relación Uno (varón) – Otra (mujer). Aquí reside su originalidad. En efecto, el varón se yergue como lo Uno, como el sujeto, el paradigma de lo humano y la mujer como lo Otro, modelo o copia defectuosa del ser humano pero necesaria en el proceso de autoconciencia del Uno.

Si recordamos en Hegel, el proceso de autoconciencia del hombre en la Historia implica la lucha de la conciencia por el reconocimiento de otra conciencia con la que se enfrenta, originalmente, en iguales condiciones. Pero el resultado, azaroso en la medida en que ninguna de las dos conciencias está determinada para ser vencida, culmina en el reconocimiento del Amo (conciencia vencedora) por el Esclavo (conciencia vencida). Sin la figura del Esclavo, del Otro vencido, no habría posibilidad de alcanzar la conciencia de sí, la conciencia de nuestra realidad humana.⁹³

Simone de Beauvoir también sostiene que la categoría del Otro, de la Alteridad, es tan fundamental como la misma conciencia.

No es posible plantear a ningún sujeto sin oposición y espontáneamente como lo inesencial; lo Otro, al definirse como Otro, no define lo Uno, sino que es planteado como Otro por lo Uno cuando se plantea como Uno. Pero para que no se produzca una media vuelta de lo Otro a Uno, es necesario que se someta a ese punto de vista extraño. (Beauvoir, 1987, I, 17)

Siempre siguiendo a Hegel, esta condición de lo Otro no es en el proceso histórico una condición absoluta, es decir intrínseca a algunos seres humanos, o al menos no debiera serlo, sino más bien una condición histórica. En cambio, Beauvoir señala como la mujer ha sido constituida como un Otro absoluto; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial – el varón.

en la descripción fenomenológica de Beauvoir la mujer, que ocupa el lugar del esclavo, se reconoce en el varón y depende de él: su reconocimiento le viene del marido como esposa, del padre como hija, de la sociedad como madre de hijos varones, etc. La historia transmitida muestra que las mujeres han vivido subsidiariamente al estatus de los varones, identificándose con sus intereses y sus proyectos de modo voluntario o compulsivo (Femenías y Herrera, 2008).

⁹³ Cfr. Capítulo 4 para una mayor profundización del problema de la dialéctica hegeliana.

Entonces, todo *El Segundo Sexo* está abocado a demostrar como la mujer se ha constituido como ese Otro inesencial y cuál es el origen de una sumisión al varón tan constante y persistente en el tiempo y en diferentes sociedades y culturas.

Así es como Beauvoir señala que no hay duda en que el ser humano es un ser sexuado y en situación. Pero los dos sexos no constituyen una relación de oposición simétrica: “no es la (relación) de dos electricidades, la de dos polos” (Beauvoir, 1987, I, 14). El término *hombre*⁹⁴ representa a la vez lo positivo y lo neutro. Es decir, *Hombre* es el universal, neutro, en tanto sintetiza la idea de ser humano. Y a la vez, *hombre* refiere a la singularidad del varón, del cuerpo sexuado masculino que se propone como el parámetro de lo humano pero desde una corporalidad que queda invisibilizada. En cambio, la mujer aparece como lo negativo, como receptáculo y representación de su sexo. La mujer es el sexo para el varón, se le presenta primordialmente como ser sexuado y de manera absoluta. De manera que la relación entre los dos sexos es claramente una relación jerárquica puesto que la mujer en tanto, sexo, objeto, necesita ser gobernada por el varón. El cuerpo de la mujer se presenta como su prisión, no como el fundamento material de la posibilidad de su libertad y de su trascendencia. A esto es lo que Beauvoir llama la caída en la inmanencia de las mujeres. Todo lo contrario acontece en los varones, la experiencia del cuerpo vivido masculino resulta irrelevante para la realización de la autonomía y la libertad. La apuesta es más fuerte aún como señala nuestra autora, porque ese cuerpo masculino se constituye en el modelo normativo.

Toma a su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo, al cual cree aprehender en su objetividad, mientras que considera que el cuerpo de la mujer se encuentra como entorpecido por cuanto lo especifica: un obstáculo, una prisión (Beauvoir, 1987, I: 14).

Para Beauvoir hay una mala fe en adjudicar debilidad, ineptitud o fragilidad al sexo femenino. No es que las mujeres *son* frágiles, débiles, emotivas, pasivas, etc. Sino que *han devenido* tales al estar ubicadas en constante inferioridad o subsumidas al patrón masculino. No se nace inferior sino que se deviene inferior en virtud de una situación histórica, material, social que sostiene esa inferioridad. Más aún, el cuerpo es el resultado de las mediaciones en la situación, a través del cual la captación del mundo se amplía o se restringe.

¿Puede una mujer negarse a ser el Otro? Sí, la responsabilidad es de las mujeres: asumir su existencia en tanto proyecto, inventando sus propios fines y no viviendo una vida subsidiaria al varón. Pero las mujeres son cómplices y también actúan de mala fe. “Así, la mujer no se reivindica como sujeto, porque carece de los medios concretos, porque experimenta el vínculo

⁹⁴ En francés, la palabra *homme* incluye tanto el concepto universal *Hombre* como el concepto particular *varón*.

necesario que la sujeta al hombre sin plantearse la reciprocidad, y porque a menudo se complace en su papel de Otro” (Beauvoir, 1987, I: 21).

Ahora bien, hay algunas mujeres cuya situación histórica y material es mejor y que tienen más posibilidades de alcanzar su libertad, que pueden sentirse en condiciones de igualdad con los varones en la medida de poder realizar su vida como proyecto. Pero precisamente son quienes deben asumir la responsabilidad frente a otras mujeres. Como existencialista, sostiene que todo ser humano se plantea concretamente a través de sus proyectos, así se manifiesta como una trascendencia. Esto quiere decir que todo sujeto es un continuo desplazarse en libertad. No hay nada fijo ni determinado en él. Si quisiéramos hablar de necesidad, la única posible para Beauvoir es la necesidad de trascendencia, de libertad. El problema de la mujer, de la Otra, del *segundo sexo* es que sabiéndose una libertad autónoma en tanto ser humano, se descubre, se piensa, se representa, se elige en un mundo donde se le impone que sea un objeto, algo inesencial, que sea conducida por otra conciencia soberana y esencial. Es decir, se descubre como un ser oprimido. Entonces, la preocupación de su investigación es reformular la pregunta inicial sobre lo que es una mujer por: “¿Cómo puede cumplirse un ser humano en la condición femenina?” (Beauvoir, 1987, I, 31).

Esta es la paradoja que describe Diane Lamoureux: “a partir del momento en el que se concibe al cuerpo como situación, éste es a la vez el territorio de la opresión y un elemento de liberación” (Lamoureux, 2002, 56). Es decir, en *El Segundo Sexo* Beauvoir oscila entre diversas figuras del cuerpo de las cuales Lamoureux remarca tres como centrales. La primera sería la inercia de los cuerpos dominados; la segunda, la fabricación social de los cuerpos femeninos y la tercera, el cuerpo femenino subjetivado (Lamoureux, 2002, 57-62).

En primer lugar, entonces, la inercia de los cuerpos dominados remite a que la asimetría de las relaciones sociales de los sexos la podemos reencontrar en la asimetría de la percepción de los cuerpos. A través de numerosos ejemplos históricos, literarios, filosóficos Beauvoir nos muestra como los cuerpos de las mujeres son percibidos como cuerpos defectuosos, incompletos en relación a los cuerpos masculinos. Luego, estos cuerpos femeninos son cuerpos oprimidos, o mejor dicho, que se han construido de esa manera como objetos y desvalorizados. No es una mirada devaluada y propia sobre el cuerpo sino que es la mirada del varón sobre el cuerpo femenino como devaluado, desvalorizado que la mujer asume como propia, natural. El cuerpo femenino es inerte porque está figurado por una voluntad externa, la del sujeto masculino. Por ejemplo, en la sección donde trata la iniciación sexual, podemos leer esta enajenación del propio cuerpo:

el sexo femenino es misterioso para la mujer misma, oculto, atormentado, mucoso y húmedo; sangra cada mes, y a veces está manchado de humores y tiene una vida secreta y peligrosa...la mujer es succión, ventosa, jugo resinoso y pegajosa sustancia, es un llamado inmóvil, insinuante y viscoso, o al menos se siente así, sordamente (Beauvoir, 1987, II: 131).

La segunda figura corresponde a la fabricación social de los cuerpos femeninos. Pues el cuerpo femenino oprimido que se describe en la primera figura no es asumido de una manera pasiva por las mujeres en tanto sujetos, seres para la libertad y la trascendencia, sino que experimentan la opresión que pretende convencerlas de, adoctrinarlas en un destino natural al que han sido predestinadas que fundamentalmente se centra en la reproducción de la especie. Esa rebelión al destino natural está sintetizada en la famosa frase con que empieza la sección Formación: “No se nace mujer, se llega a serlo” (Beauvoir, 1987, II, 13). Beauvoir encuentra por ejemplo, en la crisis de la pubertad, la resistencia que el cuerpo de las mujeres opone al mandato patriarcal. Las niñas son educadas en un paulatino extrañamiento del propio cuerpo que redundará en una progresiva pérdida de confianza en sí misma

(el cuerpo como)⁹⁵ una pantalla que se interpone y la asfixia y separa: a través de esa carne doliente y pasiva, el universo entero es un fardo sumamente pesado. Oprimida y sumergida, la mujer se vuelve extraña a sí misma porque es extraña al resto del mundo. (Beauvoir, 1987, II: 73)

En contraposición, la educación de los varones consiste en resaltar el desarrollo y las potencialidades de sus cuerpos en la búsqueda del dominio, la fuerza y la potencia.

Por último, la figura del cuerpo femenino subjetivado está relacionada con la puesta en palabras y en acto de la violencia que implican las dos figuras anteriores: contra la *verdad* del cuerpo femenino y contra la violencia social de la construcción de los cuerpos femeninos. Es decir, la liberación de las mujeres como individuos autónomos que desean escapar al determinismo biológico de sus cuerpos. En este sentido el aborto y la contracepción resultan herramientas fundamentales para Beauvoir en la búsqueda de la emancipación de las mujeres. Por supuesto, esta emancipación tiene dos pilares además fundamentales: una cierta igualdad jurídica y política y una independencia económica.

Cuando Beauvoir piensa en el cuerpo femenino de la mujer liberada está pensando en un cuerpo construido a partir de su propia libertad. Un cuerpo animado por una individualidad. Así es como el ejemplo paradigmático de esta figura es el cuerpo de la mujer deportista en tanto es el producto de la actividad y no de la pasividad. El cuerpo de la deportista es músculo, movimiento, impulso que toma el mundo y no una cosa, carne pasiva:

Y la finalidad que se persigue en los deportes no es un logro independiente de las aptitudes físicas sino el cumplimiento de la perfección propia de cada organismo [...] Precisamente las mujeres deportistas, positivamente

⁹⁵ El agregado entre paréntesis es mío.

interesadas en su propia realización, son quienes se sienten con menos desventajas respecto del hombre. (Beauvoir, 1987, II: 76)

Dice Lamoureux que Beauvoir plantea en esta última figura la idea de una mujer cuyo cuerpo está diseñado desde el interior por su libertad que es lo que le permite trascender los límites objetivos del mismo. Que esos límites sean aprehendidos de una manera más determinante por las mujeres no está relacionado con el cuerpo femenino en sí mismo sino con la situación social porque “la situación no depende del cuerpo, es el cuerpo el que depende de ella” (Beauvoir, 1987, II, 456). Lamoureux reconoce en la perspectiva beauvoiriana un avance en la reconciliación entre el cuerpo y la subjetividad en la medida que el cuerpo se presenta como una superficie modelada desde el interior en vez del exterior. Pero habría una inmutabilidad en los cuerpos, es decir los roles sociales, las representaciones pueden cambiar pero no los cuerpos en sí mismos (Lamoureux, 2002, 60).

La estrategia monstruosa de Beauvoir para desnaturalizar el binomio mujer = madre

Nos interesa detenernos en particular en el análisis de la maternidad que hace Simone de Beauvoir porque el cuerpo materno es el lugar de una escisión radical del sujeto femenino. Para ella, la maternidad es la condición forzosa más importante impuesta a un sujeto-mujer, según un destino natural, defendido por la ley patriarcal, donde las mujeres pierden su autonomía y limitan su posibilidad de trascendencia. En las secciones de Formación y Situación del segundo tomo de *El Segundo Sexo* recorre minuciosamente, a través de numerosos casos concretos, el desarrollo de la niña hacia su madurez, mostrando como es formada en su cuerpo y en su subjetividad para cumplir con el mandato original de reproducción de la especie. En su análisis, ella rompe con las representaciones de la feminidad y de la maternidad, señalando la complejidad del deseo femenino. Donde médicos, científicos, filósofos y religiosos ven la coexistencia armoniosa madre-hijo, Beauvoir ve el conflicto y la diferencia. A continuación algunos ejemplos,

Pero el embarazo, sobre todo, es un drama que se desarrolla en el interior de la mujer, quien lo siente como un enriquecimiento y una mutilación a la vez: el feto es una parte de su cuerpo y es un parásito que la explota [...] al llevarlo en sí la mujer se siente vasta como el mundo, pero esa misma riqueza la aniquila y tiene la impresión de no ser ya nada. (Beauvoir, 1987, II, 274)

Con frecuencia no parece maravilloso sino más bien horrible que un cuerpo parásito prolifere dentro de su propio cuerpo, la mera idea de esa monstruosa hinchazón la atemoriza [...] es presa de imágenes de hinchazón, desgarramiento, hemorragia (Beauvoir, 1987: II).

Comúnmente, la maternidad es un extraño compromiso de narcisismo, de altruismo, de sueño, de sinceridad, de mala fe, de devoción, de cinismo (Beauvoir, 1987, II: 291).

Mucho se ha escrito sobre esta descripción terrible de la maternidad que hizo Beauvoir, incluso desde el interior de la teoría y del movimiento feminista. Sin embargo, si rodeamos el impacto inicial de su cruda descripción, se puede constatar cómo su posición frente al cuerpo materno y a la experiencia del embarazo y la lactancia es coherente con su posición filosófica existencialista. Frente a la ineludible realidad de la maternidad, Beauvoir no evita pensarla: ella denuncia en el cuerpo materno la producción cultural del significado biológico de dicho cuerpo en los discursos acerca de la maternidad donde la Madre como sujeto existe, negando a las mujeres como sujetos propiamente dichos. De alguna manera, se vislumbra en su pensamiento el conflicto y el duelo por el sujeto moderno, que desde la tradición cartesiana defiende a ultranza la autonomía y primacía del sujeto racional por sobre la materialidad de su cuerpo. Es decir, en la relación mente-cuerpo, es la mente la que controla, gobierna -o al menos debiera gobernar- el cuerpo. En esta línea de interpretación podemos ubicar la posición de Linda Zerilli (1996: 155) que considera que la descripción horrorosa de la maternidad hecha por Beauvoir indica el distanciamiento entre la mujer y su vientre. En realidad, se trata de desestabilizar la idea masculina de la madre al subvertir las nociones esencialistas/naturales del destino femenino en la medida que descubre las representaciones culturales que se encubren bajo el concepto de instinto materno. Así pues, la crítica de Beauvoir no es únicamente a la maternidad propiamente dicha ya que lo que la madre gesta no es sólo un niño, sino el patriarcado⁹⁶. De ahí, la dureza de sus palabras, al desmitificar la maternidad como el mejor destino de las mujeres.

Por otro lado, al final del capítulo dedicado a la madre, Simone de Beauvoir denuncia la peligrosa falsedad de dos prejuicios acerca de la maternidad. El primero es que toda mujer alcanza su realización como ser humano con la maternidad, como si el niño o la niña fueran la panacea universal de toda mujer, a la que le dará valor y plenitud. Para Beauvoir, sólo la mujer libre y plenamente responsable de su maternidad puede convertirse en buena madre. Y el segundo prejuicio es que todo niño encontrará a su vez una segura y garantizada felicidad en los brazos de su madre. Esta afirmación para nuestra filósofa sostiene una flagrante mala fe en la exaltación de la "santa", "buena" madre, invisibilizando la posibilidad y existencia de malas madres, madres violentas, madres abandonadas, etc.

⁹⁶ Cfr. Nota 4 de este capítulo.

A modo de conclusión

Simone de Beauvoir sostiene en tanto existencialista que el ser humano es un proyecto que se vive en situación. Porque es un proyecto, es libertad y trascendencia y esto es lo que nos distingue de los demás seres. Pero esa libertad está encarnada, somos en una realidad material que llamamos cuerpo. En este sentido, se pueden constatar dos formas biológicas corporales: existen dos sexos. El problema reside en que, en función de esa diferencia biológica de los sexos, se atribuyen roles sociales naturalizados que permiten sostener una esencia femenina y una esencia masculina. Y además se establece una diferencia jerárquica entre ambas: lo masculino se yergue en modelo de lo humano y todo lo relativo a la esencia femenina, en algo incompleto, *el otro sexo*. Esta jerarquización mantenida a lo largo del tiempo y en las diferentes sociedades está a la base de la situación de opresión que viven las mujeres. Es decir, sosteniendo que la mujer es siempre lo Otro del varón es muy difícil, si no imposible, que pueda erguirse como un proyecto, como libertad.

En estos breves trazos, dada la magnitud de la obra emprendida por Simone de Beauvoir, intentamos esbozar como esta filósofa sostuvo que la mujer no es víctima de ninguna fatalidad y que la representación degradada, inferiorizada de su cuerpo que ella tiene de sí misma es producto de las construcciones sociales, culturales, médicas, filosóficas que han buscado fijarla en el lugar de Otra oprimida. Tanto el varón como la mujer son carne, cuerpo, hormonas y a su manera viven “el extrañío equívoco de la existencia hecha cuerpo” (Beauvoir, 1987, II: 514). Su apuesta es a que las singularidades de los cuerpos sexuados sean menos importantes frente al mismo drama de la carne y del espíritu, de la finitud y la trascendencia puesto que

Los dos (sexos)⁹⁷ son roídos por el tiempo y acechados por la muerte, tienen una misma necesidad esencial del otro, y pueden extraer de su libertad la misma gloria. Si la supiesen gustar, no se verían tentados a disputar falaces privilegios y la fraternidad podría entonces nacer entre ellos. (Beauvoir, 1987, II: 515)

La misma Beauvoir al terminar su libro da cuenta del carácter utópico de su consigna. De todas formas, lo que sí pareciera ineludible al ser humano es el intento de hacer triunfar el reino de la libertad en el mundo dado, a través de nuestros cuerpos situados.

⁹⁷ El agregado entre paréntesis es mío.

Referencias

- Abellón, Pamela, (2013) Feminismo, filosofía y literatura. Simone de Beauvoir, una intelectual comprometida, *Mora* 19, N°2, Buenos Aires. Disponible en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-001X2013000200001
- Astrada, Carlos (marzo-abril, 1949). El existencialismo, filosofía de nuestra época. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (tomo 1, pp. 349-358). Mendoza, Argentina. Recuperado en: <http://www.filosofia.org/aut/003/m49a0349.htm>
- Beauvoir, Simone de (1949) 1987. *El Segundo Sexo*. Buenos Aires: Siglo XX
- Cagnolati, Beatriz y Femenías, María Luisa (comp.) (2010). *Simone de Beauvoir. Las encrucijadas del otro sexo*. La Plata: Edulp
- Delphy, Christine y Chaperon, Sylvie (dirs.) (2002). *Cinquantenaire du Deuxième Sexe, Colloque international Simone de Beauvoir*. Paris: Eds Syllepse.
- Femenías, María Luisa y Herrera, María Marta (2008). El desafío de seguir pensando a Beauvoir. *Concordia. Revista Internacional de Filosofía*, Aachen, Alemania, 54, 57-77.
- Femenías, María Luisa (primer semestre, 2008). Simone de Beauvoir: hacer triunfar el reino de la libertad. *Oficios Terrestres*, 21. Universidad Nacional de La Plata.
- Gothlin, Eva, (2002). Beauvoir et Sartre: deux philosophes en dialogue. Christine Delphy et Sylvie Chaperon (dir.). *Cinquantenaire du Deuxième Sexe, Colloque international Simone de Beauvoir* (pp. 113-120). Paris: Eds Syllepse.
- Heinämaa, Sara (2002). Les sources phénoménologiques: le corps vécu et ses expressions. Christine Delphy et Sylvie Chaperon (dir.). *Cinquantenaire du Deuxième Sexe, Colloque international Simone de Beauvoir* (pp. 113-120). Paris: Eds Syllepse.
- Herrera, María Marta (2010). Simone de Beauvoir, filósofa: algunas consideraciones. Beatriz Cagnolati y María Luisa Femenías (comp.). *Simone de Beauvoir. Las encrucijadas del otro sexo* (pp.19-27). La Plata: Edulp.
- Lamoureux, Diane (2002). Le paradoxe du corps chez Simone de Beauvoir. Christine Delphy et Sylvie Chaperon (dir.). *Cinquantenaire du Deuxième Sexe, Colloque international Simone de Beauvoir* (pp. 113-120). Paris: Eds Syllepse.
- López Pardina, María Teresa (1998). *Simone de Beauvoir: Una filósofa del siglo XX*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- López Pardina, María Teresa (2004). Sobre algunos conceptos de la filosofía existencial en Sartre y en Beauvoir. *Actas de V Jornadas de Investigación en Filosofía*. La Plata, Argentina Recuperado en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.105/ev.105.pdf

- López Pardina, María Teresa (2009). Simone de Beauvoir y Sartre : consideraciones hermenéuticas en torno a *El Segundo Sexo*. *Ágora. Papeles de Filosofía*, 28, I, Universidad de Santiago de Compostela.
- Sartre, Jean-Paul (1947) 1992. *El existencialismo es un humanismo*. Bs As: Ediciones del 80.
- Simons, Margaret, (2002). Sartre est-il vraiment à l'origine de la philosophie du DS? Delphy Christine et Chaperon, Sylvie (dir.). *Cinquantenaire du Deuxième Sexe, Colloque international Simone de Beauvoir* (pp. 113-120). Paris: Eds Syllepse.
- Zerilli, Linda (1996). Un proceso sin sujeto: Simone de Beauvoir y Julia Kristeva, sobre la maternidad. Tubert, Silvia (comp.). *Figuras de la madre* (pp. 155-188). Madrid: Cátedra.

Actividades

1 - A partir del video “¿Qué significa hacer algo #ComoNiña?”, Always Latinoamérica, 2 de julio 2014 <https://www.youtube.com/watch?v=s82iF2ew-yk>

A - Propongan dos ejemplos de la vida universitaria en los que perciban actitudes discriminatorias basadas en la división sexual.

B - En relación con el pensamiento de Simone de Beauvoir, ¿qué relaciones podría establecer entre el video y los conceptos de cuerpo sexuado y situación?

La actividad puede ser desarrollada a nivel individual o en grupos pequeños.

2 - A partir de la lectura de los siguientes artículos:

Carbajal, Mariana (30 de marzo 2017). Juana quiere que la AFA la reconozca. *Página 12*: <https://www.pagina12.com.ar/28815-juana-quiere-que-la-afa-la-reconozca>

Carbajal, Mariana (30 de marzo 2017) Derecho a la pelota. *Página 12*: <https://www.pagina12.com.ar/28824-derecho-a-la-pelota>

A - Establezca comparaciones entre las diferentes argumentaciones que se plantean en los dos artículos acerca de la posibilidad de las niñas de jugar al fútbol. (Posición de la periodista, madre, intendente, niñas, AFA).

B - ¿Qué reflexión puede realizar en relación con las nociones de cuerpo, sexo y libertad que propone Simone de Beauvoir?

3 – A modo de reflexión individual, busque la letra completa de la canción que da inicio a este capítulo.

A - ¿Cuál sería la interpretación de Simone de Beauvoir?

B - ¿Qué reflexiones le merece desde su propia experiencia?

Capítulo 8

El problema del cuerpo en la filosofía de Michel Foucault

Germán Osvaldo Prósperi

Introducción

El objetivo de este capítulo es analizar el lugar preponderante que posee el cuerpo en el pensamiento de Michel Foucault. Lo primero que habría que aclarar, sin embargo, es que en ningún lugar de su obra encontramos una teoría sistemática del cuerpo, es decir una explicación pormenorizada y unificada que dé cuenta de qué entiende exactamente Foucault por ese término. Pero más allá de esta dificultad, para nada menor, es posible rastrear y reconstruir la concepción foucaultiana del cuerpo a partir de algunos de sus textos, artículos y entrevistas. Esta reconstrucción constituye uno de los propósitos centrales de estas páginas.

Hemos estructurado este capítulo en tres partes. En la primera, explicaremos la concepción novedosa del poder que propone Foucault, así como la importancia que adquiere la figura de Friedrich Nietzsche para comprender el segundo momento de la obra foucaultiana⁹⁸. En la segunda, nos concentraremos en el concepto de disciplina y en los mecanismos que explican para Foucault la normalización de los cuerpos que se produce a partir de los siglos XVII y XVIII en las sociedades occidentales. Este análisis, además, se inscribirá en el marco más general de lo que Foucault ha llamado el “biopoder”. Por último, nos interesa detenernos en los últimos textos de Foucault con el fin de desplazar el eje de análisis hacia el concepto de resistencia. Así como las relaciones de poder y los campos de saber conciernen de manera específica a los cuerpos, asimismo la posibilidad de la resistencia a ese poder-saber encuentra en esos mismos cuerpos a sus agentes protagónicos. Antes de desarrollar estos tres aspectos del pensamiento foucaultiano en relación al cuerpo, sin embargo, consideramos preciso ofrecer una perspectiva general de las diversas etapas que, según las interpretaciones más convencionales, escanden el itinerario filosófico de Foucault. Esto nos permitirá mostrar el momento en el que situaremos nuestro análisis.

⁹⁸ Es preciso indicar que la influencia de Nietzsche no sólo se hace notar en el segundo período. Por citar un ejemplo: una de las tesis fundamentales de *Las palabras y las cosas* (1966), un texto clave del primer período, es la muerte del hombre. Esta tesis, que en su momento suscitó una serie de innumerables malentendidos y polémicas, surge de un desarrollo original del pensamiento de Nietzsche (véase Foucault, 1968, 257-258, 297-299, 313, 332-333).

Aclaraciones preliminares

En líneas generales, se suele dividir la obra foucaultiana en tres grandes momentos o etapas:⁹⁹

a) Un primer momento denominado “arqueológico”, cuyos textos principales serían *Historia de la locura en la época clásica* (1961), *Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (1963), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969). En este primer momento, que comprende prácticamente la década del 60, las reflexiones de Foucault giran en torno a la cuestión del saber y de los discursos.

b) Un segundo momento denominado “genealógico”, cuyos textos principales serían *Vigilar y castigar* (1975) y el primer tomo de la *Historia de la sexualidad* titulado *La voluntad de saber* (1976). Este segundo período se caracteriza por un desplazamiento hacia el problema del poder. Esto no significa que los análisis arqueológicos sean abandonados, sino que son integrados en un marco más general que les permite adquirir una mayor inteligibilidad.

c) Un tercer momento denominado “ético”, cuyos textos principales serían *El uso de los placeres* (1984) y *La inquietud de sí* (1984), es decir el segundo y el tercer tomo de la *Historia de la sexualidad*. En esta última etapa, luego de un largo impasse, Foucault se interesa por los modos a través de los cuales los hombres se constituyen en sujetos éticos. Para ello recurre, a diferencia de sus investigaciones anteriores, a textos de la Antigüedad clásica, del helenismo y del cristianismo monacal.

No consideramos preciso extendernos aquí sobre cada uno de estos momentos. Sólo nos interesa mencionarlos con el fin de situar nuestro recorrido centrado en el problema del cuerpo. Como hemos indicado, en la segunda parte nos dedicaremos a analizar el aspecto por así decir negativo del cuerpo en relación al poder. Para ello, nos situaremos en el segundo momento, genealógico, de la obra foucaultiana. Pensar el cuerpo significa, en Foucault, pensarlo en relación necesaria con el poder. Esto no quiere decir, por supuesto, que el problema del cuerpo no suponga también saberes y discursos; al contrario, como veremos, el cuerpo se encuentra precisamente en el punto de cruce del saber y del poder; será tanto objeto de saber como de poder. Así, por un lado Foucault podrá afirmar que “las relaciones de poder y de saber [...] cercan los cuerpos humanos y los dominan haciendo de ellos unos *objetos de saber*” (1996, 35; el subrayado es nuestro), y al mismo tiempo, también en *Vigilar y castigar*, que en el curso de los siglos XVII y XVIII se da “todo un descubrimiento del cuerpo como *objeto y blanco de poder*” (1996, 140; el subrayado es nuestro). Antes de analizar en qué sentido Foucault puede sostener que los cuerpos son moldeados y normalizados por relaciones de poder, es preciso

⁹⁹ Esta es la célebre división que encontramos en el texto de Dreyfus y Rabinow (2001), confirmada por el mismo Foucault. Esta división, por otra parte, ha sido cuestionada por diversos autores. El libro *Historia de la locura*, publicado en 1961, por ejemplo, parece estar más cerca del segundo período, es decir de textos como *Vigilar y castigar* (1975) o *La voluntad de saber* (1976) que de *Las palabras y las cosas* (1966), del cual sólo lo separa cinco años. Como sea, en este capítulo retomaremos la distinción clásica propuesta por Dreyfus y Rabinow. Dejamos sentado, sin embargo, que existen otras organizaciones posibles de los textos foucaultianos.

que expliquemos qué entiende nuestro autor por poder. En este punto, la influencia de Nietzsche, como veremos, resulta fundamental.

Poder y cuerpo. Tras los pasos de Nietzsche

La concepción foucaultiana del poder

Lo primero que habría que decir es que para Foucault, estrictamente hablando, no existe algo así como *el* poder, lo que hay más bien son relaciones de poder. El poder no es una substancia, una suerte de entidad metafísica, tampoco es una propiedad, no es algo que se posee o de lo cual se es propietario; el poder es algo que se ejerce, una relación o, más bien, un sistema o una red de relaciones. En una conferencia que dictó Foucault en Vermont el 10 y 16 de octubre de 1979, publicada con ligeras modificaciones bajo el título *Omnes et singulatim*, leemos: “El poder no es una substancia. Tampoco es un misterioso atributo cuyo origen habría que explicar. El poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos” (1996b, 138). La misma idea expresaba dos años antes, con un tono más provocador, en una entrevista:

El poder es algo que no existe. Esto es lo que quiero decir: la idea de que hay en un sitio determinado, o emanando de un punto determinado, algo que sea un poder, me parece que reposa sobre un análisis erróneo, y que, en todo caso, no da cuenta de un número considerable de fenómenos. El poder, en realidad, son unas relaciones, un conjunto más o menos coordinado de relaciones (1991: 132).

Intentemos explicar estos pasajes. En principio, para comprender la concepción del poder que encontramos en Foucault es necesario desprenderse de cinco grandes “malentendidos” que suponen un abordaje inadecuado, o por lo menos insuficiente, de cómo funciona el poder en las sociedades industriales¹⁰⁰. Primer malentendido: la idea de que el poder emana de un centro, cuya forma paradigmática sería el Estado, a partir del cual se dispersa por todo el campo social. Para Foucault, por el contrario, si bien el poder se encuentra diseminado por todo el espacio social, esta dispersión no remite necesariamente a un centro único y homogéneo. Segundo malentendido: la idea de que el poder responde a la decisión o intención de un sujeto determinado y perfectamente localizado. No se trata, para Foucault, de preguntarse quién detenta el poder o qué intenciones tiene, sino más bien de estudiarlo en el

¹⁰⁰ Sobre estos cinco malentendidos, véase Foucault, 1992, 142-147.

interior de prácticas reales y efectivas, allí donde encuentra un campo determinado de aplicación. Tercer malentendido: la idea de que el poder consiste en la dominación masiva y homogénea de un individuo sobre otro individuo, o de una clase sobre otra clase. El poder, por el contrario, es algo que circula y transita de un punto a otro, algo que funciona en cadena, y que nunca está totalmente localizado en un individuo o una clase en particular. El poder, explica Foucault, funciona de manera reticular y transversal. Cuarto malentendido: la idea de que el poder se ejerce siempre de manera descendente, es decir, partiendo de una instancia superior (el soberano, el Estado, la burguesía, etc.) y descendiendo hasta los ciudadanos para someterlos y explotarlos. Foucault propone, por el contrario, un análisis ascendente del poder, el cual debe partir de los mecanismos infinitesimales para ver cómo estos mecanismos son utilizados, extendidos y transformados por instancias de poder más generales y formas de dominación global. Quinto malentendido: la idea de que el poder no sería más que ideología. Si bien los mecanismos microfísicos¹⁰¹ de poder pueden estar acompañados de una determinada ideología, o incluso pueden contribuir a construir o reforzar una cierta ideología, lo propio del poder en las sociedades industriales consiste en dirigirse y dominar a los cuerpos en su misma materialidad. Podríamos resumir estos cinco puntos apelando nuevamente a una cita de Foucault:

en lugar de dirigir la investigación sobre el poder al edificio jurídico de la soberanía, a los aparatos de Estados y a las ideología que conllevan, se la debe orientar hacia la dominación, hacia los operadores materiales, las formas de sometimiento, las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de dicho sometimiento, hacia los dispositivos de estrategia (1992: 147).

Es preciso aclarar que Foucault no está negando estas maneras tradicionales, sobre todo provenientes de una línea marxista, de pensar el poder, lo que está diciendo es que resultan insuficientes para comprender con exactitud el modo en que el poder funciona en las sociedades modernas. Por ejemplo, es verdad que existen estados de dominación o explotación de clase, es verdad que los Estados pueden volverse totalitarios, Foucault no lo discute, pero esa visión macroscópica del poder no logra explicar ciertos mecanismos y

¹⁰¹ Foucault intenta analizar lo que él denomina, a partir de *Vigilar y castigar*, una "microfísica del poder". El término *microfísica* hace referencia a los múltiples e infinitesimales mecanismos y procedimientos de poder que disciplinan y normalizan a los cuerpos y que no se confunden sin embargo con las grandes estructuras de dominación (el Estado, la clase social, etc.). El interés de Foucault consiste en estudiar precisamente estas relaciones microscópicas de poder dispersas por todo el espacio social y situadas a medio camino entre los grandes aparatos e instituciones y los cuerpos. Como explicará en *Vigilar y castigar*: "Se trata en cierto sentido de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa en cierto modo entre esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y sus fuerzas" (1996, 33).

modalidades infinitesimales del poder que atraviesan todo el campo social. Foucault habría adherido con gusto al *dictum* que tanto solía repetir Aby Warburg: “Dios está en los detalles”.¹⁰²

En resumen: a diferencia de la concepción trascendente del poder propuesta por el marxismo tradicional (el poder pertenece al Estado soberano o a la clase dominante propietaria de los medios de producción), Foucault propone una *concepción inmanente del poder*. Que el poder sea inmanente significa que está diseminado por todo el campo social, a nivel microfísico o capilar y que, por lo tanto, no se concentra en ninguna instancia superior concreta (Estado, soberano, clase). Lo cual no quiere decir, como hemos indicado, que esas instancias no puedan apropiarse y utilizar esos mecanismos ínfimos de poder. En las páginas siguientes analizaremos algunos de los aspectos principales de estos mecanismos microfísicos, tomando como punto de partida el libro *Vigilar y castigar*. Antes de entrar en este análisis, sin embargo, consideramos preciso dedicar algunas páginas a explicar los aspectos generales de este segundo período en el que situaremos mayormente nuestro recorrido.

La genealogía y la importancia de Nietzsche

Suele considerarse a la lección inaugural que dicta Foucault en el *Collège de France* en 1970, publicada bajo el título *El orden del discurso*, como un texto de transición entre el momento arqueológico y el momento genealógico. En efecto, allí Foucault sostiene que el análisis arqueológico, el análisis de los discursos y saberes, debe complementarse con un análisis genealógico, es decir con un análisis de las prácticas y las relaciones de poder presentes en todo discurso. “Entre la empresa crítica y la empresa genealógica la diferencia no es tanto de objeto o de dominio como de punto de ataque, de perspectiva y de delimitación” (1992a, 40). Se trata, entonces, de dos abordajes diversos pero complementarios que permiten dar cuenta de cómo son construidos o fabricados los sujetos en las sociedades contemporáneas. En esta perspectiva, la figura de Friedrich Nietzsche resulta fundamental. Como ha explicado el mismo Foucault, Nietzsche representa el “más eficaz y actual de los modelos que tenemos a mano para llevar a cabo las investigaciones que me propongo” (1996c, 11-12). La etapa genealógica de Foucault, por eso mismo, está fuertemente dominada por la presencia de Nietzsche. En una entrevista del 25 de octubre de 1982, Foucault confiesa la importancia que tuvo su encuentro con los textos de Nietzsche: “Nietzsche fue una revelación para mí. Sentí que había alguien distinto a lo que me habían enseñado. Lo leí con gran pasión y rompí con mi vida [...]; tenía la sensación de haber sido atrapado” (1996b, 146).¹⁰³

¹⁰² Abraham Moritz Warburg, más conocido como Aby Warburg (1866-1929), fue un historiador del arte, célebre por sus estudios acerca de la supervivencia del paganismo en el Renacimiento italiano. Su pensamiento estuvo ampliamente influenciado por Friedrich Nietzsche.

¹⁰³ Esta confesión conmovedora de Foucault resulta esencial, no ya o no sólo para comprender la importancia que ha tenido Nietzsche en su itinerario intelectual, sino para cobrar conciencia de lo que significa la filosofía misma. Lo interesante del pensamiento filosófico radica en esta potencia que lleva a alguien a romper con su vida. Foucault nos ha mostrado, con una intensidad inigualable, que el pensamiento y la vida se encuentran íntimamente entremezclados. Es más, podríamos decir que, al límite, todo pensamiento filosófico supone una modificación existencial. Esta relación

En 1971, además, Foucault publica un ensayo que será esencial para comprender la perspectiva genealógica que adoptará en sus trabajos sucesivos. El título del ensayo, en el cual desarrolla, a partir de Nietzsche, su propia metodología genealógica, es *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Consideramos preciso comentar algunas cuestiones generales de este texto puesto que en él se perfila ya, con total nitidez, la importancia que adquirirá el cuerpo en este segundo período del pensamiento foucaultiano.

Según Foucault, la genealogía -y es necesario tener presente que el trasfondo del ensayo lo constituye el extraordinario texto de Nietzsche *Genealogía de la moral-*, a diferencia de la historia en general y de las grandes filosofías de la historia del siglo XIX (Hegel y Marx, por ejemplo), se propone “percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se los espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia” (1992, 7); por esta misma razón, la genealogía se opone “al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del origen” (1992, 8). Como puede observarse, Foucault está criticando, por un lado, las concepciones teleológicas de la historia, es decir las teorías que pensaban la historia a partir de una meta o finalidad que el hombre debería realizar. Nietzsche, por supuesto, se había encargado de mostrar que la historia responde al azar de las luchas y no a un sentido teleológico. No existe ninguna meta o finalidad histórica. Por otro lado, Foucault está criticando también la idea de origen. El genealogista rechaza la búsqueda del origen, rechaza buscar en el pasado la verdad oculta, eternamente inmutable, del presente. Se ha creído encontrar en el origen de los fenómenos su verdad desnuda, su esencia inalterable, la llave que debería revelarnos, más allá de la contingencia y los avatares del tiempo, lo que las cosas son en sí mismas. Esto es lo propio de una concepción metafísica de la historia. La historia es concebida en términos metafísicos cuando se supone que su desarrollo temporal está regido por una cierta racionalidad y coherencia, es decir que posee un sentido y una finalidad. De tal manera que se piensa a la historia como una totalidad continua, cuyos acontecimientos aparentemente azarosos y accidentales, responden en verdad a un designio supra-histórico o meta-histórico que debe ser consumado. Pero la genealogía, tal como Nietzsche y Foucault la entienden, rechaza esta visión metafísica de la historia. A ella le opone la atención minuciosa a la singularidad de los acontecimientos, a las reglas contingentes de su dispersión, a la accidentalidad de su emergencia en un campo de fuerzas. En síntesis: la genealogía descubre que detrás de las cosas no existe ninguna verdad esencial, sino algo muy diferente (la cita es

entre la filosofía y la vida, como resulta evidente, no se basa en una cuestión argumentativa o lógica. De hecho, el mismo Foucault señala que en Nietzsche existen “innumerables textos bastante contradictorios entre sí” (1996c, 23). Nadie rompe con su vida por la coherencia de un argumento o la prolijidad lógica de un razonamiento. Si se rompe con la vida, si se pone en cuestión lo que uno es, como Foucault ha hecho hasta el extremo de sus posibilidades, si se tiene la sensación de haber sido “atrapado” por un pensamiento, esto se debe a que existe en ese pensamiento una potencia que concierne directamente a la vida misma, que se hace cuerpo, que no es tanto una forma lógica de razonamiento cuanto una *forma de vida*. Así, en la misma entrevista, Foucault confiesa: “Cada una de mis obras es parte de mi propia biografía. Por algún motivo he tenido ocasión de vivir y sentir estas cosas” (1996b, 144). Esto no significa que en sus textos Foucault se dedique a hablar de sí mismo. Nada más lejano a su concepción de la escritura. Esto significa simplemente que no se escribe un texto filosófico, no se piensa filosóficamente, sin poner en juego la propia vida y el propio cuerpo.

de Nietzsche y corresponde al párrafo 123 de *Aurora*): “en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas” (Foucault, 1992, 10). Foucault recurre a esta cita de Nietzsche para mostrar que la historia, desde una perspectiva genealógica, no representa una totalidad continua que revelaría la verdad del Ser y del hombre, sino más bien un terreno de batalla recorrido por fuerzas en conflicto, un campo de combate en el que impera el azar y los accidentes, las desviaciones ínfimas y las discontinuidades. Foucault es sensible a la importancia que adquiere el cuerpo en esta concepción genealógica de la historia. El cuerpo es precisamente la superficie en la que se inscriben los sucesos de la historia tal como la entiende la genealogía, es el espacio en el que se relacionan las fuerzas y en el que se libran las batallas. Por eso es preciso sacar a la luz la relación íntima entre cuerpo e historia. “La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia” (Foucault, 1992: 15). Foucault ha aprendido de Nietzsche que el genealogista debe comportarse respecto a la historia como un médico o un fisiólogo. Esto significa que debe estar atento a las relaciones de fuerzas que dan lugar a los fenómenos, a los sutiles enfrentamientos y desgarros que permiten la emergencia de los diversos acontecimientos. Este campo de fuerzas es precisamente el terreno propio de la historia, el cuerpo de la historia, tal como la entiende la genealogía. El genealogista, sostiene Foucault, de nuevo a partir de Nietzsche, necesita de la historia para conjurar la quimera del origen como el filósofo necesita del médico para conjurar la sombra del alma. Lo que está diciendo aquí Foucault es que detrás de los sucesos históricos, como hemos visto, no se encuentra una verdad inalterable que proporcionaría el acceso a su esencia definitiva y absoluta, de la misma manera que detrás del cuerpo no se encuentra la verdad inmutable del alma. Es más bien al contrario: detrás del alma se encuentra la multiplicidad de fuerzas que constituyen al cuerpo.¹⁰⁴ Esta analogía entre el genealogista y el médico, le permite a Foucault formular la siguiente afirmación, fundamental para nosotros: “El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento” (1992, 14-15). El cuerpo, al igual que la verdad y que el sujeto en general, posee una historia que lo determina.¹⁰⁵

¹⁰⁴ En los párrafos iniciales de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche se refiere a esta multiplicidad diferencial de fuerzas, es decir al cuerpo, con la expresión “gran razón” o “Sí Mismo” (*Selbst*), contraponiéndola a la “razón” o el Yo (*Ich*), la cual alude a la supuesta “identidad” del alma. El Sí mismo expresa las fuerzas que constituyen al cuerpo, las fuerzas que se afirman a sí mismas; el Yo, por el contrario, designa las fuerzas del alma o de la conciencia, aquellas que, mediante un proceso de interpretación y de reducción, obtienen su poder sustrayéndose a las fuerzas corporales. Escribe Nietzsche: “El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. [...] Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido - llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo” (2009, 60-61).

¹⁰⁵ También aquí Nietzsche fue tan sabio y tan inteligente. Un doble registro recorre toda la obra de Nietzsche: un registro biográfico que concierne al propio cuerpo de Nietzsche, con sus enfermedades, sus dolores estomacales y su sífilis; un registro histórico, que a veces Nietzsche también trata en términos fisiológicos, que concierne al cuerpo de la historia metafísica de Occidente. Los tormentos de su propio cuerpo son también los tormentos de la historia. Estos dos

Como hemos visto, no se trata, para Nietzsche -al igual que para Foucault-, de pensar al cuerpo como un instrumento de la razón o del alma, de acuerdo a una concepción metafísica del hombre y de la historia, sino de pensar el alma o la razón como instrumentos del cuerpo. Esta es una de las ficciones que Nietzsche detecta en la historia occidental. Según la perspectiva genealógica de Nietzsche, el cuerpo, en última instancia, ha producido al alma. El alma no es la esencia del cuerpo, el elemento fundamental que confiere identidad y unidad al cuerpo humano. Lo que llamamos alma, mostrará Foucault, es un efecto de ciertos mecanismos de control y de ciertas relaciones de poder. Acaso en ningún lugar está Foucault más cerca de Nietzsche como en los párrafos finales del primer capítulo de *Vigilar y castigar*, cuando escribe, en una clara perspectiva anti-platónica:

El hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo. Un 'alma' lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo (1996: 36).¹⁰⁶

Para Foucault, lo mismo que para Nietzsche, el cuerpo no es una cosa o una substancia inalterable, sino un haz de relaciones que son siempre relaciones de fuerzas y de carácter social.¹⁰⁷ El cuerpo no es algo biológico o natural, sino que está atravesado por la historia, construido socialmente en sus hábitos y gestos. Aún los impulsos más elementales como el alimento o el sexo están sometidos a regímenes que los constituyen en su modo de ser; incluso la percepción, que pasa por ser algo objetivo y natural, tiene un proceso de construcción social.

el cuerpo está aprisionado en una serie de regímenes que lo atraviesan; está roto por los ritmos del trabajo, el reposo y las fiestas; está intoxicado por venenos -alimentos o valores, hábitos alimentarios- y leyes morales todo junto [...] nada en el hombre -ni tampoco su cuerpo- es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos (Foucault, 1992: 19).

registros se entrecruzan constantemente en la obra nietzscheana. Todo diagnóstico histórico es, a la vez, diagnóstico corporal, y todo síntoma corporal es también, por necesidad, síntoma histórico.

¹⁰⁶ Platón, por el contrario, había sostenido, en una clara línea órfica-pitagórica, que el cuerpo era la prisión del alma. Véase, sobre todo, *Fedón* 62b y 82d-e.

¹⁰⁷ En un fragmento de otoño de 1885/86, Nietzsche escribe: "Tomando al cuerpo de hilo conductor, se manifiesta una enorme *multiplicidad*; es metodológicamente lícito utilizar el fenómeno *más rico* y comprensible como hilo conductor para la comprensión del fenómeno *más pobre*" (1992, 92). Nietzsche piensa al cuerpo como una multiplicidad de fuerzas en conflicto donde algunas dominan y otras son dominadas. Lo que define a un cuerpo es precisamente esta relación fortuita entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. La conciencia o el alma, en esta perspectiva, no es más que un síntoma, una traducción parcial de una multiplicidad de fuerzas insondables.

En las páginas que siguen nos dedicaremos a analizar precisamente cómo funcionan estos regímenes de poder que cercan al cuerpo y lo moldean. Para ello, nos centraremos fundamentalmente en el texto *Vigilar y castigar*. Allí Foucault se dedica a mostrar, como veremos, el disciplinamiento al que están sometidos los cuerpos en las sociedades modernas.

Las disciplinas y el bio-poder

Anatomía política

Según explica Foucault en una entrevista realizada el 2 de septiembre de 1975, la investigación emprendida en *Vigilar y castigar* tiene por finalidad “analizar cómo, al comienzo de las sociedades industriales, se instauró un aparato punitivo, un dispositivo de selección de los normales y anormales” (1992, 109). Este análisis, aclara poco después, consiste en el “estudio de los mecanismos de poder que se han incardinado en los cuerpos, en los gestos, en los comportamientos” (*ibid.*). En efecto, *Vigilar y castigar* se presenta como una genealogía del sistema penitenciario. Foucault muestra cómo, a partir de los siglos XVII y XVIII, comienza a gestarse una nueva forma de poder, una nueva reconfiguración de las prácticas y los saberes que dará lugar a la aparición de la prisión como dispositivo privilegiado de control y vigilancia. Esta mutación de los saberes (aspecto arqueológico) y de la forma de ejercer el poder (aspecto genealógico) constituirá lo que Foucault llama una “tecnología política del cuerpo” (1996, 33). El objetivo de *Vigilar y castigar* será entonces analizar en detalle los aspectos centrales que definen a esta nueva tecnología política del cuerpo que encuentra en la prisión uno de sus dispositivos ejemplares. Foucault llama “anatomía política” al estudio de estos mecanismos y dispositivos que encuentran en el cuerpo su punto de aplicación.¹⁰⁸

Antes de los siglos XVII y XVIII la forma principal del castigo era el suplicio. Foucault dedica las páginas iniciales de *Vigilar y castigar*, célebres por su crueldad y dramatismo, a describir un suplicio realizado en 1757. El cuerpo del supliciado se exhibía abiertamente a la mirada del público; las torturas y crueldades a las que era sometido debían servir de ejemplo y desalentar a los espectadores de cualquier posible revuelta. Se trataba de un poder soberano y espectacular. La brutalidad del suplicio debía manifestar la fuerza también brutal del soberano. En el transcurso de pocas décadas, sin embargo, se produce una profunda mutación en la forma del castigo y en el ejercicio general del poder. Este poder espectacular, este teatro en el que el soberano exhibía su potencia ilimitada es “sustituido por una gran arquitectura cerrada, compleja y jerarquizada que se integra en el cuerpo mismo del aparato estatal. [...] [Se trata

¹⁰⁸ En efecto, en el primer capítulo de *Vigilar y castigar*, Foucault se permitía soñar con una “anatomía política” que sería el estudio de las técnicas y tácticas a partir de las cuales las relaciones de poder y de saber penetran en los cuerpos para modelarlos y normalizarlos. Gran parte de los textos de Foucault, por cierto, se han dedicado a analizar de qué manera, es decir con qué estrategias, bajo qué modalidades y según qué tácticas los cuerpos de los individuos son disciplinados y condicionados por las relaciones de poder que los atraviesan.

ahora de] una física del poder completamente distinta, una manera de dominar el cuerpo de los hombres completamente distinta” (1996: 119). Esta nueva arquitectura a la que hace referencia Foucault es el panóptico. Foucault recupera este término de una obra epónima de Jeremías Bentham y lo utiliza como grilla de inteligibilidad de las sociedades industriales. El panóptico es una figura arquitectónica conformada por una torre central con anchas ventanas que dan a diversas celdas ubicadas en forma de anillo a su alrededor. La torre circular, ubicada en el centro, se encuentra a oscuras; las celdas aledañas, iluminadas. Esta estructura arquitectónica supone ante todo una economía del poder: basta un solo vigilante en la torre central, acaso ninguno, para provocar en los prisioneros ubicados en las celdas una sensación de vigilancia constante. “El Panóptico es una máquina de disociar la pareja ver-ser visto: en el anillo periférico, se es totalmente visto, sin ver jamás; en la torre central, se ve todo, sin ser jamás visto” (1996, 205). El panóptico, entonces, es una máquina de visibilidad, un dispositivo que establece una cierta distribución de la luz y la oscuridad, una cierta economía de las sombras. En su sentido abstracto, el panóptico es el diagrama de un mecanismo de poder referido a su forma ideal. Su principio mismo, lejos de ser exclusivo al dispositivo prisión, se extiende a la sociedad misma. A partir de los siglos XVII y XVIII, dirá Foucault, vivimos en una “sociedad panóptica” (véase 1996, 307). El término “dispositivo” es importante. He aquí la definición de Foucault:

Lo que intento individuar con este nombre, es, ante todo, un conjunto absolutamente heterogéneo que implica discursos, instituciones, estructuras arquitectónicas, decisiones regulativas, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas, en breve: tanto lo dicho como lo no-dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo es la red que se establece entre estos elementos (1991: 128).

Un dispositivo es una máquina que conjuga elementos discursivos y elementos no-discursivos, formas de saber y relaciones de poder, enunciados y prácticas. La prisión, por ejemplo, supone por un lado una arquitectura determinada, relaciones específicas de poder entre los presos y los vigilantes, entre los vigilantes y el director, etc., y por otro lado supone también ciertas formas de saber (jurídico, criminológico, administrativo, etc.). Todos estos elementos o, más bien, la red que permite articularlos es lo que Foucault entiende por dispositivo. En *Vigilar y castigar*, como hemos dicho, Foucault analiza el caso de la prisión; en la *Historia de la locura*, el hospital psiquiátrico; en el *Nacimiento de la clínica*, el hospital o la clínica; en la *Voluntad de saber*, el dispositivo de sexualidad. En cada caso existe una presuposición del saber y el poder. En una entrevista de junio de 1975, Foucault explicaba: “Ahora bien, tengo la impresión de que existe, y he intentado mostrarlo, una perpetua articulación del poder sobre el saber y del saber sobre el poder. [...] ejercer el poder crea

objetos de saber, los hace emerger, acumula informaciones, las utiliza” (1992, 99). El dispositivo es la encarnación efectiva de esta perpetua articulación entre lo dicho y lo no-dicho, entre el saber y el poder. Dicho rápidamente: se encarcela a una persona porque existe una serie de discursos y saberes (la criminología, el derecho penal) que determinan que esa persona ha cometido un delito y es por lo tanto un delincuente. A su vez, esos saberes no serían nada si no se efectivizaran en relaciones de poder y prácticas concretas propias del encarcelamiento. Estas prácticas, al mismo tiempo, engendran nuevos saberes y discursos. A veces Foucault parece darle una preeminencia a los discursos y saberes (sobre todo en su momento arqueológico), a veces parece dársela a las prácticas y las relaciones de poder (sobre todo en su momento genealógico). Como sea, ambos elementos se requieren mutuamente y son necesarios para el funcionamiento de todo dispositivo.¹⁰⁹

En *Vigilar y castigar*, Foucault denomina *disciplina* a esta nueva tecnología del cuerpo, es decir a estos mecanismos infinitesimales que modelan y normalizan los cuerpos de los hombres. “A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y le imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede denominar las ‘disciplinas’” (1996, 141). Gran parte de *Vigilar y castigar* está dedicado a analizar pormenorizadamente estos mecanismos disciplinarios que surgen con gran rapidez en los siglos XVII y XVIII. El objetivo de las disciplinas, explica Foucault, consiste en fabricar cuerpos dóciles. “La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, ‘cuerpos dóciles’” (1996, 141-142). Los cuerpos dóciles son aquellos cuerpos que resultan explorados, desarticulados y recompuestos por saberes y poderes que se ejercen sobre ellos y los penetran hasta sus rincones más íntimos. Por un lado, la disciplina implica un aumento de las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad); por otro lado, una disminución de esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). Este nuevo poder disciplinario intenta multiplicar las fuerzas del cuerpo, aumentarlas y encauzarlas, con el fin de volverlas útiles al sistema productivo propio del capitalismo de los siglos XVIII y XIX.

El ejercicio de las disciplinas supone una cierta distribución de los cuerpos en el espacio. El encierro y la clausura (de los presos, los locos, los enfermos, los obreros, etc.) se organizan a partir de una analítica del espacio. Se fijan lugares determinados para responder no sólo a la necesidad de vigilar, de romper las comunicaciones peligrosas, sino también de crear un espacio útil y productivo. A la vez, las disciplinas se instauran a partir de un cierto empleo del tiempo. Se trata de administrar y optimizar el tiempo del cuerpo en vistas de volverlo cada vez más eficaz. Nada debe permanecer ocioso o inútil. Lo cual significa que se debe intensificar el uso del menor instante para obtener el máximo de eficacia. El poder disciplinario, entonces, se articula directamente sobre el espacio y el tiempo;¹¹⁰ asegura de esta manera el control y el uso

¹⁰⁹ Gilles Deleuze explicará esta relación entre el saber y el poder como una presuposición recíproca (véase Deleuze, 1987, 96, 103-104, 111).

¹¹⁰ Foucault, cuyo pensamiento se mantuvo siempre en una relación paradójica de distancia y proximidad con el de Kant, nos propone aquí una suerte de *política de las formas puras de la intuición*, directamente correlativa a la analítica de la finitud. El tiempo y el espacio, en el caso de Foucault, no se encontrarían ya en el sujeto trascendental, sino más bien en las estructuras, necesariamente históricas y contingentes, de los diversos dispositivos disciplinarios. El sujeto,

de los cuerpos. El poder disciplinario, a diferencia por ejemplo del suplicio, no somete el cuerpo a una extrema violencia, no lo mutila ni lo expone a un ritual espectacular. Lo que busca, más bien, a través de un entrenamiento detallado, es la reconstrucción del cuerpo para producir nuevas clases de gestos, hábitos y habilidades.

El biopoder y la gestión de la vida

En *La voluntad de saber*, Foucault retoma las tesis avanzadas en *Vigilar y castigar* sobre el poder disciplinario y las desplaza al ámbito de la sexualidad y de lo que habrá de llamar, probablemente sin conciencia de la amplia -y en algún punto sorprendente- repercusión que tendría ese término en las décadas posteriores, “biopoder”. En el último capítulo de *La voluntad de saber*, Foucault plantea la tesis, también sostenida en los cursos dictados en el *Collège de France* en los años 1978-79, de que alrededor de los siglos XVII-XVIII el poder soberano, fundado en el derecho de matar o de dejar vivir, sufre una “profunda transformación” (1996a, 179) y se configura, de allí en adelante, como un biopoder, es decir, como “un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales” (1996a, 180). Este biopoder, desarrollado en dos ejes bien demarcados, la anatomopolítica del cuerpo humano y la biopolítica de la población, se presenta como una economía o una gestión calculadora de la vida. El término “anatomopolítica” se refiere al poder disciplinario que había sido analizado pormenorizadamente en *Vigilar y castigar*. Esta tecnología política concibe al cuerpo como una máquina a la que se trata de educar, de mejorar, de volver cada vez más eficiente y productiva. El término “biopolítica”, por su parte, hace referencia, no ya al cuerpo individual, objeto de las disciplinas, sino al cuerpo social, al cuerpo de la especie. Aparece así un concepto clave en el análisis del biopoder: la población. La biopolítica designa un poder que busca controlar y regular, a partir de diversas estrategias y mecanismos (tasas de natalidad y mortalidad, normas de higiene, salud pública, longevidad, etc.), la vida de la población. Los siglos XVII y XVIII se caracterizan por la aparición, en las sociedades industriales, de toda una red de “técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones” (1996a, 169). El problema de la sexualidad ocupa un lugar central en este pasaje de una forma de poder soberana a un biopoder, ya que permite articular ambos registros: las disciplinas de los cuerpos individuales y las regulaciones del cuerpo social. Por un lado, el sexo depende de las disciplinas del cuerpo (intensificación y distribución de las fuerzas, economía de las energías, adiestramiento, etc.); por el otro, de la regulación de las poblaciones (estadísticas, medidas masivas, etc.): “El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la

por su parte, no sería el fundamento del tiempo y del espacio, la instancia en la que se apoyarían las formas puras de la intuición, sino más bien un efecto o un producto de la utilización política del tiempo y del espacio al interior de los diversos dispositivos.

especie” (1996, 176). Como se ve, hay una clara correlación entre el cuerpo y la vida. Si en la era del biopoder el cuerpo es objeto de exámenes y controles rigurosos es porque el blanco privilegiado de este nuevo ejercicio del poder es la vida. Como explica Foucault: “haber tomado a su cargo a la vida, más que la amenaza de asesinato, dio al poder su acceso al cuerpo” (1996a, 172-173). *La voluntad de saber* analizará precisamente las modalidades de este acceso al cuerpo; éste, a partir de ahora, será por fuerza un “cuerpo sexuado”.

Como es habitual en varios textos de Foucault, *La voluntad de saber* comienza tirando abajo cierta visión tradicional del poder, esta vez en relación con la sexualidad. En los años 60 y 70 era común pensar que existía una sexualidad natural y saludable, la cual era reprimida por prohibiciones culturales y convenciones propias de la moral burguesa. Se creía encontrar en la sexualidad la fuente de la libertad. En esta perspectiva, las luchas y movilizaciones de protesta proclamaban la consigna de liberar la verdadera sexualidad de los mecanismos represivos del poder. Foucault critica esta posición mostrando que nuestras concepciones y experiencias de la sexualidad no son naturales, sino siempre el resultado de convenciones culturales y mecanismos de poder. No hay, para Foucault, una *verdad* del sexo, independiente de las relaciones de poder. Contraponer la sexualidad al poder, o, en otra clave, la naturaleza a la cultura, no tiene sentido para Foucault porque la naturaleza es un efecto de la cultura, la sexualidad un efecto del poder. Por eso Foucault sostiene que el poder no es esencialmente represivo, sino productivo. Ya en *Vigilar y castigar*, de hecho, había afirmado que “La disciplina ‘fabrica’ individuos” (1996, 175). Esto significa que el poder no funciona reprimiendo y prohibiendo las verdaderas y auténticas expresiones de una sexualidad natural. Por el contrario, produce, a través de prácticas culturales y discursos específicos, los modos a través de los cuales experimentamos y concebimos nuestra sexualidad. Las comillas del último pasaje citado, sin embargo, no son casuales. Foucault no está negando la existencia material, concreta, del cuerpo; no está diciendo que no existe una realidad anatómica, biológica y funcional del cuerpo. Por eso, en *La voluntad de saber*, aclara que el análisis de la sexualidad como dispositivo político no “implica necesariamente la elisión del cuerpo, de lo anatómico, de lo biológico, de lo funcional” (1996a, 184). Foucault no se propone, entonces, negar absurdamente la materialidad del cuerpo, pero sí mostrar

cómo los dispositivos de poder se articulan directamente en el cuerpo –en cuerpos, funciones, procesos fisiológicos, sensaciones, placeres; lejos de que el cuerpo haya sido borrado, se trata de hacerlo aparecer en un análisis donde lo biológico y lo histórico no se sucederían [...], sino que se ligarían con arreglo a una complejidad creciente conformada al desarrollo de las tecnologías modernas de poder que toman como blanco suyo la vida (1996a, 184).¹¹¹

¹¹¹ Recordemos que en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Foucault había sostenido que se trataba de mostrar el punto de articulación del cuerpo y la historia, de “mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructora del cuerpo” (1992, 15).

Foucault acepta, por lo tanto, que ontológicamente existe algún tipo de materialidad: cuerpos, órganos, funciones fisiológicas, sensaciones, placeres, etc. Lo que niega, más bien, es que exista un modo “natural” o “verdadero” de experimentar esa realidad. Lo cual significa, en el contexto de *La voluntad de saber*, negar la “naturalidad” del sexo. Por eso el estudio genealógico que se propone llevar a cabo intenta mostrar cómo la idea de sexo se formó en el interior de un dispositivo de sexualidad,¹¹² es decir a partir de diferentes estrategias y mecanismos de poder, así como a partir de diferentes discursos y saberes, en un cierto momento histórico. No hay, para Foucault, experiencia originaria de la sexualidad. Toda forma de experiencia depende de un contexto conformado por saberes y poderes que la condicionan y producen.

Como hemos visto, Foucault sostiene que el cuerpo no es un dato biológico, una sustancia o una esencia predeterminada, sino que resulta construido histórica y socialmente en sus hábitos y gestos. Pero si bien las relaciones de poder penetran en los rincones más íntimos del cuerpo, si bien todo cuerpo es una construcción disciplinaria y por ende social, es también en los cuerpos donde se vuelve efectiva la posibilidad de una resistencia a ese disciplinamiento y a esa sujeción: “una rebelión -dirá Foucault- al nivel de los cuerpos” (1996, 37). Esta posibilidad es desarrollada sobre todo en el último período del pensamiento foucaultiano, el período ético, en el cual se analiza la constitución del sí mismo, el cuidado de sí o, para emplear otra de las expresiones de Foucault, las tecnologías del yo. Se trata, para Foucault, de crear nuevos modos de subjetivación, nuevos usos de los placeres, nuevas formas de vida que pasan necesariamente por nuevas experiencias corporales. En las páginas que siguen abordaremos este último aspecto.

El cuidado de sí como práctica de libertad

Vida de la resistencia, resistencia de la vida

Originalmente, la *Historia de la sexualidad* debía comprender al menos seis volúmenes. Sin embargo, luego de *La voluntad de saber*, se produce un impasse de ocho años hasta la aparición, en 1984, año de la muerte de Foucault, de los dos próximos volúmenes, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*. Es probable que esta crisis, en principio personal, reflejara también una profunda crisis teórica. Si no hay afuera del poder, si las relaciones de poder atraviesan todos los estratos del campo social, ¿cómo pensar una posible resistencia a ese poder? El mismo Foucault es consciente del problema al que se enfrenta y la necesidad de

¹¹² Foucault denomina dispositivo de sexualidad al conjunto heterogéneo de discursos y prácticas que han determinado, a partir del siglo XVIII, nuestra relación con el sexo (véase Foucault 1996a, 184-194).

desplazar el eje de análisis nuevamente.¹¹³ En un seminario que Foucault impartió en la Universidad de Vermont, en el otoño de 1982, por ejemplo, confesaba haber “insistido demasiado en el tema de la tecnología de la dominación y el poder” (1996b, 49) y que sus últimas investigaciones estaban tomando un rumbo diferente. A decir verdad, ya en *La voluntad de saber*, Foucault había afirmado que la vida, si bien se convierte, en la era del biopoder, en el objetivo privilegiado del poder, también encuentra sus modos de escaparse a ese control y resistir a los diversos mecanismos que pretenden controlarla y administrarla. Frente a las diversas técnicas y tácticas que se desarrollan a nivel anatomopolítico y biopolítico, dice Foucault, la vida “se les escapa sin cesar” (1996a, 188). Esta fuga o escape del poder, en la que acaso se perciben reminiscencias deleuzianas, no supone, sin embargo, un afuera del poder. Sostener, como hace Foucault, que “allí donde hay poder, hay resistencia” (1996a, 125),¹¹⁴ no significa pensar a esa resistencia -es decir a la vida, y en particular a la vida del cuerpo- como algo anterior al poder, como una suerte de sustrato puro y natural sobre el cual se ejercerían los efectos del poder. El poder no está por encima de la vida, en una suerte de trascendencia (más ligada, eso sí, a la figura del soberano) o posterioridad respecto a la vida. En una entrevista de 1977, Foucault es claro al respecto: “Ella [la resistencia, la vida] no es anterior al poder al que se opone. Ella es coextensiva al mismo y rigurosamente contemporánea” (1981, 161). No es posible, en la línea de Foucault, considerar a la vida como algo separado del poder, como algo que existiría por un lado, de forma independiente, y sobre la cual, en un momento ulterior, se ejercería la acción del poder. En otra entrevista del mismo año, Foucault expresaba una idea semejante:

Me parece efectivamente que el poder está ‘siempre ahí’, que no se está nunca ‘fuera’, que no hay ‘márgenes’ para la pirueta de los que están en ruptura. Pero esto no significa que sea necesario admitir una forma inabarcable de dominación o un privilegio absoluto de la ley. Que no se pueda estar ‘fuera del poder’ no quiere decir que se está de todas formas atrapado (1992, 170).

¹¹³ El primer gran desplazamiento, como hemos visto, se produce a principio de los años 70, cuando Foucault descubre que el análisis de los discursos y saberes (la arqueología) resulta insuficiente para dar cuenta de toda una serie de fenómenos cuya comprensión requiere abordar el problema del poder (la genealogía). El mismo Foucault lo indica en la introducción a *El uso de los placeres*: “Me pareció necesario un desplazamiento teórico para analizar lo que con frecuencia se designaba con el progreso del conocimiento [...]. Fue igualmente necesario un desplazamiento teórico para analizar lo que con frecuencia se describe como las manifestaciones del ‘poder’ [...]. Parecía que sería necesario emprender ahora un tercer desplazamiento para analizar lo que se ha designado como ‘el sujeto’...” (1993, 9). Como el mismo Foucault lo ha señalado en varias oportunidades, el verdadero eje de sus análisis no es ni el saber ni el poder, sino el problema del sujeto y, mejor aún, el problema del sujeto en relación con la verdad o con los juegos de verdad. En sus últimos cursos, de hecho, el análisis se centra fundamentalmente en la relación entre gobierno, libertad y verdad. “El problema que siempre me ha interesado, como he señalado al principio, es el problema de las relaciones existentes entre sujeto y verdad” (1994, 121).

¹¹⁴ La misma idea expresa en los cursos dictados en el *Collège de France* en los años 1981-1982, publicados bajo el título *La hermenéutica del sujeto*: “en las relaciones de poder existen necesariamente posibilidades de resistencia, ya que si no existiesen posibilidades de resistencia -de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias de inversión de la situación- no existirían relaciones de poder” (1994, 126).

Ahora bien, ¿qué quiere decir Foucault cuando afirma que a pesar de no haber un afuera del poder existe sin embargo la posibilidad de no estar “atrapado” en ese poder?; o, lo que es lo mismo, si bien la resistencia es coextensiva al poder, ¿cómo pensarla en términos concretos, y más aún en relación al cuerpo? Son estos interrogantes los que se encuentran en el centro de los últimos análisis de Foucault. En líneas generales, el último período de la obra foucaultiana, el período ético, se caracteriza por una reflexión sobre lo que el autor denomina las “tecnologías del yo” o el “cuidado de sí”. Para comprender estas últimas expresiones es preciso hacer referencia rápidamente a la noción de gubernamentalidad.

El gobierno (de sí y de los otros) y el problema de la verdad

El concepto de gubernamentalidad, que Foucault había analizado sobre todo en el curso titulado *Seguridad, territorio, población* (véase 2006: 268-279), designa el conjunto de prácticas que funcionan como dispositivos de seguridad (instituciones, leyes, reglamentos, saberes, etc.) a través de los cuales se gobierna a la población en relación con fenómenos de masa que podemos conocer y administrar en términos estadísticos, teniendo en cuenta la aleatoriedad de los acontecimientos futuros y la libertad de los individuos (véase Castro, 2014, 118-120). Así como las relaciones de poder suponen, para funcionar, la existencia de puntos de resistencia en los cuales aplicarse, asimismo las técnicas de gobierno suponen el ejercicio de la libertad. Para gobernar esta libertad, las tácticas de gobierno se apoyan en mecanismos de veridicción, es decir en dispositivos que producen discursos verdaderos, que generan, a partir de reglas y procedimientos específicos, juegos de verdad que permiten distinguir lo verdadero de lo falso. En sus últimos cursos, así como en los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, Foucault se interesa sobre todo, no ya por el gobierno que se ejerce sobre una población o por las tácticas y tecnologías que se emplean con ese fin, sino por el gobierno de uno mismo, por los modos mediante los cuales los hombres se relacionan consigo mismos y se constituyen en sujetos éticos. El gobierno de sí, la libertad y las prácticas de la verdad constituyen los ejes alrededor de los cuales se desarrollan los análisis del último período de la obra foucaultiana. Puede parecer extraño, a la luz de los análisis detallados del poder que hemos explicado en las páginas previas, que Foucault hable finalmente de libertad y de verdad. En una entrevista de 1982, por ejemplo, encontramos esta declaración: “Creo en la libertad de la gente. La gente reacciona de manera muy diferente a una misma situación” (1996b: 149). Pero creer en la libertad de los hombres, en la perspectiva de Foucault, no significa creer que el hombre es metafísicamente libre, que el hombre nace libre por el hecho de ser hombre –y este punto marca una distancia abismal respecto al existencialismo sartreano–, sino que la libertad es una *praxis*, es algo que debe ser conquistado a través de un trabajo y un cuidado de sí mismo que implica por necesidad una relación con los otros. Lo mismo se aplica a la verdad. En un sentido

metafísico o absoluto, la verdad no existe o, quizás, no preexiste. La verdad es producida a partir de mecanismos de veridicción, es decir a partir de procedimientos y protocolos histórico-políticos que establecen la distinción entre lo verdadero y lo falso. Estos juegos de verdad, sin embargo, son (o pueden llegar a ser) válidos y universales para una determinada formación histórica. En este sentido, Foucault no es un subjetivista ni un relativista. Ahora bien, el punto en el que se cruzan la verdad, la libertad y el gobierno de sí es lo que Foucault entiende por ética.

Para analizar esta nueva dimensión ética, Foucault recurre, a diferencia de sus investigaciones anteriores, a textos de la Antigüedad clásica, del helenismo y del cristianismo. A partir de un examen original de una serie de prácticas (la *parresía*,¹¹⁵ la ascesis, el examen de conciencia, la confesión, etc.), Foucault muestra de qué modos el sujeto se relaciona consigo mismo o se gobierna a sí mismo a través de un conocimiento de la verdad. La relación entre el sujeto, la libertad y la verdad (o los juegos de verdad) adopta diferentes rasgos de acuerdo a las épocas: en las sociedades industriales, como hemos visto, surge en el seno de un proceso general de normalización (las disciplinas, la biopolítica); en el cristianismo, en relación con una purificación de sí mismo a través de la obediencia que implica toda una hermenéutica de sí por el otro; en la Antigüedad, por último, se inscribe en lo que Foucault llama una “estética de la existencia” o una “técnica de vida”. Este último punto le interesa particularmente a Foucault. Encuentra en los griegos un arte de la existencia que consistía en saber cómo gobernar la propia vida para darle la forma más hermosa posible (a los ojos de uno mismo y de los otros). Así explica Foucault sus últimos análisis: “He aquí lo que he intentado reconstruir: la formación y el desarrollo de una práctica del yo que tiene por objetivo el construirse a uno mismo en tanto que obrero de la belleza de su propia vida” (1991, 234). Hacer de la vida una obra de arte: la ética que encuentra Foucault en los griegos no tiene otro sentido. De allí que hable, en *El uso de los placeres*, de una estética de la existencia. Con esta expresión se refiere a una manera de vivir cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad con un código de comportamiento ni a un trabajo de purificación o renuncia, es decir que no depende directamente de un sistema de normas que se debería obedecer, sino de una relación con uno mismo, con el cuerpo y el pensamiento basado en la creatividad (y ya no, como en el caso de Heidegger y Sartre, en la autenticidad). Si el yo no está dado de una vez por todas, si no es una substancia inalterable, si el sujeto es una construcción histórico-política, entonces es posible intervenir en esa construcción, es posible modificar prácticamente lo que uno es, lo que uno piensa, lo que uno desea. Este trabajo con uno mismo, esta *praxis* existencial, implica una relación del sujeto con la verdad y con los otros. Se trata de producir un modo de ser, un modo de subjetividad que no esté determinado ni por las reglas codificadas del saber, ni por las reglas coactivas del poder. Lo cual no significa que la producción de la subjetividad sea

¹¹⁵ El término *parresía* remite a la retórica de la Grecia clásica (siglo V a.C.). Según la define Foucault, “la *parresía* es una actividad verbal en la cual un hablante expresa su relación personal con la verdad, y corre peligro porque reconoce que decir la verdad es un deber para mejorar o ayudar a otras personas (tanto como a sí mismo). En *parresía*, el hablante usa su libertad y elige la franqueza en vez de la persuasión, la verdad en vez de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en vez de la vida y la seguridad, la crítica en vez de la adulación y el deber moral en vez del auto-interés y la apatía moral” (2004, 46).

independiente del poder. Como hemos visto, no hay afuera del poder para Foucault. Así y todo, es sin embargo posible modificar creativamente las relaciones de fuerza, es posible crear, desde adentro, un espacio de libertad que no se confunde con la “vida privada”. No es la individualidad burguesa, es más bien un lugar en el que sea factible resistir a la muerte, al suicidio, al horror. “La individuación –explicará Gilles Deleuze en una entrevista– no tiene ni siquiera que ver con la ‘persona’: se trata de una individuación, particular o colectiva, que caracteriza un acontecimiento” (1999, 170).

Foucault considera que el cuerpo desempeña un lugar central en este cuidado de sí. De particular importancia, en este sentido, es la segunda parte de *El uso de los placeres* titulada “Dietética”, así como la cuarta parte de *La inquietud de sí* dedicada a analizar la relación entre cuerpo y medicina. En la Antigüedad clásica, sostiene Foucault, el problema de la sexualidad y de los placeres estaba integrado en el ámbito más general de los problemas concernientes a la salud, la vida y la muerte. Los diversos tratados dietéticos, por ejemplo, prescribían una “práctica ponderada de sí mismo y de su cuerpo” (1993, 100). En el centro de estos cuidados alimenticios, como resulta evidente, se encuentra un cuidado particular y metódico del propio cuerpo. Por eso la dietética designa un ámbito en el que se problematiza la relación del sujeto con su cuerpo. “...el régimen [alimenticio] problematiza la relación con el cuerpo y desarrolla una manera de vivir en la que las formas, las elecciones, las variables están determinadas por el cuidado del cuerpo” (1993, 96).¹¹⁶ No nos extenderemos más sobre estas cuestiones que conciernen al cuidado de sí, y en particular al cuidado del cuerpo, en la Antigüedad. Bástenos señalar que la práctica de la libertad y de la verdad, que define para Foucault el terreno propio de la ética, supone ante todo un cuidado del cuerpo. Como advierte Foucault: el conocimiento de sí se apoya necesariamente en el cuidado de sí. Para cuidar del alma es preciso cuidar del cuerpo o, mejor aún, cuidamos el alma en la medida en que cuidamos el cuerpo.

Conclusión

En las páginas previas hemos reconstruido algunos de los aspectos generales que definen la concepción foucaultiana del cuerpo. Como hemos dicho, no existe en Foucault una teoría sistemática que dé cuenta exhaustivamente de lo que entiende por este término. Sin embargo, a partir de lo desarrollado en este capítulo es posible individuar algunas tesis generales:

— El cuerpo no es una sustancia ni un dato natural o biológico. Lo cual no significa, hemos visto, que Foucault niegue la existencia concreta o material del cuerpo, pero sí que niegue la posibilidad de una experiencia pura u originaria de la dimensión corporal.

¹¹⁶ En la actualidad, sin embargo, el ámbito de la dietética ha sido reconducido al interior de los dispositivos biopolíticos que, funcionales al capitalismo tardío en el que nos encontramos, someten a los ciudadanos a una tiranía de la salud.

— El cuerpo es un haz de múltiples relaciones de fuerza. En este punto la influencia de Nietzsche es profunda.

— El cuerpo es moldeado y normalizado por diversos mecanismos que Foucault denomina disciplinas. El objetivo de las disciplinas es fabricar cuerpos dóciles.

— El cuerpo es a la vez objeto de saber y blanco de poder.

— El biopoder se desarrolla a partir de dos ejes: la anatomopolítica y la biopolítica. El primer eje se refiere al poder disciplinario que se ejerce sobre el cuerpo individual; el segundo eje, a las regulaciones generales que buscan controlar y administrar el cuerpo social (la población). El dispositivo de sexualidad permite articular estos dos ejes.

— El sexo no es una experiencia natural independiente del poder. El sexo, en la perspectiva de Foucault, es un efecto generado por el dispositivo de sexualidad, un efecto de ciertos discursos (en general científicos) y de ciertas relaciones de poder.

— El cuerpo ocupa un lugar central en el cuidado de sí. Cuidar de sí implica cuidar del propio cuerpo.

— Si bien el cuerpo resulta disciplinado por diversos procedimientos y mecanismos de normalización, también constituye (o puede llegar a constituir) un espacio de libertad. Lo cual significa que el cuerpo es el blanco del poder disciplinario pero también un foco posible de resistencia.

Como puede observarse, el cuerpo ocupa en Foucault una posición clave y a la vez ambigua. Clave porque no se comprende el funcionamiento del poder si no se lo considera en relación al cuerpo, si no se estudian los modos a través de los cuales el poder se aplica al cuerpo, a su superficie y a su profundidad, si no se concibe al cuerpo, en suma, como blanco privilegiado de los dispositivos disciplinarios. Ambigua porque al mismo tiempo que resulta normalizado y atravesado por diversas relaciones de poder, representa un foco de resistencia y de libertad.

Pero desde el momento en que el poder ha producido este efecto, en la línea misma de sus conquistas, emerge inevitablemente la reivindicación del cuerpo contra el poder, la salud contra la economía, el placer contra las normas morales de la sexualidad, del matrimonio, del pudor. Y de golpe, aquello que hacía al poder fuerte se convierte en aquello por lo que es atacado (1992: 104).

Sin duda los últimos análisis de Foucault han intentado pensar al cuidado de sí como una de las modalidades, y de las más importantes, de esta reivindicación del cuerpo contra el poder. Cuidar de sí, por eso mismo, implica la creación de un espacio, un lugar (un *topos* que quizás es también un no-lugar, una utopía) en donde la libertad pueda experimentarse. Un lugar de resistencia, en definitiva, en el que el sujeto pueda decir, como cuando el cuerpo del amado es

recorrido por los dedos del amante, estoy aquí,¹¹⁷ he conquistado esta parcela de espacio que es mi cuerpo, este volumen enigmático en el que creo –no sin cierta ingenuidad– reconocermé, este haz de sufrimientos y de placeres, de recuerdos y de olores; estoy por fin aquí, y este aquí, ahora, aunque inexorablemente lejano, es sin embargo la ocasión de mi libertad.

Actividades

A – 1) ¿Podría afirmar que el cuerpo de un/a deportista es un cuerpo disciplinado? ¿En qué sentido y por qué?

2) ¿Qué relación podría establecer entre el deporte y las nociones de disciplina y cuerpo dócil?

3) ¿Cree que es posible pensar también al deporte como una práctica de libertad que implica un cuidado de sí?

4) Según Foucault, la disciplina implica un aumento y una multiplicación de las fuerzas del cuerpo que tiene por función volverlo productivo y eficiente. ¿Encuentra alguna relación entre esta noción de disciplina y la educación física? ¿Puede ser entendida la educación del cuerpo como un disciplinamiento? ¿Por qué?

5) ¿Qué relaciones encuentra entre el cuerpo dócil, tal como lo entiende Foucault, y el cuerpo alienado en Marx? (Para ello, lea de este volumen el Capítulo 5 dedicado a Marx).

B – Vea con atención el siguiente video: <https://www.youtube.com/watch?v=XCgZkSpb2wQ>
Luego de mirar el video, responda:

1) ¿Qué relación podría establecer entre el parkour y el cuidado de sí como práctica de subjetivación y de resistencia en Foucault?

2) ¿Cómo describiría la relación que existe entre el cuerpo del protagonista del video y el espacio en el que se desplaza?

3) Mencione al menos tres prácticas corporales que suponen, para usted, una experiencia de resistencia y libertad.

4) ¿Qué diferencias encuentra entre la idea de “libertad”, tal como Foucault la entiende, y la libertad del existencialismo sartreano? ¿Cree que Foucault estaría de acuerdo con la frase de Sartre “el hombre está condenado a ser libre”? Fundamente su respuesta haciendo referencia al capítulo de este volumen dedicado a la obra de Sartre.

¹¹⁷ El 7 y el 21 de diciembre de 1966, Foucault dicta dos conferencias radiofónicas en France-Culture, en el marco de una serie de emisiones dedicadas a la relación entre utopía y literatura. La segunda conferencia, titulada *El cuerpo utópico*, acaso uno de los pocos textos en los que Foucault se permitió, no sin cierta ironía, coquetear (¿parodiar?) el lenguaje de la fenomenología, finaliza con esta frase: “Quizás valdría decir que hacer el amor implica sentir que el cuerpo propio se cierra sobre sí mismo, que por fin se existe fuera de toda utopía con toda la densidad de uno entre las manos del otro: bajo los dedos del otro que te recorren, tu cuerpo adquiere una existencia [...]. Y, si a pesar de esas dos peligrosas figuras [Foucault se refiere al espejo y al cadáver], nos gusta tanto hacer el amor, es porque cuando se hace el amor el cuerpo está aquí” (2010: 18).

Referencias

- Castro, Edgardo (2014). *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Deleuze, Gilles (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles (1999). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, Michel (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1981). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Buenos Aires: Alianza.
- Foucault, Michel (1987). *Historia de la sexualidad. Vol.3: La inquietud de sí*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1991). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel (1992a). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, Michel (1993). *Historia de la sexualidad. Vol.2: El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel (1996). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1996a). *Historia de la sexualidad. Vol.1: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1996b). *Tecnologías del yo y otros escritos*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (1996c). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, Michel (1997). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. BsAs: FCE.
- Foucault, Michel (2010). *El cuerpo utópico. Las Heterotopías, textos inéditos seguidos de una presentación de Daniel Defert*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Nietzsche, Friedrich (1992). *Fragmentos póstumos*. Colombia: Editorial Norma.
- Nietzsche, Friedrich (2007). *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires: Alianza.
- Platón (1988). Fedón. *Diálogos. Vol. III*. Madrid: Gredos.

CAPÍTULO 9

La politización de la nuda vida: El análisis biopolítico de G. Agamben

María Castel

*La historia de los campos de destrucción
debería ser entendida por todos
como una siniestra señal de peligro.*

Primo Levy, SI ESTO ES UN HOMBRE

El término "biopolítica", que alude a la relación entre política y vida, designa desde finales del siglo XX un campo de reflexión heterogéneo en el que confluyen abordajes diversos: desde el estudio de fuentes históricas y el análisis de prácticas contemporáneas hasta la articulación con disciplinas tales como la bioética, las teorías poscoloniales, la economía, etc.

El filósofo italiano Giorgio Agamben¹¹⁸, quien ha estudiado la biopolítica "hasta el límite de sus posibilidades explicativas" (Berrio Puerta, 2008: 101), en su primera gran obra dedicada al tema, publicada originalmente en 1995, define de este modo su objeto de estudio: "La presente investigación se refiere a ese punto oculto en el que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder." (Agamben, 2010: 15).

Según el autor, estos dos análisis no pueden separarse al punto que "[s]e puede decir incluso que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano" (Agamben, 2010: 16).

Este capítulo se propone introducir algunos de los conceptos fundamentales del análisis propuesto por Agamben tales como "nuda vida", "inclusión/exclusión", "campo", "estado de excepción", etc; mostrando a su vez el modo en que estas nociones se articulan en un modelo biopolítico más amplio. Para ello, tomaremos elementos de sus principales obras dedicadas al estudio de la biopolítica, así como de otros textos menores y recurriremos también a bibliografía especializada. Intentaremos referir estas nociones a fenómenos de la historia reciente (régimen nazi, dictadura militar en Argentina) y contemporáneos, como el establecimiento de campos de refugiados en Europa como respuesta a la ola de inmigración masiva.

¹¹⁸ Giorgio Agamben nació en Roma, Italia, en 1942.

Biopolítica más allá de Foucault

Giorgio Agamben ha realizado una de las más valiosas contribuciones al pensamiento sobre las políticas estatales y paraestatales que toman por objeto la vida natural del hombre (entendida a la vez como vida del individuo y vida de la especie). Siguiendo las indicaciones de los últimos textos de Michel Foucault¹¹⁹, denomina a su investigación "biopolítica"; sin embargo, a diferencia del autor de *Historia de la sexualidad*, Agamben no considera este tipo de prácticas como características de los Estados modernos exclusivamente -que, como tales se opondrían al ejercicio soberano del poder, o poder de vida y muerte, y constituirían un ámbito diverso del propio de la reflexión político-jurídica-, sino que rastrea su existencia aún en la antigüedad clásica, descubriendo la imbricación de vida y soberanía desde las primeras formulaciones de esta última noción y en instituciones propias del derecho romano (Agamben, 2010: 93-147).

Pero además de extender el campo de la indagación biopolítica al origen remoto de la noción de soberanía en el pensamiento político occidental, Agamben se propuso profundizar el análisis foucaultiano para interrogar desde esa matriz la constitución de los Estados totalitarios del siglo XX y su relación con los actuales Estados de derecho. Es en este aspecto del trabajo del filósofo italiano en el que vamos a detenernos a continuación, ya que ofrece claves sumamente productivas en orden a interpretar ciertas prácticas e instituciones contemporáneas.

Agamben sostiene que "las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario, aunque oculto, del poder soberano" (Agamben, 2010: 15), es decir, que el modelo jurídico institucional y el modelo biopolítico del poder están vinculados estructuralmente. Esta vinculación constituye una corriente subterránea pero continua a lo largo de la historia de la política occidental, y emerge impetuosamente en los regímenes totalitarios del siglo XX.

Para llevar la perspectiva biopolítica más allá de los límites que Foucault fijó a su investigación, Agamben recurre a complementarla con los estudios sobre la estructura de los estados totalitarios realizados por la filósofa política alemana Hannah Arendt. Arendt ha considerado que los regímenes totalitarios no buscaban la transformación del mundo, ni la transformación revolucionaria de la sociedad, sino modificar la misma naturaleza humana; en ese contexto, los campos de concentración funcionaron como:

los laboratorios donde se prueban los cambios en la naturaleza humana, y su ignominia no atañe sólo a los interesados y a aquellos que los dirigen según normas estrictamente 'científicas'; es tema que afecta a todos los hombres [...] Lo que está en juego es la naturaleza humana como tal (Arendt, 1974: 556).

¹¹⁹ Véase el capítulo 8 del presente volumen: Prósperi, Germán Osvaldo, "El problema del cuerpo en la filosofía de Michel Foucault".

El cruce de ambas investigaciones conduce a Agamben a indagar los campos -principal, pero no exclusivamente, los de concentración y exterminio instaurados por el régimen nazi- como constituyendo no sólo el "lugar por excelencia" de la biopolítica (Agamben, 2010: 152) sino, al mismo tiempo y en tanto "materialización del estado de excepción" (Agamben, 2010: 221), como efecto paradigmático del ejercicio de la soberanía.¹²⁰

Lo que es un campo

El fenómeno de los campos no se reduce a los campos de concentración y exterminio; constituyen un fenómeno de plena actualidad:

nos encontramos en presencia de un campo cada vez que se crea una estructura de ese tenor, independientemente de los crímenes que allí se cometan y cualquiera que sean su denominación y sus peculiaridades topográficas. Tan campo de concentración es pues, el estadio de Bari, en el que en 1991 la policía italiana amontonó provisionalmente a los inmigrantes clandestinos albaneses antes de reexpedirlos a su país, como el Velódromo de Invierno en que las autoridades de Vichy agruparon a los judíos antes de entregarlos a los alemanes; tanto el *Konzentrationslager für Ausländer* en Cottbus-Sielow en el que el gobierno de Weimar recogió a los prófugos judíos orientales, como las *zones d'attente* de los aeropuertos internacionales franceses, en las que son retenidos los extranjeros que solicitan el reconocimiento del estatuto del refugiado. En todos estos casos, un lugar aparentemente anodino (por ejemplo el Hotel Arcades de Roissy) delimita en realidad un espacio en que el orden jurídico normal queda suspendido de hecho y donde el que se cometan o no atrocidades no es algo que dependa del derecho, sino sólo del civismo y del sentido ético de la policía que actúa provisionalmente como soberana. (Agamben, 2010: 221).

Sin embargo, para descubrir la estructura jurídico-política que los ha vuelto posibles, el autor se remonta a los orígenes de los campos de concentración, como espacios de encierro de población civil. Estos se instituyeron en el siglo XIX, en el marco de las políticas coloniales española e inglesa en los territorios de las actuales repúblicas de Cuba y Sudáfrica. Agamben

¹²⁰ Agamben considera la definición de soberanía de Carl Schmitt según la cual "Soberano es quien decide sobre el estado de excepción" (Schmitt, Carl, 2009, 13).

destaca que más allá de las peculiaridades de cada caso en particular, "tales campos no nacen del derecho ordinario (y todavía menos, en contra de lo que pudiera creerse, de una transformación y un desarrollo del derecho penitenciario), sino del estado de excepción y de la ley marcial" (Agamben, 2010: 212). Así, afirma Agamben, el estado de excepción constituye el fundamento de la instauración de los campos de reclusión o concentracionarios.

El estado de excepción como regla

Dado que Agamben no considera a los campos como meros hechos históricos o anomalías pertenecientes al pasado, se vuelve indispensable para él comprender la estructura del estado de excepción como marco en el que los campos se inscriben y su relación con el estado de derecho. Para ello, nuevamente recurre a la búsqueda del origen de esta institución, que encuentra, no como podría suponerse en la tradición absolutista, sino en la democrática revolucionaria, ya que como Estado de Sitio es una creación de la Revolución Francesa (Agamben, 2004: 28ss. y 39ss.). "El estado de excepción no es un derecho especial (como el derecho de guerra), sino que, en cuanto suspensión del propio orden jurídico, define el umbral o el concepto límite" (Agamben, 2004: 28). El estado de excepción consiste en la abolición, presentada como provisoria, de la distinción entre poder ejecutivo, poder legislativo y poder judicial. Como tal, no es ni interno ni externo al ordenamiento jurídico, ya que "la suspensión de la norma no significa su abolición, y la zona de anomia que ella instaura no está (o al menos pretende no estar) totalmente escindida del orden jurídico" (Agamben, 2004: 59).

Agamben realiza un extenso repaso histórico del uso del estado de excepción en los países centrales para mostrar que su aplicación no fue la excepción sino la regla hasta el día de hoy: "Precisamente en el momento en que pretende dar lecciones de democracia a culturas y tradiciones diferentes, la cultura política de Occidente no se da cuenta de que ha perdido por completo el canon" (Agamben, 2004: 51). En la actualidad, hay otra forma en que los Estados occidentales enmascaran el estado de excepción: antes de declarar el estado de excepción, de necesidad o de sitio -tales son las diversas denominaciones que recibe en los distintos ordenamientos jurídicos-, prefieren la emanación de leyes excepcionales, que tienen la misma lógica.

En nuestro país, la instauración del estado de sitio estaba contemplada ya en la Constitución de 1853 y actualmente en el artículo 23 del Capítulo Primero ("Declaraciones, derechos y garantías") de la Primera Parte de la Constitución Nacional [1994]:¹²¹

¹²¹ En la Segunda Parte ("autoridades de la Nación"), el artículo 61 del Capítulo Segundo ("Del Senado") y el inciso 29 del artículo 75 del Capítulo Cuarto ("Atribuciones del Congreso") de la Sección Primera ("Del poder legislativo") y el inciso 16 del artículo 99 del Capítulo Tercero ("Atribuciones del poder ejecutivo") de la Sección Segunda ("Del poder ejecutivo") especifican que es atribución exclusiva del Poder Legislativo la declaración del Estado de Sitio y que sólo corresponde al Poder Ejecutivo declararlo cuando el Congreso se encuentre en receso, lo que hará mediante un decreto de necesidad y urgencia; sin embargo en este caso el Congreso deberá aprobar o suspender la medida tan pronto haya vuelto a reunirse. Véase Constitución de la Nación Argentina, 2013, 18, 25, 33s.

En caso de conmoción interior o de ataque exterior que pongan en peligro el ejercicio de esta Constitución y de las autoridades creadas por ella, se declarará en estado de sitio la provincia o territorio en donde exista la perturbación del orden, quedando suspensas allí las garantías constitucionales. Pero durante esta suspensión no podrá el presidente de la República condenar por sí ni aplicar penas. Su poder se limitará en tal caso respecto de las personas, a arrestarlas o trasladarlas de un punto a otro de la Nación, si ellas no prefiriesen salir fuera del territorio argentino (Constitución de la Nación Argentina, 2013: 9s.).

Tal como afirma Agamben, la aplicación de esta norma que suspende los derechos y garantías contemplados en la misma ley fundamental que la contiene, no ha sido excepcional: el estado de sitio fue declarado por primera vez en nuestro país por Justo José de Urquiza en el año 1854 y desde entonces fue instrumentado en numerosas ocasiones tanto por gobiernos democráticos como por gobiernos de facto. El 6 de noviembre de 1974, la entonces presidenta María Estela Martínez de Perón decretó el estado de sitio que rigió hasta su derrocamiento el 24 de marzo de 1976; la dictadura militar instaurada prorrogó su vigencia hasta octubre de 1983. Desde el retorno a la democracia, fue decretado por Raúl Alfonsín durante 45 días en el año 1985 y por 30 días en mayo de 1989, por Carlos Menem por un día en 1990 durante el alzamiento militar "carapintada"; Fernando de la Rúa lo decretó por 30 días el 19 de diciembre de 2001, aunque lo derogó al día siguiente, antes de renunciar. La suma de los períodos en que este estado de excepción estuvo vigente en Argentina equivale a algo más de 35 años.

Respecto a las leyes excepcionales que relevan al estado de sitio desde una lógica similar – "las leyes temporarias y excepcionales o extraordinarias [...] rigen para un período determinado" (Zaffaroni, Alagia, Slokar, 2005: 122); "son dictadas con motivo de situaciones de excepción. Su vigencia depende de la duración de la causa que le dio origen (no se sabe cuándo va a desaparecer la circunstancia social excepcional)" incluir entre ellas las leyes y decretos del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires que declaran y/o extienden la emergencia de las policías en el distrito.

Agamben afirma que

El campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla. Así, el estado de excepción que era esencialmente una suspensión temporal del ordenamiento sobre la base de una situación real de peligro, adquiere ahora un sustrato espacial permanente que, como tal, se mantiene sin embargo, de forma constante fuera del orden jurídico normal (Agamben, 2010: 215).

Como es sabido, el estado de excepción vigente durante el período de la dictadura militar en Argentina, habilitó la existencia de numerosos campos de concentración o centros clandestinos de detención a los que nos referiremos más abajo.

La inclusión/exclusión de la vida desnuda

Agamben considera que "la excepción es el dispositivo original a través del cual el derecho se refiere a la vida y la incluye dentro de sí por medio de la propia suspensión" (Agamben, Giorgio, 2004: 24); es decir, que la posición interior y simultáneamente exterior del estado de excepción respecto al orden jurídico define la relación entre lo viviente y el derecho. Lo viviente se encuentra al mismo tiempo ligado al derecho y abandonado por él. Como se ha indicado más arriba, para Agamben esta relación no surge en la modernidad, sin embargo es en esta época cuando

en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la vida desnuda que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zôé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación (Agamben, 2010: 18s.).

Este proceso se completa en el espacio de los campos de concentración, en que los hombres son convertidos en *nuda vida* o vida desnuda, a la vez objeto privilegiado y resto de la decisión soberana que opera sobre la indiferenciación absoluta de hecho y derecho en el umbral que habilita la transformación de la excepción en norma.

Los habitantes del campo han sido entonces despojados de todo estatuto político, quedando frente al poder como pura vida biológica.

En el apartado 5 de la tercera parte de *Homo sacer I* (páginas 195 a 202), titulado "VP" por el término alemán *Versuchepersoner*, que refiere a las personas utilizadas en los experimentos médicos y biológicos, Agamben recorre algunos de los ejemplos más crueles del tratamiento que se ha dado a la vida biológica de los hombres en los campos de concentración y exterminio instaurados por el nazismo. Los prisioneros eran utilizados como conejillos de indias en experimentos diversos, diseñados con precisión científica por reconocidos médicos e investigadores del sistema académico alemán. Esta organización, en la que las funciones del médico y del gobernante tienden a confundirse constituye el paradigma o modelo ejemplar del tratamiento biopolítico de los hombres.

En ese sentido, la politóloga argentina residente en México, Pilar Calveiro, ofrece en su libro *Poder y desaparición* un estudio minucioso del tratamiento de la vida en los centros clandestinos de detención de la última dictadura militar argentina. Describe los campos de concentración una vez pasado el "período de utilidad" de los detenidos -es decir cuando se consideraba que ya había sido extraída mediante la tortura toda la información útil que podían brindar- como

depósito de cuerpos ordenados, acostados, inmóviles, sin posibilidad de ver, sin emitir sonido, como anticipo de la muerte. Como si ese poder, que se pretendía casi divino por su derecho de vida y de muerte, pudiera matar antes de matar: anular selectivamente a su antojo prácticamente todos los vestigios de humanidad de un individuo, preservando sus funciones vitales para una eventual necesidad de uso posterior (alguna información no arrancada, alguna utilidad imprevisible, la mayor rentabilidad de un traslado colectivo). La *comida* era sólo la imprescindible para mantener la vida hasta el momento en que el dispositivo lo considerara necesario; en consecuencia era escasa y muy mala. Se repartía dos veces al día y constituía uno de los pocos momentos de cierto relajamiento. Sin embargo, en algunos casos, podía faltar durante días enteros, por cierto muchos testimonios dan cuenta del hambre como uno de los tormentos que se agregaban a la vida dentro del campo. (Calveiro, 2001: 49).

En otros pasajes la autora refiere que en los campos de detención se evitaba expresamente el suicidio de los prisioneros, ya que allí el poder se ejercía "sobre la vida misma de los hombres" (Calveiro, 2001: 55). Los cuerpos de los prisioneros una vez finalizado el período en que eran útiles como informantes, se transformaron en material de desecho, vida conservada en depósito hasta la decisión respecto a su destino final, que en la mayor parte de los casos fue una muerte también deshumanizada, la extinción de la pura vida biológica (Calveiro, 2001, 69).

La politización de la muerte

La vocación biopolítica del ejercicio de la soberanía en los Estados modernos, sean estos autoritarios o democráticos, culmina en la politización de la muerte misma o tanatopolítica. Nuevamente Agamben investiga el modo en que la tanatopolítica, como reverso y consumación de la biopolítica, se ha desarrollado durante el siglo XX prestando particular atención a sus modos de implementación dentro del régimen nazi.

Según el autor, en tal sentido resulta fundamental como antecedente la expresión "vida que no merece ser vivida", que encuentra en un panfleto de 1920 editado en Alemania, cuyos

autores, un médico y un abogado, argumentaban a favor de la aplicación de la eutanasia. Más allá de que tal práctica pueda o no ser aprobada, es la determinación del valor o disvalor de ciertas vidas lo que resulta para Agamben especialmente significativo, ya que sobre esta valoración se implementaría el programa *Aktion T4* de eutanasia que el nazismo aplicó a enfermos mentales incurables entre 1939 y 1941.

Este programa se relaciona con la intención autoritaria de "dar forma a la vida de un pueblo", asumiendo "el cuidado del cuerpo biológico de la nación" (Agamben, 2010: 182s.). El sociólogo polaco Zygmunt Bauman, recientemente fallecido, ha identificado a los Estados modernos por implementar sobre sus poblaciones, políticas de diseño social similares a las que utilizan los jardineros que cultivan ciertas plantas, en tanto combaten el crecimiento de las "malezas" (Bauman, 2006: 80s.). De manera análoga, el régimen nazi se ocupó de dar forma al pueblo alemán mediante el cuidado de ciertas vidas y el exterminio de otras. La metáfora del jardinero surge del capítulo "Los principios de crianza y las leyes de matrimonio" incluido en el libro *Nueva aristocracia de la sangre y el suelo* escrito por Ricardo Walther Darré, funcionario del régimen nazi entre 1933 y 1945 –entre otros cargos ocupó el de director de la Oficina de raza y reasentamiento–; Darré había nacido en la ciudad de Buenos Aires, donde vivió hasta sus nueve años. El capítulo referido afirma que:

El que descuide las plantas de un jardín descubrirá sorprendido que el jardín está plagado de malas hierbas y que ha cambiado incluso el carácter básico de las plantas. Si el jardín va a seguir siendo el lugar donde se cultivan las plantas, si, en otras palabras, va a seguir floreciendo a pesar de las fuerzas naturales, entonces es precisa la voluntad modeladora de un jardinero, un jardinero que les proporcionará las condiciones adecuadas para que crezcan, mantendrá alejadas las malas influencias, atenderá amorosamente todo lo que haya que atender y eliminará implacablemente las malas hierbas que pueden privar a las mejores plantas de su alimento, aire, luz y sol [...] Es decir, comprobamos que estas cuestiones relacionadas con el cultivo no son triviales para el pensamiento político, sino que tienen que formar parte del núcleo de todas las consideraciones y que las respuestas serán consecuencia de la actitud espiritual e ideológica de un pueblo. Debemos incluso declarar que un pueblo sólo puede alcanzar el equilibrio espiritual y moral si, en el núcleo mismo de su cultura, hay un plan de cultivo bien proyectado. (Citado en Bauman, 2006, 145s.).

Sin embargo, y tal como sucede con la biopolítica en general, si bien la ingeniería social del régimen nazi pone a su servicio el modo más extremo de la tanatopolítica, esta no se encuentra sólo en los Estados totalitarios sino que los Estados democráticos contemporáneos la despliegan también en dispositivos diversos; Agamben releva especialmente las

modalizaciones del concepto de "muerte", que, con el término "muerte cerebral" habilita un aprovechamiento de la vida biológica del cuerpo deshumanizado a través de las tecnologías médicas de trasplante de órganos. El autor no critica esta práctica, pero le preocupa descubrir que es la misma matriz bio o tanatopolítica de poder ejercido sobre los cuerpos la que de hecho fundamenta su legitimidad. Mantener a alguien vivo a pesar de encontrarse en un coma profundo sin posibilidad de recuperar las funciones nerviosas e intelectuales, asegura la buena conservación de las partes aprovechables de su cuerpo.

A modo de conclusión

Hemos visto que, en el desarrollo de su investigación, Giorgio Agamben considera que el ejercicio de la soberanía se encuentra indisolublemente ligado a la articulación de dispositivos de producción, regulación y manipulación de la vida. La actualidad de su pensamiento se vuelve productiva en orden a pensar desde la perspectiva biopolítica fenómenos que nos son contemporáneos, como el flujo de refugiados que intentan ingresar en la Unión Europea a partir de la crisis humanitaria desencadenada en Siria y su acogida –si logran ingresar– en campos dispuestos para tal fin con todas las características reseñadas por el autor. Del mismo modo abre la interrogación sobre ciertas prácticas y tecnologías médicas usualmente naturalizadas, tales como la utilización de células madre de embriones humanos cultivados con ese objetivo en la búsqueda de nuevos tratamientos para dolencias que afectan a la población de los países centrales y el sentido de la conservación artificial de la vida biológica con la asistencia de instrumental médico. La obra de Giorgio Agamben nos invita una y otra vez a preguntarnos qué es un ser humano y cuáles son los contornos de su humanidad en la era del ejercicio del biopoder.

Referencias

- Agamben, Giorgio (2004). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2010). *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretextos.
- Arendt, Hannah (1974). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Bauman, Zygmunt (2006). *Modernidad y holocausto*. Madrid: Sequitur.
- Berrio Puerta, Ayder (2008). *La fusión entre democracia y Estado de excepción en el modelo biopolítico de Giorgio Agamben*. Medellín: IEP-UDEA.
- Calveiro, Pilar (2001). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- Constitución de la Nación Argentina (2013). Buenos Aires: Infojus.
- <http://penal-general.blogspot.com.ar/2007/11/unidad-07.html> búsqueda realizada el 10/1/2017 a las 14:46 hs.
- Schmitt, Carl (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Zaffaroni, Eugenio, Alagia, Alejandro y Slokar, Alejandro (2005). *Derecho penal: parte general*. Buenos Aires: Ediar.

Actividades

- 1) Vea la película *El jardinero fiel* (Dir. Fernando Meirelles, 2005). Analice, aplicando las categorías agambenianas, el modo en que en la película la industria farmacéutica dispone de la población de Kenia.
- 2) Investigue qué medidas extraordinarias habilitaron en nuestro país las interrupciones del orden constitucional anteriores a 1975.

CAPÍTULO 8

Zōē y bíos, diálogos biopolíticos entre Agamben y Aristóteles

María Celina Lacunza

Contemporáneo es aquel que percibe la oscuridad de su tiempo como algo que le incumbe y no deja de interpelarlo, algo que, más que cualquier luz, se dirige directa y singularmente a él.

Giorgio Agamben, ¿QUÉ ES LO CONTEMPORÁNEO?

Ser contemporáneo es una actitud cognoscitiva, es un distanciarse del propio tiempo para preguntar por su significado. Lo primero que sabemos de nuestro tiempo es que no podemos huir de él y que es imposible elegir el propio tiempo. Sin embargo, esta “adherencia” no significa “coincidencia”. Para descubrir el propio tiempo hay que tomar distancia.

Desde este alejamiento, Agamben propone percibir la “oscuridad” del propio tiempo. Una oscuridad que no es propiedad de la época sino una primera interpretación de la misma: es nuestra propia vista (como las células *off-cells*) la que produce la oscuridad. Para pensar nuestro propio tiempo hace falta el esfuerzo por desviar la vista de sus luces, hay que mirar la oscuridad, allí donde parece que no podemos encontrar nada.

Para los astrónomos no hay oscuridad en el firmamento, son las galaxias que se alejan de nosotros a una velocidad tan alta que no podemos percibir su luz. Del mismo modo se nos aleja la verdad de nuestro tiempo. El presente mismo es oscuridad porque es el espacio entre un “ya no” y un “no todavía”; entre estas dos negaciones, el presente es el medio de una infinidad de no-posibilidades. Siguiendo esta idea, el contemporáneo sabe que el presente no es sólo lo que vive sino la enorme, inasible masa de tiempo que no ha vivido hasta el punto de darse cuenta que el presente es en realidad lo no vivido (Agamben, 2009: 27).

En las penumbras del presente, la búsqueda por descifrar su íntimo significado tiene para Agamben la forma de una arqueología. Este término proviene del griego *arché* que significa comienzo, mandato, pero también origen y dirección.

¿Qué mandato ha de ser concretado en nuestro presente? ¿Qué se acerca tanto a nosotros que no podemos ver su advenimiento ni su origen? ¿Dónde surgió el problema? ¿Cuál es

nuestra tarea? Agamben es el filósofo contemporáneo quien como un profeta, pronuncia las palabras que nombran la oscuridad. Entre lo *ya no* y lo *no todavía*, lo que nuestra contemporaneidad revela es el advenimiento de la vida reconciliada, de una vida humana vuelta hacia su propia viviente *desnudez*.

En un artículo publicado en 1996 (Giorgi y Rodríguez, 2007: 61-72) Giorgio Agamben deja ver la decisiva importancia que para él tendrá en la filosofía de este tercer milenio ocuparse de la vida. Pensadores con los que ha mantenido una intensa amistad filosófica, Michel Foucault y Gilles Deleuze, han convertido en “signos testamentarios” dos escritos en los que el concepto de vida es objeto de reflexión.¹²²

Agamben lee en Foucault la hipótesis de que la vida es la misma “errancia” en la que se sintetiza tanto la posibilidad de errar (equivocarse) como la de ser un movimiento sin dirección y sin destino, un vagabundeo. Lejos de transmitir una mirada decepcionada y escéptica, esta idea despeja una nueva configuración significativa que interpela, a la vez, la noción de sujeto y de conocimiento como apertura al mundo y a la verdad. Este concepto de vida como “errancia” inaugura un eje problemático entre el poder y la ciencia que opera en “un terreno absolutamente inexplorado” sobre el que Agamben propone construir su propio aporte (Agamben, 2009: 61).

Dos meses antes de decidir su muerte, Gilles Deleuze también publica un artículo cuyo centro de gravitación es la propia vida: *La inmanencia: ...una vida*. Agamben enfoca su atención sobre el signo de “interpunción” que utiliza el filósofo en el mismo título -dos puntos seguidos por puntos suspensivos- (Giorgi y Rodríguez, 2007: 62).¹²³ En la elección de este signo gramatical encuentra la alusión a un movimiento ontológico: entre la inmanencia y la vida no hay identidad sino un mutuo pasaje. La inmanencia nos conduce a la vida pero la vida misma es inmanencia. *Inmanencia* es un concepto que proviene de la filosofía existencialista y que significa aquello que está en sí mismo, una potencialidad que se conserva en una interioridad, estando en ella la posibilidad de “salir de sí”, de trascender.

La oscuridad del presente nos revela una vida humana sometida por un poder biopolítico - más precisamente *tanatopolítico* como veremos- un poder licántropo por el que el ser humano se ha convertido en presa de sí mismo. No obstante, en esa vida misma reducida a un “resto” tan frágil, insignificante y anónimo como la de un feto o la de un moribundo, Agamben atisba la luz para pensar una nueva política:

¿Qué es el hombre, si siempre es el lugar –y, al mismo tiempo, el resultado – de divisiones y cesuras incesantes? Trabajar sobre estas divisiones,

¹²² Se trata de los escritos de Michel Foucault, “La vida: la experiencia y la ciencia” (1985) y de Gilles Deleuze, “La inmanencia, una vida...” (1995) ambos traducidos al castellano en Giorgi y Rodríguez (2007). Ver también capítulo 10 de este volumen.

¹²³ El propio Deleuze ha observado que los signos de puntuación en sus escritos tienen una importancia estratégica (*Diálogos*, 1980, 73).

preguntarse en qué modo – en el hombre- el hombre ha sido separado del no hombre y el animal de lo humano es más urgente que tomar posición ante las grandes cuestiones, acerca de los denominados valores y derechos humanos. Y, tal vez, también la esfera más luminosa de las relaciones con lo divino dependa, de alguna manera, de aquella – más oscura – que nos separa del animal. (Agamben, 2006: 35)

Zōē, la vida nutricia del ser viviente

En la introducción de su célebre obra *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Agamben señala que los griegos poseían dos términos para referirse a la vida: *zōē* y *bíos*. El filósofo se apoya en escritos de Aristóteles para reflexionar sobre el significado y la relación entre esos dos términos.

Según Agamben, Aristóteles utilizó la expresión *zōē* para referirse al fenómeno de la vitalidad, “el simple hecho de vivir” que iguala a los seres humanos con los animales y los dioses como seres *vivientes*. *Zōē* es la vida biológica que se perpetúa a sí misma en el individuo y en la especie a partir de las funciones de nutrición, crecimiento y reproducción. En el pensamiento aristotélico, esta vida pertenece exclusivamente al ámbito de la casa, el *oikos*. Para Agamben (1998: 10), este concepto refleja una asunción propia del mundo clásico que reservaba al jefe de la familia el rol de mantenimiento de la vida humana natural. En Aristóteles esta comunidad natural tiene como fin atender las necesidades orientadas a la crianza y la reproducción (Aristóteles, 1970: 2 [*Política*, 1252 b 11-13])

Bíos en cambio, es una vida conformada a partir de una finalidad que la organiza y le da un sentido. Supone un discernimiento de qué sea lo mejor por parte de una persona o una comunidad. De este modo, Agamben recuerda que Aristóteles en el primer libro de la *Ética a Nicómaco* distingue entre la vida contemplativa del filósofo, la vida dedicada a los placeres y la vida política (1994: 3 [1095 b 14-19]). El lugar de desarrollo de la *bíos* es la ciudad, la *polis*.

Años más tarde, en un breve escrito denominado *Misterium disjunctionis* (Agamben, 2006: 30-35) Agamben observa que el término “vida” nunca ha sido definido cabalmente, más bien lo que se encuentra es una serie de divisiones y oposiciones que han servido estratégicamente en ámbitos como la filosofía, la política, la teología o la medicina. Para el filósofo, es justamente Aristóteles el responsable de esa tradición.

En *Acerca del Alma*, Aristóteles señala que el animal se distingue de lo “inanimado” por el hecho de vivir. Pero el vivir “se dice de muchas maneras”; está vivo lo que se mueve y también lo que luego reposa; propio de la vida es la sensación y el pensamiento; del mismo modo el proceso que comprende la nutrición, el crecimiento y la destrucción. Las plantas reflejan la función más básica porque no se trasladan; Aristóteles supone en ellas una “potencia”

(*dynamis*) interna denominada *threptikón* o potencia nutritiva por la cual se expresan dos procesos opuestos: el crecimiento y la decadencia. Esta potencia permanece como fundamento de todos los seres mortales (Aristóteles, 2003: 52 [413 a, 20- 413 b, 8]).

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles retoma la reflexión sobre la potencia nutritiva a la denomina “vida vegetativa” 1994: 6-7 [1097b 34- 1098 a 1-8]). Los animales que son capaces de trasladarse poseerán además sensación o “vida sensitiva”; los seres humanos sintientes y con capacidad de pensar agregarán a su vida nutritiva y sintiente, la “vida racional”. De esta manera, la vida es definida a través de un abanico de funciones correlacionadas que se articulan jerárquicamente.

La distinción aristotélica entre comunidad natural, la casa (*oikos*), y comunidad política, la ciudad (*polis*) constituyó para Agamben un acontecimiento que signó la política y la ciencia occidental hasta nuestros días. La vida nutritiva o “vegetativa” quedó separada y dividida del resto de las funciones cuando era, en realidad, condición necesaria de la vida sensitiva y del pensamiento, lugar de la unidad y fundamento de cualquier tipo de vida. Al operarse la división, las funciones más complejas se arrogaron la autoridad de someter y negar la vida nutritiva: “lo que ha sido separado y dividido (la vida nutritiva) es precisamente lo que permite construir – en una especie de *divide et impera*– la unidad de la vida como articulación jerárquica de una serie de facultades y oposiciones fundamentales” (Agamben, 2006: 33).

La vida nutritiva constituye una especie de “oscuro fondo” que emparenta la vida humana con la del resto de los animales. Se trata de una serie de funciones “ciegas y privadas de conciencia” como la circulación de la sangre, la respiración, la digestión y aún la excreción o la transpiración. Estas funciones convocan al ser viviente desde su propia interioridad, lo conducen a sí mismo. Es una vida necesaria que insiste muda y perseverante en la naciente vida de un feto o en ese postrer suspiro de quien agoniza: “la vida orgánica del animal-de-adentro comienza en el feto antes que la vida animal y, en el envejecimiento y en la agonía sobrevive a la muerte del animal de afuera.” (*Ibid.*: 34)

En cambio, la función sensitiva o la racional, animada por el deseo, lleva al viviente hacia un “afuera de sí”, hacia un mundo exterior donde habrá de procurarse alimento, donde la permanencia de la especie dependerá de la cópula y la gestación de la cría. En un orden jerárquico, la vida del pensamiento se expresará en la palabra y permitirá discernir qué forma de vida sea la mejor y la más conveniente; sin embargo, detrás de estas fulgurantes luces de la existencia humana, seguirá entre bambalinas latiendo esa vida “desnuda”.¹²⁴

A pesar del énfasis en la división entre vida natural y política que Agamben atribuye a Aristóteles, esta separación no parece ser tan tajante cuando se lee con cierta atención los escritos éticos y políticos del filósofo. Tanto en la vida comunitaria como en la vida psíquica de los seres humanos, Aristóteles establece relaciones de continuidad entre las funciones

¹²⁴ A lo largo del escrito vamos a ir considerando las modulaciones semánticas del concepto de “vida desnuda” o *nuda vida* particularmente en *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Sin embargo, estimamos importante hacer notar que esta *desnudez* para Agamben es la vida humana sin su “máscara” de *persona* y sin identidad. Despojada de estos “vestidos” esenciales. (Agamben, 2011, 70-73)

biológicas y las racionales, entre el orden de la necesidad (*anagkē*) y el de la elección (*proairesis*). Para el filósofo, los seres humanos nacemos en el seno de una comunidad natural que es la familia pero es la comunidad de familias la que va a dar lugar a la ciudad:

En primer lugar se unen de un modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro como la hembra y el macho para la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino de la misma manera que los demás animales y plantas que de un modo natural aspiran a dejar tras de sí otros semejantes Aristóteles, 1970: 1 [*Política* 1252 a 26-30]).

El apareamiento es necesario para la perpetuación de la especie y esta comunidad (*koinonía*) existe para la satisfacción de las necesidades cotidianas (Aristóteles, 1970: 1 [*Política* 1252 b 13-14]). Sin embargo, la familia nuclear - en las condiciones de existencia reales- forma parte de una comunidad de parientes y vecinos que Aristóteles denomina *etnia* porque son “hijos de la misma leche” e “hijos de hijos”. (1970: 1 [*Política* 1252 b 20-21]).

En estas etnias o aldeas se observa una primera forma natural de gobierno en el reconocimiento de la autoridad del más anciano. Aristóteles supone que se trata del origen remoto de la monarquía (*baciléus*) (1970: 3 [*Política* 1252 b 19-22]).

La condición de esta autoridad es biológica: simplemente la edad; Aristóteles no menciona que el *baciléus* se destacara por su experiencia.¹²⁵ Más adelante, en estos mismos pasajes, el filósofo señala que “la comunidad perfecta (*teleios*) de varias aldeas es la ciudad (*polis*) [...] que surgió por las necesidades de la vida (*zēn hēneken*) pero ahora existe para vivir bien (*eu zēn*)” (1970: 4 [*Política*, 1252 b 28-30]).

Se observa que Aristóteles utiliza la expresión *zēn* derivada de *zōē* para marcar el desarrollo de un sistema de satisfacción de las necesidades que se cumple en el ámbito doméstico de la casa hacia una meta de valor que permite el amplio despliegue de las funciones racionales que será la razón de ser de la ciudad (*polis*). La expresión “eu” le agrega una predicación valorativa “eu *zēn*” o “buena vida”.

Para Aristóteles, la constitución de la ciudad pertenece al ámbito de las tendencias naturales de los seres humanos justamente porque no somos autosuficientes; necesitamos de los demás no sólo en relación con la conservación material de la vida sino para el despliegue virtuoso de nuestras disposiciones.¹²⁶ Quien se piensa autosuficiente, no es humano: o asume la bestialidad o simplemente se considera un dios. (Aristóteles, 1970: 4 [*Política*, 1253 a 29-30])

El propósito central de la *polis* es la realización de la *eudaimonía* (término traducido habitualmente por “felicidad”), un cierto tipo de vida que constituye el bien propio del ser

¹²⁵ En la *Política* 1275 15-16 Aristóteles cuestiona la idoneidad de la ancianidad para la ciudadanía.

¹²⁶ En el libro VIII de la *Ética Nicomaquea* Aristóteles señala que la amistad es lo más necesario para la vida: “sin amigos nadie querría vivir aunque poseyera todos los bienes.” 1155 a 2-5

humano –Cuando Aristóteles reflexiona sobre este tópico en la *Ética a Nicómaco* parte de una opinión común sostenida según el filósofo por la mayor cantidad de personas: la felicidad consiste en vivir y obrar bien (1994: 4 [1095 a 17-19]).

No obstante, no todos coinciden en qué sea esa vida buena: unos la van a hacer consistir en una vida de placeres carnales desenfrenados (*bíos apoláustikós*); otros, en una vida dedicada a la contemplación de lo superior y eterno (*bíos theoretikós*) y otros, en una vida en comunidad (*bíos politikós*). Para el filósofo, es en esta vida política donde la mayoría encuentra el sentido y la plenitud. (Aristóteles, 1994: 4 [1095 b 17-20]).

Con el fin de aportar un mayor discernimiento, Aristóteles se enfoca en las funciones que le son “propias” a los seres humanos para encontrar el ámbito de excelencia que constituya al referido bien humano. Según Aristóteles, tal función es justamente la racional: “decimos que la función (*érgon*) del hombre es una cierta vida (*zōēn*) que constituye en sí misma una “actividad” (*energía*) psíquica y acciones (*práxis*) realizadas según la razón (*meta lógos*)” (Aristóteles, 1994: 8 [1098 a 13-14]). Obsérvese que Aristóteles utiliza el término *zōēn* para referirse a la “vida” contenida en el pensar y en las acciones derivadas.

Renglones más abajo, el filósofo indica que el bien humano (*anthrópiton agatón*) estriba en la expresión perfecta y bella de esa actividad racional durante la vida entera, actividad que integra el ámbito psíquico y práctico. En el pasaje en el que se refiere a esta cuestión, Aristóteles utiliza la expresión *bíōi teleiōi* derivada de *bíos* (1994, 9: [1098 a 16-18]) resaltando con este término que el logro de una vida excelente requiere del discernimiento, la elección y el esfuerzo de cada uno de nosotros en pos del bien de la comunidad política.

Estas consideraciones –aunque breves- nos permiten inferir con cierto grado de certeza que en el pensamiento aristotélico estas dos modulaciones de la vida: *zōē* y *bíos* no expresan una oposición excluyente entre naturaleza y norma, entre vida biológica y política sino una continuidad entre los dos ámbitos. Es más, la propia vida plena y virtuosa que se funda en el hábito, no podría desarrollarse contra la naturaleza del mismo modo como no sería posible acostumbrar una piedra a que se eleve hacia arriba¹²⁷ : “las virtudes no se producen por naturaleza ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre.” (Aristóteles, 1994: 19 [*Ética a Nicómaco* 1103 a 22-25])

En la Introducción a *Homo Sacer* Agamben nos invita a considerar el concepto aristotélico de *polis* y, por extensión de “política” en una tradición que acentuó la separación y oposición entre vida natural (*zōē*) y vida política (*bíos*) (1998, 16). Según el filósofo, la definición aristotélica del hombre como un “viviente político” (*zoon politikón*) debe ser analizada descubriendo en ella nuevos sentidos que iluminen aspectos actuales de la vida política. Un célebre pasaje de la *Política* es clave en el desarrollo que propone Agamben:

¹²⁷ “[...] ninguna cosa natural se modifica por costumbre; por ejemplo, la piedra que por naturaleza se mueve hacia abajo, no se la podría acostumbrar a moverse hacia arriba aunque se intentara lanzándola diez mil veces.” *Ética Nicomaquea* 1103 a 19-22

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal político es evidente. La naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (*logos*). La voz (*phōnē*) es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales el tener, él sólo el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad. (Aristóteles, 1070, 4 [*Política* 1253 a 8-18])

Los seres humanos “dan voces” como los demás animales pero también tienen palabra. Tanto la voz como la palabra sirven a la comunicación de las especies cuya naturaleza es gregaria. Pero el lenguaje humano abre nuevas posibilidades de discernimiento axiológico. A los valores naturales de placer y de dolor-como formas primarias de experimentar el bien y el mal y comunicarlo socialmente a través de gritos, graznidos o rebuznos- el *logos* humano despliega la posibilidad de reflexionar, dialogar y discutir sobre aquello que nos conviene (aunque sea doloroso) y sobre aquello que es inconveniente (aunque sea placentero); el *logos* contiene asimismo una potencia práctica y normativa que se expresa en compromisos, reglas, obligaciones o leyes instituyendo lo justo y lo injusto. Para Aristóteles, la principal función de las leyes y de los distintos circuitos pedagógicos de la *polis* –incluyendo la comunidad natural de la familia- es ir educando nuestras preferencias para sentir placer ante lo justo y dolernos de lo injusto. (1994: 171 [*Ética a Nicómaco*, 1180 a])

Agamben encuentra en este pasaje la clave del concepto que desea desarrollar: “el viviente posee el *logos* **suprimiendo** y **conservando** en él la propia voz, de la misma manera que habita en la polis dejando que quede apartada su propia nuda vida.” (1998, 17 –el resaltado en negrita es nuestro). El lenguaje articula socialmente el discernimiento de aquellos objetivos que irán conformando la acción y la vida en común; Agamben considera que, a partir del ejercicio del *logos*, hay una “supresión” del poder de la vida nutricia para sustentar y organizar automáticamente (o instintivamente) los movimientos de una especie gregaria como sí ocurre entre los animales no humanos; pero esta supresión no es completa, resiste latente en el seno de un poder político que busca normalizarla¹²⁸.

Las necesidades, los deseos, en definitiva, los cuerpos humanos son producidos en una comunidad lingüística; la propia humanidad se gesta en su existencia política. Por eso Agamben afirma que “la politización de la *nuda vida* es la tarea metafísica¹²⁹ por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo del hombre.” (1996: 18).

¹²⁸ Fuera del ámbito doméstico del *oikos* y como objeto del poder político el término que designa la vida natural es “nuda vida” o vida desnuda.

¹²⁹ Recordemos que el concepto de “metafísica” –en forma muy amplia- se refiere a la consideración de los seres y la realidad en general y de los entes en particular; en este sentido y según nuestra lectura, cuando Agamben hace referencia a la “tarea metafísica” de la política apunta a señalar que el propio ser humano como realidad existencial

En el texto aristotélico citado, Agamben destaca el aspecto de la “decisión”. El poder intrínseco de esa comunidad de lenguaje para conformar la vida de sus propios miembros se expresa en sus decisiones. La vida calificada como “humana” ocurre en el momento en el que la palabra (*logos*), circulando en el diálogo comunitario, origina e instaura el poder político posibilitando el reconocimiento del ser humano como sujeto y a la vez objeto de ese poder.

Homo sacer y *nuda vida*

Este poder es “soberano” en tanto su ejercicio consiste en dar “forma” a la vida humana: *sacralizarla*. Agamben recoge el sentido bivalente del término “sagrado” (1998, 106-112). El poder soberano consagra al ser viviente humano como “ciudadano” le reconoce derechos, reviste su vida con “dignidad”; pero también se reserva el poder de no reconocerlo, de “despojarlo” de esos mismos derechos “sacralizando” su vida en un sentido negativo que Agamben ilustrará con la figura del *homo sacer*.

Homo sacer remite a una arcaica institución romana del derecho penal recogida por el lingüista romano Sexto Pompeyo Festo (1998: 93-97):

Hombre sagrado (*homo sacer*) es, empero, aquel a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarlo, pero quien lo mate, no será condenado por homicidio. En efecto, en la primera ley tribal se advierte que “si alguien mata a aquel que es sagrado por plebiscito, no será considerado homicida”. De aquí viene que se suele llamar sagrado a un hombre malo o impuro. (1998: 94)

Homo sacer es un estado en el que entran los individuos que son excluidos del orden jurídico: hay licencia para matarlos impunemente sin *sacrificarlos*, sin hacerlo mediante los rituales y ceremonias prescritos en la ley. La institución del *homo sacer* es histórica. Agamben intenta dar cuenta de los significados que rodearon su invención: algunos consideraron que el carácter *insacrificial* del sujeto radicaba precisamente en su maldad: por su perversidad el *homo sacer* estaría *maldito*; sería, de suyo, propiedad de los dioses infernales. Otros, consideraron la impunidad como corolario necesario al ser juzgado por el pueblo: si un plebiscito lo ha condenado, cualquiera puede darle muerte sin castigo. Ninguna de estas interpretaciones puede dar cuenta al mismo tiempo de estas dos condiciones del *homo sacer*: no poder ser sacrificado ritualmente y, a la vez, poder ser muerto impunemente.

surge y se reconoce a sí mismo en una comunidad lingüística que discierne fundamentalmente sobre qué sea y qué hacer respecto de la propia vida humana.

Para Agamben la noción de *homo sacer* se ubica históricamente en la frontera en la que las esferas de lo político y de lo religioso se separaron. La condición de “impunidad” desafía la justicia humana por cuanto suspende la pena del homicida a partir del “alegato” de que el occiso es un “hombre sagrado”. A su vez, la condición de “insacrificable” constituye una interpelación al derecho religioso al suspender la liturgia de una pena de muerte que tenía como propósito purificar al condenado de sus culpas. Para Agamben, el *homo sacer* es un sujeto sometido a la violencia de una doble exclusión y al mismo tiempo de una doble inclusión. Está, por un lado, excluido del derecho político y religioso como hemos considerado, pero esta exclusión genera paradójicamente una relación con ambas esferas (1998, 108).

La violencia potencial que produce al *homo sacer* proviene del propio poder soberano que se instituye con legitimidad para decidir sobre la vida. La realidad del *homo sacer* revela la existencia y matriz del poder soberano.

El origen del poder político

Para Agamben, la politización de la vida humana no es fruto de un vínculo elegido o preexistente como un contrato o la amistad; surge a partir de lo que denomina “abandono a un poder incondicionado de muerte”. (1998: 18)

Siguiendo a Carl Schmitt, Agamben coincide en que el poder soberano se caracteriza por inaugurar un orden jurídico que rige para una población en un determinado territorio, figura que nombra como “nomos de la tierra” (*Ibid.*: 48). Ese mismo poder instituye al mismo tiempo la posibilidad de un espacio y una situación en que ese orden no rija: el *estado de excepción*: “La excepción soberana (como zona de indiferencia entre naturaleza y derecho) es la presuposición de la referencia jurídica en la forma de su suspensión.” (*Ibid.*: 34)

El poder soberano se caracteriza por poseer el “bando”. *Bando*¹³⁰ es la potestad de mandar, la tenencia de libertad absoluta para decidir fundando la norma; y, a la vez, es la capacidad de “abandonar”, de excluir del derecho. El poder soberano opera el pasaje de la casa a la ciudad, se ejerce sobre la vida para darle forma, para ordenarla como *bíos*. Pero también puede excluir esta misma vida del orden jurídico sacralizándola como *homo sacer* (*Ibid.*: 117)

El poder soberano tiene, entonces, una naturaleza bifronte caracterizada por la violencia (*bías*) y la justicia (*diké*). La misma vida a la que se atribuye derechos desde el nacimiento y se la inscribe en el orden de la *diké* en algunos sujetos; se la excluye en otros: “el soberano es el punto de indiferencia entre violencia y derecho, el umbral en el que la violencia se hace derecho y el derecho, violencia.” (1998: 47)

¹³⁰ *Bando* es la insignia del poder soberano.

En este punto es interesante considerar lo que constituye la *paradoja* del poder soberano: si el poder soberano es el que funda el estado de derecho en un “estado de naturaleza”, ¿En virtud de qué legitimidad ese poder soberano actúa?; necesariamente no puede fundar su propia legitimidad porque no hay derecho previo pero tampoco puede suponer otro poder que lo justifique porque es el poder soberano justamente el que “constituye” el poder, lo funda.¹³¹

La solución que propone Agamben es cambiar la perspectiva disciplinar desde donde este problema se plantea. En lugar de tratar esta cuestión como una discusión jurídica o política -o que ha conducido una y otra vez a una aporía teórica¹³²- propone definirlo como un tema metafísico: “el problema se desplaza así de la filosofía política a la filosofía primera (o, si se prefiere, la política es restituida a su rango ontológico)” (*Ibíd.*: 62)

Para realizar este cometido, Agamben acude nuevamente a Aristóteles tomando dos conceptos que para el estagirita definen “estados del ser”: potencia (*dynamis*) y acto (*energeia*)¹³³. La potencia es un estado disposicional que puede pensarse desde un punto de vista “lógico” y “existencial”. Desde un punto lógico, el propio significado de “acto” contiene el concepto de su posibilidad. Desde un punto de vista “existencial”, la potencia es un modo de existencia desde el cual algo puede realizarse o no. Agamben toma de Aristóteles el ejemplo de un guitarrista que tiene la *potencia* de tocar la guitarra aún cuando no lo haga. (*Ibíd.*: 63)

La “autonomía” de la potencia respecto del acto se verifica justamente en el hecho de que el acto no se realice: estado que Agamben nombra como “potencia de no” (*Ibíd.*: 63)¹³⁴. El concepto de potencia es para Agamben asimilable al concepto de “soberanía”. La potencia es un tipo de poder que “puede el acto pudiendo no realizarlo”¹³⁵ y, figurativamente, puede ser comparada a una “decisión”.

Con estos conceptos, podemos retomar la paradoja planteada en torno al poder soberano. Para Agamben no hay una distinción cualitativa entre “estado de naturaleza” y “estado de derecho” -conceptos que el liberalismo político clásico distinguía como “antinomía entre *physis* y *nomos*” -, no hay un comienzo del derecho sino una “actualización” de un poder que ya está “en potencia” en el estado de naturaleza: “El estado de naturaleza (...) es el ser- im-potencia del derecho, su autopresuposición como ‘derecho natural’.” (*Ibíd.*: 52)

En toda comunidad humana existe una violencia (*bía*) que busca necesariamente la regulación de las condiciones de vida de la propia comunidad – la definición y atención de las necesidades (en el marco de la vida doméstica (*zōē*) y de una buena vida o una vida “digna de ser vivida”; esa violencia es potencialmente justa si se actualiza a sí misma como derecho

¹³¹ “La paradoja de la soberanía se enuncia así: “El soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico [...] la paradoja puede formularse también de esta forma: [...] Yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley.” (2008, 27) Agamben trata estos temas y la discusión en torno a éstos en el capítulo 3 de la obra citada.

¹³² *Aporía* es un término griego que literalmente significa “obstáculo o impedimento para el paso”. Es una metáfora que representa una dificultad teórica en la que todos los argumentos conducen a contradicciones.

¹³³ Tales conceptos son tratados por Aristóteles en el libro *Theta* de la *Metafísica*.

¹³⁴ Edgardo Castro (2008,11) señala. “retomando algunas observaciones de Aristóteles y de las interpretaciones medievales nuestro autor [Agamben] se centrará en la noción de impotencia, entendida no como incapacidad, sino como la capacidad de la potencia de no pasar al acto, es decir, como *potencia- de -no*.” (el resaltado es nuestro)

¹³⁵ Es esclarecedora la explicación de estos conceptos en Castro, 2008, 54.

(diké). No obstante, también contiene la “potencia de no”: la posibilidad de suspender en cualquier momento todo derecho inaugurando un estado que no es “estado de naturaleza” sino de excepción¹³⁶. En consecuencia, estado de derecho y estado de excepción no son más que dos formas de una violencia potencial que caracteriza al poder político.

Para Agamben, fundamentalmente a partir de la Primera Guerra Mundial, la posibilidad soberana de habilitar espacios de *excepción* al ordenamiento jurídico se expandió de tal manera que se hizo regla localizándose paradigmáticamente en los campos de concentración:

Una de las tesis de la presente investigación es precisamente que el estado de excepción, como estructura política fundamental, ocupa cada vez más el primer plano en nuestro tiempo y tiende, en último término a convertirse en regla. Cuando nuestro tiempo ha tratado de dar una localización visible permanente a eso ilocalizable, el resultado ha sido el campo de concentración. (Agamben, 1998: 33)¹³⁷

La producción del *homo sacer*

En el año 1959 los médicos Pierre Mollaret y Maurice Goullon identificaron un cuarto grado en la situación de “coma”: el irreversible. El coma “clásico” se caracteriza por la pérdida de la conciencia, la movilidad, la sensibilidad y los reflejos conservando, no obstante, las funciones de respiración, circulación y termorregulación. Los grados de coma se establecen en la medida en que la pérdida de funciones se profundiza. En 1959, Mollaret y Goullon describieron el coma “irreversible” como un estado vital en donde se verifica la pérdida *completa* de las funciones de relación y vegetativas. En esta circunstancia, el paciente – sólo asistido mecánicamente- puede continuar por algunos días ejerciendo las funciones de respiración y circulación.

Contemporáneamente a las tecnologías de reanimación y resucitación, se desarrolla la técnica de trasplante de órganos. El estado de coma irreversible constituye el momento adecuado para efectuar la ablación: esta práctica requiere que el donante se encuentre en un momento en el que sus funciones cerebrales han cesado aunque su corazón lata y exista respiración (Agamben, 1998: 204-220). Estos desarrollos biomédicos requirieron la revisión del concepto de muerte a fin de determinar la condición del paciente donante y la responsabilidad jurídica de los profesionales y familiares. En 1968 la Comisión Ad Hoc de la Escuela de Medicina de Harvard designó como “muerte cerebral” al cese de funciones tanto del neocórtex

¹³⁶ “El nexa localización-ordenamiento contiene, pues, siempre en su interior la propia ruptura vital en forma de una “suspensión de todo derecho.” (Agamben, 1998, 53). Ver también (*Ibid.*, 34): “La ley presupone lo no jurídico (por ejemplo, la era violencia en cuanto estado de naturaleza) como aquello que se mantiene en relación potencial en el estado de excepción.”

¹³⁷ Ver capítulo 9 de este volumen.

como del tronco cerebral; a partir de esta definición, se avanzó en un marco regulatorio para la práctica de trasplantes.

Esta determinación de la muerte fue y sigue siendo controversial. Agamben menciona el caso de la joven norteamericana Karen Quinlan quien a los 21 años sufrió un daño cerebral irreversible. Karen fue mantenida con vida, asistida en forma mecánica, hasta que sus padres decidieron que se le retirara el respirador artificial. Luego de un arduo litigio, en 1976 la Corte Suprema de Nueva Jersey avaló esta decisión y se desconectó a Karen del respirador. Sin embargo, la joven siguió respirando por sus propios medios. Ante la imposibilidad de definir el estado jurídico (y ontológico) de la joven, se la siguió alimentando artificialmente durante nueve años hasta que debido a una neumonía su corazón dejó de latir en 1985. Sobre este hecho, Agamben concluye: “[...] el cuerpo de Karen Quinlan había entrado en una zona de indeterminación en que las palabras vida y muerte habían perdido su significado y, que bajo este aspecto al menos, no es demasiado diferente del espacio de excepción en que habita la nuda vida.” (1998: 208) Más adelante -en referencia a la circunstancia de los comatosos y otros estados vegetativos- afirma: “[...] se trata, no de un cuerpo natural sino de una encarnación extrema del *homo sacer* [...] lo que está en juego es, una vez más, la definición de una vida a la que se puede dar muerte sin cometer homicidio.”

Claramente se aprecia en el caso de estos sujetos inermes, un biopoder que asume el tiempo de los sujetos, que se apropia de la vitalidad despojándola de su identidad y juridicidad asumiendo su distribución entre los cuerpos: “vida y muerte no son propiamente conceptos científicos, sino conceptos políticos que, en cuanto tales adquieren significado preciso por medio de una decisión [...] Los organismos pertenecen al poder público: se nacionaliza el cuerpo.” (1998: 208- 209)

Si sólo consideráramos estos casos médicos que (aún siendo numerosos) representan situaciones límites, imprevisibles y “anormales”; parecería exagerado valorar la necesidad política de intervenir y regular estas prácticas en los términos en que las presenta Agamben. No obstante, el análisis del filósofo avanza en este punto desenmascarando la verdadera naturaleza del poder político en un territorio real, persistente, “normalizado” y la vez invisible que es el “campo de concentración” en donde se verifica sin ambigüedades la apropiación de la vida humana en la forma de “cuerpos biopolíticos”.

La naturalización del estado de excepción

Como hemos señalado, el poder soberano tiene la potencia tanto de originar el orden jurídico como de suspenderlo dando lugar a la producción de un “estado de excepción” donde habitan los sujetos considerados “homo sacer”. El origen y fundamento (*arché*) de este poder

soberano, lo encuentra Agamben en la institución romana de la patria potestad denominada *vita necisque potestas* (poder de vida y muerte) (1998: 115-118).

En el ritual en el que el padre de familia levantaba del suelo a su hijo recién nacido ocurría al mismo tiempo el reconocimiento de la filiación y la posibilidad de darle muerte en forma legítima.¹³⁸ Esta soberanía incuestionada del padre se trasladó al fuero público en el que el imperio del soberano se instituye en forma análoga sobre los ciudadanos (1998: 115). Para Agamben la bisagra que une la vida en el orden doméstico con la vida pública de los ciudadanos es este “poder de muerte” que “sacraliza” la vida. La vida potencialmente objeto de la apropiación por algún tipo de poder es ese lugar inerme, desnudo, que nombra como *nuda vida*: “la nuda vida que habita la tierra de nadie entre la casa y la ciudad es, desde el punto de vista de la soberanía, el elemento político originario.”(*Ibíd.*: 118).¹³⁹

El poder del Estado ha surgido de ese carácter licántropo (el hombre como lobo del hombre)¹⁴⁰ latente en toda comunidad humana; poder que es en sí mismo violento: surge del deseo natural de apropiación y dominación de la vida, de la desconfianza y el temor al otro. En esta figura del lobo se ilustra el carácter potencialmente “animal” del poder político: si la frontera entre el mundo animal y el humano es la comunidad organizada a partir de la ley, siempre se encuentra latente su disolución: la entrada en un lugar indiferenciado entre lo humano y lo animal. (Agamben, 1998: 139)

Agamben considera que en nuestra contemporaneidad política la vida de los ciudadanos está expuesta cada vez más a caer en la zona *homo sacer*. El comienzo de esta vertiginosa transformación fue el exterminio de las personas judías y de otros *indeseables* por motivos raciales o patológicos ocurridos durante el régimen nazi.

El término “holocausto” para Agamben no es el adecuado para nombrar estos hechos simplemente porque contiene una referencia religiosa que confunde la identificación de estas víctimas muertos impunemente con el calificativo con que Hitler mismo los nombra: “como piojos”, animales abyectos, seres humanos despojados de su persona, *homo sacer* (*Ibíd.*: 147).

Asimismo, para el filósofo, el reconocimiento de derechos a los ciudadanos también es expresión del mismo poder. Siendo el nacimiento la unión entre el estado natural y el político la declaración de derechos del hombre y del ciudadano consagra la soberanía de la *Nación* como la comunidad de los ciudadanos, los nacidos con derechos: “Un simple examen de la declaración [de los derechos del hombre y del ciudadano] de 1789 muestra que es propiamente

¹³⁸ Aunque el llamado “*ius puniendi*” del derecho romano fue cambiando y sólo se autorizaba al padre a dar muerte a un hijo en el caso que se tratara de un ser deforme, una segunda hija o un hijo o hija bastardos. Recuperado de foromanchecho.es/ius_puniendi consultado el 16 de enero de 2017.

¹³⁹ En los textos del filósofo el concepto de “nuda vida” a veces parece ser idéntico al de “*homo sacer*” y a veces diferenciarse como en el siguiente pasaje (Agamben, 1998, 137): “El Estado de naturaleza hobbesiano no es una condición prejurídica completamente indiferente del derecho de la ciudad sino la excepción y el umbral que constituyen ese derecho y habitan en él; no es tanto una guerra de todos contra todos, cuanto más exactamente, una condición en que cada uno es para el otro nuda vida y *homo sacer*, en que cada uno es, pues *wargus* (*lobo*) para el otro.” (1998, 138). Desde nuestra lectura *homo sacer* es un estado que asume la *nuda vida* cuando es objeto del poder de exclusión soberano, de la “tanatopolítica” (1998,155). La *nuda vida* en tanto objeto posible del poder político, está supuesta también en el ciudadano.

¹⁴⁰ El planteo de Agamben retoma a Hobbes en este punto (1998, 137).

la nuda vida natural, el puro hecho del nacimiento lo que se presenta aquí como fuente y portadora del derecho”. (*Ibíd.*: 162)

La misión “nacionalista” de los Estados modernos para Agamben está justamente en la apropiación de la nuda vida humana a partir de investirla de “derechos”. Esto marca el pasaje del súbdito al ciudadano (*Ibíd.*: 163). Los derechos no son principios éticos metajurídicos o metapolíticos (como insistentemente se los presenta) sino una herramienta del poder *biopolítico* que separará en el conjunto de la “nuda vida natural” a aquellos dignos de vivir de aquellos exceptuados del privilegio. En este último grupo podrán desfilar locos, ancianos, enfermos terminales, comatosos, pero también judíos, refugiados, terroristas o todo aquel que represente un peligro al orden constituido (*Ibíd.*, 166): “Una de las características esenciales de la biopolítica moderna [...] es su necesidad de definir en cada momento el umbral que articula y que separa lo que está dentro y está fuera de la vida”.

En este marco, Agamben reflexiona acerca del rechazo institucional y social a los “refugiados” (cuando el filósofo escribía el primer volumen de *Homo Sacer* ya acudían a Europa en gran número). Estas personas cuestionan con su presencia ominosa la continuidad entre nacimiento y nacionalidad, entre vida humana y ciudadanía. Para el filósofo, el refugiado interpela esta ligazón mostrando su carácter ficticio, evidenciando que la nacionalidad no emana del derecho sino de una decisión que incluye y excluye. En la lectura de Agamben, aún las mismas organizaciones no gubernamentales de beneficencia muestran una solidaridad con este poder de “bando”. La efectividad de sus campañas publicitarias se asocia a una pertinaz exhibición de fotos de niños sufriendo cuyos “ojos implorantes” ostentan impudicamente al *homo sacer* condenado. (*Ibíd.*: 167-170): “Hay que considerar al refugiado como lo que en verdad es, como un concepto límite que pone en crisis radical las categorías fundamentales del Estado-nación”.

Según Agamben, el Estado nacionalsocialista que rigió en Alemania a partir de 1933 (y que fue gestando su fuerza popular desde 1920 en el escenario de la crisis económica, social e identitaria que vivía la nación alemana) representa en forma cabal y descarnada el poder soberano biopolítico. Es significativo que sea en 1920 cuando los médicos Karl Binding y Alfred Hoche acuñaran la expresión “vida indigna de ser vivida” para habilitar la interrupción de la vida de aquellas personas dementes, enfermas terminales o con grave deterioro por su ancianidad por parte de las autoridades médicas y estatales. Comienza, entonces, a gestarse la alianza médico-política para la designación de las “vidas sagradas”: la justificación del sacrificio humano en aras no de los intereses y deseos de los sujetos sino de los costos institucionales visibiliza la sombra del poder biopolítico soberano revelando su vocación “tanatopolítica”¹⁴¹. También se concibe al suicidio como un acto “soberano” del individuo sobre sí mismo que el Estado no puede ni promover ni prohibir; la “sacralidad” de la nuda vida se introduce en el cuerpo de cada individuo (*Ibíd.*: 177).

¹⁴¹ *Thánatos* es un término griego que significa “muerte” o “pena capital”.

El “cuerpo biopolítico de la Nación” es un “capital” a atesorar, a cuidar y a inmunizar de posibles contaminaciones e infecciones. El proyecto eugenésico se pone en marcha desde una simbiosis entre medicina y política a partir de la cual “el cuidado de la vida coincide con la lucha contra el enemigo” (*Ibíd.*: 186). En esta línea, el nazismo promulga leyes de restricción matrimonial y esterilización compulsiva orientadas a evitar la continuidad de factores hereditarios indeseables como las enfermedades metabólicas, mentales o características raciales: “el nazismo hace de la nuda vida del homo sacer, definida en términos biopolíticos y eugenésicos, el lugar de de una incesante decisión sobre el valor y el disvalor, en que la política se trasmuta permanentemente en tanatopolítica.” (*Ibíd.*: 194)

El comienzo histórico de la transformación del “estado de excepción” en la regla de los Estados Nación modernos fue precisamente el 28 de febrero de 1933 cuando el Partido Nacionalsocialista (“nazi”) al momento de asumir el gobierno de Alemania promulga la “Ordenanza para la Protección de las Personas y el Estado (*Verodugnung zum Schutz von Volk und Staat*) por la que se suspendían las libertades personales, la libertad de expresión y reunión, la inviolabilidad del domicilio, el secreto de la correspondencia y las comunicaciones telefónicas. Tal norma interrumpía la vigencia de derechos consagrados en la Constitución fundándose paradójicamente en el artículo 48 de la misma carta magna que habilitaba el ejercicio del poder represivo de la Nación contra los enemigos (aunque fueran “internos”)¹⁴². Es sugestivo que en los fundamentos de tal decreto no se hiciera mención a la *excepcionalidad* de la medida. De hecho, la Ordenanza estuvo en vigencia doce años.

En ese marco, se crearon los campos de concentración de Dachau, luego de Sachsenhausen, Buchenwald, Lichtenberg, entre otros. Los campos funcionaron como prisiones, espacios de exterminio, fábricas y lugares de tránsito. La lista oficial alemana reconoce alrededor de quince mil campos creados en el régimen nazi. Algunos de ellos mantenidos hasta mayo de 1945¹⁴³.

El campo de concentración marca un territorio necesario en la conformación del Estado como Nación: el *hecho* de nacer es convertido en un acto de derecho al inscribirse como *nacionalidad*. La propia ley es la que examina la vida de ese ser vivo en cuanto a su herencia genética (etnia, salud mental, por ejemplo) o su peligrosidad (delincuente, violador, terrorista) decidiendo su potencial lugar en el territorio del “estado de excepción”. En consecuencia, en el régimen nacionalsocialista las leyes que regulaban la “nacionalización” también regularon la “desnacionalización”¹⁴⁴. Despojada de protección, la “nuda vida” humana es *homo sacer*, queda a merced de la “buena conciencia” de quienes ocasionalmente trabajan en ese territorio: “en el que se cometan o no atrocidades depende del civismo y del sentido ético de la policía que actúa provisionalmente como soberana.”(Agamben, 1998: 222)

¹⁴² Se trata de la Constitución de Weimar (1919-1933) que en su artículo 48 otorgaba al presidente atribuciones legislativas en virtud de una situación *excepcional* de emergencia.

¹⁴³ www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Holocaust/cclist.html consultado el 17 de enero de 2017

¹⁴⁴ Una pensadora como Hanna Arendt fue “desnacionalizada” alemana en 1937 por su origen judío y recién en 1951 obtuvo la nacionalidad norteamericana.

Siendo los campos de concentración la localización concreta del “estado de excepción”, han ido adquiriendo diferentes diseños, territorios y temporalidades con una característica aún más perversa: el estupro étnico. La violación sistemática de las y los jóvenes, adolescentes, niñas y niños no es sólo una crueldad circunstancial o fortuita, es también signo del poder de *bando* del Estado Nación. (*Ibid.*: 224).

Lo que *podemos no hacer*

Aquel que es separado de lo que puede hacer aún puede, sin embargo, resistir, aún puede no hacer Giorgio Agamben, *DESNUDEZ*

Para Agamben es “de estas perturbadoras zonas de indiferencia, desde donde han de ser pensados los caminos y las formas de una nueva política” (*Ibid.*, 237). La restauración de las esferas clásicas: el *oikos* y la *polis* sólo pueden tener sentido “crítico” pero no propositivo ya que el “cuerpo” biológico y el “cuerpo” político se han revelado indistinguibles. Subyace únicamente como certeza la propia existencia del “viviente”, del animal humano: “El *bíos* yace hoy en la *zōē* exactamente igual que en la definición heideggeriana del *Dasein*, la esencia (*liegt*) yace en la existencia” (*Ibid.*, 239). La “tarea” es política y, a la vez, ontológica: se trata de regresar a ese ser “puro” (*ón haplós*) sin determinaciones de la “nuda vida” separándolo de las formas concretas con las que ésta ha sido definida y cancelada. Volver al “asombro” y a la “estupefacción”¹⁴⁵ ante el saberse vivientes (*Ibid.*, 231).

¿Cuál es el *arché* (el origen y el propósito) de esta *tarea metafísica*?

Carl Linneo¹⁴⁶ Fue el primero en situar a los seres humanos en un sistema biológico identificando sus similitudes con los monos a quienes ubicó en el mismo lugar como especies “antropomorfas” (de forma humana) nombrándolos luego como “primates”. También el médico Nicolas Tulp en 1641 había subrayado los rasgos humanos de los orangutanes (término malayo para “hombres silvestres”). Agamben señala que Linneo colocó junto al nombre “homo” el antiguo imperativo “Conócete a ti mismo”. Si bien en la décima edición del *Sistema de la Naturaleza* de Linneo, la especie humana es clasificada bajo el nombre *Homo Sapiens*, para Agamben este adjetivo (*sapiens*) no es más que una “trivialización” del adagio socrático (2006, 54-57).

El genial descubrimiento de Linneo fue que el ser humano no presenta ninguna superioridad con el resto de los animales; es más, nace incapaz de conocer, de hablar, de caminar, sin

¹⁴⁵ Situación de sorpresa extrema que deja a la persona sin habla y sin reacción.

¹⁴⁶ (1707-1778), científico y naturalista sueco que se destacó por fundar nuevas bases para clasificar plantas y animales.

siquiera poder nutrirse por sus propios medios. Todo le tiene que ser enseñado. Agamben reflexiona que la naturaleza arroja al ser humano “desnudo sobre la desnuda tierra” (*Ibíd.*, 57).

En consecuencia el hombre porta un mandato metafísico: sólo podrá ser humano si se reconoce como tal; y lo que sabemos de nosotros mismos – en un plano netamente natural- es que no tenemos ninguna diferencia con los simios, excepto que lo podemos saber. Homo Sapiens es “un artificio”, una especie de máquina de “reconocimiento”, un abanico de espejos en los que nos miramos y esas imágenes devuelven un reflejo “siempre deformado en rasgos de mono.” (*Ibíd.*, 59). Sin embargo, aquel que rehúsa reconocerse en esta condición no podrá escapar a la paradoja: será simplemente un simio. ¿De qué se trata este *mandato*? ¿Qué relación tiene con el ser viviente que es el hombre? De nuevo Agamben encuentra algunas claves en el pensamiento biológico de Aristóteles.

Aristóteles pensó la naturaleza (*physis*) como un mundo vivo, utilizó justamente el término *dynamis* para señalar que en la naturaleza todo se encuentra “funcionando, todo está en movimiento según su propia razón y medida. *Dynamis* es la potencia del movimiento (Física, 40 [192 a 5]). En *Acerca del Alma*, Aristóteles retoma el término *psyché* -ya utilizado por pensadores como Demócrito, Empédocles y Anaxágoras- para referirse al principio (*arché*) de todo ser viviente. La *psyché* es la sustancia (*ousía*) de la propia vida, reúne la potencia (*dynamis*) de funcionar junto a la dirección o finalidad (*telos*) que le imprime la propia naturaleza del viviente (forma o *eidos*).

Esta idea de *psyché* como principio o *arché* refiere a una causalidad eficiente que retrotrae siempre a ese principio. Para que haya un comienzo debe haber indefectiblemente una orden, un impulso que dirige lo que algo debe ser. (Ostachuk, 2016, 50). Entonces, el *conócete a tí mismo* será el mandato que inicia, orienta y conforma la vida del animal humano.

Como hemos considerado, Aristóteles también transita este tópico cuando en la *Ética a Nicómaco* buscando determinar el bien específico del hombre se pregunta por la *obra* (*érgon*) que le es propia: “¿Habrán algunas obras y actividades propias del carpintero y del zapatero pero ninguna del hombre, sino que éste será naturalmente inactivo?”(1994: 7[1097 b 5-27]) Al contestar que la obra propia del hombre es “cierta vida activa propia del ente que tiene razón (*lógos*)”, el filósofo acentuó la vida activa del ser humano: el acto sobre la potencia (1994, 8 [1098 a 7-9]). Esta perspectiva ha dominado la tradición occidental hasta nuestros días. Sin embargo, para Agamben, es posible otra lectura del descubrimiento de Aristóteles si, al considerar el *érgon* propio del ser humano, acentuamos su carácter *potencial* más que su *ser en acto*. De esta manera, advertimos que el logos no sólo se revela en lo que somos y hacemos sino también en lo que *podemos no ser o no hacer* (Agamben, 2007, 360-361).

La potencia de ser y no ser (y también de hacer y no hacer) continuamente se actualiza y conserva en cada acto. “El poder –y ésta es su figura más opresiva y brutal – separa a los hombres de su potencia y, de ese modo, los vuelve impotentes.”(Agamben, 2011, 62). Las posibilidades ocluidas encubren también la reparación y la invención. *La política que viene* quizás deba tener como eje la posibilidad de la “reconciliación” de todas las escisiones que

operaron inhabilitando posibilidades al ser humano. La división entre *zōē* y *bíos*, entre ciudadano y homo sacer, entre humano y animal han velado la unidad viviente del ser humano radicada en su potencia de “poder no ser” o “poder no hacer” lo que se le impone. La propia “nuda vida” es el lugar de la resistencia y también quizás también sea el de la redención (Fleisner, 2015, 360 ss). Agamben acude a fuentes religiosas para descubrir el antiguo origen (*arché*) de estas ideas “nuevas”.

En el relato del Génesis 3,1-7 la serpiente tienta a Eva con el fruto prohibido: “Dios sabe bien que cuando ustedes coman de ese árbol se les abrirán sus ojos y serán como dioses concededores del bien y del mal”. Eva entonces “ve” que el fruto “es apetitoso para comer, agradable a la vista y deseable para adquirir conocimiento” entonces come de él y luego se lo ofrece a Adán quien también come. ¿Qué efectos tuvo este acto en lo inmediato?: “Se les abrieron los ojos y descubrieron que estaban desnudos.” De esta manera, en el pensamiento judeocristiano aparece la “desnudez” del cuerpo como un primer saber de sí del ser humano. Una desnudez que en la amistad con Dios existía sin ser vista, “velada” y revestida de gracia (Agamben, 2011, 117).¹⁴⁷ El viviente humano está desnudo, existe junto a otros vivientes en una tierra que les es común. El individuo, el dinero, la propiedad, la ley, las jerarquías sociales, la búsqueda del goce inmediato, las máscaras en las que aparecen las personas, son todos productos de esa “caída” cuyo signo es la división, la enemistad y la muerte. ¿Qué posibilidades quedan por realizarse? ¿De qué manera la vida encontrará una nueva forma? ¿Habrá que buscar en aquellas posibilidades no realizadas? ¿Será en el propio lugar del *homo sacer* desde donde el viviente encuentre un nuevo camino? ¿Será en la vida en común, en la pobreza abrazada con alegría? ¿Será en tiempo suspendido del disfrute infantil sin preocupaciones, sin ánimo de conservación ni atesoramiento donde encontraremos la real vitalidad que nos estaba reservada desde el origen? El filósofo sigue ofreciendo sus preguntas¹⁴⁸ y nos invitándonos a descalzarnos y a buscar en el arcano de los tiempos y en nosotros mismos las respuestas que reconcilien el eterno presente:

No es imposible, por lo tanto, que atribuyendo una cabeza animal al resto de Israel, el artista del manuscrito de la Ambrosiana¹⁴⁹ haya querido significar que, en el último día, las relaciones entre los animales y los hombres tendrán una nueva forma y el hombre mismo se reconciliará con su naturaleza animal. (Agamben, 2006, 12)

¹⁴⁷ Agamben va a encontrar en la teología los conceptos claves para comprender la política occidental y las ideas matrices de nuestra contemporaneidad (Castro, 2008, 90)

¹⁴⁸ Particularmente en su último libro *Altísima Pobreza. Regla monástica y forma de vida*, Agamben encuentra en la tradición monacal y en el llamado a la pobreza de Francisco de Asís una opción donde la vida se hace regla sustituyendo la propiedad privada por el uso comunal de los bienes. (Fleisner, 2015, 367)

¹⁴⁹ Agamben interpreta de esta forma una ilustración en una Biblia del siglo XIII denominada “Ambrosiana”. En este libro, aparece un curioso dibujo acompañando un pasaje referido al triunfo final de los hombres santos – el “resto de Israel”- : las cabezas humanas de los justos han sido reemplazadas por cabezas de animales. (Agamben, 2006, 28)

Referencias

- Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, Giorgio (2006), *Lo abierto*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora
- Agamben, Giorgio (2011), *Desnudez*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora
- Agamben, Giorgio (2007), Inmanencia absoluta. En Giorgi, G. y F. Rodriguez, *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós
- Agamben, Giorgio (2007a), *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora
- Aristóteles (1994), *Ética a Nicómaco*, [Traducción de Maria Araujo y Julián Marías], Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994
- Aristóteles (1994), *Ética Eudemia*, [Traducción de Antonio Gómez Robledo], México, Universidad Autónoma de México, 1994
- Aristóteles (2003), *Acercas del Alma*, [Traducción de Tomás Calvo Martínez] Barcelona: Gredos
- Aristóteles (1970) *Política*, [Traducción de Julián Marías], Madrid: Instituto de Estudios Políticos
- Aristóteles (1995), *Física*, Barcelona: Gredos
- Aristóteles (2000), *Metafísica*, Buenos Aires: Sudamericana
- Castro, Edgardo (2011), *Lecturas Foucaulteanas: Una historia conceptual de la biopolítica*, La Plata: Unipe
- Castro, Edgardo (2008), *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. San Martín: UNSAM EDITA
- Deleuze, Gilles y Claire Partnet (1980), *Diálogos*, Valencia: Pre-Textos
- Fleisner, Paula (2015), *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*, Buenos Aires: EUDEBA
- Giorgi, Gabriel y Fermín Rodríguez comp. (2007), *Ensayos sobre biopolítica: Excesos de vida*, Buenos Aires: Paidós
- Ostachuk, Agustín (2016), El principio de la vida: de la Psyché aristotélica a la entelequia drieschiana en *Ludus Vitalis*, vol. XXIV, 45, 2016, 37-59

Actividades

Analiza en los siguientes textos las relaciones y prácticas sociales que podrían ser leídas con las categorías agambenianas de ciudadanía, estado de excepción y *homo sacer*.

a) En febrero de 2009, la Oficina contra las Drogas y el Crimen organizado de Naciones Unidas (UNODC) dedicó su Informe anual a la trata de personas (https://www.unodc.org/documents/human-trafficking/Executive_summary_spanish.pdf)- En el mismo –que resume una investigación realizada en 155 países entre ellos en Argentina- , el Director Ejecutivo de la institución, Antonio M. Costa, señala: “Hago un llamamiento a los sociólogos en los círculos académicos, y especialmente en los Gobiernos, para que colaboren de una forma más intensa con la ONUDC a fin de generar las categorías lógicas y la información estadística que se necesitan para formular una política de lucha contra la esclavitud basada en pruebas científicas. La crisis de unos conocimientos fragmentados y unas respuestas deshilvanadas a la que nos enfrentamos agrava un delito que es una vergüenza para todos nosotros [...] aunque el número de sentencias condenatorias aumenta, no lo hace en proporción a la creciente conciencia (y, probablemente, la magnitud) del problema. La mayor parte de estas sentencias condenatorias se sigue dictando en tan sólo unos pocos países (...) en 2007-2008, en dos de cada cinco países abarcados en el presente informe no se había registrado una sola sentencia condenatoria” (UNOCD, 2009, 3).

b) El 29 de abril de 2017 en el sitio informativo de Telesur apareció el artículo “Trata de personas- La esclavitud del siglo XXI” del que transcribimos una selección de párrafos:

“Quienes huyen de la violencia en sus países de origen son nuevamente victimizados durante la huida. Son víctimas ideales”, explica el informe (“Presa Fácil: violencia criminal y migración en Centroamérica”, de International Crisis Group). Los migrantes, en su condición de vulnerabilidad, son extorsionados y secuestrados, principalmente los adolescentes. Solo en Guatemala se presume que el número de víctimas es de más de 50 mil. Las deportaciones masivas también contribuyen a este flagelo. Este es el caso de las deportaciones de inmigrantes centroamericanos realizadas por Estados Unidos (...) 71 mil 911 guatemaltecos enfrentan actualmente la posibilidad de ser deportados de EE.UU. Guatemala es el tercer país con mayor cantidad de peticiones formales de deportación, le sigue México con 128 mil 424 procesos, y El Salvador, con 923 mil 510.

Una de cada cinco víctimas de la trata de personas es un niño, quienes son usados para mendicidad o trabajo forzoso, pornografía infantil o explotación sexual. También son reclutados como soldados en zonas de conflicto armado. Dos terceras partes de las víctimas en el mundo son mujeres. Son engañadas con falsas promesas de empleo, para luego despojarlas de su pasaporte, imponerle deudas y chantajearlas. Por lo general, son forzadas a prostituirse y al tráfico de drogas. Los hombres y los niños varones también son víctimas de este crimen, pero en una proporción mucho menor que las mujeres. Son obligados al trabajo forzoso,

mendicidad, explotación sexual y reclutamiento. De acuerdo a Europol, en 2016 al menos 10 mil niños desaparecieron al llegar a Europa.

Este 29 de julio [de 2016], Interpol rescató a más de dos mil 700 personas que era víctimas de la trata. También detuvo a 134 sujetos y dismanteló al menos 7 redes de crimen organizado en una operación en América del Sur y Central. (...) En el 2014, la trata de personas para fines de explotación sexual y laboral ya generaba 12 mil millones de dólares de "beneficios" en América Latina y el Caribe, según la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Desde entonces, expertos aseguran que su rentabilidad ha aumentado, casi tanto como el narcotráfico. Las víctimas en América Latina son principalmente mujeres, niñas y adolescentes, quienes son usadas para la explotación sexual. De hecho, en los últimos años se ha experimentando un auge de "clientes" de Norteamérica. Costa Rica es el país más solicitado para el llamado "turismo sexual". Nicaragua es uno de los proveedores de la trata, en especial de menores. Mientras que Honduras, Guatemala y México son punto de encuentro de personas que luego son enviadas, mayormente, a EE.UU. o Canadá (...) Los indocumentados son "particularmente vulnerables a la delincuencia, dado que se resisten a pedir ayuda a las autoridades por temor a ser deportados y alejados de sus familias", señaló. (Recuperado de <http://www.telesurtv.net/news/Trata-de-personas-la-esclavitud-del-siglo-XXI-20160729-0062.html> el 30 de abril de 2017)

c) El 12 de septiembre de 2012 fue publicado en el periódico Pagina 12 un artículo de Eva Giberti, "Violencia y trata de personas" en que se relata lo siguiente:

"El episodio podría describir una escena de cualquier supervisión de un equipo de trabajo. Alrededor de treinta personas reunidas en el salón, una colega exponía una historia de violencia familiar en la cual habían intervenido después de un llamado telefónico al número 137 por parte de la víctima: "La mujer estaba muy angustiada –decía la psicóloga– porque ella se había escapado mientras trabajaba y su nenita de pocos años había quedado con el padre violento en la casa. Y quería que fuésemos al juzgado con ella para rescatar a la criatura". Con frecuencia atendemos historias como éstas. La colega continuó: "La señora estaba en su trabajo y el marido en la casa. Ella se escapó por los techos, fue saltando varios hasta que pudo bajar a la calle, conseguir un teléfono y llamarnos". (...) Otra colega del equipo preguntó: "¿Por qué se escapó por los techos?" La respuesta: "Porque trabajan encerradas, no tienen llave para salir. Y el marido de ella es quién vigila el trabajo porque es un taller de costura. Y le pega a ella en la casa". El episodio podría describir una escena de cualquier supervisión de un equipo de trabajo. Alrededor de treinta personas reunidas en el salón, una colega exponía una historia de violencia familiar en la cual habían intervenido después de un llamado telefónico al número 137 por parte de la víctima: "La mujer estaba muy angustiada –decía la psicóloga– porque ella se había escapado mientras trabajaba y su nenita de pocos años había quedado con el padre violento en la casa. Y quería que fuésemos al juzgado con ella para rescatar a la criatura". Con frecuencia atendemos historias como éstas. La colega continuó: "La señora estaba en su trabajo y el marido en la casa. Ella se escapó por los techos, fue saltando varios

hasta que pudo bajar a la calle, conseguir un teléfono y llamarnos”. La escucha alerta de quienes asistíamos se encendió rápidamente. Otra colega del equipo preguntó: “¿Por qué se escapó por los techos?” La respuesta: “Porque trabajan encerradas, no tienen llave para salir. Y el marido de ella es quien vigila el trabajo porque es un taller de costura. Y le pega a ella en la casa”. (...) La psicóloga continuó explicando: “Cuando llegamos a buscarla en la casa donde se había escondido, la señora nos explicó que trabaja 14 horas por día, le dan de comer una vez por día y a veces le dejan tener la nenita con ella. Otras veces la niña se queda en la casa con el padre. Pero esta vez el padre no se la quería ‘devolver’ porque temía que ella se escapara.”(...) (recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-203918-2012-09-21.html> el 30 de abril de 2017)

CAPÍTULO 11

Comprender con el cuerpo: lecciones de boxeo para filósofos

María Luján Ferrari

Los filósofos temen al cuerpo

Como sugiere Judith Butler en *Cuerpos que importan*, aquellos que nos hemos formado en filosofía escribimos, podríamos decir igualmente que enseñamos, a cierta distancia del cuerpo. Es decir, pasamos por alto su materialidad al transformarlo en un objeto de pensamiento desencarnado o simplemente escribimos en contra de él. Basta pensar en los escritos cartesianos que reducen la experiencia corporal al conjunto de los efectos de ciertas interacciones mecánicas o en *Las lecciones de Pedagogía* de Kant, quién a propósito de la educación física de los niños y jóvenes, señalaba que cuanto más se fortifica y se curte el cuerpo por el movimiento y los juegos más nos aseguramos contra los perniciosos resultados de aquel.

Aunque en el siglo XIX Hegel, Marx, Nietzsche y Kierkegaard han intentado subvertir el dualismo cartesiano y el signo despreciativo que buena parte de la filosofía ilustrada asignó a la corporalidad, es solamente con el surgimiento de la fenomenología en el siglo XX que se estableció una contra-tradición, en particular cuando Husserl planteó la distinción entre *Leib* y *Korper*. En pocas líneas, Husserl entiende esta distinción como aquella que se da entre el cuerpo vivido y el cuerpo entendido bajo su descripción física. Justamente es la relación que guardan esas dimensiones la que tanto Heidegger como Merleau Ponty trataron de dilucidar. Si bien es cierto que el intento de la fenomenología heideggeriana y merleaupontyana nos pone más allá de las limitaciones del pensamiento moderno sobre el cuerpo, sus preocupaciones aún giran, en cierto modo, alrededor de la agenda filosófica de la tradición moderna. Estos límites han sido desafiados en las últimas décadas por las reflexiones que han sustentado la teoría literaria, la historia social y, en especial, las teorías del género en torno a la experiencia corporal.

En el presente capítulo intentaremos indagar acerca de la experiencia corporal en el punto de intersección entre la fenomenología y la teoría feminista. Esta indagación no se hará sobre

cualquier experiencia corporal sino sobre aquella que se construye en torno a una práctica deportiva como es el boxeo.

No desconocemos los diferentes trabajos que desde la sociología, la antropología y la teoría de la educación física se han efectuado sobre este tema. El objetivo aquí consiste, simplemente, en trazar los comienzos de un diálogo con sus modalidades discursivas, esto supone ya no solo la posibilidad de hablar de boxeo fuera del territorio del ring sino también por fuera de las reflexiones que, sobre la base del registro etnográfico, han hecho las disciplinas mencionadas.

Contra las cuerdas

Aunque de modo apresurado estemos dispuestos a decir que los filósofos han dicho bastante poco acerca del boxeo, no podemos pasar por alto las menciones que ha hecho Platón sobre el combate pugilístico en algunas de sus obras. Mientras en *Las Leyes* lo menciona en relación a la educación gimnástica de los jóvenes, en la *República* recurre a su imagen en el marco de la búsqueda de una definición de la justicia en sí. Si atendemos a los usos de dicha imagen veremos que, en algunos casos, el combate pugilístico está asociado a la demostración de superioridad y en otros es mencionado a propósito de una mejor comprensión de algún proceso argumentativo.

En esa combinatoria de sentidos, Roland Barthes ha reconocido que a diferencia del catch, el boxeo no es un espectáculo de excesos sino que implica “una ciencia del futuro”. Fundado en una demostración de superioridad, afirma Barthes, se puede apostar en el boxeo porque el combate implica un proceso racional que aspira al triunfo y cuyo final es seco como la demostración de una conclusión (Barthes, 2008).

Algunas de estas ideas están puesta en juego en las observaciones de corte etnográfico que Loïc Wacquant realiza en *Entre las cuerdas*. Como allí afirma, “lo que a los ojos del neófito podría parecer un derroche salvaje de brutalidad gratuita y desenfrenada es, de hecho, un lienzo regular y finamente codificado de intercambios que, aunque violentos, no dejan de estar constantemente regulados” (Wacquant, 2006: 87).

Las distintas formas que adquiere ese intercambio reglado que constituye al deporte se sostienen en una particular concepción sacrificial de la vida que propone la trama de relaciones sociales y simbólicas que se tejen en el interior y alrededor del gimnasio. Para alcanzar la identidad de púgil, un nombre dentro del mundo del boxeo, se ha de estar dispuesto a “sacrificar todos los intereses profanos en el altar del ring porque sólo a través de una ascesis rigurosa del secuestro ocupacional prescripto por la ética del sacrificio forjará esas cualidades [...] necesarias para dominar la dulce ciencia y resistir en el oficio de los golpes” (Wacquant, 2006: 149).

Ahora, como bien afirma Emiliano Gambarotta en *La dialéctica aporética del modo de corporalidad pugilístico: el control de lo natural y su descontrol*, ese control involucrado en el devenir púgil que se construye en la asunción de un tipo de vida reglada y ascética, no recae sobre el cuerpo sino que lo produce, “la elaboración del cuerpo pugilístico es un resultado del ascetismo laico pugilístico, no el objeto sobre el que se ejerce” (Gambarotta, 2011: 26-27).

Llegados aquí podríamos preguntarnos con más precisión qué se gana y qué se pierde en ese devenir. En otros términos ¿qué modalidad asume ese cuerpo construido como efecto del sacrificio racional que sostiene el mundo del boxeo y qué queda como resto, como despojo de su celebración? El análisis que hace Gambarotta sobre los insumos etnográficos de Wacquant es claro, resuelve esta pregunta mediante el recurso a una tensión entre lo natural, el sí mismo y el cuerpo. Lo que se sacrifica es lo natural: los impulsos, las formas no controladas de la violencia súbita e imprevisible de la calle, las emociones, el nerviosismo, el dolor, el desenfreno de las pasiones; lo que surge de ese resto sacrificial es la constitución del boxeador como engranaje vivo. La idea de engranaje vivo cristaliza la tensión entre ese sí mismo y el cuerpo significado por él.

A partir de distintas entrevistas, observaciones y relatos fenomenológicos de boxeadores del Stoneland Boys Club de Chicago, Wacquant observa que el reconocimiento corporal que los boxeadores desprenden de su praxis ocupacional y de su mundo implica varias dimensiones. En primer término, una dimensión instrumental del cuerpo (el cuerpo se auto-percibe a partir de metáforas que involucran objetos inanimados: máquinas, armas, escudos); en segundo lugar, una dimensión moral, tanto de índole individual como colectiva, que se identifica con un conjunto de reglas diseñado para reestructurar y regularizar la conducta con la vista puesta a optimizar el capital corporal del boxeador y su inmersión en el mundo del gimnasio. Por último, una dimensión estética que entiende el cuerpo como una obra de arte que conjuga belleza y eficiencia.

Si bien la dimensión instrumental no regula enteramente las otras dos dimensiones, en algún sentido goza de una mayor jerarquía dado que tanto la ética profesional como el cuidado externo del cuerpo o la vestimenta están subordinados a una eficacia técnica.

Como afirma Merleau-Ponty en *la Fenomenología de la Percepción*, el cuerpo sería una idea histórica y un conjunto de posibilidades continuamente realizables. Es decir, la experiencia corporal cobra significado por medio de una expresión concreta e histórica hecha efectiva en el mundo. Esa aparición en el mundo no está predeterminada por ninguna esencia interior y su expresión concreta se debe entender como el poner de manifiesto y volver específico un conjunto de posibilidades históricas vigentes. Si bien esta concepción no niega la dimensión natural de los cuerpos, como tampoco parecería hacerlo Wacquant, dicha dimensión es replanteada de modo tal que queda distinguida de los procesos por los cuales los cuerpos terminan portando significados culturales.

Aunque el recurso a las metáforas de objetos inanimados esté presente en el relato que construyen los boxeadores para significar su cuerpo, éste último es más que una realidad física cuyo comportamiento resulta de una sumatoria de partes ahora tampoco es una identidad en

sí: es una materialidad que lleva significado y que lo lleva de modo fundamentalmente dramático.

La experiencia corporal que surge del sacrificio pugilístico entrañaría un desafío al dualismo dado que el cuerpo del boxeador se hace de modo incesante en torno a ciertas prácticas de gestión de los recursos físicos, emocionales y estéticos propuestas en el cosmos social que es el gimnasio y el ring. Al punto tal, podríamos decir, que si se suspenden dichas prácticas y su poder disciplinador comienza la disolución de la identidad pugilística por efecto de aquello que había sido negado o sacrificado (Gambarotta, 2011.) Es en este sentido que podemos decir que la identidad pugilística tomaría un carácter performativo.

Paradójicamente, Gambarotta afirma, que esa identidad entraña, a su vez, cierta indiferenciación en el interior del mundo del ring: ese engranaje vivo sería “un sí mismo vaciado de toda sustancia salvo de su intento de convertir lo que existe en el cielo y en la tierra en medio para su preservación” (Gambarotta, 2011: 32)

Esto podría cuestionarse, relativamente, si introdujéramos alguna discusión en torno a la noción merleau-pontyana de estilo. El estilo no es un fin o medio de representación sino una forma de morar en el mundo, en nuestro caso una forma de habitar el ring, tan poco visible para el boxeador como reconocible para espectador. Así, podría decirse de Sergio “Maravilla” Martínez, por ejemplo, que se distingue por su modo de habitar el ring con perseverancia, reflejos, pegada dura, guapeza, lo que define su estilo como una mezcla de esgrima y danza clásica convirtiéndolo en uno de los pocos boxeadores que puede pegar retrocediendo. El estilo daría cuenta de que el cuerpo no es simplemente un cuerpo sino que se hace de manera diversa a sus contemporáneos, a sus sucesores y a sus antecesores corporizados.

No me criaron para que ande peleando

No es el estilo planteado en los términos del apartado anterior lo que nos interesa aquí sino su variante en la teoría feminista: el estilo corporal que supone el género.

Como señala Judith Butler, el punto de partida fenomenológico es interesante para pensar el género como estilo corporal, primero porque comparte con la teoría feminista el compromiso de afianzar la teoría en la experiencia vivida y luego porque permite revelar que el mundo es producido por los actos constitutivos de la experiencia subjetiva sin suponer ningún esencialismo (Butler, 1998).

Los modelos fenomenológicos asumen un yo antepuesto a sus actos así como Wacquant antepone un cuerpo natural, por lo que en ambos casos resulta un marco teórico limitado para pensar el género como estilo corporal y cuestionar el estatuto cosificado de la diferenciación sexual y de género.

Para mostrar cómo han sido naturalizados y cosificados los conceptos de sexo y género y, por ende, para pensar cómo podrían ser constituidos de manera diferente, Butler ha propuesto una teoría performativa del género. No desarrollaremos esto en toda su amplitud, basta entender que el género es instituido a partir de la estilización de un cuerpo, por la repetición de actos en el tiempo (los gestos corporales, movimientos y normas) que constituyen la ilusión de un yo generizado permanente.

En el boxeo las técnicas corporales, las reglas morales, los preceptos de higiene corporal, los cuidados estéticos del cuerpo entendidos como una actividad femenina aunque no por ello feminizante, están al servicio de una masculinización del cuerpo. Han sido diseñados para acentuar y demostrar las propiedades varoniles del organismo y además la virilidad de su dueño. La masculinidad instituida de este modo se pone a prueba en un mundo homo-social con otros hombres cada vez que los sujetos se enfrentan con la necesidad de controlar el desorden que implica “lo natural” Así, la capacidad de limitarse a sí mismo es considerada una estructura esencialmente varonil y símbolo del pasaje hacia la adultez. En este sentido pueden entenderse las palabras del presidente de la Federación Mexicana de Boxeo quién ha afirmado que el boxeo “Es la disciplina que hace de un caballero en el *ring* un hombre en la vida real, en la vida civil. Entréguenos un niño aquí y nosotros le regresamos un hombre” (Moreno Esparza, 2011: 163).

Como resultado de las performances que tienen lugar en este cosmos pugilístico, las mujeres en el gimnasio y en el ring han sido reducida a una serie de figuras que van desde el soporte emocional hasta las funciones estereotipadas pasando por la encarnación de un peligro amenazador que toma la forma de la naturaleza sacrificada de la que hablamos más arriba.

Las mujeres han estado físicamente ausente pero simbólicamente omnipresentes al ser consideradas como el componente imaginario fundamental del hogar que le da sentido a la acción masculina: aquella que prepara sus comidas, atiende a sus hijos y gestiona su casa; en otras ocasiones su papel ha sido limitado a “funciones estereotipadas que se realizan usualmente de manera entusiasta y estereotipadamente femenina [como la de anunciar, casi siempre en traje de baño y con maquillaje y peinados vistosos, el número de rounds]” (Oates, 2002: 72) Pero, al mismo tiempo, las mujeres en el mundo del boxeo han sido representadas como uno de los peores peligros a los que se enfrenta la carrera boxística:

al boxeador que está en el pináculo, en lo máximo de la fama, se le ve rodeado de las mejores *vedettes*, de las mejores artistas, y entonces cuando sucede alguna situación relacionada con esto, [...] sorprenden a un boxeador que se quedó a dormir con la artista fulana de tal y que ya lo acusó por violación para sacarle dinero, que lo encontraron al señor tomando unas gotas de alcohol y ya estaba borracho, que lo vieron con una mujer y ya engaña a la señora [...] (dichos de Ricardo Contreras en Moreno Esparza, 2011: 166).

En el caso de que una mujer se integre a las actividades de un gimnasio siempre su ingreso estará mediado por el vínculo con un entrenador y su performance vista, como señala Hortensia Moreno Esparza, en términos diferenciales, ya sea que se la contraste con la obvia superioridad física de los varones “El entrenamiento de una mujer sí es diferente. Los hombres por lo regular su trabajo es más rudo, más rudo en todos los aspectos, y en la mujer es un poquito más lento, pero como que la mujer es más inteligente, como que la mujer le pone más atención a los entrenamientos y todo.” (Dichos del entrenador Ariel Carmona en Moreno Esparza, 2011:177) Ya sea que se las sobrevalore al punto de mostrar su actuación deportiva como algo fuera de lugar

“La mujer nació para otras actividades. Yo creo que la mujer es más astuta como para tirarse golpes salvajemente. La mujer siempre será más astuta, más inteligente, tiene todo. El dominio está en las mujeres, en todo el mundo, entonces imagínese si se van a destruir como nosotros, los hombres, que somos unas bestias, pues no van a aguantar” (Dichos del entrenador Roberto Rocha Díaz en Moreno Esparza, 2011: 171).

En este sentido, los mismos actos que instituyen ese cuerpo masculino, marcial, beligerante, también instituyen un cuerpo femenino caracterizado por la incapacidad, la debilidad, la falta de conexión entre ser y movimiento. En el mundo del box, hasta hace pocos años, estaban por un lado las mujeres, por el otro los deportistas exitosos.

De chica exitosa a deportista exitosa

A partir de los juegos olímpicos del año 2012, el boxeo femenino ha sido incorporado dentro de las competencias oficiales siendo el deporte que más tiempo ha tardado en ser incluido en la historia olímpica. Aunque existen registros de exhibiciones de combates femeninos que datan de fines del siglo XVIII, recién en la reciente década de los noventa se considera que nació el boxeo femenino profesional.

Las mujeres dejaron de ser una perturbación del orden simbólico pugilístico para pasar a formar parte de dicho orden. Como leemos en las declaraciones de Karen Carabajal al suplemento “Las 12” del diario *Página 12* las boxeadoras no eluden ni las dietas, ni los entrenamientos agotadores, ni las restricciones sociales:

nadie ve nuestro trabajo por dentro, es sacrificio, dedicación, acostarte temprano, no salir, eso no lo hace cualquiera. Aprender a boxear es muy difícil y también implica mucho esfuerzo, están primero las ganas; una puede decir que quiere ser campeona, pero no se trata de las ganas, hay que tener condiciones e ir desarrollándolas. Hay que entrenar todos los días, tener una vida sana, alimentación sana, cuidar el peso, se van cortando las salidas; dejas muchas cosas de lado, las amistades, las diversiones de la edad, es difícil conjugar todo, haces una cosa o la otra. Lleva mucha dedicación y concentración, un día que no entrenas es un día que la otra persona con la que vas a competir entrenó y eso hace diferencia. Más allá de que una pueda tener condiciones, el esfuerzo y el trabajo se notan (Colliaro, 2015).

A propósito de Marcela Acuña, Noemí Colliaro afirma que “creó un estilo de pelea demoledor y un look tan provocador como toda su lucha, guantes de box atigrados, peinados exóticos, vestimentas de pelea con glamour, uñas laqueadas, boca roja, ojos marcados y mucho rimmel” (Colliaro, 2015).

Reconocemos en estas declaraciones las dimensiones del cuerpo del boxeador que ya planteara Wacquant construidas por las mismas prácticas de gestión racional de los recursos físicos, emocionales y estéticos. Por eso, en este punto, es legítimo volver a aquella pregunta que nos hicimos con anterioridad: ¿Qué modalidad asume ese cuerpo construido como efecto de las prácticas del sacrificio racional involucradas en el mundo del boxeo femenino y qué queda como despojo de su celebración?

Siguiendo a Butler, es posible pensar que si bien los mismos actos constitutivos de género trabajan para mantener y reproducir sistemas de opresión no se puede concluir que la opresión sea consecuencia exclusiva de dichos actos y prácticas. Hay contextos y condiciones sociales donde dichos actos se vuelven posibles. En este sentido, el ingreso al mundo del boxeo por parte de las mujeres se dio más que por una transformación de los actos y prácticas por un cambio en las condiciones sociales hegemónicas del mundo deportivo, en ese sentido deberían entenderse las diferentes medidas legales que las mujeres emprendieron contra las asociaciones de boxeo que prohibían el boxeo femenino profesional. En Argentina es emblemática la lucha de Marcela Acuña por la obtención de la licencia número uno de boxeadora profesional.

Ahora ¿en qué medida este ingreso de las mujeres al boxeo supuso un desafío a la reproducción cosificada del género? Si atendemos a los modos en que se las nombraron podemos encontrar algunos indicios para pensar ese desafío: machonas, marimachos, lesbianas, desubicadas. Podríamos decir, siguiendo a Catherine Mackinnon, que el desafío de una boxeadora, de cualquier deportista, entraña el poseer una fisicalidad propia que le permita

tener una relación con su cuerpo y con la violencia, en este caso regulada, diferente a los que la sociedad le permite tener a una mujer.

En este sentido, Mónica Acosta declaraba en una entrevista “Gracias al boxeo pude armar mi propio escudo. No tengo gran técnica, no soy una noqueadora, pero trabajo duro y me sobra temperamento para pelearle a quien sea. Así logré plantarme y decir ‘vos a mí no me tocas’. Eso fue liberador” (Sampedro, 2013).

En este sentido, el cuerpo que construyen las boxeadoras es un cuerpo que actúa en vez de un cuerpo sobre el que se actúa, un cuerpo entendido como propio opuesto al cuerpo pensado como algo que expresa vulnerabilidad, apropiabilidad y accesibilidad sexual para los hombres. En muchos casos, cuando una mujer logra apropiarse de su propio cuerpo su sexualidad queda sospechada.

Así, la experiencia corporal de las boxeadoras emerge a fuerza de sacrificar las creencias que entienden sus cuerpos como parte de una naturaleza que hay que someter y sacrificar. Pero al mismo tiempo, las boxeadoras, se niegan a abrazar el modelo de gestión masculino del cuerpo porque la mujer que boxea no es un hombre, es una mujer que boxea.

Referencias

- Barthes, Roland (2008). *Mitologías*. México: Siglo XXI.
- Butler, Judith (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate feminista*, año 9, vol. 18, pp. 296-314.
- Butler, Judith (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós/PUEG-UNAM.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Ciollaro, Noemí (2015). Del ring al poder. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9894-2009-05-01.html>.
- Gambarotta, Emiliano (2011). La dialéctica aporética del modo de corporalidad pugilístico: el control de lo natural y su descontrol. *Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes, discursos en perspectiva*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora. Pp.20-37.
- MacKinnon, Catherine (2014). *Feminismo inmodificado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Merleau-Ponty, Maurice (1993). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta.
- Moreno Esparza, Hortensia (2011). El boxeo como tecnología de la masculinidad. *La ventana* [online]. vol.4, n.33, pp.152-196. ISSN 1405-9436.
- Oates, Joyce Carol (2002). *On Boxing*. Nueva York: ECCO/Harper Collins.
- Sampedro, Valeria (2013). Salvarse de la violencia a los golpes. *La gazeta de concordia*. Recuperado de <http://www.lagazetadeconcordia.com.ar/2013/01/05/salvarse-de-la-violencia-a-los-golpes/>.
- Wacquan, Loïc (1992). The Social Logic of Boxing in Black Chicago: Toward a Sociology of Pugilism. *Sociology of Sport Journal*, núm. 9, pp. 221-254.
- Wacquan, Loïc (2006). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. México: Siglo XX

Capítulo 12

¿Bio-poder para dominarte mejor?

María Marta Herrera & Micaela Anzoátegui

El discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse.

Michel Foucault, EL ORDEN DEL DISCURSO

El objetivo de este capítulo es proponer un análisis, a la luz del pensamiento de Michel Foucault,¹⁵⁰ del proyecto del Dr. Abel Albino para la eliminación de la desnutrición infantil en nuestro país, sintetizado en su libro *Gobernar es poblar* (2010), cuyo título se hace eco de la conocida frase de Juan Bautista Alberdi¹⁵¹. Para ello nos basaremos en particular en el capítulo V, Derecho de muerte y poder sobre la vida de *Historia de la sexualidad* (1985) para mostrar la eficacia y la actualidad de la crítica sostenida por este filósofo contemporáneo.

El Doctor Abel Pascual Albino es médico pediatra, residente en la ciudad de Mendoza con una especialización de reconocida trayectoria en la desnutrición infantil. Desde los años 90 y a partir de su experiencia creó junto con un grupo de profesionales de distintas disciplinas, los Centros CONIN en diferentes provincias de nuestro país para combatir el serio problema de la desnutrición en la infancia¹⁵².

En efecto, la desnutrición en los primeros dos años de vida genera un deterioro irreversible en el desarrollo del cerebro; es decir, en la formación del sistema neuronal de los niños y de las niñas, dando lugar a que en el futuro tengan dificultades en el aprendizaje por problemas cognitivos. La hipótesis que defiende el Dr. Albino es que tal déficit alimentario inicial implica un desarrollo limitado en el futuro de ese/a niño/a que se reflejará en una desigualdad de oportunidades en su vida de adultos. En este sentido, sostiene que la desnutrición infantil es

¹⁵⁰ Para una completa revisión del pensamiento de Foucault respecto al cuerpo, remitimos al capítulo 8 de este volumen. Nuestro objetivo es simplemente proporcionar un ejemplo que creemos ilustra claramente los conceptos vertidos por este filósofo en el capítulo V de *Historia de la sexualidad*.

¹⁵¹ Pensador y político liberal argentino del siglo XIX (1810-1884), sostuvo la afirmación "Gobernar es poblar" en *Bases y Puntos de Partida para la Organización Política de la República Argentina* (1852) en donde destacaba su preocupación acerca de poblar el territorio de nuestro país, especialmente favoreciendo la inmigración de Europa del Norte. Cabe destacar que para el espíritu de la época, el territorio argentino era considerado despoblado, invisibilizando los pueblos originarios que ya estaban instalados previamente a la conquista y posterior conformación del Estado nacional.

¹⁵² <http://www.conin.org.ar>

una enfermedad sociocultural que debe resolverse desde una perspectiva interdisciplinar: pediatría, psiquiatría, genética, nutrición, política, derecho, endocrinología, psicopedagogía, etc. Al afirmar que la desnutrición infantil es una enfermedad sociocultural, Albino defiende que es “una enfermedad vinculada directamente con el comportamiento humano, por cuanto sólo puede ser creada por el hombre” (Albino, 2010: 15) y por lo tanto, también está en el ser humano la posibilidad de erradicarla.

Para Albino, una de las múltiples causas de este complejo problema es la salud sexual. A partir de su libro *Gobernar es poblar. Criterios antropológicos y éticos para una correcta educación sexual ¿Paternidad responsable o fornicación asistida?*¹⁵³ (2010) queda expuesto el estrecho vínculo que establece el autor entre desnutrición y salud sexual, especialmente en los lineamientos que debiera tener una educación sexual: “Por lo tanto, tras una larga experiencia adquirida [...] quiero hacer públicas las pautas que permiten distinguir cuáles son las terapias idóneas (en el ámbito de la salud sexual) para erradicar la desnutrición infantil, y cuáles contraproducentes” (Albino, 2010: 17). Desde la experiencia práctica y teórica que plasma en su libro pretende conducir al lector/a “inexorablemente en una síntesis de pautas terapéuticas destinadas a definir los contenidos de la **única** educación sexual **correcta y efectiva**¹⁵⁴ para enfrentar la desnutrición infantil” (Albino, 2010: 15-16). Albino reconoce la importancia de que la Educación Sexual sea una política de Estado y en ese sentido, reconoce también, el carácter *integral* de la Ley de Educación Sexual Integral (Ley 26.150). Pero los contenidos de dicha ley son denostados en tanto que, según su criterio, favorecen los desvíos de la conducta sexual de nuestra sociedad actual.

De tal manera que Albino pone como principal causa del problema de la desnutrición una degradación moral en las conductas sexuales de las familias, especialmente de los padres de los niños y niñas desnutridos de nuestro país y no específicamente en una falta de alimentación debido a factores económicos, sociales, que resultan en una situación de pobreza extrema. Entonces, la función de una política de Estado sobre educación sexual “debe ser la promoción de conductas sexuales saludables, que contribuyan a revertir los desmanes y perversiones violentas y afrodisíacas que forman parte del marco sociocultural de la desnutrición” (Albino, 2010: 21). Es a través del “**arma**¹⁵⁵ clave de la educación (arma que incluye el aspecto técnico y ético)” que se deben atacar “inexorablemente” ciertas conductas que prevalecen en las familias que tienen niños/as enfermos/as de desnutrición. Dichas conductas son: impudor, promiscuidad, pornografía, autoerotismo, incesto, sexo contra natura, violación, pedofilia, anticoncepción, aborto, infidelidad, concubinato (Albino, 2010: 63-64). Lo que resulta en un inmediato análisis de estos objetivos es el carácter moralizador que debiera tener la educación sexual que abarca todo el ámbito de la sexualidad humana en la descripción de sus perversiones.

¹⁵³ Éste es el título completo del libro pero su difusión mediática sólo hace referencia a la primera parte *Gobernar es poblar*.

¹⁵⁴ El subrayado es nuestro.

¹⁵⁵ El subrayado es nuestro.

En segundo lugar, el concepto de educación como una estrategia combativa contra un determinado grupo social que supone perdido en su posibilidad de autonomía y a quienes médicos, nutricionistas, pedagogos y funcionarios varios deben reconducir por el buen camino de la salud y el bienestar a través de la disciplina y el control. La metáfora de la educación como arma sintetiza esta idea.

En tercer lugar, la insistencia en que las conductas sexo-afectivas de las familias de niños/as desnutridos/as son el origen de la enfermedad ya que en sí mismas están corrompidas por todo tipo de perversiones sexuales. No reconoce la problemática de la pobreza extrema a la que se asocia la desnutrición como una problemática socio-económica estructural, la detiene al nivel del individuo y su moral sexual. No obstante, las consecuencias de los actos de los padres, especialmente del “desorden sexual” no son solo individuales: afirma que está en peligro el destino de la Nación. Albino sostiene que hay consecuencias económicas y productivas, ya que la Nación está perdiendo ciudadanos que deben crecer fuertes y sanos para lograr el desarrollo de Argentina como potencia mundial: “El desarrollo económico auténtico sólo se logrará con una población numerosa y educada. Gobernar es poblar dijo Alberdi hace casi ciento cincuenta años, y, al unísono, añadió Sarmiento: Hay que hacer de la patria una gran escuela” (Albino, 2010: 41). Este nexo entre sexualidad (individual), desnutrición (problemática poblacional) y política de Estado (que incide como una biopolítica poblacional concreta sobre una población humana) es lo que nos interesa indagar.

Pensar la vida en clave foucaultiana

En el capítulo V “Derecho de muerte y poder sobre la vida” de *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Foucault ([1976] 1985) reflexiona acerca del poder sobre la vida o biopoder que caracteriza a nuestra sociedad contemporánea y que empezó a desplegarse a partir del s. XVII. Es decir, el poder que se ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y la población en términos masivos cuyo objetivo es asegurar, reforzar, sostener, multiplicar la vida y ordenarla (1985,167). Es decir, el biopoder es el conjunto de estrategias de saber y relaciones de poder que se articulan al nivel de lo biológico, en función de la consolidación del sistema económico político mediante la administración de la vida misma. Para alcanzar tales objetivos, este poder se desplegó desde dos polos, no antitéticos sino en relación. Uno, desde la idea del cuerpo-máquina, lo denomina una *anatomopolítica del cuerpo humano*. A través de diversas disciplinas, ese cuerpo es fortalecido, corregido, cuidado en su eficacia y eficiencia para sacar su máximo potencial y utilidad:

su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas (Foucault, 1985, 168).

El otro polo, está centrado en el cuerpo-especie, ya no desde el cuerpo individual sino en los controles reguladores de los procesos biológicos de lo viviente -los nacimientos y las muertes, la duración y calidad de la vida-, y que denomina una *biopolítica de la población*. Los polos constituyen una “gran tecnología de doble faz” que “es anatómica y biológica, individualizante y especificante” (Foucault, 1985: 169).¹⁵⁶ Según Foucault, surge un poder “cuya más alta función [...] es invadir la vida enteramente” (Foucault, 1985: 169). En efecto, cuando habla de biopolítica está designando cómo la vida misma y sus mecanismos pasan a ser objeto de cálculos y mediciones que permiten un poder-saber transformador de la vida humana aún si no puede ser apresada en su totalidad: “lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia, concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible” (Foucault, 1985: 175).

Se articulan entonces dos series: por un lado, la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y por otro, población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado. Se trata de un conjunto orgánico institucional: por un lado, la anatomopolítica de la institución y, por otro lado, un conjunto biológico y estatal: la bio-regulación por el Estado (Foucault, 2001: 226). En efecto, esta administración de los cuerpos por un lado y la gestión calculadora de la vida por otro resulta en el desarrollo rápido de las disciplinas (escuelas, colegios, cuarteles, talleres, etc); y, posteriormente, en el surgimiento de prácticas políticas y observaciones económicas, de los problemas de natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, migración y otros.

Ahora bien, lo que nos interesa resaltar en este momento del discurso foucaultiano es como estos dos polos se articulan de manera fundamental en el dispositivo de sexualidad. El sexo es al mismo tiempo acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie: “Es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones” (Foucault, 1985: 176). Toda administración de la vida tiene entonces su blanco central en el sexo. Por eso Foucault puede sostener que vivimos en una sociedad del sexo cuya importancia radica en la insistencia de la sexualidad, “su presencia insidiosa, el hecho de que en todas partes sea a la vez encendida y temida [...] siempre hay que mantener bajo control para que no escape” (Foucault, 1985: 179) de manera que en nuestra sociedad contemporánea, la sexualidad es permanentemente suscitada. Insiste Foucault en que no estamos hablando desde un plano simbólico de la sexualidad sino

¹⁵⁶ Esto fue posible a partir de comprender al ser humano como especie biológica, que se ordena por leyes naturales de manera poblacional, al mismo nivel que los demás grupos de seres vivos. Hasta el momento, las sociedades humanas y sus individuos tenían más bien un carácter jurídico, una inscripción política a ese nivel. El ser humano, de hecho, era comprendido como un ser *sui generis*, a partir de ideas metafísicas y teológicas. Pero, la revolución iniciada en la biología por los evolucionistas, que luego desembocó en la propuesta consolidada de Charles Darwin, marcó una nueva forma de comprender al ser humano y a la sociedad que posteriormente tuvo consecuencias políticas como las que mencionamos.

encarnada, materializada en los cuerpos vivientes. Tampoco, suponer una instancia autónoma del sexo que

produjese secundariamente los múltiples efectos de la sexualidad [...] El sexo, por el contrario, es el elemento más especulativo, más ideal y también más interior en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza en su apoderamiento de los cuerpos, su maternidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones y sus placeres (Foucault, 1985: 188).

Por otra parte, Foucault explica cómo la sexualidad se vuelve un terreno de disputa, la arena, “el pozo del juego político” (Foucault, 1985: 176). El saber es uno de los medios por los cuales se construyen las relaciones de poder, así considera la dupla saber-poder. De manera que los discursos tienen un rol decisivo porque los saberes se producen y reproducen a través de discursos. Se construye la verdad y la legitimidad mediante ellos y es un campo de lucha constante por dominar las consecuencias a nivel de las prácticas. En este sentido, la medicina se consolida en el s. XIX con mayor fuerza que en otras épocas como un enclave de saber-poder privilegiado:

La extrema **valoración médica de la sexualidad en el siglo XIX** tiene su principio [...] en la posición privilegiada que ocupa entre organismo y población, entre cuerpo y fenómenos globales. De ahí también **la idea médica de que la sexualidad, cuando es indisciplinada e irregular, tiene siempre dos órdenes de efectos**: uno sobre el cuerpo, sobre el cuerpo indisciplinado, que es sancionado de inmediato por todas las enfermedades individuales que el desenfreno sexual atrae sobre sí [...]. Pero, al mismo tiempo, **una sexualidad desenfrenada, pervertida, etcétera, tiene efectos en el plano de la población, porque a quien fue sexualmente disoluto se le atribuye una herencia, una descendencia que también va a estar perturbada**, y a lo largo de generaciones y generaciones [...] Se trata de la teoría de la degeneración: **la sexualidad, en cuanto foco de enfermedades individuales y habida cuenta de que, por otra parte, está en el núcleo de la degeneración, representa, exactamente, el punto de articulación de lo disciplinario y lo regularizador, del cuerpo y de la población** (Foucault, 2001: 228-229).¹⁵⁷

¹⁵⁷ El resaltado es nuestro.

Es en este sentido que Foucault considera que la medicina es un saber-poder en tanto se dirige al cuerpo pero también a la población, al organismo como a los procesos biológicos. Por lo tanto, ella produce efectos disciplinarios y regularizadores (Foucault, 2001: 228-229). Un claro ejemplo lo constituye para Foucault el control de la masturbación en los niños desde fines del siglo XVIII hasta el siglo XX. Este control se inscribe, en tanto tiene efectos concernientes a la procreación, en unos procesos biológicos amplios que ya no conciernen solo al cuerpo del individuo, sino que se vincula a nivel global con la “unidad múltiple” que conforma la población (Foucault, 2001: 227).

Pautas de educación sexual del Proyecto CONIN

Luego de la exposición de los lineamientos generales que caracterizan a la biopolítica foucaultiana, nos interesa introducirnos en la propuesta de educación sexual del Proyecto Conin que Albino desarrolla en su libro *Gobernar es poblar*, mencionado al inicio de este trabajo, puesto que consideramos que ejemplifica de manera clara la posición de Foucault. A lo largo de todo el capítulo IV, Albino desarrolla las pautas correctas para la única educación sexual verdadera. Según el autor, estas pautas son fundamentales para que el proyecto de erradicación de la desnutrición infantil sea efectivo. Es decir, el eje principal del proyecto va a ser la sexualidad. Trataremos de sintetizarlas y explicarlas a continuación siguiendo el desarrollo del Dr. Albino:

Primera pauta: Instruir (fundamentalmente a los varones) sobre los ritmos periódicos de la sexualidad femenina, pero no sólo desde la perspectiva de la fertilidad, sino, también, de la predisposición hormonal femenina al acto sexual (Albino, 2010: 73).

Si las mujeres quedan embarazadas en contra de su deseo por presión de sus parejas es muy probable que no reconozcan a su bebé como propio y por ende, no lo alimenten como corresponde. Por ello es fundamental que los varones conozcan la sexualidad femenina con el objetivo de una reproducción sexual deseada y responsable, única meta auténtica de la sexualidad humana.

Segunda pauta: Inculturar el matrimonio monogámico, exogámico, heterosexual, estable (preferentemente indisoluble), público e inscripto; lo que conlleva una educación preventiva sobre las consecuencias notablemente

negativas del incesto, el sexo promiscuo y esporádico, y el sexo sin compromiso social previo, público e inscripto; y también la necesidad de prevenir en las personas la desvirtuación de la sexualidad que generan los mass media (Albino, 2010: 78).

El matrimonio heterosexual, monogámico, etc., tal como está planteado en esta pauta no tiene ninguna contraindicación y su ausencia en las familias pobres es presentado como lo que facilita el nacimiento de niños desnutridos al no haber un marco formal, público y ordenado de una sexualidad desordenada e irresponsable.

Tercera pauta: Explicación paciente y adecuada del carácter asimétrico de la relación sexual varón-mujer (himen como sello y símbolo de la diferencia), y del marco humano más apropiado para reducir dicha asimetría: el compromiso matrimonial previo y público (Albino, 2010: 89).

En este pasaje vemos que Albino sostiene que existe una diferencia esencial en “dignidad” entre el varón y la mujer. Pero también diferencias materiales y simbólicas de esa diferencia: la principal es el himen, como sello físico del cuerpo de la mujer y que le recuerda su asimetría con el varón. La importancia radica en que el acto sexual sea solo posible en el compromiso de un matrimonio público puesto que es necesario pensar en las consecuencias, es decir, el embarazo. Resumidamente, encontramos una diferencia esencial entre varón y mujer con una base biológica, que determina el destino de la mujer y limita sus posibilidades de acción. La mujer en tanto cuerpo gestador queda sobre-determinada.

Cuarta pauta: Explicar adecuadamente (especialmente a los varones) las diferencias temporales y hormonales que existen entre el varón (el varón siempre quiere, violento y la mujer es indiferente) y la mujer en la realización del acto sexual, teniendo en cuenta que esta instrucción es necesaria para capacitarlos de modo que puedan vivir psicoafectivamente la unión conyugal como auténtico acto de amor (Albino, 2010: 93).

En esta pauta queda naturalizada una sexualidad femenina y otra masculina que refuerzan la condición asimétrica entre los sexos ya sostenida anteriormente: la mujer es indiferente al acto sexual y el varón “siempre quiere”. Por amor, la mujer acepta el acto sexual y en consecuencia, los resultados: el/la niño/a por nacer, fruto del amor y que entonces será bien nutrido/a y cuidado/a. De lo contrario, surgen los niños y niñas desnutridos/as.

Quinta pauta: Instruir al varón y a la mujer sobre las dificultades que habrán de enfrentar al llegar el momento de la menopausia femenina (y la andropausia en los casos en que ésta se anticipa a la menopausia), y advirtiéndoles que éstas sólo se podrán llevar adelante, adecuadamente, si a lo largo de la pubertad, adolescencia, juventud, etc, desarrollaron una vida lógica, prudente y casta, es decir, sexualmente templada y gobernada por la razón (Albino, 2010: 103).

Para llegar a una supuesta etapa madurativa en equilibrio armónico, es necesario un ejercicio saludable de la sexualidad desde la pubertad. El problema reside en la vida desenfadada de los/las jóvenes, inmersas/os en una cultura “insensata” como la de los boliches.¹⁵⁸ Albino propone desarrollar un plan para lograr una gran nación cuyo pilar sea la virtud y no el vicio. La responsabilidad es especialmente de los padres, que no controlan la sexualidad, los espacios y actividades de ocio de sus hijos e hijas, fomentando el descontrol moral. Tal irresponsabilidad paterna/materna repercute en las condiciones a las que se llega en las etapas maduras como varones y mujeres.

Sexta pauta: Instruir a las mujeres acerca de las virtudes de la lactancia materna, por cuanto ésta, además de ser una alimentación que fortalece el sistema inmunológico, constituye un estímulo afectivo privilegiado que incide notablemente en el desarrollo cerebral de la criatura; y también instruir al padre de la criatura...y a los abuelos, tíos, hermanos, amigos, sobre cuán importantes para el desarrollo físico y psíquico del niño, que también ellos lo estimulen afectivamente... y a diario, pues cada beso o caricia contribuirá al incremento de su talla física y ramificación de las conexiones neurológicas cerebrales. (Albino, 2010, 106).

La lactancia materna se destaca como la mejor nutrición posible para el/la niño/a desnutrido/a salvo contraindicación médica. Y además es el mejor vehículo de transmisión del afecto hacia el bebé. Se destaca la importancia fundamental de la estimulación afectiva no sólo por parte de las madres sino de los padres y demás familiares del entorno del niño/a. Ahora bien, esa estimulación o educación en el amor necesita ser “supervisada científicamente” (Albino, 2010: 105), subestimando la capacidad de madres, padres y familias de los niños y las niñas desnutridos/as de proporcionar el afecto necesario para su desarrollo. Y suponiendo una forma científica, por ende verdadera, de la estimulación afectiva y el desarrollo de los lazos amorosos intrafamiliares.

¹⁵⁸ “focos de droga y alcohol, sexo precoz y música a decibeles lesivos del sistema nervioso, violencia física y falta de descanso (...) antros desgraciados que (...) con las consabidas borracheras (o fumatas) semanales, fomentan, además, la falta de dominio de los jóvenes, pues los incapacitan para gozar virtuosa y amablemente de la propia sexualidad” (Albino, 2010, 100).

Séptima pauta: Ayudar a las personas, especialmente en la pubertad y adolescencia, a combatir el autoerotismo, pero desde visiones que promuevan una vida ordenada y armónica en relación con todos los instintos naturales, lo que exige una cultura de la moderación en la comida, bebida, vista, oído, etc.; y también promoviendo ideales que les llenen el corazón (Albino, 2010: 111).

En este pasaje sostiene que el autoerotismo, si no es combatido eficazmente por aquellas personas que están a cargo de la educación de la juventud, conduce a los/as jóvenes a la falta de ideales y valores y a una vida desordenada sexualmente. La apatía, el aburrimiento, la tibieza, la dejadez, la pereza y el desamor en los/as jóvenes tienen su causa entonces, en una vida donde falta la moderación y el control de los instintos sexuales.

Octava pauta: Inculcar que no existe ninguna causa que justifique cometer un aborto; y tampoco existe ningún ejemplo en el cual, por haberse llevado a cabo un aborto, se redujo la desnutrición infantil. El rechazo del aborto debe ser absoluto, por lo que no es admisible en ningún caso: ni en los embarazos ectópicos inviables, ni cuando peligra la vida de la madre, ni cuando se trata de una violación, ni cuando concurren todas estas causales contemporáneamente, etc. Es más un profesional de la salud que fuese capaz de admitir como hipótesis la posibilidad terapéutica del aborto en algún caso extremo, como recurso para prevenir la desnutrición infantil, en el proyecto CONIN no tendría ningún espacio de acción. Y esto abarca, también, a la promoción del microaborto llevada a cabo por medio de píldoras hormonales, píldoras del día siguiente, DIU, inyecciones, etc. (Albino, 2010: 123).

Se infiere que la posición antiabortista está defendida en todos los casos posibles aún en los que nuestra jurisprudencia establece como legales en cuanto despenalizados: en caso de peligro de muerte o de salud de la mujer embarazada y en caso de que el embarazo sea producto de una violación. Adhiere al principio de que desde el momento de la concepción ya estamos hablando de persona y no de feto. Pero lo que resulta interesante es la relación del aborto como solución al problema de la desnutrición puesto que sostiene que es inaceptable en este sentido porque no se trata de la desnutrición en abstracto sino de *niños y niñas desnutridos*. Ahora bien, el aborto supone un momento previo; es decir, el embarazo, donde no hay certeza de que el feto sea desnutrido. Por tanto su posición frente al aborto no remite sino elípticamente al problema de la desnutrición y más bien busca defender su enérgico rechazo por cuestiones ideológicas.

Novena pauta: Inculcar la gran cantidad de contraindicaciones médicas a que hacen mención los folletos de quienes fabrican los DIU de última generación (con agregado de cobre), y advertir acerca del carácter inmoral y antihipocrático de su uso, por cuanto es un instrumento destinado a producir lesiones físicas directas contrarias al bien del cuerpo del niño gestado (en especial la posibilidad del aborto causado en razón del efecto antianidatorio); y también hacer mención a los gravísimos riesgos potenciales que, según los mismos prospectos farmacológicos de quienes fabrican los DIU, queda expuesto el cuerpo de la madre (y uno de ellos es la posibilidad de morir) (Albino, 2010: 127).

Para Albino, la única contracepción aceptada es la natural, sin ningún tipo de injerencia tecnológica y en última instancia, la abstinencia sexual; puesto que el fin de la sexualidad es la reproducción de la especie. Además, generaliza con escasos fundamentos científicos que todos los métodos artificiales esconden una mercantilización de la sexualidad que además está basada en el lucro de las empresas involucradas. Y especialmente, sostiene que tales productos pueden producir la muerte de las mujeres que los usen. Además afirma que la eficacia de la contracepción artificial está sobrevalorada en los sectores marginales porque la violación sexual, la incestuosa, la violencia sexual, son prácticas corrientes y naturales de dichos sectores. De manera que se asocia directa y necesariamente, la pobreza con conductas sexuales degradadas, violentas e incluso delictivas.

Décima pauta: Instruir a las mujeres marginadas para que sepan diferenciar la amputación de la mutilación, y hacerles ver que la mutilación genital femenina (preventiva de embarazos) constituye un acto de mala praxis médica; y también enseñarles a defender su derecho personalísimo a la integridad física (Albino, 2010: 138).

Toda esterilización quirúrgica es considerada en esta perspectiva como una mutilación y propone que en ningún caso debe ser aceptada por las mujeres. En los sectores marginales propone informar sobre la mala praxis que implica la ligadura de trompas, desde una visión médica pseudocientífica. Y también enseñarles a confeccionar un acta de defensa contra cualquier intervención médica de esa naturaleza. Según Albino, los/as profesionales médicos/as no están debidamente formados desde un punto de vista ético o religioso para aconsejar tales prácticas a las mujeres.

Undécima pauta: Instruir sobre el microgenocidio de las píldoras anticonceptivas: delito clamoroso que habitualmente es impulsado por funcionarios que se valen del dinero y del poder del Estado (Albino, 2010, 139).

Albino defiende de manera generalizada e infundamentada científicamente que toda contracepción oral constituye un “eventual” aborto. Solo la naturaleza del cuerpo de las mujeres es la “autoridad” que hará viable o no un embarazo sin ningún tipo de control premeditado por su parte.

Entretejiendo con la crítica foucaultiana...

A partir del análisis del programa de Educación Sexual CONIN, podemos intentar algunos entrecruzamientos con el pensamiento foucaultiano. En efecto, nos interesó ejemplificar con este programa del Dr. Albino cómo funciona el sexo en tanto núcleo ordenador, político de las disciplinas sobre los cuerpos, es decir, de la *anatomopolítica del cuerpo humano* y de los controles reguladores de los procesos biológicos sobre la población, *la biopolítica de la población*.

El problema que el Dr. Albino pretende erradicar, combatir, es el de la desnutrición infantil en nuestro país, con el objetivo de defender una Nación pujante como la que soñaron Alberdi, Sarmiento y San Martín.¹⁵⁹ Su formación médico-científica avala la importancia del desarrollo neuronal de los niños y las niñas en los primeros dos años de vida. Lo que está en juego entonces es la salud, la calidad, la grandeza y el futuro de la población de nuestro país. De ahí que promueve el carácter interdisciplinario de las/los profesionales/agentes que intervengan en los controles de esta enfermedad, que ataca el desarrollo biológico de los cerebros de los niños y niñas desnutridos/as pero cuyo origen es sociocultural: una enfermedad producida por el ser humano. Estos necesarios controles sobre la población infantil desnutrida deben estar a cargo de políticas públicas que imiten la forma, única y verdadera, de los centros de atención CONIN. Tenemos aquí la necesidad de erradicar la desnutrición infantil en virtud de alcanzar una población saludable y con el máximo de sus potencialidades: *biopolítica de la población*.

Pero como la desnutrición es una enfermedad sociocultural, su origen complejo se sintetiza en una falta de educación sexual adecuada. Así, el sexo, los cuerpos sexuados de los sectores marginales, son los que deben ser disciplinados, reglados, supervisados científicamente. Por eso es imprescindible para el Dr. Albino el desarrollo de una verdadera educación sexual -la suya-. El ejercicio de una sexualidad desenfundada, pervertida, es la causa principal de la desnutrición infantil. De manera que lo que se presenta como un problema médico, científico,

¹⁵⁹ Por cuestiones de espacio no podemos detenernos en la relación que establece el autor entre desnutrición infantil y patriotismo que desarrolla en el capítulo V.

se transforma en un problema moral. De ahí la necesidad de disciplinar (ya no regular) los cuerpos de los sectores marginales en el ejercicio de una correcta y *natural* sexualidad. Es decir, existe una sexualidad natural de la que el programa CONIN se yergue en el único intérprete y promotor en tanto fiel representante.¹⁶⁰

Por otra parte, la estimulación afectiva indispensable para ayudar al infante desnutrido también tiene un correlato anatomopolítico puesto que conductas sexuales inapropiadas como el autoerotismo, las relaciones sexuales por fuera de la institución del matrimonio, la promiscuidad, la pornografía, el aborto, etc., conducen a los padres a un alejamiento del vínculo amoroso con sus hijos. Sin educación verdadera, *personalista*, de la sexualidad los padres de los/las infantes desnutridos se revelarán incapaces de sostenerlos o curarlos. Luego, el disciplinamiento de los cuerpos sexuados de los padres es indispensable como objetivo de los/las profesionales que atienden a estos niños y niñas desnutridos. Aquí entonces, se ejemplifica el otro eje foucaultiano de la anatomopolítica del cuerpo humano. Tal como explica Foucault, en el desarrollo de las pautas para una educación sexual del Proyecto Conin se le está dando a la sexualidad un valor y un papel preponderante, un impacto directo, en una problemática poblacional -la existencia de la desnutrición infantil-.

En otras palabras, las afirmaciones del Dr. Albino adquieren un tinte anacrónico en relación con una visión de la sexualidad humana integral actual. Pero, es interesante poder observar cómo está operando en el marco de una manera de abordar, de hecho, las problemáticas socio-sanitarias desde sus mecanismos de acción y poder: disciplinamiento de los cuerpos y regulación de las poblaciones. En este sentido no nos resultan casuales las referencias a pensadores decimonónicos, como Alberdi y Sarmiento.

Mujer y espacio doméstico: el olvido de Foucault¹⁶¹

En este apartado nos interesa sumar a la crítica que podemos hacer al planteo del Dr. Albino, aplicando las categorías del pensamiento de Foucault, una perspectiva feminista y/o desde la teoría de género. Es sabido que en los textos de este filósofo no encontramos un tratamiento específico de la situación de las mujeres, a pesar de que la opresión y la violencia contra ellas, en las desigualdades sociales, simbólicas, políticas se encuentran condensadas en sus cuerpos sexuados, femeninos. No obstante, la teoría feminista se ha apropiado de las categorías conceptuales del pensamiento foucaultiano para dilucidar las estructuras del poder ejercido contra las mujeres en sus múltiples manifestaciones. Entonces, nos parece necesario resaltar que en el análisis del biopoder, existen rasgos diferenciales tanto en el eje de las

¹⁶⁰ A lo largo del libro y en el prólogo, el autor señala su pertenencia al *Opus Dei*, grupo religioso católico ultraconservador.

¹⁶¹ La situación de la mujer puede específicamente analizarse a partir de la perspectiva de Simone de Beauvoir, detallada en el capítulo 7, ya que aquí nos limitaremos a mencionar y comentar brevemente sólo algunos elementos.

disciplinas como en el de las regulaciones a partir de la diferencia entre los sexos. Más aún podríamos aventurarnos a afirmar que sin el disciplinamiento de los cuerpos de las mujeres, el biopoder sería difícilmente aplicable. Por ello, nuevamente, recurrimos para ilustrar esta hipótesis de investigación, al texto *Gobernar es poblar* (2010).

La descripción de la naturaleza y del rol de la mujer que realiza Albino es particularmente llamativa. Específicamente sobre ella, sobre su cuerpo y su sexualidad, van a recaer la anatomopolítica y la biopolítica poblacional que desarrolla a lo largo de todo el libro y que se aplican en los centros de salud CONIN actualmente existentes. Así, las mujeres son posicionadas como las principales responsables de la desnutrición infantil, a partir de la negación de su rol de mujer-madre. La mujer para Albino está ligada a la naturaleza y es mostrada como pasiva y receptora. El uso de anticonceptivos “artificiales” es presentado desde su postura como altamente peligroso, en sentido moral y físico ya que la desligan de su función natural de la maternidad. Para describir el rol y figura de la mujer, Albino sintetiza:

Volvamos al himen. Esta membrana es un sello físico que contribuye a que la mujer se inicie con mayor racionalidad [que el varón] en la vida sexual. Todos los *sellos*, no solo los sexuales, tienen la misión de ayudar a reflexionar sobre la acción que se llevara a cabo. Por ejemplo en las tiendas elegantes, las prendas de vestir tienen un sello, que, quien lo rompe, *debe* comprar la mercadería; a diferencia de los mercados persas, en los que se puede probar una camisa sin sellos y garantías... y si utilizada a lo largo de unos días no complace al comprador, éste podrá regresar al puesto de venta y cambiarla por otra que sea de su agrado [...] Y algo semejante sucede con la mujer, pues el sello virginal invita a la muchacha a pensar seriamente cuáles son las condiciones morales del hombre con quien establecerá la primera de las cópulas sexuales de su vida y, más concretamente, si dicho hombre le ofrece (o no) un marco estable en el cual asumir conjuntamente la venida de un niño al mundo. Y como conclusión de lo dicho agregaré que el marco más estable, equilibrado y simétrico para la primera de las copulas sexuales, es el que ofrece un hombre dispuesto a establecer, previamente a la copula, un vínculo monogámico, exogámico, heterosexual estable (preferentemente indisoluble), público e inscripto (Albino, 2010: 83).

La mujer y su cuerpo, si bien deben ser objetos de consideración y respeto por parte del varón, quedan subsumidos a un rol de mera reproducción de la especie. En este sentido, es significativa la descripción sobre el himen, como sello que “defiende” el cuerpo de la mujer pero que tiene una representación cultural y patriarcal desde el momento que su ruptura implica simbólicamente el acceso de cualquier varón. Así, Albino compara la ruptura del himen con la

ruptura de la etiqueta de algo que hemos comprado: no la podemos cambiar, ni devolver porque se considera ya ¡usada!; del mismo modo, el cuerpo de la mujer ya está habilitado para ser usado por cualquiera. Nos parece entonces que se intensifica una división jerarquizada entre los sexos, en donde la mujer se muestra claramente pasiva y con necesidad de ser educada puesto que desconoce su propio cuerpo, estimulada en conservarse para el ámbito doméstico y preservada de cualquier desvío de una sexualidad heterosexualmente normalizada.¹⁶²

Es decir, hay un fuerte sustrato biológico en el caso de la mujer que condiciona sus posibilidades de actuar. Su esencia se reduce a una característica anatómica, que la determina de manera inevitable. El mismo reparo no se aplica al varón, con el cual habría para Albino una asimetría. Las diferencias anatómicas sitúan a la mujer en un lugar de inactividad, carencia, relegando el complejo fenómeno de la sexualidad humana sólo a la reproducción y al vínculo heterosexual estable y públicamente acreditado. La mujer aparece relacionada de manera esencial a la biología en la medida que el inicio de la sexualidad debe estar marcado por la capacidad de criar un hijo dentro de la unión monógama estable, el deseo sexual está modulado por la ovulación y finaliza con la menopausia, a partir de la cual la mujer-esposa prosigue con deberes éticos hacia su marido. Entonces, la mujer es reducida al útero. Una modificación en la ovulación mediante las pastillas anticonceptivas desequilibra su personalidad y pone en riesgo a su familia: “[las píldoras anticonceptivas] contribuirán a que la mujer esté hormonalmente aún más alterada, de modo que al salir del hospital volverá a su hogar sin haber eliminado ninguno de los males de fondo” (Albino, 2010, 32). El rol del varón y su intervención para combatir la desnutrición es mucho menor pues sólo debe ser el garante del marco institucional y estable del matrimonio y conocer y respetar la “esencia femenina”. En este sentido, lo femenino está asociado a lo natural de manera indiscutible, respondiendo a una visión tradicional y patriarcal,¹⁶³ es decir, a una naturaleza jerarquizada de la sexualidad. Por ejemplo, el varón siempre está dispuesto al acto sexual y tiene que hacer el esfuerzo de reprimirse mientras que la mujer es indiferente y tiene que esforzarse por amor a su marido en cumplir con su deseo. De manera que la finalidad de la mujer y el destino biológico de su cuerpo es acompañar el deseo del varón y que sólo será considerado un destino humanizado, si los fines son la reproducción de la especie.

Por otra parte, la mujer es responsable del ámbito privado y de los vínculos ignorando cualquier apropiación en el ámbito público, en el trabajo:

¹⁶² Si se sigue la conceptualización del dispositivo de sexualidad realizada por Foucault en el capítulo de referencia, se comprende que un efecto imprescindible del mismo es instituir la sexualidad como heterosexual y reproductiva, normalizando de esta manera, mediante los diversos procedimientos anatomopolíticos y biopolíticos, la conducta de las personas.

¹⁶³ El concepto de *patriarcado* es tematizado en los capítulos 3 y 7. Aquí nos interesa señalar la división dicotómica y jerárquica de lo masculino y lo femenino, cómo se relacionan con los conceptos de varón vs. mujer, cultura vs. naturaleza y razón vs. emoción.

el objetivo ha de ser que el padre logre con su trabajo el pan, que **la madre (aun la que trabaja fuera del hogar) pueda hacerse cargo de la cocina,**¹⁶⁴ y que toda la familia pueda sentarse cotidianamente, en torno a la mesa, para compartir la comida dialogando sobre los avatares de la vida cotidiana de cada uno (Albino, 2010: 23).

Lo que resulta peculiar teniendo en cuenta que el problema a solucionar es la desnutrición infantil de sectores carenciados donde el ingreso económico familiar no puede excluir el trabajo de ambos progenitores o donde inclusive los/las niños/as están a cargo de las mujeres únicamente, en hogares monoparentales. Observamos entonces cómo se refuerza la distinción patriarcal que asocia varón a cultura y trabajo, por un lado; mujer a naturaleza y emoción, por otro.

Marcela Nari (1995) señala cómo en el siglo XIX, desde un supuesto saber científico se pretendió en nuestro país consolidar un saber médico que defendiera esta dicotomía jerarquizada de los sexos:

Mediciones de cerebros, hormonas, factores genéticos, condenaron a la mujer a su inferiorización intelectual, cultural y social. Una fuerte oposición entre mujeres (naturaleza) y hombres (cultura) caracterizó -y, en algunos aspectos, aún, hoy lo continúa haciendo- largamente a la cultura occidental. Mientras que el hombre aparecía definido por su fortaleza, valentía, inteligencia, creación y actividad; la mujer se caracterizaba por su dulzura, paciencia, sentimentalismo, sumisión y pasividad afirmada en relación a la inercia de la materia. (Nari, 1995: 32)

Es decir, que el paradigma que nos describe Nari en el siglo XIX, es el mismo que pretende defender Albino en el siglo XXI. En efecto, también lo podemos constatar en la necesidad de supervisión médico-científica de las madres de niños y niñas desnutridos que propone Albino, haciendo recaer gran parte de la responsabilidad de la enfermedad en ellas, al no haber sido capaces de alimentar adecuadamente a sus hijos. Pero además la necesidad de educarlas para que puedan reestablecer un vínculo afectivo con sus hijos debido al mal uso que han hecho de su sexualidad, a la irresponsabilidad de procrear sin el marco institucional del matrimonio, etc. Entonces, si bien las mujeres tienen un destino biológico ineludible que es el de la maternidad, carecen de la autonomía y las capacidades intelectuales, subjetivas para sostener su propia maternidad requiriendo inevitablemente del conocimiento y supervisión de profesionales. Esta situación queda exacerbada si, además, estamos frente a mujeres

¹⁶⁴ El énfasis es nuestro.

atravesadas por la pobreza. La vigilancia debe volverse más estricta y resulta mayor la estigmatización.

Finalmente, toda la crítica que Albino desarrolla en cuanto al control de la natalidad a través de los avances tecnológicos desde los años 60 pretende aniquilar el cambio cualitativo exponencial que experimentaron las mujeres al poder separar la maternidad del ejercicio de su sexualidad. Sin duda, la maternidad, la responsabilidad parental, el maternaje, los métodos anticonceptivos, el aborto, siguen siendo objetos de profundos debates dentro del feminismo y de los/as teóricos/as de la perspectiva de género. La propuesta de Albino supone ignorar la fuerza de estos cambios pero especialmente estigmatizar la condición de las mujeres pobres al basar el problema de la desnutrición infantil en el ejercicio de una sexualidad desviada y descontrolada.

Conclusiones

A partir de la exposición de la propuesta de Albino para comprender la desnutrición infantil y el programa de Educación Sexual CONIN, buscamos señalar algunos entrecruzamientos con el pensamiento foucaultiano. En efecto, nos interesó aplicar el pensamiento crítico de Michel Foucault al programa del Dr. Abel Albino, pues allí vimos cómo funciona el sexo en tanto núcleo ordenador, político de las disciplinas sobre los cuerpos, es decir, de la *anatomopolítica del cuerpo humano* y de los controles reguladores de los procesos biológicos sobre la población, la *biopolítica de la población*. Tal como señala Foucault podemos ver cómo se solapan estos mecanismos de poder y como la sexualidad actúa como dispositivo de poder, que da tanto acceso al cuerpo como a la vida de la especie humana. Una tecnología que es a la vez aplicada sobre individuos y sobre poblaciones.

Si bien el libro de Albino adolece de numerosas inconsistencias, apelaciones a la autoridad, repetición constante de sus postulados, generalizaciones indebidas, etc., a nivel filosófico podemos abordarlo como un claro ejemplo que ilustra las perspectivas tematizadas críticamente por Foucault. Albino se pronuncia en contra de derechos ya adquiridos, como es el caso de los derechos sexuales y reproductivos y malversa información acerca de los métodos anticonceptivos, enmascarándola como "información científica" -para la cual no remite a fuentes científicamente pertinentes y cita fuentes en su mayoría eclesiásticas o anecdóticas-. De manera que pudimos ver a lo largo de este capítulo cómo opera el biopoder en nuestro contexto social contemporáneo y en la producción de sus discursos.

Si retomamos la pregunta que funciona de título de este capítulo, el ejemplo que hemos analizado nos induce a responderla positivamente y así genera la sensación de que el biopoder solo consiste en dominación, pero ésta sería una interpretación errónea de la noción foucaultiana. Como pone en evidencia el capítulo 8 de este libro, donde hay relación de poder, hay posibilidad de resistencia, de producción de libertad. Lo que pudimos indagar en nuestro

análisis es que la propuesta de educación sexual del proyecto CONIN no contribuye a tal producción. Pero conocerla, puede ser una herramienta para que desde el marco de la LESI se produzcan proyectos que propicien otros sentidos sobre la sexualidad y por ende, hagan factible una relación igualitaria entre los sexos.

Referencias

- Albino, Abel (2010). *Gobernar es poblar. Criterios antropológicos y éticos para una correcta educación sexual ¿Paternidad responsable o fornicación asistida?* Beccar: Ediciones Logos.
Recuperado en: <https://isfdnsfatima.files.wordpress.com/2012/03/albino-gobernar-es-poblar>
- Foucault, Michel ([1977] 1985). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel ([1976] 2001). *Defender la Sociedad, Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, Michel (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Nari, Marcela, (1995). La educación de la mujer (o acerca de cómo cocinar y cambiar los pañales a su bebé de manera científica). *Revista Mora*, N° 1. BsAs: IIEGE-UBA. pp. 31-45.

Capítulo 13

La presentación del sí mismo: el yo en el espacio virtual

María Celina Lacunza

*A veces en las tardes una cara
nos mira desde el fondo de un espejo;
el arte debe ser como ese espejo
que nos revela nuestra propia cara.*
Jorge Luis Borges, *ARS POÉTICA*

Cuando en 1739 un joven David Hume¹⁶⁵ terminaba de escribir su *Tratado de la Naturaleza Humana* le embargaba una enorme emoción, veía en su obra una revolución cultural del pensamiento, una llamarada que arrasaría con siglos de persistente oscuridad: “proponemos un fundamento casi enteramente nuevo y el único sobre el que las ciencias pueden descansar con alguna seguridad [...] las ciencias deben basarse en la experiencia y en la observación” (Hume, 2001: 17). ¿Qué había descubierto Hume? ¿Qué entusiasmaba su vida juvenil esperando el reconocimiento de una humanidad esclarecida? Hume había encontrado que las principales ideas que sostenían las escuelas filosóficas tradicionales eran “ilegítimas”, razón por la cual “las discusiones se multiplican como si todo fuera dudoso” (Hume, 2001: 16). Una de estas ideas era la de “yo”.

Para Hume, la mente humana percibe con su facultad sensitiva lo que está fuera del cuerpo y también la vida interna. Estas percepciones constituyen “marcas” inmediatas que Hume denominó “impresiones”. Ya en la mente, dos facultades se encargan de tratar con estas impresiones: la memoria y la imaginación (*Ibid.*, 20-24).

La memoria es una facultad pasiva que almacena intactas las impresiones, las “copia” como “ideas” menos “vivaces” que las impresiones y también las puede recuperar en el recuerdo; en cambio, la imaginación o *fantasía* tiene cierta “libertad” para alterar el orden y combinar estas ideas generando con ello nuevas ideas; por ejemplo, la de “caballos alados, dragones feroces y gigantes monstruosos” (*Ibid.*, 25). No obstante, esta libertad tiene cierta regularidad dado que la imaginación asocia las ideas a) por su *semejanza*; b) por *causalidad* a partir de la sucesión

¹⁶⁵ David Hume (Edimburgo 1711-1776)

habitual en que han sido captadas las impresiones de las que derivan (por ejemplo, la idea de humo se asociará inmediatamente a la de fuego); y c) por *contigüidad* ya que lo que se capta generalmente en forma simultánea se asocia. La imaginación en su libertad combina ideas produciendo otras que Hume denominará “ideas de la reflexión” para distinguirlas de aquellas derivadas directamente de la sensación. Además de estas facultades, Hume encuentra en la mente humana la fuerza del “hábito”, por la que tendemos a pensar y creer que las cosas que percibimos siempre serán así. De esta manera, excedemos el límite de nuestra experiencia generando ideas cuyas impresiones no existen.

Muchas de estas falsas ideas no las creemos como la de una montaña de oro o la de un unicornio. Pero otras, aún cuando no se deriven de impresiones, sí las sostenemos firmemente porque en ellas se fundamenta la vida cotidiana: por ejemplo, la idea de que hay causas, substancias, que existe un mundo exterior o que somos nosotros mismos¹⁶⁶. Nos centraremos particularmente en esta última idea, el Yo:

Hay algunos filósofos que imaginan que somos conscientes íntimamente y en todo momento de lo que llamamos nuestro Yo, que sentimos su existencia y su continuación en la existencia; y se hallan persuadidos, aún más que por la evidencia de una demostración, de su identidad y simplicidad perfecta. La sensación más intensa, la pasión más violenta, dicen, en lugar de distraernos de esta consideración la fijan más intensamente y nos hacen apreciar su influencia sobre el Yo por el dolor o por el placer (Hume, 2001: 190).

Hume argumentará audazmente que la idea de Yo es una ilusión creada por nuestra fantasía, un espejismo en el que creemos insensata pero necesariamente por su incidencia en nuestro desempeño social. ¿Qué argumentos expone Hume para sostener semejante tesis? Partiendo del principio de que toda idea “legítima” es copia de una impresión, la que da lugar a la idea de Yo tendría que permanecer constante e igual a sí misma durante todo el transcurso de nuestra existencia; sin embargo, esto no sucede. Tomo conciencia de mí cuando siento dolor o placer, pena y alegría; estas sensaciones contradictorias necesariamente “no pueden existir juntas a un mismo tiempo” (*Ibíd.*, 190). Cada una de estas percepciones puede existir y fundarse en sí misma por separado, nada les agrega la idea de Yo. Tampoco esta idea es perceptible independientemente de estas sensaciones:

Cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi propia persona, tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u

¹⁶⁶ Una excelente y clara exposición del tratamiento de las ideas ilegítimas en Hume puede leerse en Melamed, Analía (1997). Para introducirse en la concepción humeana de la “creencia” puede consultarse el artículo de Manzo, Silvia (2006).

odio, pena o placer [...] cuando mis percepciones se suprimen por algún tiempo, como en el sueño profundo, no me doy cuenta de mí mismo y puede decirse verdaderamente que no existo (*Ibíd.*, 191).

Hume acude a la analogía del teatro para representar la mente como un escenario donde esa colección de percepciones de sí se sucede con “una rapidez inconcebible”, en un “flujo y movimiento constante” sin que haya identidad entre ellas ni relación, percepciones diferentes que surgen de los sentidos y del pensamiento. En cuanto a la analogía con el teatro, Hume aclara: “La comparación con el teatro no debe engañarnos. Sólo las percepciones sucesivas constituyen el espíritu y no poseemos la noción más remota del lugar donde estas escenas se representan” (*Ibíd.*, 191). Para Hume no podemos saber si hay un alma o un espíritu personal; no obstante, es posible explicar el origen de esta noción. En esta tarea, él nos propone distinguir entre dos ideas: por un lado, la de un objeto invariable e ininterrumpido a la que denomina “idea de identidad”; por otro, la de una sucesión ininterrumpida de “objetos diferentes existiendo en sucesión y enlazados entre sí por una íntima relación” a la que denomina “idea de perfecta diversidad”. Aunque ambas ideas sean diferentes e incluso contrarias entre sí, nuestra imaginación tiene la tendencia a asociarlas en virtud de la ley de semejanza ya que ambas comparten la propiedad de ser “ininterrumpidas”. Esta característica facilita para Hume la “transición del espíritu de un objeto al otro y hace su paso tan suave como si contemplase un objeto continuo” (*Ibíd.*, 192). Esta ilusión es tan persistente que buscamos un fundamento que la haga verdadera y eficaz y así es como “recurrimos a la noción de un alma, yo y substancia”.¹⁶⁷ Asimismo, para explicar la unidad en lo diverso imaginamos un elemento fijo entre las diferentes partes. Vemos, por ejemplo, un niño que crece, un adolescente, un joven, un robusto adulto y un frágil anciano. Tales cambios esenciales han sido tan imperceptibles que nos inclinamos a pensar que se trata de la vida de la misma persona (*Ibíd.*, 194).

La noción de un Yo interior o de una autoconciencia no es más que en una serie discontinua de percepciones aisladas a las que nuestra mente se habitúa a integrar con las leyes que nombramos. En la construcción de esta ficción interviene la memoria que evoca por semejanza o causalidad percepciones ya ocurridas:

Como la memoria por sí sola nos hace conocer la continuidad y extensión de esta sucesión de percepciones, debe ser considerada [...] la fuente de la identidad personal. Si no tuviésemos memoria, jamás podríamos tener una noción de la causalidad ni, por consecuencia, de la cadena de causas o efectos que constituyen nuestro yo o persona. Sin embargo habiendo

¹⁶⁷ No es de extrañar que la formulación en pleno siglo XVIII de una teoría que apuntaba directamente contra las más caras concepciones filosóficas y religiosas fuera rechazada con el arma más letal: el silencio, la indiferencia y la falta de trabajo. Hume nunca pudo acceder al desempeño de una cátedra universitaria por ser “sospechoso” de ateísmo.

adquirido esta noción de causalidad por la memoria [...] podemos comprender tiempos, circunstancias y acciones que hemos olvidado enteramente pero que suponemos en general que han existido [...] ¿O se afirmará que porque se han olvidado totalmente los incidentes de esos días [Hume hace referencia a cualquier día] el Yo actual no es la misma persona que el Yo de aquel tiempo y por medio de esto se echarán abajo las nociones más firmes de la identidad personal? (*Ibid.*, 197).

Las ideas de Hume aportaron una base filosófica a algunas prácticas culturales que se cultivaron en su época y en la nuestra confirmando sus agudas reflexiones sobre la autocomprensión humana. La actividad más o menos asidua en el siglo XVIII de capturar la propia historia en los diarios íntimos pareció dar razón de este trabajo sobre la memoria en el intento de rescatar el proceso de la vida de ese lugar tan inquietante y tan parecido a la muerte que es el olvido.

En nuestros días, las fotos que tomamos con nuestros sofisticados celulares, las conversaciones en las redes sociales, las autopresentaciones multimediales continúan por otros medios la misma tarea. Estas instantáneas en su vertiginosa diversidad se asemejan a ese “teatro” que imaginaba Hume en donde se sucedían escenas y situaciones en forma constante como los infinitos cuadros de una antigua cinta cinematográfica.

Escribir la vida: el encuentro consigo mismo

Una vida no es sino un fenómeno biológico hasta que es interpretada.

Paul Ricoeur, EL SÍ MISMO COMO OTRO

Apoyándose en una renovada lectura de la Poética aristotélica, Ricoeur¹⁶⁸ toma el concepto de *mythos* para referirse a un relato que configura elementos heterogéneos (como son los acontecimientos, las casualidades, las causalidades) en una unidad lingüística. La característica propia de las historias es que “pueden ser seguidas”; en otras palabras, tienen un carácter inteligible y son temporales (Ricoeur, 2009: 58). El relato “imita”, en algún sentido, los avatares propios de cualquier vida humana: el sufrimiento, los encuentros, las acciones, los padecimientos, la suerte buena o mala que nos toca, las amistades. Esta configuración narrativa se halla articulada mediante dos principios: a) una “concordancia” que refleja un orden habitual de sucesos (pensemos en el nacimiento, la infancia y los problemas propios de cada

¹⁶⁸ Paul Ricoeur (filósofo francés 1913-2005)

etapa, por ejemplo) y b) una “discordancia” en donde ocurren circunstancias fortuitas que orientan de un modo inesperado las vidas de los personajes (la invitación a un viaje, el encuentro con una persona en una fiesta, la pérdida de un objeto importante, por ejemplo). (Ricoeur, 2006: 139-140). La trama es el resultado de un acto *configurante* por el que aquel “acontecimiento” sorprendente y disruptivo se vuelve “necesario” -no física ni históricamente- sino de una manera “narrativa”, como efecto de sentido operado por la misma construcción de la historia. En este efecto configurante, es el “personaje” (o los personajes) el eje articulador del significado: “narrar es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre estos puntos de vista” (*Ibid.*, 146). La identidad del sujeto aparece desplegada en la historia de su vida. Una totalidad temporal que articula continuidades y “rupturas” que, por efecto del relato, produce la metamorfosis en la que el azar se convierte en destino.

Ricoeur distingue dos componentes de la identidad: la “mismidad” y la “ipseidad”. Ambos operan en la conservación del *sí mismo* en el tiempo. La *mismidad* refiere al carácter del yo y sus palabras (*Ibid.*, 112). Ricoeur apunta “que el carácter es el conjunto de disposiciones duraderas por las que reconocemos a una persona.” (*Ibid.*, 115). Dichas disposiciones son respuestas habituales ante situaciones de índole semejante que se han ido adquiriendo a lo largo de la vida; algunas de ellas elegidas y buscadas y otras, no. Podemos dar el ejemplo de la paciencia para las primeras y la timidez o el arrebato para las segundas. Se reconoce en esta definición su filiación con la noción aristotélica de *éthos*¹⁶⁹. El acceso al carácter de una persona se efectúa a partir de lo que cada cual dice de sí mismo y lo que refieren los demás. En este sentido, ser el “mismo” es una construcción discursiva. En cambio, la *ipseidad* es el sustento material de la identidad por la cual los demás nos reconocen existencialmente aunque no estemos siempre presentes junto a ellos (*Ibid.*, 119). El principal soporte de la ipseidad es el cuerpo propio:

El criterio corporal no es por naturaleza extraño a la problemática de la ipseidad, en la medida en que la pertenencia de mi cuerpo a mí mismo constituye el testimonio más claro de la irreductibilidad de la ipseidad a la mismidad. Por semejante a sí mismo que permanezca un cuerpo –aunque no sea el caso: basta comparar entre sí los autorretratos de Rembrandt – no es su mismidad la que constituye su ipseidad, sino su pertenencia a alguien capaz de designarse a sí mismo como el que tiene el cuerpo (*Ibid.*, 125).

El hecho de tener una relación vivencial con mi cuerpo constituye la atribución de pertenencia, siento mi mano tomar las cosas, mis ojos al mirar o al no poder hacerlo con nitidez, del mismo modo percibo el dolor en cierto lugar del pecho cuando observo aquel

¹⁶⁹ V. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro II en la que define el carácter a propósito de la adquisición de hábitos virtuosos.

castigo injusto o distingo lo que pienso y mis preguntas. En virtud de la ipseidad, creemos que pese a los cambios corporales, seguimos siendo – nosotros mismos y los demás- los mismos sujetos. El nombre propio es el signo de la *ipseidad* (*Ibíd.*, 130).

Parecería, pues, plausible tener por válida la siguiente cadena de aseveraciones: la comprensión de sí es una interpretación; la interpretación de sí encuentra en la narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada [...] haciendo de la historia de una vida una historia de ficción o, si se prefiere, una ficción histórica, entrecruzando el estilo historiográfico de las biografías con el estilo novelesco de las autobiografías imaginarias (*Ibíd.*, 107: 1).

El *sí mismo* en el relato

La exposición del sí mismo en narrativas autobiográficas se desarrolla fundamentalmente en el siglo XVIII. El propio término *autobiografía* se atribuye al lingüista Friedrich Schlegel¹⁷⁰ y está compuesto por las palabras griegas *autos* (sí mismo), *bíos* (vida) y *graphos* (escritura). Se suele atribuir a Agustín de Hipona¹⁷¹ la primera autobiografía conocida, *Confesiones*. Las autobiografías no siempre fueron producciones “de sí” en un sentido individual y subjetivo. Las *Confesiones* de San Agustín, por ejemplo, intentan evangelizar a partir del testimonio de la vida de quien busca a Dios; otros relatos, como el de Benjamín Franklin¹⁷² pretenden difundir máximas morales a partir de la propia existencia modelizada: “*Silencio*: sólo habla lo que puede beneficiar a otros o a ti mismo, evita las conversaciones insignificantes; *orden*: que todas tus cosas tengan su sitio, que todos tus asuntos tengan su momento [...] humildad: imita a Jesús y a Sócrates”.(Franklin, 1963: 157-158).

La autobiografía como una creación narrativa del yo va a coincidir con el movimiento cultural del Romanticismo que enfatizó la expresión de la intimidad, indagando en sentimientos, en las actitudes propias y la personalidad, un representante de este movimiento fue Jean Jacques Rousseau:¹⁷³

He aquí lo que hice, lo que pensé y lo que fui. Con igual franqueza dije lo bueno y lo malo. Nada malo me callé ni me atribuí nada bueno; si me ha sucedido emplear algún adorno insignificante, lo hice sólo para llenar un vacío de mi memoria, Pude haber supuesto cierto lo que pudo haber sido,

¹⁷⁰ Nacido en Hánover (Alemania) en 1772 y muerto en 1829 considerado uno de los fundadores del Romanticismo.

¹⁷¹ Agustín de Hipona (nacido en Tagaste 354-430).

¹⁷² Inventor, científico, filósofo y político nacido en Boston en 1706, muerto en 1790.

¹⁷³ Jean Jacques Rousseau (filósofo suizo francófono 1712-1778).

mas nunca lo que sabía que era falso. Me he mostrado como fui, despreciable y vil, o bueno, generoso y sublime cuando lo he sido. (Rousseau, 1997: 5)

Simone de Beauvoir¹⁷⁴ cuenta su primera infancia en la que se sentía como “un individuo completo” entre adultos que por ver su “cuerpo inconcluso” le “demostraban condescendencia” y ternura aunque eso la “ofendiera”. En su relato autobiográfico los comportamientos rebeldes son idealizados como signos de lo que luego fuera su posición filosófica y política:

Papá, parodiando no sé a quién se divertía en repetir: “Esta chica es insociable”. También decían, no sin cierto orgullo: “Simone es terca como una mula.” Saqué ventaja. Tenía caprichos; desobedecía por el mero placer de no obedecer. En las fotos de familia, saco la lengua, vuelvo la espalda: a mi alrededor, ríen. Esas leves victorias me alentaron a considerar como insalvables las reglas, los ritos, la rutina: ellas son la raíz de cierto optimismo que sobrevivió a todas las educaciones” (Beauvoir, 1966: 9).

La autobiografía permite reconstruir (y construir) el personaje que realiza su *actuación* con un argumento conformado por retazos de recuerdos que la memoria (como un esclavo ineficiente) tiende a guardar en pilas desordenadas que por momentos se desmoronan. Ese actor heroico o prosaico nos invita desde las páginas de su vida a percibir su trascendencia.

Paula Sibilía¹⁷⁵, encuentra en las prácticas autobiográficas del siglo XVIII la génesis de la exposición actual de la propia intimidad en la web¹⁷⁶. Una historia de cuatrocientos años que coincide con el desarrollo de las sociedades industriales modernas y europeas, la invención de la familia nuclear y la separación institucional de los fueros privado y público. Una “habitación tranquila”, un “cuarto propio”¹⁷⁷ será el espacio ideal para encontrarse con uno mismo en la palabra: “los escritos de este tipo, íntimos y confesionales, exigen -o al menos exigían- la soledad del autor en el momento de crearlos (...) una distancia espacial y temporal con respecto al destinatario de las cartas y a los eventuales lectores” (Sibilía, 2008: 67).

En las casas burguesas europeas se construyeron habitaciones en donde se alojó la intimidad. Allí el yo se explayó y se fue creando a sí mismo no sólo en las memorias, sino en las cartas y los diarios íntimos. Las vivencias se fueron transformando en experiencias en esos

¹⁷⁴ Simone de Beauvoir (filósofa francesa 1908-1986). Ver capítulo 7 de este volumen.

¹⁷⁵ Paula Sibilía es argentina nacida en 1967, investigadora, antropóloga y filósofa.

¹⁷⁶ Siguiendo al sociólogo estadounidense Richard Sennet, Paula Sibilía reflexiona: “esa doble tendencia de abandono del espacio público e hinchazón del ámbito privado obedecieron a intereses políticos y económicos específicos del capitalismo industrial. Un modo de organización social que se expandía y fortalecía en aquella época con la ascensión de las capas medias de la burguesía y la irrupción del consumo de masa en las grandes ciudades industrializadas. Un nuevo modo de vida que, de alguna manera, se beneficiaba con esa nueva forma de “incivilidad”” (Sibilía, 2008, 72-73).

¹⁷⁷ Paula Sibilía cita a Virginia Woolf para mostrar las dificultades que tuvieron las mujeres para poder hacer y gozar de la literatura (*Ibid.*, 66).

laboratorios que transcribían los sentimientos a la palabra con cierto poder terapéutico. La pequeña Ana Frank¹⁷⁸ escribe en la primera hoja de su diario:

Me es imposible expresarme de veras y me siento interiormente vergonzosa. Tal vez esa falta de confianza sea un problema mío, pero las cosas son así lamentablemente y no logro superar mi condición. Por eso el diario [...] no anotaré sólo hechos en mi diario, como suele hacer la mayoría de la gente, sino que este diario mismo será mi amiga y esa amiga habrá de llamarse ¡Kitty! (Frank, 2001: 6).

Estos textos se guardaban de las miradas indiscretas de los contemporáneos y se reservaban para cultivar una memoria *pos mortem* en el caso que el autor hubiera cosechado en vida cierta celebridad. Hacia fines del siglo XX, las redes electrónicas habilitaron ambientes virtuales y globales donde surgieron nuevas formas de producción, exposición y posición del yo.

El acceso a las computadoras personales que se expandió a partir de los años 90 y la incorporación de los y las usuarias a la gestión de Internet, favoreció la continuidad de esta *autopoiesis* por otros medios. Primero fueron los “círculos de amigos”, los “classmates” (compañeros de escuela), luego los sitios como MySpace, Friendster o Tribe los que iniciaron un uso social de Internet. Actualmente, la red más popular es FaceBook. Creada en 2007, contaba en 2009 con más de doscientos millones de cuentas. Facebook es seguida en popularidad por otras redes sociales como Twiter, Linkedin, Instagram y Pinterest.

El fenómeno de los y las *youtubers*, los diarios personales en la red, la dinámica de los grupos de *WhatsApp* y las aplicaciones para *selfies* nos permitirán transitar estas reflexiones.

El yo en la web: Ser un y una *youtuber*

Youtuber es alguien que graba videos y los sube a la plataforma *www.youtube.com*. Estos videos son producidos por el o la interesada quien realiza el guión, se filma, lo edita y lo publica. Los videos responden a diferentes propósitos: entretener, dar una opinión, informar, compartir algún producto artístico, defender una posición política o una causa considerada justa. Aunque quizás el interés más profundo de los y las *youtubers* sea ser “famosas o famosos” (tener muchas vistas, votos positivos y comentarios), quienes son más exitosas/os

¹⁷⁸ Ana Frank (Annelies Marie Frank 1929-1945) fue una niña alemana de ascendencia judía que murió de tifus en el campo de concentración Bergen-Belsen. Con su familia se ocultó durante dos años y medio. En ese período escribió su diario. Luego de haber muerto, su padre publicó el diario con algunas mutilaciones que podían comprometer la memoria familiar (se suprimieron los fragmentos en los que Ana describía la relación conflictiva con su madre y el descubrimiento de su sexualidad). Muerto él, se publicó en forma completa.

obtienen ganancias mediante un sistema que la propia plataforma ha montado a efectos de estimular estas producciones.¹⁷⁹ La gran mayoría de los y las youtuber famosas (y un gran número de quienes aspiran a serlo) incorporan a su producción una sección denominada “cosas sobre mí”. Las “cosas” pueden ser diez, veinte, venticinco y hasta cincuenta. A principios de 2017 la búsqueda en Youtube del tema “cosas sobre mí” (solamente en español) obtuvo 12.900.000 resultados.

Uno de los youtubers más populares de habla hispana es *el Rubius*. Cuenta con más de doscientos mil videos en los que en forma directa o indirecta es mencionado. Su *performance* marca tendencia en este tipo de presentaciones.

Rubius es un joven español nacido en los 90 que se fue haciendo popular por su destreza en los videojuegos y por su sentido del humor. Su sección “50 cosas sobre mí” subida a la web en septiembre de 2014¹⁸⁰ contaba en 2017 con más de veinticinco millones de visitas. Durante el transcurso del video Rubius se muestra vestido con una remera deportiva que ostenta un llamativo *fuck*.¹⁸¹ Rubius con sus veintiséis años tiene su cabello corto y revuelto como un adolescente que ha saltado de su cama. Detrás de él una repisa donde se superponen juguetes, gorras y películas en sus cajas. En la pared, el cuadro de un paisaje nocturno donde parece percibirse el lanzamiento de un cohete.

Con ademanes de *hip-hop* Rubius anticipa el título de su texto: “cin-cuen-ta-co-sas-so-bre-mí-ja!”. Sus frases son cortas, muchas de ellas sólo forman una ínfima parte de su actuación: “Buenas, estas son las cincuenta cosas sobre mí que quizás no sepáis o a lo mejor no o a lo mejor sí, yo que sé”. Lo primero, las comidas favoritas: pizzas, hamburguesas y “pizzas de hamburguesas”; luego, sus dos gatas -que salen de escena rápidamente “revoleadas” en vivo por su dueño-. En la lista figura su novia Gabby, sobre quien comenta -en una ilusoria intimidad- : “no sé si me quiere por interés o por cómo yo soy realmente”. Entre otras “cosas”, Rubius se explaya sobre una caída de niño que le dejó una cicatriz en el codo. Haciendo un ademán erótico exhibe: “soy un perverso y me gusta el hentai”.¹⁸²

Hacia el final del video su gesto se torna inseguro y triste “en la *vida real* soy muy tímido, soy *jodidamente* tímido y me cuesta mucho abrirme a personas que acabo de conocer, por ejemplo”. Mira la cámara por unos segundos en silencio e intenta explicarse mejor: “En *youtube* es distinto pues como no los veo hago las cosas para mí y después las subo, pues...” y con sus brazos hace un ademán de ahuyentar presencias invisibles hacia los costados. Confiesa que “esto de la fama ya no me está gustando mucho” e imita ironizando la voz de un posible crítico “pero estás ganando mucho dinero...”. Rubius termina su parlamento:

¹⁷⁹ En el sitio <http://gananci.com/como-ganar-dinero-con-youtube/> pueden leerse una serie de instrucciones para obtener posibles e importantes ganancias subiendo videos realizados por uno mismo en la plataforma. Desde el sitio se nos aconseja: “Comparte tu personalidad, tus ideas más originales o locas, o tus momentos más chistosos con otros para conseguir miles de suscriptores y visitas. En este caso, **tu talento será la parte esencial para atraer a tu audiencia.**”

¹⁸⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=Ob7O7P3VNZ8>

¹⁸¹ Literalmente la expresión castellana: ¡mierda!

¹⁸² Se trata de un género japonés de porno http://www.diarioregistrado.com/erotismo-registrado/la-leyenda-de-taishokan--el-misterio-del-porno-japones-y-los-pulpos_a57910a06cfe4c87c72d79e12

sí que no voy a hacer como esos famosos que lloran por sus penas mientras hay mil cosas peores que están pasando por el mundo. Ver a alguien estando las cosas tan jodidas como están sobre todo para los jóvenes, y ver a alguien ganarse la vida con esto...aunque sí que mi vida ha cambiado con esto (lo repite tres veces) y he perdido amigos y relaciones sentimentales...

Rubius concluye la construcción ficcional de sí mismo: él es un chico inteligente, despierto y empático que no tiene otro interés que pasarla bien divirtiéndose y haciendo divertirse a los demás.

A cierta distancia, en otras orillas de la plataforma, otros yoes toman por causa dejar de inventarse, dejar de escrudiñar las oscuridades del deseo de un público que busca ávidamente consumir sus expectativas. Son yoes que exhiben con pertinaz orgullo sus no ser esperados, sus ser incómodos y repulsivos. En la intimidad de la exposición pública, ofrecen al consumo pasivo la sustancia de su propia disolución. Interpelan nuestra mirada, nos exigen una decisión, nos roban la tranquilidad, nos atrapan obligándonos a enfrentar el espejismo de nuestra soberbia: ¿Quién me creo que soy?

El 5 de febrero de 2016 Kiara,¹⁸³ una joven youtuber de 17 años, subió un video defendiendo su opción a decidir, paradójicamente, ser quien es. Kiara es una chica delgada y energética que se muestra vestida con un buzo negro. En su rostro se destacan grandes ojos oscuros y la boca maquillada con abundante rouge de un rojo coral. En la primera imagen, la cara de Kiara aparece parcialmente tapada con su nuevo documento de identidad, fruto de la lucha por un reconocimiento social y jurídico¹⁸⁴. Lee con voz firme resaltando pausadamente cada palabra: “Kiara... sexo femenino. La ley me ampara y me reconoce como mujer, como la mujer que soy y sin embargo... (Hace una pausa) tener los testículos y mi miembro masculino”. Con gesto defensivo advierte, mirando con sus ojos la cámara web, “así que vos también tenés que respetar a las personas”. En ese pronombre se dirige a todos aquellos que pretenden negar su derecho a sentirse mujer a su manera, a ejercer su identidad y sexualidad, a todos aquellos que en su corta vida la han perseguido y acosado por su condición: “realmente es muy patético de mi parte y muy morboso de su parte tener que estar hablando de mis genitales o de los genitales de las personas *trans*. ¿Qué mierda te importa?”. Con argumentos audaces pregunta a sus virtuales interlocutores (y oponentes) sobre qué es ser mujer. Desde su punto de vista, el hecho de ser mujer no está ligado necesariamente a la anatomía o las funciones del cuerpo femenino como “tener tetas, útero, o parir”, Kiara defiende una posición de identidad

¹⁸³ “Así nació, así soy, Kiara Acosta” Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=PbTvHqds7-w>

¹⁸⁴ La Ley 26.743, llamada de *identidad de género* sancionada en septiembre de 2012 consagra el derecho de las personas a portar la identidad sexual que autopercebe en sí misma. En su Artículo 2° puede leerse: “Se entiende por identidad de género a la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente, la cual puede corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento, incluyendo la vivencia personal del cuerpo.”

con la que su deseo se identifica: “me siento mujer, así nací...”. El video recibió numerosos comentarios, muchos de ellos apoyando el testimonio y la opción de Kiara:

sabés que a mí como a much@s de l@s que te quieren no les importa si tenés concha, si tenés tetas, si tenés un choto. Yo te banco porque sos fuerte porque sabés usar lo único de hombre que tenés que son los HUEVOS BIEN puestos (10 de febrero de 2016. En la transcripción se respetó el diseño y la organización gramatical del mensaje).

No obstante, la violencia que denuncia la mirada profunda y sostenida de Kiara se hace patente e inquietante en otros comentarios que su testimonio suscita:

Vago ya está, sos hombre y punto, así no llegamos a ningún lado haciendo videos repetitivos. Sos HOMBRE entendé y sí EL ORGANO DEFINE TU SEXO y ya está. No sos mujer, no te autodenomines como tal, tenés PIJA y HUEVOS. Naciste hombre, y veo muy mal que la ley te reconozca como mujer. Yo creo que lo hacen más para que dejen de romper las pelotas. Pero grabáelo que nunca vas a ser mujer, sos H O M B R E.¹⁸⁵

La agresividad casi material que exudan estas palabras produce por un momento la doble constatación del sufrimiento real de tantas Kiaras y el poder de muerte de una comunidad política que selecciona la vida vivible de aquella que debe ser invisibilizada, desechada y desaparecida¹⁸⁶.

Judith Butler ¹⁸⁷(2006: 38-39) enfatiza cómo el género y la sexualidad son maneras de “ser para los otros”. Contra la posición liberal que liga la identidad a la noción de individuo, Butler considera que si bien “legalmente” se nos atribuye derechos como “individuos”; en la “vida real” -donde hay “pasión”, “duelo” y “furor”- estamos “al lado” de los demás, somos con los otros. Para la pensadora, es con el cuerpo como nos implicamos en las prácticas sociales, el cuerpo no es, en términos absolutos, un cuerpo “propio” porque tiene una “dimensión pública” en tanto que constituye un “fenómeno social”. Mi cuerpo *hace mundo* con otros cuerpos humanos y con el resto de las cosas. No sólo ocupa el espacio visible y el volumen que le pertenece sino que por su vulnerabilidad intrínseca, depende de la reciprocidad de otros cuerpos. El fenómeno de la violencia corrobora paradójicamente esta idea: “la violencia siempre es una explotación de ese lazo primario, de esa forma primaria en la que estamos, como cuerpos, fuera de nosotros,

¹⁸⁵ 13 de febrero de 2016. Se respetó el diseño del mensaje por considerarlo un aspecto relevante para el tema tratado.

¹⁸⁶ Ver capítulos 8 y 9 de este mismo volumen.

¹⁸⁷ Judith Butler es una filósofa norteamericana nacida en 1956 reconocida por su obra en pos del reconocimiento de la diversidad de identidades que habitan nuestros cuerpos.

unos para otros” (Butler, 2006: 41). Kiara reivindica su identidad “incorporada”, amenazada por expectativas que niegan su propia existencia como persona-

En 2003 se creó Wattpad, una plataforma para contar justamente historias personales o ficciones.¹⁸⁸ Tuvo tanta celebridad que en 2011 abrió una sede en Toronto (Canadá) y reúne más de tres millones y medio de usuarios. En Wattpad encontramos el diario autobiográfico de Gabby que va apareciendo por capítulos expresando en tiempo real su propia vida.¹⁸⁹ Su estilo se asemeja al de Ana Frank: “no tengo muchos amigos aunque parezca extraño, pero es que no encuentro personas que acepten mis gustos y las cosas que me gusta hacer [...] las redes sociales saben un poco más de mí que mis propios padres”. Sobre su infancia Gabby destaca el amor de sus “abuelitos” que “siempre están cuando los he necesitado y [...] me han dado el amor que he necesitado de mis padres y que ellos no me han dado”. A la hora de mostrarse, Gabby se decide por la palabra sin imagen: “me encanta escribir y dedicar uno que otro verso que sale de mi mente de vez en cuando [...] escribo para sentirme bien... escribo porque eso me hace feliz”. La historia se desgrana en detalles de gran intensidad emocional al pulso de impacientes lectoras que apremian a Gabby a seguir publicando los apasionantes detalles de su vida. La cotidianeidad de Gabby es una historia de “ficción-verdad” en la que sus personajes realmente existen como *personas* en paralelo. Una gran parte del libro está dedicada a contar su relación de amistad y de amor con Rubius, el youtuber¹⁹⁰. Sin imágenes, el yo de Gabby es una narrativa que controla los significados que se ofrecen al lector. Un video dejaría una puerta a miradas indiscretas que cambiarían de lugar el fondo y las figuras que Gabby pretende exhibir.

Tomando el modelo analógico de la representación teatral, Erving Goffman¹⁹¹ en 1959 analizó las estrategias con las que cada uno de nosotros desempeña su papel ante otros. Para Goffman, gran parte de nuestras interacciones sociales depende de “inferencias” que realizamos acerca de cómo se comportarán los demás (Goffman, 1959, 4). Un complejo deseo de “lograr la admisión” en diversas esferas sociales nos lleva a ejecutar un *papel* que esperamos sea aceptado por los demás. Sin embargo, según el autor, los aspectos “controlables” de nuestro comportamiento -como podrían ser los verbales- interactúan con los “menos controlables” como posturas, gestos, expresiones de la cara, tonos de la voz, entre otros; configurando la “presentación de sí”: “Los otros descubren entonces, que el individuo les ha informado acerca de lo que “es” y de lo que ellos *deberían* ver en ese “es” (*Ibid.*, 10, el énfasis es del autor).

En la comunicación se produce una observación incesante y recíproca. La “primera impresión” juega un papel decisivo en la conformación de un implícito “plan para la actividad cooperativa subsiguiente” y representa un compromiso a actuar en forma coherente: “la

¹⁸⁸ <https://es.wikipedia.org/wiki/Wattpad>

¹⁸⁹ <https://www.wattpad.com/76433612-el-chico-de-los-ojos-bipolares-rubius-t%C3%BA-cap%C3%ADtulo#gs.WcJq42I>

¹⁹⁰ El título del libro es directo: *Rubius. El chico de los ojos bipolares*.

¹⁹¹ Erving Goffman (1922-1982) es un sociólogo canadiense destacado por estudiar las mediaciones simbólicas de las relaciones humanas.

proyección inicial del individuo lo compromete con lo que él se propone ser y le exige dejar de lado la pretensión de ser otra cosa” (*Ibíd.*, 9).

Goffman sostiene que cada sujeto construye su propio personaje tanto más estable cuanto mayor credibilidad social pueda generar. En ocasiones, la persona moldea una actuación fingida para acordar con las expectativas de los otros. Buscando ser creíbles, hacemos un ejercicio habitual de nuestro personaje. Un efecto de esta reiteración es creer que realmente somos ese personaje: “al fin, nuestra concepción del rol llega a ser una segunda naturaleza y parte integrante de nuestra personalidad. Venimos al mundo como individuos, logramos un carácter y somos personas” (*Ibíd.*, 13).

El carácter del personaje se completa con su apariencia física, elemento que el sociólogo denomina “fachada social”: el tipo étnico, la conformación anatómica, la vestimenta y las actitudes. Tales atributos deben mostrarse también en “escenarios” acordes: una casa de ciertas características, la decoración del lugar de trabajo, el valor del auto, entre otras cosas. (*Ibíd.*, 19). La tesis que atraviesa el texto de Goffman es que en la presentación de nosotros mismos opera una idealización “instrumental”, un intento por mostrar públicamente el compromiso con ciertos valores que comparten personas a cuyos círculos deseamos pertenecer (*Ibíd.*, 27). El texto de Goffman abunda en ejemplos de “exhibiciones exitosas” de profesionales y aristócratas y en la estrategias de las personas de “posición social inferior” para obtener ventaja de sus posibles beneficiarios.

La pertenencia a grupos que se identifican con valores diversos y, en ocasiones, opuestos da cuenta de los diversos personajes que cada uno de nuestros “yoes” desempeña según la “obra”. Las palabras de William James, citadas en el texto de Goffman aportan claridad a esta conclusión:

podemos decir prácticamente que él tiene tantos “sí mismos” como grupos distintos de personas hay cuya opinión le interesa. Por lo general, muestra una diferente fase de sí mismo a cada uno de estos grupos. Muchos jóvenes, muy serios ante sus padres y maestros, maldicen y fanfarronean como piratas entre sus jóvenes amigos “duros”. No nos mostramos a nuestros hijos como a nuestros camaradas de club, a nuestros clientes como a los obreros que empleamos, a nuestros maestros y empleadores como a nuestros amigos íntimos (James en Goffman, 1959: 28).

En el campo de la psicología educacional (Agudo de Córscico, 1999: 3-9) los estudios sobre los constructos *autoconcepto* y *autoestima* ocupan un lugar central. Investigaciones relativamente recientes sostienen que, si bien estamos formados por múltiples yoes cuya identidad es modificada por factores situacionales, se verifica la tendencia a construir una autoimagen cohesionada y estable. En estos abordajes, se establece una diferencia entre

“identidad personal” comprendida por los rasgos personales e idiosincráticos e “identidad social” como la pertenencia a determinados grupos. Los estudios realizados han mostrado que prevalece la búsqueda de ser confirmados en un autoconcepto positivo y que esta circunstancia incide positivamente en la adaptación social y en la salud (Hogg, Vaughan, Haro Marondo, 2010: 122-128).

La vida cotidiana en palabras y en imágenes

En 1992 el ingeniero británico Neil Papworth envió desde su computadora un mensaje a su amigo Richard Jarvis: “Feliz Navidad”. Al año siguiente Nokia lanzó un teléfono móvil que permitía el envío de mensajes. En 2008, sólo en España se mandaron casi doce millones de mensajes. En 2009, Jan Koronao y Brian Acton -ex directores de Youtube- inventaron WhatsApp. En 2012, se registraron diez mil millones de mensajes de WhatsApp por día.¹⁹² En 2014, esta red superaba a Facebook en volumen de internautas, un 87% a un 83%. La mayoría de los usuarios de WhatsApp en ese año comprendía la franja etaria entre 16 y 32 años (Rubio-Romero, 2015: 74), en la actualidad, esa línea se ha extendido a los adultos mayores. El ritmo de desarrollo de aplicaciones sociales en la web para computadoras -y últimamente sólo para celulares- es vertiginoso, aún en el transcurso de un mismo año pueden sucederse cambios que alteran las prácticas de los internautas. Nuestro Yo encuentra en este escenario nuevas experiencias de sí ante las cuales debe reconfigurarse y tomar posición o bien seguir “la tendencia” intentando no perderse en la estela de las novedades.

WhatsApp permite crear grupos ligados por distintos intereses (escolares, de trabajo, de amigos, políticos entre otros). Es allí donde la interacción da lugar a una presentación de sí menos “producida” y controlada que en los formatos que hemos estado considerando. Los integrantes de los grupos pugnan por sostener su “personaje” aunque se producen fisuras. Los mensajes deben ser instantáneos, concisos para facilitar una rápida lectura en un conteo de semáforo, en un trayecto a pie por la vereda, de reojo en oficinas y aulas. Caritas sonrientes, manos en posición de plegaria, corazones latiendo son *emoticones* que condensan significados: “Estoy de acuerdo”, “Recemos para que salga”, “Yo también te quiero”, etc. Estas esquelas reproducen minuto a minuto lo que va ocurriendo en la vida, fundamentalmente en lo que tiene de cotidiano y efímero. WhatsApp es intemporal, a cualquier hora y momento se puede recibir un mensaje; un breve “Hola!” es una invitación a entablar una comunicación para contarse lo que se está haciendo en el momento. De esta manera la convivencia se acerca:

yo, por ejemplo, que no soy de Madrid tengo mi grupo de amigos del pueblo
en el WhatsApp, entonces pues antes echaba de menos a mis amigos y

¹⁹² <http://www.cuantarazon.com/808215/de-sms-a-whatsapp>

ahora no. O sea, sí echo de menos, a lo mejor, abrazar a mis amigos, pero es que no, es que ya no les echo de menos, porque sé perfectamente lo que hacen en cada momento, me mandan fotos de donde están, de lo que hacen, o sea que ya es más, a veces, echarlos de más (Rubio-Romero, 2015: 85).

Por su estrecha conexión con la vida “física” de los usuarios, WhatsApp también es, en numerosas ocasiones, fuente de conflictos. El programa “clava el visto” al mensaje leído y no contestado. Si el receptor no contesta rápidamente, el contacto muchas veces se fastidia y desanima por lo que considera un desinterés.

Jiménez Vicario y Tortosa (2014: 1122) comparan la vida social en esta red con los espacios clásicos en los que se desarrollaba el quehacer cívico: el *ágora* griego, el *fórum* romano, las plazas españolas; ámbitos de intercambio comercial y encuentros cotidianos, de discusiones políticas, de diálogo y convivencia entre vecinos. En la tradición islámica, más intimista de acuerdo a los preceptos del Islam, el encuentro ocurre en el amplio patio de las casas. Grupos de familiares se reúnen para conversar sobre sus problemas e historias personales o simplemente para “pasar el rato juntos” (Jiménez Vicario y Tortosa, 2014: 1114).

Los encuentros personales *cara a cara* han sido sustituidos en gran medida por mensajes de WhatsApp: “Hablo con mi compañera de departamento desde la habitación de al lado. [...] Creo que cada vez se hacen menos reuniones de amigos; las cosas importantes ya no se tratan en persona, ya que todo es a golpe de tecla” (citado en Rubio- Romero, 2015: 82).

Breves mensajes enviados por el celular configuran el registro de una vida que se presenta efímera e inmanente:

día tras día, hora por hora, minuto a minuto, con la inmediatez del *tiempo real*, los *hechos reales* son relatados por un *yo real*, a través de torrentes de palabras que de manera instantánea pueden aparecer en las pantallas de todos los rincones del planeta (Sibilia, 2008: 83).

¿De qué manera el yo se muestra, se produce o se reencuentra a sí mismo en estos intercambios? La experiencia WhatsApp parece pertenecer en gran medida a la esfera de la “labor” tal como la pensaba Hanna Arendt (2008, 92-93). La labor es un ámbito de la “vida activa” que se caracteriza por la gestión de bienes a ser consumidos y la acción de hacerlo; atiende las necesidades inmediatas de la vida individual y social generando los sentimientos propios de esta vida; satisfacción, insatisfacción, impaciencia, placer, dolor:

La labor es el único modo por el que podemos permanecer y girar con contentamiento en el ciclo prescrito por la naturaleza, el afán y el descanso, la labor y el consumo, con la misma regularidad feliz y sin propósito con la que se suceden el día y la noche, la vida y la muerte (Arendt, 2008: 93).

La labor en sí misma sigue los ciclos de la vida, esencialmente es circular o reiterativa con “matices”; se despliega en la esfera de la “necesidad de subsistir”. Por absorción, degradación o desinterés los productos de la labor son efímeros. Estas actividades no obstante proporcionan cierta felicidad, una alegría que emana del esfuerzo y del alivio, de la satisfacción de ver que la vida sigue y se multiplica; aún los avatares y la muerte no resultan lugares de extrañeza sino parte del mismo transcurrir sereno de la vida natural. Como expresión de esta idea -y, quizás sin reflexionar sobre estos conceptos-, la *papelera de reciclaje* recibe día a día miles de conversaciones “terminadas”, eliminadas sin dolor, agotadas en su propósito. No obstante, estos mensajes instantáneos también ofrecen la oportunidad de trascender esta cotidianidad inmanente; una foto, una canción, un pensamiento pueden fisurar nuestras rutinas intercalando un breve espacio intenso y profundo de reencuentro con nuestra mismidad.

El filósofo francés Guy Debord ¹⁹³ en los años setenta consideraba que el centro de valor occidental se había trasladado a la apariencia. El ser humano se aliena ¹⁹⁴ a sí mismo en una espectacularidad que le ofrece una imagen en donde, desde la ilusión de confirmarse, se fugan sus posibilidades de trascender, de elegirse, de ser en definitiva un ser humano. (Debord, 1995, 18). La obra de Guy Debord escrita en los años sesenta del siglo pasado ¹⁹⁵ anticipó en gran medida un fenómeno de nuestro tiempo: la producción tecnológica de la imagen de sí.

Se trata de una de las múltiples formas de la aparición del yo en la actualidad: la denominada “*selfie*”. “*Selfie*” es un término anglosajón que refiere al autorretrato fotográfico, en castellano “autofoto” que se toma con un celular o cámara Web y se comparte en las redes. La aparición de este término es relativamente reciente. ¹⁹⁶ Un reciente estudio sobre culturas juveniles en México y en Madrid (García Canclini, 2012: 254-273) observa cómo esta práctica de extender la mano con el celular y sacarnos una foto se ha convertido en un medio de “presentación” y de “re-presentación de sí”.

Las *selfies* permiten registrar “escenas” donde nos encontramos y están destinadas al “público” que no está presente. Tomarse *selfies* en la actualidad es una práctica generalizada en todas las edades e investiduras institucionales. En la Jornada de la Juventud de 2013 los jóvenes se tomaron *selfies* con el Papa y esto generó cierto conflicto en el Vaticano por algunas restricciones que regían al respecto. Estos pruritos cayeron por su propio peso, en 2017 se anuncia un documental que se denominará “una *selfie* con el Papa” para cuya

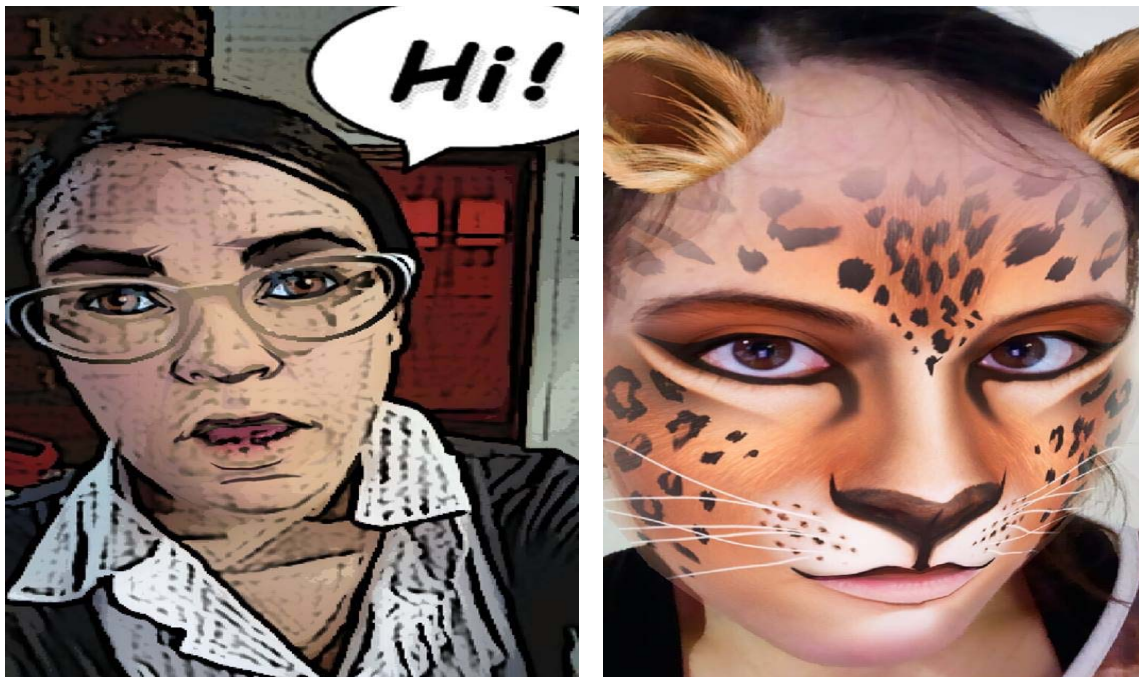
¹⁹³ Guy Ernest Debord (1931-1994) escritor e intelectual francés.

¹⁹⁴ Ver en este mismo volumen capítulo 5.

¹⁹⁵ *La sociedad del espectáculo* fue publicada en París en 1967.

¹⁹⁶ Su primera aparición parece haber sido en un Foro de internet promovido por la televisión pública australiana el 13 de septiembre de 2002 según el «[Oxford Dictionaries Word of the Year 2013](#)»

confección han convocado a compartir las fotos que las personas se han tomado con el pontífice.¹⁹⁷ Las *selfies* parecen estar animadas por el deseo de mostrarnos. Un político que intenta ser visto como un líder popular se tomará fotos mostrando cuan “cerca” está de los ciudadanos “de a pié”; otro joven intenta mostrar su audacia sacándose una foto en la cima de un rascacielos. Estas imágenes registran momentos pasajeros que requieren una confirmación de otro. Las *selfies* se comparten por WathsApp, por Facebook, Twitter, Tumblr entre otras. Últimamente, se han desarrollado aplicaciones específicas para los celulares que permiten “intervenir” estéticamente las imágenes generando variantes ficcionales en la producción de sí. Por ejemplo, Instagram forma parte de la tendencia “retro” en Internet. Es un sitio que permite sacar fotos “cuadradas” (análogas a las de las cámaras Kodak Instamatic de los años 60) y modificarlas con efectos especiales para luego compartirlas; se modifican los rasgos, los colores y el ambiente. Otra red de mensajería instantánea, Snapchat -desarrollada en 2011 por estudiantes de la Universidad de Stanford en Estados Unidos- permite mandar *selfies* y videos editados con filtros específicos que ofrece la aplicación. Ser un personaje de historieta o una tigresa es posible jugando con las posibilidades que nos abre esta tecnología.



Existe consenso entre los investigadores en considerar que las tecnologías de información y comunicación no son sólo medios de expresión o “herramientas” sino poderosas “productoras”

¹⁹⁷<http://www.infobae.com/sociedad/2016/10/03/una-selfie-con-el-papa-el-documental-colectivo-en-el-que-cualquiera-puede-participar/>

de subjetividad.¹⁹⁸ Consideramos que la noción de Yo o de identidad -más allá de las dificultades epistemológicas que implica su abordaje- es un concepto “en expansión”. En la medida que el desarrollo de las tecnologías informáticas permita nuevos espacios de experiencia, nuestro Yo descubrirá nuevas posibilidades para sí mismo.

El yo y su personaje, ¿dónde estoy?

A lo largo de estas páginas hemos ido rodeando la cuestión del Yo y la identidad desde diferentes ángulos, perspectivas y categorías de análisis. Transitando este complejo recorrido, hemos observado que la idea misma de “yo” perdía su certeza natural para tornarse por momentos un artificio o un producto más de estrategias de marketing cultural, económico, político y personal (fundamentalmente gestionadas por nosotros mismos). El incomprendido descubrimiento de Hume, nos sigue generando inquietud: quizás la idea de Yo sea simplemente una idea inventada en la que necesitamos y queremos creer para sabernos vivos, para sabernos en un mundo con otros. Quizás afirmemos con Ricoeur que el Yo es un relato que construimos buscando configurarnos existencialmente.

Hegel consideraba que el deseo de reconocimiento era inseparable de los seres humanos, que cada uno de nosotros arriesgaría su vida para alcanzarlo porque con ese reconocimiento nos sabríamos “personas” (Kojève, 2006: 10-16)¹⁹⁹. Sin embargo, “persona”, en el origen del término, es la máscara que utilizaban los actores de teatro para representar sus personajes. Esta máscara es una madera de ojos huecos, su vida está en los ojos que brillan por detrás. Pero hemos desarrollado muchas máscaras. ¿En cuál de ellas estamos realmente? ¿Cuál de mis historias es *mi historia*?



¹⁹⁸ La noción de “trendsetters” utilizada en el ámbito de la antropología dedicada a la “juvenología” refiere tanto a la capacidad de “crear tendencias” como al proceso pasivo de “ser transformado por esas mismas tendencias” (García Canclini, 2012: V-VII).

¹⁹⁹ Alexandre Kojève nació en Moscú en 1902 y murió en Bruselas en 1967. Ver el capítulo 4 de este volumen donde se trabaja ampliamente este tópico.

Referencias

- Agamben, Giorgio (2011). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agudo de Córisco, María Celia (1999). Autoestima y Aprendizaje. *Boletín de la Academia Nacional de Educación* 40. 3-13.
- Arendt, Hanna (2008). *De la historia a la acción*. Buenos Aires: Paidós.
- Borges, Jorge Luis (2009). *Obras Completas II*. Buenos Aires: Emecé.
- Beauvoir, Simone de (1966). *Memorias de una joven formal*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Debord, Guy (1995). *La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Naufragio.
- Di Próspero, Carolina (2011). Autopresentación en Facebook. Un yo para el público. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (RELACES)*, Año 3, N° 6. 44-53.
- Frank, Ana (2001). *El diario de Ana Frank*. Madrid: Paidós.
- Franklin, Benjamin (1963). *Autobiografía*. México: Novaro-México.
- García Canclini, Néstor (2012). *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales*. Madrid-Barcelona, Ed. Fundación Telefónica-Ariel.
- Goffman, Erving (2009). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu
- Hogg, Michael, Vaughan, Graham, Haro Marondo, Marcela (2010). *Psicología social*. Madrid: Editorial Médica Panamericana.
- Hume, David (2001). *Tratado sobre la naturaleza humana*. Albacete: Libros en red. Recuperado 23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicología/informcion_adicional/034_historia_2/Archivos/Hume_tratado.pdf
- Jiménez Vicario, Pedro Miguel y Cirera Tortosa, Amanda (2014). La red social: del ágora al whatsapp. *Universitat Politècnica de Catalunya* (1112-1122) repositorio on line de acceso abierto.
- Kojève, Alexandre (2006). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.
- Manzo, Silvia (2006). David Hume y el escepticismo. Moran, Julio (comp.) *Los filósofos y los días*. La Plata: De la Campana.
- Melamed, Analía (1997) Crítica de Hume a las ideas de substancia, yo y causalidad. Moran, Julio (comp.) *Por el camino de la filosofía*. La Plata: De la Campana.
- Ricoeur, Paul (2006). *Sí mismo como otro*, México: Siglo Veintiuno Editores

- Ricoeur, Paul (2009). *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Buenos Aires: Prometeo Libros (Universidad Católica Argentina)
- Rousseau, Jean Jacques (1997) *Las confesiones*. Madrid: Alianza
- Rubio-Romero, Juana y Marta Perlado Lamo (2015). El fenómeno *WhatsApp* en el contexto de la comunicación personal: una aproximación a través de los jóvenes universitarios. *Ícono14. Revista de Comunicación y Tecnologías Emergentes*, Vol. 13, N° 2 (73-95).
- Sibilia, Paula (2009). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: FCE.

Los autores

Coordinadoras

Campagnoli, Mabel Alicia

Doctora en *Filosofía* y Magíster en *Investigaciones Feministas* por la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España. Magíster en *Análisis del Discurso* y Profesora de *Filosofía* por la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Especialista en *Género, Salud y Subjetividad* por la Universidad Hebrea Argentina *Bar Ilán*. Profesora Adjunta en Antropología Filosófica e Introducción a la Filosofía (FaHCE-UNLP). Subdirectora del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (IdIHCS-FaHCE-UNLP). Directora de dos proyectos de investigación y uno de extensión, sobre biopolítica, corporalidad y sexualidades. Artículos premiados: (2013) Mujeres expropiadas: la penalización del aborto como enajenación biopolítica del erotismo; (2002) Por una filosofía que pueda parir en femenino; (1999) María Ester en el país de las pesadillas o de cómo rescatar nuestros cuerpos.

mabelcampagnoli@yahoo.com.ar

Ferrari, María Luján

Profesora y licenciada en filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Áreas de interés: fenomenología, filosofía hermenéutica y teoría crítica. Adjunta de la materia Introducción a la Filosofía (FaHCE-UNLP). Jefa de trabajos prácticos de la materia Problemas Filosóficos Contemporáneos (FPCS-UNLP). Actualmente se encuentra en la etapa final de escritura de la tesis de doctorado acerca de las dimensiones antropológicas, políticas y éticas del problema del reconocimiento mutuo. Participa de equipos de investigación en el marco del programa de incentivos de la UNLP y ha sido becaria por la Agencia Nacional de Investigación Científica y Tecnológica. Últimas publicaciones: (2017) Images de soi, images de autres. À partir de l'alterité de Levinas. *Sur la philosophie des images de Francois Soulages*. L'Harmattan: París. Ha sido organizadora general del IV congreso Iberoamericano Paul Ricoeur (La Plata, 2015).

mferrari@fahce.unlp.edu.ar

Anzoátegui, Micaela

Profesora y licenciada en Filosofía por la Universidad nacional de La Plata. Realizó la *Diplomatura Superior en Ecología Política y Medio Ambiente* de CLACSO. Actualmente es Becaria Doctoral de UNLP y docente del Dto. de Filosofía, ayudante diplomada de Introducción a la Filosofía para la carrera de Educación Física. Su área de investigación es Antropología Filosófica, Filosofía de las Ciencias y Etología. Trabaja el problema del antropocentrismo en el pensamiento contemporáneo y el impacto de la teoría de la evolución en la antropología filosófica, desde una perspectiva interdisciplinaria. Participa en diversos proyectos de investigación radicados en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS-UNLP/CONICET). Entre sus publicaciones se destaca el libro *Antropología filosófica (para no-filósofos)*, ed. Waldhuter, 2016, junto a María Luisa Femenías y Luisina Bolla.

manzoategui@fahce.unlp.edu.ar

Castel, María

Profesora de Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires); actualmente cursa su doctorado en la misma institución. Se desempeña como auxiliar diplomada en la cátedra de Filosofía del Profesorado Universitario de Educación Física en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. También es docente de la materia Estética en la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y de Introducción a la Filosofía, Filosofía Política y Filosofía de la Historia en el Profesorado de Filosofía del IES N°1, dependiente del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Sus temas de investigación refieren a aspectos estéticos y políticos de la filosofía de Walter Benjamin; participa de diversos proyectos de investigación de temática afín y ha publicado numerosos artículos en publicaciones académicas nacionales e internacionales.

mcastel@fahce.unlp.edu.ar

Garbarino, Maximiliano A.

Profesor de Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía de la FaHCE (UNLP). Su trabajo se centra en el desarrollo y el cruce de los conceptos de "ideología" y "memoria social" desde una perspectiva postmarxista. Es docente de la asignatura "Introducción a la filosofía" desde hace diez años, actualmente se desempeña en ella como Jefe de Trabajos Prácticos (FaHCE-UNLP). Integró tres Proyectos de investigación de la UNLP y uno Conicet relacionados con cuestiones sobre la memoria social y el pasado reciente. Fue también becario UNLP y Conicet. Entre sus artículos se cuentan: (2013) Marx, fuera de sus

límites; (2008) Retomar la iniciativa política, recuperar la ética militante: Debates y combates en torno a la obra de Ernesto Laclau.

maxigarbarino1@gmail.com

Herrera, María Marta

Profesora de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Está realizando la Especialización en Educación en Género y Sexualidades (FaHCE, UNLP). Docente en *Introducción a la Filosofía* (FaHCE-UNLP), *Fundamentos de Filosofía y Filosofía Feminista* (FFyL, UBA). Fue capacitadora del Programa Institucional contra la Violencia de Género en el ámbito de la Universidad Nacional de La Plata (Secretaría de DDHH, UNLP) para la implementación del Protocolo de Actuación ante Situaciones de Discriminación y/o Violencia de Género. Codirectora de un proyecto de investigación e integrante de otros dos, sobre antropología filosófica y violencia contra las mujeres (UNLP/UBA). Artículos en libros: (2016) Avances y retrocesos en el análisis de la violencia contra las mujeres; (2010) Simone de Beauvoir, filósofa: algunas consideraciones; (2008) La categoría de Género y la violencia a las mujeres.

herrera.maria.marta@gmail.com

Lacunza, María Celina

Profesora en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, especializada en el área de Filosofía Práctica. Ayudante Ordinario de Introducción a la Filosofía (FaHCE-UNLP). Miembro del Equipo Técnico Regional La Plata para la capacitación docente en el área de Filosofía. Integrante del Proyecto “Entre la Filosofía y la Literatura (segunda parte). Composición y ruptura de lazos familiares y comunitarios en textos de tragedia griega clásica, su tratamiento en escritos de filosofía práctica de Aristóteles y recuperación actual del debate en el campo de la retórica.” dirigido por la Dra. Graciela Chichi (IdIHCS-FaHCE-UNLP). Publicación más reciente: (septiembre, 2016) La amistad como núcleo de la vida política: actualidad del pensamiento de Aristóteles.

Nuevo Itinerario. Revista Digital de Filosofía,

11 disponible en <http://hum.unne.edu.ar/revistas/itinerario/revista11.htm>

mclacunza@gmail.com

Menacho, Mónica Isabel

Profesora de Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Jefa de Trabajos Prácticos en la cátedra Introducción a la Filosofía (FaHCE-UNLP). Forma parte de los proyectos de investigación “Contribuciones para una revisión historiográfica de las categorías racionalismo y empirismo” bajo la dirección de la Dra. Silvia Manzo y de “Cuerpo, afecto y performatividad en prácticas artísticas

contemporáneas" dirigido por la Dra. Ana Sabrina Mora, ambos en el marco del programa de Incentivos de la UNLP. Desde 2013 forma parte del GEC (Grupo de estudio sobre cuerpo, IdIHCS-UNLP/CONICET). Ha sido Becaria Doctoral de CONICET, especializándose en las concepciones de cuerpo de René Descartes y Maurice Merleau-Ponty. Se encuentra finalizando su doctorado en filosofía.

mnenacho@fahce.unlp.edu.ar

Prósperi, Germán Osvaldo

Doctor, licenciado y profesor en Filosofía (FaHCE-UNLP). Se especializa en el problema de la subjetividad en la filosofía contemporánea. Se desempeña como JTP en la cátedra de Introducción a la Filosofía en la FaHCE-UNLP. Realizó seminarios en la *Università degli Studi di Genova* en los años 2005-2006. Ha sido becado por la ANPCyT a través del FonCyT en el 2015-2016. Algunos de sus artículos publicados son: "De la anfibia de los conceptos de la filosofía política", 2016; "El texto como palimpsesto. Reflexiones en torno a la lectura literaria", 2016; "De las alturas a la superficie. La ambivalencia de Platón en el pensamiento de Gilles Deleuze", 2016. Es autor del libro *Vientres que hablan. Ventriloquia y subjetividad en la historia occidental*, FaHCE-UNLP, 2015. Ha participado en diversos proyectos de investigación sobre cuestiones biopolíticas vinculadas al problema del cuerpo, en FaHCE-UNLP y en FFyL-UBA.

gerprosperi@hotmail.com

Veleda, Juan Ignacio

Licenciado en Filosofía por la UNLP. Áreas de interés: filosofía de la historia, teoría de género, teoría queer, filosofía contemporánea. Actividad docente: ayudante diplomado en Introducción a la Filosofía, FaHCE-UNLP. Actualmente en etapa de redacción del proyecto de tesis para la inscripción al doctorado en filosofía. Participación en calidad de integrante en proyectos de investigación y en calidad de capacitador en proyecto de extensión. Capacitador en Educación Sexual Integral durante el año 2016. Publicaciones: El surgimiento del tiempo 'histórico'. La metafísica de la historia (en coautoría con Rosa Belvedresi y Luis Lorenzo) y La filosofía narrativista de la historia (en coautoría con Adrián Ercoli); ambos en: *Introducción a la filosofía de la historia. Conceptos y teorías de la historia*; Editora responsable: Prof. Rosa E. Belvedresi (Colección Libros de Cátedra, Edulp).

juanignacioveleda@yahoo.com.ar

Cuerpo, identidad, sujeto : perspectivas filosóficas para pensar la corporalidad
/ Mabel Alicia Campagnoli ... [et al.] ; coordinación general de Mabel Alicia
Campagnoli ; María Luján Ferrari. - 1a ed. - La Plata : EDULP, 2018.
Libro digital, PDF - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-4127-66-2

1. Filosofía. I. Campagnoli, Mabel Alicia II. Campagnoli, Mabel Alicia , coord. III. Ferrari, María
Luján , coord.
CDD 199.82

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata
47 N.º 380 / La Plata B1900AJP / Buenos Aires, Argentina
+54 221 427 3992 / 427 4898
edulp.editorial@gmail.com
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2018
ISBN 978-987-4127-66-2

© 2018 - Edulp

S
sociales



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA