

ACTAS DE LA
SEGUNDA
JORNADA DE
ESTUDIANTES
DE
ANTROPOLOGÍA
FILOSÓFICA

Noelia Billi (comp.)

*Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires*

Curso 2018

RAGIF EDICIONES

ACTAS DE LA SEGUNDA
JORNADA DE ESTUDIANTES
DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Noelia Billi (comp.)

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Curso 2018

Ragif Ediciones

Actas de la Segunda Jornada de Estudiantes de Antropología Filosófica /
Laura Solinís ... [et al.] ; compilado por Noelia Billi. - 1a ed. - Ciudad
Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-47425-9-9

1. Antropología Filosófica. I. Solinís, Laura. II. Billi, Noelia, comp.
CDD 107



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o **Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional**. Está permitida la copia (y la copia de la copia), distribución, exhibición y utilización de la obra bajo los siguientes términos:

Atribución — Usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la la misma licencia del original.condiciones:

Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> o envíe una carta a Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

RAGIF Ediciones

Dirección postal: Paraguay 3745 3° B (1425) CABA

Argentina

ÍNDICE

Presentación	1
Artículos	3
Kant y Schleiermacher en diálogo: un recorrido a través de los interrogantes “¿Qué es el hombre?” “¿Qué puedo saber?” “¿Qué debo hacer?” “¿Qué debo esperar?” <i>Laura Solinís</i>	4
De la antropología pragmática kantiana al <i>Dasein</i> heideggeriano, posibles conexiones basadas en una antropología filosófica del obrar humano <i>Guillermo Ariel D’Atri</i>	13
La experiencia del dolor como camino gnoseológico hacia la esencia genérica: Hombre <i>Magali Sol Molina</i>	23
Naturaleza y Modernidad, <i>umanità</i> y natura. Una búsqueda hacia la recomposición de la armonía perdida en Giacomo Leopardi y José Martí <i>Florencia Strajilevich Knoll</i>	31
El deseo del esclavo <i>Nicolás Tropeano</i>	40
Cómo intervendría el discurso del Otro entre el deseo y la acción según Jacques Lacan <i>Matías Ezequiel Bobek</i>	49

Marxismo y feminismo: retroalimentación para la resistencia anticapitalista	
Natalia Consiglio.....	57
Devenir-anárquica: una lectura deleuziana de la biografía de Soledad Rosas	
Juan Rocchi	68
<i>Las palabras y las cosas: del origen moderno de la apropiación sobre la vida</i>	
Lilén Gomez.....	77
La urgencia antropocénica: des-habitalizando el mundo	
Gabriel Patricio Asís	87

Presentación

Noelia Billi

La segunda jornada de estudiantes de Antropología Filosófica tuvo lugar el 17 de septiembre de 2019 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Los expositores fueron alumnos que cursaron y aprobaron la materia en 2018.

Antropología filosófica es una asignatura del tramo de orientación de la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. En 2018, su equipo docente estaba integrado por el Profesor Titular Adrián Bertorello y los auxiliares Julián Ferreyra, Alejandra Furfaro, Mario Gomez y quien escribe. A diferencia de la trama curricular en la que la Antropología Filosófica se despliega en otras instituciones de enseñanza superior, en nuestro caso el grupo de estudiantes que conforma cada cursada cuenta con un repertorio de conocimientos filosóficos nutrido. En este marco, la materia privilegia los planteos problemáticos que son característicos de la disciplina, tomando como punto de partida clásico la tradición inaugurada por Kant en su *Antropología en sentido pragmático*.

Si bien la Antropología Filosófica fue tempranamente señalada como un proyecto fallido, la necesidad de formular de diversas maneras un campo trascendental donde *lo humano* fuera pensable no ha cesado en su ímpetu. Acaso el carácter trunco o fantasioso del proyecto antropológico convertido en punto de partida pueda ser tomado como un reflejo de las dificultades que la antropología filosófica, como disciplina, asume como característica propia, es decir, como aquello que la fuerza a pensar antes que a claudicar. Quizá no sea posible abrirse un camino, incluso uno sin horizonte, sin esta urgencia disciplinar (aunque no siempre disciplinada) por practicar la filosofía tensionando las tradicionales aspiraciones universalistas con los saberes emergentes de los más variados campos del conocimiento. La pragmática, la teoría política, la biología, la estética, las artes, las ciencias médicas y las de la información, todas parecen ofrecer signos que es preciso organizar para asomarse al umbral del presente, incluso tal vez para recuperar algo del terror o del asombro por lo que nos toca.

Las perplejidades que el siglo XX ha legado no son fáciles de digerir en la fisiología filosófica. Menos aún cuando la fórmula kantiana que pende sobre la imaginación de esta

disciplina (lo que *el hombre como ser racional hace de sí mismo*) ha sido diseccionada *in vivo* ante la mirada atónita y aturdida de una “humanidad” convertida en fría espectadora de su propia dispersión. La antropología filosófica muestra una cierta preferencia por estas malas digestiones, como si usara su propio *corpus* como laboratorio de experimentación donde modular un metabolismo que, finalmente, no conoce. Ese desconocimiento planificado resulta, cada año de cursada, en una cornucopia de aproximaciones a lo humano de las que estas actas dan una pequeña muestra. Desde la hermenéutica hasta el Antropoceno, pasando por la reflexión teórica sobre las luchas políticas y sociales urgentes para nuestra región, los trabajos que aquí presentamos son el resultado de una apuesta por la relevancia de una disciplina que, en lugar de cerrarse a lo extraño, lo abraza como su divisa.

Artículos

Kant y Schleiermacher en diálogo: un recorrido a través de los interrogantes “¿Qué es el hombre?” “¿Qué puedo saber?” “¿Qué debo hacer?” “¿Qué debo esperar?”.

Laura Solinís

En el presente trabajo pondremos en diálogo los planteos relativos a la pregunta por el hombre y por el conocimiento del mismo tematizadas por el planteo kantiano en *Crítica de la Razón pura*, *Tratado de Lógica y Antropología en sentido pragmático* con el planteo hermenéutico de F. E. D. Schleiermacher respecto de qué es lo que el hombre puede conocer del hombre, intentando marcar un contrapunto entre las distintas concepciones de sentido interno y conocimiento a las que adscriben uno y otro de estos autores.

Como puede encontrarse al comienzo de la segunda sección del Capítulo segundo de la doctrina transcendental del método de su obra *Crítica de la Razón Pura*, Kant, a propósito del tópico sobre el ideal del Bien Supremo como determinación del fin último de la Razón Pura, hace mención de las tres preguntas que, según afirma, ocupan el lugar central de todo el interés de su razón –tanto en una dimensión especulativa, como en una práctica. A saber, estas preguntas son: (a) ¿Qué puedo saber?, (b) ¿Qué debo hacer? y (c) ¿Qué debo esperar?¹.

Por otro lado, el tratamiento de estas tres preguntas aparece en otro texto dentro del corpus de la obra kantiana, el *Tratado de lógica*. En este texto el autor afirma que la filosofía *in sensu cosmico*, o de sentido puesto por el vulgo, se entiende como la ciencia del vínculo entre todo conocimiento y el ejercicio de la razón con el fin último de la razón humana (el cual sería el fin supremo) que subordina a todos formando a uno². La filosofía entendida de esta manera, entonces, daría origen a cuatro preguntas, de las cuales las primeras tres pueden entenderse como homólogas a las que figuran en el principio de la

¹ KANT Immanuel (2014) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Colihue, p. 820.

² KANT Immanuel (1938) *Tratado de lógica*. Buenos Aires, Araujo, p. 19.

segunda sección del *Canon de la razón pura*, estas son: (a) ¿Qué puedo saber?; (b) ¿Qué debo hacer?; (c) ¿Qué necesito esperar?

No obstante, también se menciona una cuarta pregunta (d) ¿Qué es el hombre? A la cual Kant advierte como objeto de la antropología y como tal, es la pregunta que en definitiva subsumiría a las tres preguntas anteriores.

Si se entiende a estas formulaciones como el delineado de las preguntas que dan lugar a una antropología filosófica, es válido, no obstante, evaluar qué relaciones mantienen estas preguntas entre sí. En otras palabras, atendiendo a la iniciativa vista en el *Tratado de Lógica* donde se establece que las tres preguntas del *Canon* serían subsumidas en una filosofía vulgar a una pregunta objeto de la antropología, a saber, “¿qué es el hombre?”, puede pensarse que esa respuesta admite algunas otras alternativas de interpretación entre la pregunta por el conocimiento, por lo pragmático, por la religión y por el hombre.

Existe, también, un tercer texto escrito por Kant que tematiza la antropología, a la necesidad del estudio de la antropología en un sentido relativo al hacer. En *Antropología en sentido pragmático*, obra en la cual el autor dedica la primera parte del libro a hacer una didáctica antropológica, donde se puede observar un estudio sobre la manera de conocer el interior del hombre, así como el exterior del mismo. Este texto realizará una aproximación antropológica a la facultad de conocer del hombre, ahondando en temas como la conciencia de sí mismo (*Bewußtsein seiner selbst*), el sentido interno, y la imaginación (*Einbildungskraft*); permitiendo un tratamiento sobre la pregunta por el conocimiento del hombre en clave antropológica, que parece conjugar al menos al interrogante por el conocimiento y por el hombre dando lugar a una quinta “¿Qué es lo que puede comprenderse del hombre?”.

Si se atiende a esta pregunta sobre “¿Qué es lo que puede comprenderse del hombre?”, rápidamente se puede entrever que la misma pareciera no ser sino una abreviación de la pregunta “¿qué es lo que el hombre puede comprender del hombre?” A la cual puede tomarse como una oportunidad para considerar una posición donde se articule un estudio de la comprensión centrada en la subjetividad.

Este trabajo propone abordar la última pregunta citada a la luz del planteo hermenéutico por parte de F. D. E. Schleiermacher, de quien puede decirse que entiende

a la comprensión como un proceso reconstructivo de los procesos mentales del autor de un texto, sosteniendo que es necesario tener una comprensión del hombre como tal para entender aquello que dice, de la misma manera en que a su vez debe entenderse aquello que el hombre es a partir de su discurso³.

Esta pregunta por la posibilidad del hombre de conocer al hombre resuena también, no obstante, en la intención expuesta por Kant en la didáctica antropológica y el estudio sobre la posibilidad del conocimiento del sentido interno que puede encontrarse en *Antropología en sentido pragmático*.

A continuación, veremos cómo es que este punto resulta en una tensión entre ambos planteos.

*

Al respecto del sentido interno, Kant desarrollará a lo largo de la primera parte de *Antropología en sentido pragmático* las características, el operar y la pretensión de conocimiento que puede abrigarse respecto del conocimiento del mismo.

Al comienzo de la obra citada el autor comenzará remarcando que aquello que lo hace persona es el hecho de poder tener representación de su yo⁴. No obstante, al respecto de este punto continúa afirmando que en el hombre, la mayoría de las representaciones son oscuras puesto que las mismas solo son percibidas por este de forma pasiva a la manera de un juego de sensaciones⁵. El estudio de estas representaciones, entonces, es entendido por Kant como objeto de una antropología fisiológica, pero no una antropología pragmática.

La tematización del sentido interno será un momento del tratamiento de la sensibilidad en oposición al entendimiento, donde luego de haber presentado a los cinco

³ SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1974) *Hermeneutik*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, p. 44.

⁴ KANT, Immanuel. (2014) *Antropología en sentido pragmático*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 10.

⁵ *Ibid.*, p. 20.

sentidos relacionados con las facultades sensoriales describa a este sentido interno como una apercepción de lo que el hombre padece⁶.

Esta descripción patológica del sentido interno, no solo alejará al mismo de la posibilidad de ser objeto de la facultad del pensar o del entendimiento⁷, sino que entenderá a “la propensión a tomar el juego de las representaciones del sentido interno por un conocimiento empírico”⁸ –cuando en verdad es una invención poética– como una “enfermedad del ánimo”. Este error supuesto en entender a las representaciones del sentido interno como conocimiento empírico puede entenderse a la luz de la explicación que el autor ofrece al respecto de la conciencia de sí mismo, cuando a propósito del párrafo dedicado al observarse a sí mismo Kant señala que puesto que el sentido interno ve las relaciones entre sus determinaciones solamente en el tiempo, en un fluir donde no hay duración en la observación, es imposible decir que este pueda cumplir con el requisito necesario para el conocimiento empírico: la permanencia⁹.

Respecto de esta descripción, cuando el autor aclara que las percepciones del sentido interno y la experiencia interna no son meramente antropológicas¹⁰, desliza en mayor o menor medida un dato sobre aquello que entiende por antropológico: su carácter de prescindir del elemento del alma como elemento incorpóreo particular. Estas percepciones del sentido y la experiencia interna, entonces, serán para Kant psicológicas, debido a que en las mismas se prescribe un ánimo y se lo representa como una facultad de sentir y de pensar por una sustancia particular que habita en el hombre. En palabras de Kant:

Las percepciones de este sentido y la experiencia interna (...) no es meramente *antropológica*, que es aquella en la que se prescinde de si el hombre tiene o no un alma (como sustancia incorpórea particular), sino *psicológica*, que es aquella en la que se cree percibir una y se toma el ánimo, representándolo como una mera facultad de sentir y pensar, por una sustancia particular que habita en el hombre.¹¹

⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁷ *Ibid.*, p. 10.

⁸ *Ibid.*, p. 50.

⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰ *Ibid.*, p. 50.

¹¹ *Idem.*

La resolución kantiana a este problema se puede vislumbrar en la segunda parte de *Antropología en sentido pragmático* titulada *La característica antropológica: De la manera de conocer el interior del hombre por el exterior*¹², donde la estrategia propuesta parece ser explicar la característica antropológica por medio del carácter de la persona, el carácter sexo, entre otros.

Teniendo en cuenta esta breve exposición entonces, podemos evaluar nuestro quinto interrogante: “¿qué es lo que el hombre puede comprender del hombre?”. Al respecto, queda en esas alturas de la obra que no podrá ser su sentido interno particular, puesto que este sería un fluir sin duración y no cumpliría con la condición de la permanencia necesaria para ser una experiencia empírica, punto de partida del conocimiento como se explicita en *Crítica de la razón pura*.

Es posible que resulte curioso que en el afán de conocer la propuesta kantiana no se deje espacio para un *comprender* que encuentre su sede en el sentido interno o subjetividad del hombre un objeto de estudio. En este sentido, un *comprender* que encontrara su sede en el sentido interno, incurriría en el problema descrito en el primer capítulo del segundo libro de la Dialéctica Transcendental de *Crítica de la Razón Pura* donde a propósito de exhibir los paralogismos de la razón pura, afirma que el *yo pienso* es el único texto de la psicología racional y que al ser un pensamiento referido a sí mismo como objeto no podría contener sino predicados transcendentales –ya que los predicados empíricos arruinarían la pureza de la psicología racional¹³. De este modo queda claro, que este *comprender* que tiene como sede y objeto al sentido no podría ser entendido como conocimiento.

*

Como representante de una corriente dedicada a la comprensión centrada en la subjetividad, presentaré brevemente el planteo hermenéutico de F. D. E Schleiermacher en relación con este quinto último interrogante presentado.

¹² *Ibid.*, p. 192.

¹³ KANT, Immanuel (2014) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue, p. 417.

Puede leerse en *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F.A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch* tanto la exposición de los aportes y críticas a dos exponentes de la filología como lo eran F.A. Wolf y F. Ast como la selección de rasgos de cada una de estas propuestas junto con una delineación del autor respecto a una opinión personal sobre el quehacer interpretativo.

En este texto puede observarse cómo para Schleiermacher el curso interno no estará descrito como en el planteo kantiano, sino que será algo que mediante el procedimiento divinatório y comparativo, sea transparente en la medida en que lo intuitivo haya sido un pensamiento que no pueda sino ser pensado con palabras¹⁴.

Respecto del pensamiento y del lenguaje, Schleiermacher afirma que los pensamientos al no poder sino ser pensados lingüísticamente, lo que muestran es que existe una relación entre la producción de pensamientos y la formación del lenguaje (y viceversa).¹⁵

Este camino de doble mano entre la producción de pensamientos y formación del lenguaje, entonces, podrá dar cuenta de cómo es posible a partir del encadenamiento y comunicación de los pensamientos la exposición de una conexión completa del modo en el que debería proceder la comprensión.

Esta propuesta programática de la comprensión consistirá en reproducir todo el curso interno de la actividad compositiva del escritor lo más completo posible¹⁶, contemplando la presencia de un interlocutor –esto es, de la expresión viva que anuncia la participación de todo su ser espiritual¹⁷.

La tarea hermenéutica para este autor, constará de una parte relativa a la interpretación gramatical, así como de una parte relativa a una interpretación psicológica, dos elementos que según sus intérpretes estarán usadas con mayor o menor preponderancia de uno sobre otro¹⁸.

¹⁴ SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1999) *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F.A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*. Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico, nº 83, Universidad de Navarra. p. 83.

¹⁵ Puede atenderse al tratamiento del tópico pensamiento y lenguaje por parte de Kant en *Antropología en sentido pragmático*, “Didáctica antropológica”: *De la facultad de designar*, p. 85.

¹⁶ *Ibid.*, p. 75.

¹⁷ *Ibid.*, p. 65.

¹⁸ *Ibid.*, p. 83.

Retomando entonces el camino de doble mano entre la producción de pensamientos y el lenguaje, cabe aclarar sobre estos dos tipos de interpretación mencionadas que la interpretación gramatical será aquella que se dedique a la comprensión del discurso a partir de un todo del lenguaje mientras que la interpretación psicológica buscará la comprensión del discurso como un acto de producción continua de pensamientos¹⁹.

No obstante, en contraposición a lo expuesto respecto de la concepción del sentido interno como un fluir de pensamientos que no pueda oficial como fundamento de ningún conocimiento, según el planteo hermenéutico de Schleiermacher, existirá un fundamento en aquello que se quiera interpretar que legitime una comprensión perfecta a la cual solo puede llegarse mediante la cooperación de las partes de la interpretación citadas²⁰.

“¿Qué es, entonces, lo que el hombre puede comprender del hombre?” se convierte en una pregunta que revela no solo una pretensión de conocimiento o afirmación respecto de su objeto, sino también en la demostración de una intención de poder comprender mediante el intento de reproducir aquello que es propio del hombre, donde existe la posibilidad de la identidad entre el contenido expresado en el pensamiento y aquello comunicado, que tiene por consecuencia la adopción de una noción de verdad que escape a la utilizada por Kant (i.e. verdad como adecuación) sino que esta identidad entre comunicación y contenido expresado funde, a su vez, la posibilidad de la verdad²¹.

Sobre esta citada reacción a la verdad como adecuación, puede decirse que al interior del planteo de Schleiermacher está presente la idea de que a pesar de que todos los esfuerzos por conseguir una fórmula trascendente que se convierta en una intuición vivaz son entendibles, es claro que cualquier pensamiento sobre lo trascendente contiene una inadecuación en la medida en que la única verdad que pueden contener es la verdad que depende del pensamiento, y que este pensamiento, a su vez, depende de nosotros.

*

¹⁹ *Ibid.*, p. 79.

²⁰ *Ibid.*, p. 79.

²¹ SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1988) *Dialektik* (1814-1815). Hamburg: Felix Meiner, p. 375.

A modo de conclusión de este trabajo se evaluará la relación entre la pregunta por el hombre y por aquello que es posible de comprensión del hombre, para lo cual es preciso hacer un par de comentarios.

En primer lugar, si se entiende a la pregunta por “¿qué es el hombre?” como interrogante fundacional de la antropología, debe tenerse en cuenta que al admitir esta pregunta –para que la misma se vuelva filosófica– se requerirá de una hipótesis respecto de aquello que constituye al hombre como tal.

Si es el caso, como lo es en *Antropología en sentido pragmático*, que el hecho de tener una representación del yo es aquello que hace a una persona, y si una persona no puede sino tener un sentido interno, entonces la antropología debiera tener en cuenta a este sentido interno como su objeto de estudio, y no descartarlo bajo el argumento de que la antropología no tiene en cuenta a un ánimo o sustancia incorpórea particular.

Podría concederse luego de examinar el planteo kantiano, que la pretensión de un conocimiento cierto sobre la subjetividad o sentido interno sea, entonces, desmedida. Es de esta manera que parece necesario señalar que la pregunta por la comprensión del hombre cobra relevancia puesto que puede entenderse, como lo hace Schleiermacher en su obra *Ethik*, que la razón en la naturaleza humana no es otra cosa que su integración en la receptividad de la naturaleza como inteligente²², lo cual deja lugar a entender al curso interno de pensamientos articulados de cada hombre particular como relacionados con una racionalidad.

Puede decirse que para este autor, la situación de comprensión se da en una situación dialógica. Como cualquier relación dialógica requiere, habrá dos interlocutores con roles asignados: uno construirá oraciones con significado y otro recibirá esas palabras y de forma súbita –mediante un proceso que no está claro– adivinará su significado. En gran medida es a esto a lo que se llamará *proceso hermenéutico*²³.

Aquello que el hombre puede comprender del hombre, para Schleiermacher, será la *reexperiencia* de los procesos mentales del autor del texto donde se ponen juego las interpretaciones gramaticales y psicológicas teniendo como principio al *círculo hermenéutico*.

²² SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1990) *Ethik*. Hamburg: Felix Meiner, p. 14.

²³ PALMER, Richard (1969) *Hermeneutics*. Northwestern University Press, p. 86.

En este círculo las partes de sentidos tomadas individualmente estarán definidas en referencia a las distintas totalidades de sentido, y de manera inversa, el todo de sentido será definido por las distintas unidades de sentido.

Es de esta manera que desde la propuesta schleiermachiana se entiende la tarea hermenéutica como circular y que queda a la vista que aquello que el hombre puede entender del hombre debiera, si se adscribe a esta noción de la hermenéutica dialógica, concebirse a- como un constante camino de doble mano respecto del significado; b- como un arte que permite el entendimiento sin adscribir a una noción de permanencia; c- como una práctica que en ese tráfico de significados contempla al *malentendido* como constitutivo de la comprensión y abraza a esta noción como parte de un pretendido conocimiento.

Es de esta manera que asistimos a dos programas de reflexión sobre aquello que el hombre puede conocer del hombre. El primero, kantiano, que gracias a su concepción de conocimiento y su noción de verdad por *adequatio* encuentra en el estudio del sentido interno un tópico que no se ajusta a los estándares propuestos en la *Crítica de la Razón Pura* para ser calificado como posible de ser conocido. El segundo, schleiermachiano, que concibe a la hermenéutica como ocupándose de algo transmitido y recepcionado por poseedores de sentido interno quienes, como hombres, dialógicamente pueden aspirar a conocer algo del hombre.

Bibliografía

- KANT, Immanuel (1938) *Tratado de lógica*. Buenos Aires: Araujo.
- KANT, Immanuel (2014) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.
- KANT, Immanuel (2014) *Antropología en sentido pragmático*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PALMER, Richard (1969) *Hermeneutics*. Northwestern University Press.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1974) *Hermeneutik*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1988) *Dialektik (1814-1815)*. Hamburg: Felix Meiner.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1990) *Ethik*. Hamburg: Felix Meiner.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1999) *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F.A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*. Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico, nº 83, Universidad de Navarra.

De la antropología pragmática kantiana al *Dasein* heideggeriano, posibles conexiones basadas en una antropología filosófica del obrar humano

Guillermo Ariel D'Atri

Introducción

La tradición filosófica antropológica iniciada por Kant, que pone en el centro de la escena a la acción humana como lo específico del hombre, encuentra su continuidad en la corriente hermenéutica de la antropología filosófica. En el caso particular de Heidegger a través de la fenomenología del *Dasein*. El objetivo de este trabajo es mostrar cómo en el Heidegger de juventud se encuentran latentes los principales conceptos kantianos presentes en *Antropología en sentido pragmático*. De este modo se buscará trazar puentes entre ambos autores de modo que se haga visible cómo en *Ser y Tiempo* se toman algunas de las concepciones centrales de la antropología filosófica kantiana para hacerlas jugar dentro de su sistema filosófico y de su concepción específica de hombre con el fin de exhibirse en su propia antropología hermenéutica.

Las nociones básicas que pondré en comparación son el obrar libre kantiano y la facticidad de la vida que caracteriza al *Dasein*; la relación esencial del hombre y su obrar libre con el mundo en ambos autores; la potestad de una disciplina específica para estudiar dicha antropología filosófica; el pensamiento heideggeriano que caracteriza a la vida fáctica del hombre como un eje de coordenadas, una red de relaciones de índole pragmática, desde donde las cosas se presentan configurando al mundo en relación a él mismo y el pensamiento kantiano según el cual, al ser el hombre el último fin de sí mismo, es el punto de partida desde el cual su acción libre realizada se origina; y, por último, la reflexividad presente en el sujeto, que se expresa en el pensamiento de Kant en la afirmación de que el hombre es el único ser capaz de poder representarse su yo en el

pensamiento, y en Heidegger cuando dice que el *Dasein* es el único ser capaz de preguntarse por su propio ser.

1. El obrar humano, la antropología pragmática y la antropología hermenéutica

En *Antropología en sentido pragmático* Kant expone a la antropología como la ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada. Ésta ciencia se puede abordar desde una perspectiva fisiológica, es decir meramente anatómica, hablando de cómo funciona el cuerpo biológicamente, o en sentido pragmático. Tal como el nombre del texto lo indica, a Kant le va a interesar el desarrollo pragmático de la antropología en el que se investiga lo que el hombre hace, o puede y debe hacer de sí mismo en tanto ser que obra libremente, esto es conocerlo en tanto lo que el hombre es y debe llegar a ser en el futuro¹.

Así aparece la acción libre como aspecto central que caracteriza al hombre, éste es el primer aspecto que pondré en diálogo con la antropología hermenéutica de Heidegger. El enfoque hermenéutico antropológico concibe el obrar libre, con el que Kant describe lo específico del hombre, desde la perspectiva de la fenomenología del *Dasein*. Se podría decir que el objetivo filosófico de Heidegger es poder caracterizar la vida fáctica para así poder reformular la ontología. El punto de partida fundamental de esa vida fáctica es cómo la vida se historiza en el mundo, así mundo y vida son dos conceptos indisolubles para el Heidegger temprano. Este mundo de la vida fáctica es histórico, es temporal y tiene su propia gramática, es decir que tiene sus propios criterios de expresión. Por lo tanto no puede ser estudiado por ninguna ciencia particular, sino que tiene que ser estudiado desde una perspectiva fenomenológica. La comprensión fenomenológica de la vida consiste en interpretar esa gramática, o sea que se aplica una fenomenología hermenéutica sobre la vida fáctica. No es que el fenomenólogo coloca un sentido donde no lo había, sino que interpreta los sentidos que ya había en la vida fáctica. La vida fáctica se comprende a sí misma y nosotros debemos comprender esa comprensión, se trata de comprendernos a nosotros mismos como existentes que se historizan en el mundo.

¹ Hay una teleología en esta concepción propia del iluminismo kantiano caracterizada por un mejoramiento progresivo. Hay un devenir de la historia universal hacia lo que sería el ciudadano del mundo.

2. Acerca de la relación con el mundo y ¿qué ciencia tiene el derecho de abocarse a estas antropologías?

En la concepción hermenéutica antropológica heideggeriana que acabo de exponer no sólo aparece la vida fáctica como eje, además aparece su relación con el mundo y la fenomenología como la única ciencia con derecho a estudiarla.

En el texto kantiano que estamos analizando también se pueden hallar estos ejes que rescato de Heidegger, al comienzo de *Antropología en sentido pragmático* se dice que todos los progresos de la cultura humana, en los que hay que incluir los conocimientos de la antropología pragmática, tienen por destino el ser empleados en el mundo. Entonces, la antropología que le interesa a Kant es aquella que estudia el actuar del hombre en libertad en relación con el mundo. Así, en *Antropología en sentido pragmático*, Kant dirá:

Todos los progresos de la cultura² a través de los cuales se educa al hombre tienen el fin de aplicar los conocimientos y habilidades adquiridas para emplearlos en el mundo [...].³

Desde ya que el concepto de mundo en el que Kant está pensando no es el mismo que el que Heidegger usa a lo largo de *Ser y tiempo*⁴, texto en el cual me estoy basando para realizar estos puentes, no obstante ello ambos autores consideran el mundo en relación con la esencia del hombre. Foucault en *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático* sostiene justamente esta conexión entre hombre y mundo al afirmar a lo largo de su libro, entre otras cosas, que toda reflexión sobre el hombre es remitida circularmente a una reflexión sobre el mundo en tanto que el hombre es un ciudadano del mundo, pues hay que conocerlo a éste por lo que es y debe llegar a ser en el futuro.

En efecto, Heidegger señala: “Ciertas expresiones utilizadas por el mismo Kant parecen ilustrar el concepto existencial del mundo; a saber, que el ‘mundo’ signifique,

² No hay que confundir lo que aquí llama cultura con civilización. Las diferentes formas de casamiento, los diferentes cortejos fúnebres, los buenos y malos modales, etc. no hacen a un pueblo más culto, sino que determina el modo en que es civilizado.

³ KANT, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. México: FCE, p. 7.

⁴ La concepción heideggeriana de mundo estará explicitada en el apartado que sigue.

precisamente, la existencia del ser humano en una comunidad histórica, y no simplemente el hecho de su pertenencia al cosmos como una especie animal entre otras.”⁵.

En cuanto al eje que dicta el derecho de la fenomenología a estudiar ella sola esta hermenéutica antropológica cabe señalar que en Kant también aparece una potestad privilegiada de la filosofía con respecto a su lugar fundamental y unificador para con la antropología pragmática. Es la filosofía la única que puede ordenar y dirigir todos los conocimientos del mundo previamente adquiridos para hacer de la antropología pragmática una ciencia, de caso contrario dichos conocimientos adquiridos serían solamente un fragmentario tantear.

3. *El punto de referencia último del obrar libremente*

Ahora, volviendo al rasgo principal con el que empecé este trabajo, que la vida humana sea eminentemente práctica tal como sostiene Kant, permite hacer un puente con el pensamiento heideggeriano que caracteriza a la misma como un eje de coordenadas desde donde las cosas se presentan, en palabras de Bertorello: “no como objetos neutros, sino con una posición axiológica respecto de los intereses prácticos de aquella”. Vivir para el hombre es tener un trato interesado y significativo consigo mismo, con los entes y con los otros en cada una de las esferas de la vida fáctica.

A continuación voy a explayarme sobre la relación del *Dasein* con los entes que Heidegger llama útiles y que comparecen en el mundo con él, mostrando el trato interesado que éste tiene con ellos; después trataré de ver si se puede encontrar algo que se le asemeje en la antropología pragmática kantiana.

Para Heidegger el mundo es una totalidad de significaciones, una red de relaciones de índole pragmática, en tanto que el *Dasein* (el ser como existente) configura el mundo en relación a él. Vivir para el hombre es tener un trato interesado y significativo consigo mismo, con los entes y con los otros en cada una de las esferas de la vida fáctica. En el mundo me encuentro con otros entes que no son yo, estos entes que comparecen en el mundo, que no son *Dasein*, y con los cuales me relaciono, se llaman útiles. Estos útiles cumplen una función para mí. Son útiles que yo uso y no son, en principio, objetos de mi

⁵ GROS, F y DÁVILA, J. (1998). *Michel Foucault, lector de Kant*. Mérida: Consejo de publicaciones universitarias de Los Andes, p. 20.

conocimiento, son ante todo entidades pragmáticas. Ser un útil es estar en relación con otros útiles y que todas esas relaciones estén articuladas conmigo en tanto *Dasein*. Esta es la propiedad ontológica fundamental del útil, el “ser para”. Y el punto de referencia último de todos los “para algo” será el *Dasein*. Así, lo que hay en el mundo es una totalidad de útiles que el *Dasein* irá articulando de diversas maneras para usarlos. Aquello en vistas de lo cual obra el *Dasein* y manipula los útiles es el “*por mor del que*”. El “*por mor del que*” sería “a causa de”, es el principio de la cadena del sistema relacional de útiles.

Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en que puede ser éste útil que es. Un útil es esencialmente “algo para...”. Los diversos modos del “para”, como servir “para”, el ser adecuado “para”, el poderse emplear “para”, el poderse manejar “para”, originan una totalidad de útiles. En la estructura expresada con el “para” hay una “referencia” de algo a algo. [...] Por el momento se trata de hacer caer bajo la mirada el fenómeno de un plexo de referencias.⁶

El ser de lo “a la mano” tiene la estructura de la referencia –quiere decir: tiene en sí mismo el carácter del “ser referido”. El ente es descubierto en cuanto que, como este ente que él es, es referido a algo. Uno “se conforma con” él “en” algo. [...] Pero la totalidad de conformidad misma retrocede últimamente a un “para que” “en” el que ya no se “guarda conformidad” alguna, o que ya no es un ente de la forma de ser de lo “a la mano” dentro de un mundo, sino un ente cuyo ser es determinado como “ser en el mundo”.⁷

El “para que” primario es un “por mor del que”. Pero el “por mor de” conviene exclusivamente al ser del “ser ahí”.⁸

Entonces, ahora que ya aclaré los términos necesarios, se puede decir lo siguiente: el *Dasein* es el origen del sistema de relaciones que entabla con los útiles, generado dicho origen a partir de un “*por mor del que*”.

¿Aparece en *Antropología en sentido pragmático* alguna referencia al hombre como fin último del obrar libremente? Para contestar esto voy a terminar la oración que cité anteriormente puesto que en este pasaje en particular el autor es muy claro al respecto.

Todos los progresos de la cultura a través de los cuales se educa al hombre tienen el fin de aplicar los conocimientos y habilidades adquiridas para emplearlos en el

⁶ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, pp. 81-82.

⁷ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, p. 98.

⁸ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, p. 99.

mundo; pero el objeto más importante del mundo a que el hombre puede aplicarlos es el hombre mismo, porque él es su propio fin último.⁹

El hombre al ser el último fin de sí mismo es el punto de partida desde el cual su acción libre realizada se origina. La diferencia es que en Kant el lugar del “*por mor del que*” lo ocupa la motivación egoísta a partir de la arrogancia del entendimiento, del gusto y/o del interés práctico para hacerse valer de preferencia con tanto mayor seguridad en el juicio ajeno, o el pluralismo, esto es dejar de pensar y actuar como encerrando en el egoísmo al mundo entero. El egoísta (ya sea lógico, en lo referido a la arrogancia del entendimiento, estético, en lo referido a la arrogancia del gusto, o práctico, en lo referido a la arrogancia del interés) es aquél que en su modo de pensar se considera y se conduce como encerrando en el propio yo el mundo entero. Así el egoísta lógico considera que sus juicios son correctos más allá del entendimiento de los demás y sostiene por verdadero su propio criterio pese a que la opinión entera de los demás vaya en su contra. El egoísta estético es idéntico al egoísta lógico, pero en lo referido a su gusto, es decir que le basta su propio gusto, pese a lo malo que los demás lo puedan encontrar, para determinar la belleza en las cosas. El egoísta práctico “es aquél que reduce todos los fines a sí mismo, [...]”¹⁰ poniendo así en su propio interés y conveniencia, y actuando en virtud de ello, más allá de todo deber, el fundamento determinante de su voluntad. Por último, el pluralismo es aquel que se le opone al egoísmo en tanto que uno no se piensa ni conduce como encerrando el mundo en el propio yo, sino como un sujeto que convive en el mundo con otros sujetos en tanto ciudadano del mundo¹¹. De esta manera encontramos en el egoísmo y en el pluralismo el punto de referencia último del obrar humano.

4. La reflexividad en la antropología pragmática y en la antropología hermenéutica

En *Ser y tiempo* Heidegger mantiene que el gran problema de la filosofía es el problema del ser, y para refundar una ontología fundamental se debe distinguir entre la

⁹ Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. México: FCE, p. 7.

¹⁰ Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. México: FCE, p. 19.

¹¹ Para ver una descripción más amplia sobre éstos dos móviles de la acción humana (la motivación egoísta y el pluralismo) y de la idea del *ciudadano del mundo* a través de diversos textos kantianos, como *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, *La paz perpetua*, etc., véase *Introducción a la antropología kantiana* de Silvia Schwarzböck.

noción de ser y el sentido del ser. Para el Heidegger temprano, el mundo de la vida fáctica agotaba la noción de ser. En *Ser y tiempo* la ontología fundamental se va a explayar sobre el sentido del ser. La pregunta sobre el sentido del ser también se va a subdividir en dos preguntas diferentes: la pregunta por el sentido del ser de nuestra existencia, o del *Dasein*, y la pregunta por el sentido del ser en general. Y respondiendo a la pregunta por el sentido del ser de nuestra existencia podemos responder a la pregunta por el sentido del ser en general debido a que, como ya expuse, todo lo que es, es en relación al *Dasein*. A riesgo de que en su análisis se confunda el ser con el aspecto óntico, Heidegger va a plasmar la distinción óntico-ontológica. Bajo la expresión óntico va a caer la noción de ente (un ente es una silla, un edificio, nosotros mismos, etc.), y bajo la expresión ontológico se hablará del ser. El ente es lo que se manifiesta y en su manifestarse hace patente su ser. El ser es siempre ser del ente y todo ente tiene un ser, por eso el plano óntico y el plano ontológico son indisociables. Entonces la distinción óntico-ontológica o diferencia ontológica significa no confundir el ser con el ente pero también significa saber que hay una articulación entre ambos. Ese punto de articulación es el *Dasein*, el existente humano. El *Dasein*, como todos los entes, es óntico-ontológico pero él es el único que se puede preguntar por su ser y por lo tanto podrá luego preguntar por el sentido del ser de todos los demás entes. El *Dasein* es el único ser que se puede preguntar por su ser y eso lo diferencia de todos los demás entes, esta reflexividad propia solamente del existente humano es uno de sus rasgos distintivos por excelencia. De dicha manera el *Dasein* muestra un vínculo significativo respecto de sí mismo.

En la antropología pragmática de Kant la reflexividad va a aparecer bajo el desarrollo de la representación del yo. Al igual que Heidegger, Kant sostiene que junto con el hombre hay una infinidad de seres que habitan el mundo, pero lo que lo pone por encima de todos los demás seres en una posición privilegiada es que puede representarse su yo. Incluso no hace falta expresarlo este yo, basta con pensarlo. “El hecho de que el hombre pueda tener una representación de su yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una persona [...]”¹²

¹² Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. México: FCE, p. 15.

Inmediatamente a continuación Kant agrega que el hecho de poder mantener la representación de su yo a lo largo del tiempo, más allá de los cambios que esta persona pueda sufrir lo hace a uno la misma persona, le afirma su identidad. Es decir, yo soy el mismo que a los cinco años no llegaba al último botón del ascensor pese a que ahora mida más del doble que en aquél entonces. Y es por esta representación de su yo que se mantiene a pesar de los cambios que el hombre supera en rango y dignidad a todos los demás seres, como son los animales irracionales. Que el rasgo principal del hombre es que sea el único ser capaz de poder representarse su yo en el pensamiento es la misma reflexividad que vemos en Heidegger cuando dice que el *Dasein* es el único ser capaz de preguntarse por su propio ser. A su vez el pensar y el preguntarse dan pie a formular otra característica del hombre que es la razón, en Heidegger esto se ve con lo expuesto anteriormente por la pregunta por su ser y más adelante en *Ser y tiempo* cuando hace el salto del “ser a la mano” o el “ser para” al “ser ante los ojos”¹³; y en Kant se puede ver explícitamente cuando menciona al hombre como un ser terrenal dotado de razón por su esencia específica.

La reflexividad, estratégicamente hablando, al momento de abordar el tema, es un rasgo primordial acerca de lo que diferencia al hombre por sobre los demás seres; en Heidegger porque a partir de ahí, de la pregunta por su ser, se puede ver que el sentido de los útiles es el “ser para” a partir del *por mor del que*, que el mundo es un sistema de relaciones de índole pragmática y se entiende la determinación del *Dasein* como existente; y en Kant porque lo constituye como persona, le otorga identidad más allá de los cambios y da lugar a la concepción de egoísmo y pluralismo.

5. Retorno a la pregunta kantiana del hombre desde la lupa del propio Heidegger

A continuación voy a volver a la pregunta kantiana que dio origen a este trabajo en el primer apartado y desde la cual se desprendió todo el desarrollo del mismo, y voy a exponer una lectura que hace Heidegger de ella en *Kant y el problema de la metafísica*.

¹³ En un primer momento el útil es un ser a la mano en cuanto a su dimensión puramente pragmática, pero yo también puedo hacer una reflexión sobre el uso que hago de un útil transformando así el ser para del útil en un objeto de reflexión, esto es lo que Heidegger denomina ser ante los ojos.

Había comenzado diciendo que la antropología para Kant era el estudio del hombre desarrollado sistemáticamente y de ahí se desprendieron dos tipos de antropología, una anatómica y otra pragmática. Pero la antropología en general se puede resumir bajo la pregunta ¿qué es el hombre? y, dependiendo de qué enfoque busquemos, nos vamos a dedicar a una ciencia biológica o una filosófica.

Para Kant el campo de la filosofía debe dar respuesta a tres grandes interrogantes: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me está permitido esperar? Al primer interrogante responde la metafísica, al segundo la moral, y al tercero la religión. Pero en el fondo todos remiten, dice nuestro autor en su *Lógica*, a una cuarta pregunta que es ¿qué es el hombre?

Ante esta aseveración explícita de Kant, Heidegger se pregunta por qué las tres preguntas se dejan reducir a la cuarta. ¿Por qué puede abrevarse todo esto en la antropología?

Y, en los párrafos 36 y 37 de la cuarta parte, sección A de *Kant y el problema de la metafísica*, se responde: Un ser todopoderoso no necesitaría preguntarse ¿qué es lo que puedo? ¿Qué es lo que no? ¿Qué me está permitido? y ¿Qué no? Un ser todo poderoso no es que no necesita preguntarse estas cosas, es que, por su esencia, no puede planteárselas siquiera. Este no poder planteárselas no es un defecto de un ser tan sublime, sino la ausencia de todo defecto. El que se pregunta ¿qué es lo que puedo? Enuncia con ello una finitud. La razón humana se plantea estas tres preguntas porque es finita y debido a que estas tres preguntas interrogan por la finitud se dejan referir a la cuarta: ¿qué es el hombre?

Así, las tres preguntas originarias kantianas para Heidegger remiten a la pregunta ¿Qué es el hombre? en tanto que el hombre es un ser finito que se cuestiona sobre sus capacidades y alcances.

Bibliografía

- BERTORELLO, A. (2008). *Texto, acción y sentido en la fenomenología del mundo de M. Heidegger*. Revista de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, Vol. 33, N° 2, pp. 111-130.
- FOUCAULT, M. (2000). *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- GROS, F. y DÁVILA, J. (1998). *Michel Foucault, lector de Kant*. Mérida: Consejo de publicaciones Universidad de los Andes.
- HEIDEGGER, M. (1986). *Kant y el problema de la metafísica*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- KANT, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza.
- SCHWARZBÖCK, S. (2008). *Introducción a la antropología kantiana*. Ficha de cátedra. Buenos Aires. OPFyL.

La experiencia del dolor como camino gnoseológico hacia la esencia genérica: Hombre

Magali Sol Molina

Introducción

El objetivo del siguiente trabajo es articular las ideas respecto al hombre y su género, de Ludwig Feuerbach con tesis centrales del pensamiento de Hannah Arendt expuestos en su obra *La condición humana*¹. Con la finalidad de mostrar que la manera que el hombre tiene de conocer su esencia genérica, aquello de lo cual todos los hombres particulares participan, es necesariamente a través de la experiencia del dolor.

A partir del materialismo sensualista de Feuerbach y sus conceptualizaciones sobre hombre particular, cuerpo, finitud y esencia genérica/humanidad, expuestos en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*² es posible pensar al dolor como manifestación máxima del conocimiento de la esencia genérica. Las nociones de tiempo y espacio también cumplirán un lugar preponderante en la investigación respecto a la finitud del hombre pero aquí se emplean solamente con el fin de exponer que el dolor es la mayor manifestación del género.

El interés de utilizar algunas nociones de Hannah Arendt, como la labor biológica, la actividad del trabajo, la acción, presentadas en *La condición humana*, se debe a que estas colaboran en el desarrollo de la postulación que pretende este trabajo, es decir, de dilucidar cómo el dolor permite dar cuenta de la condición finita, limitada y determinada del hombre particular, y cómo le brinda a este un conocimiento de su esencia genérica, a saber, la Humanidad.

¹ ARENDT, Hannah (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

² FEUERBACH, Ludwig (1993). *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Madrid: Alianza editorial.

El trato del dolor como factor determinante en el conocimiento, sea de la esencia, sea del cuerpo, así como de cualquier cosa real, expresa la posibilidad de unir y trazar similitudes entre ambas teorías. A pesar de que ambos autores no compartan la misma teorización sobre el dolor, argumentaremos que ambas posturas se vuelven complementarias en el tratamiento de los aspectos gnoseológicos que se derivan de este tema.

Un camino gnoseológico: El materialismo-sensualista

El materialismo-sensualista de Feuerbach llega unido con su postura antropológica, colocando al hombre en el centro de sus teorías, como poseedor de una sensibilidad que le permite conocer todo aquello que lo rodea. El hombre es, ante todo un ser sensible. Para el autor es la sensibilidad la que conduce a la filosofía hacia una antropología filosófica. Es la filosofía la que debe conocer la esencia entera del hombre, y que se logra a través de un análisis antropológico. La sensibilidad adquiere un valor gnoseológico relevante en esta teoría, ya que permite tener un conocimiento objetivo de la realidad y en última instancia permitirá tener un conocimiento del género. La lectura sensualista del filósofo es una lectura no dualista, quiere decir que no distancia a la sensibilidad del pensamiento sino que todo está determinado y es parte de una totalidad.

Al no haber una separación entre estas dos facultades permite que no se caiga en la subjetividad que solo el pensamiento por separado nos puede aportar. La sensibilidad proporciona los conocimientos reales del mundo, pero es necesario el pensamiento para tener un conocimiento acabado de ellos. Este último ocupa el lugar de unificador de todos los conocimientos sensibles que se dan por la sensibilidad de manera aislada y separada.

Es el pensamiento el que permite que la sensibilidad se amplíe, y pueda acceder a una dimensión ontológica diferente, a saber, el espíritu. Esta sensibilidad, ampliada por el pensamiento, muestra la tendencia de Feuerbach de no dejar a esta facultad como una simple capacidad receptiva, no solo generan sensaciones aquellos objetos que afectan los sentidos de entidades particulares, sino aquellas sensaciones como el dolor, la angustia, la felicidad, que se manifiestan tanto en el cuerpo, como en el espíritu. La sensibilidad – ampliada – permite al hombre particular conocerse finito, sensible y limitado. Solo cuando experimenta el dolor conoce su máxima expresión.

A partir de estas consideraciones respecto del carácter gnoseológico en Feuerbach, se explicitarán a continuación los dos pilares relevantes de la teoría, trazando continuidades con conceptos de Hannah Arendt expuestos en “La condición humana”.

Hombre particular, noción de cuerpo y finitud en Feuerbach y Arendt

Uno de los pilares de la teoría feuerbacheana es el tratamiento del hombre como una entidad particular que posee una sensibilidad ampliada como fundamento del conocimiento real y objetivo del mundo que lo rodea. El hombre es finito, determinado y posee un límite, existe en un tiempo y en un espacio concreto. El tiempo es el principio de individuación del hombre, y así como este está determinado en un tiempo, así también las sensaciones. Estas aparecen unas tras otras, y por lo tanto la representación del tiempo que tiene el particular es de manera exclusiva, siente en un tiempo determinado y concentra todo su ser en ese momento. La esencia particular es ser un instante fugitivo, está por lo tanto, determinado a desaparecer cuando todos los instantes particulares desaparezcan.

“Pero la persona determinada, el individuo, no es solamente por necesidad algo temporal, inseparable del tiempo, sino también necesariamente algo espacial”³. Cada uno de los hombres particulares es diferente a los otros, están separados espacialmente, necesariamente tienen una existencia sensible separada del otro. El que necesariamente sean diferentes unos de otros permite que sean partícipes de la esencia genérica⁴. Si el hombre particular renuncia a esas diferencias llega a su límite, la muerte. Este ser limitado por el tiempo y por el espacio es finito, necesariamente su tiempo, sus instantes, su lugar en el espacio, sus sensaciones acaban cuando este llegue a su límite, cuando irremediabilmente se escapa del hombre toda su sensibilidad.

Pues entonces si el hombre es un ser determinado que posee una existencia necesariamente sensible, posee un cuerpo, donde se manifiestan las sensaciones y se posibilita el conocimiento del mundo real objetivo. La finalidad del cuerpo, es el alma

³ Feuerbach, L (1993), *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid: Alianza editorial, p. 114.

⁴ Hannah Arendt expone de igual forma esto, cuando habla sobre la actividad de la *acción*, la pluralidad de hombres, que son todos humanos, son diferentes unos de otros, no existió ni existirá, alguien igual.

misma y es la determinación de su existencia. Esta es su condición interna y el fundamento de la condición humana. Es pues el alma la que posibilita la dimensión espiritual del hombre. La finalidad es algo aniquilador, ya que aquello que carece de finalidad, carece de existencia, por lo tanto la finalidad del hombre es la muerte. Aquí también se ve el carácter finito del hombre, el hombre sin su alma, se destruye materialmente.

Ahora bien, ¿cómo concibe Hannah Arendt la cuestión de la corporeidad y la finitud, en su libro *La condición humana*? La autora pretende con el libro indagar sobre *¿Qué hacemos los humanos?*, y para esto dispone las tres actividades que realiza el hombre entre la vida y la muerte, estas son: *la labor, el trabajo y la acción*, que forman lo que ella denomina *vita activa* (aquello que hacemos), y que junto a la vida contemplativa (aquello que pensamos) conforman la Condición Humana. Respecto a la corporeidad, las actividades que incumben son las de la *labor* y la del *trabajo*. La labor es aquella actividad que se encarga de los procesos biológicos del cuerpo, asegurando la supervivencia de él mismo como particular, y de la especie. Así también la manera en que se lleva a cabo es a través de sentimientos, como dolor, placer, tristeza, que denotan la necesidad biológica de algo. Su condición humana, dice la autora, es la misma vida. Es cuando más cerca se encuentra el hombre de la naturaleza. Pero el hombre intenta separarse lo más que puede de las tareas de la labor, porque está presente la idea de dejar de lado todo lo que pertenezca a la naturaleza y a la cárcel que es el mundo⁵. Y aquí es donde aparece el *trabajo* cuya condición humana llama *mundanidad*. El trabajo proporciona un mundo artificial de cosas distintas de las naturales, lo que se produce por esta actividad sobrevive y trasciende al hombre, este se hace dueño de la naturaleza, con el fin de objetivar al mundo ingresando estos productos artificiales creados por el hombre mismo al hábitat humano.

Por lo tanto la condición de finito del hombre se nota a través de la actividad de la labor que se encarga de aquello que es propio de la vida y la naturaleza y dan cuenta de la necesidad de preservar su vida lo más que puede, ya que eventualmente su vida se

⁵ En el libro, ella habla de que la secularización ha llevado a al hombre a desprenderse de la religión, y que es posible que también pretenda desprenderse de la Naturaleza y del mundo, significa que la secularización llevará al hombre a repudiar la tierra.

acabará. También presenta la idea de que los “mortales [están] sujetos al tiempo”⁶ y por esta razón es que se puede hablar respecto de aquello que muere y aquello que es eterno y se perpetúa una y otra vez. La condición finita del hombre, lo lleva a querer transgredir los límites de su propia actividad, pretende hacer de todo lo natural obra propia. Su condición de existencia le permite al hombre ir más allá, querer alcanzar lo inalcanzable.

Género: La humanidad. Feuerbach y Arendt

El otro pilar de la teoría feuerbachiana trata sobre la idea de que este hombre particular está contenido en algo más grande, que va más allá de su esencia particular, esto es, el género. Esta universalidad a la que apunta el autor, se debe a una transición del hombre particular hacia la esencia genérica, que la concibe a través de la sensibilidad ampliada. Arendt y Feuerbach coinciden en que la manera de preservar la esencia genérica, es a través de lo que ella llama la actividad del trabajo, que produce objetos que perduran más tiempo que el hombre particular, y que así posibilitan la supervivencia de los hombres más allá de la actividad biológica; son las producciones intelectuales lo que permite perpetuar la existencia humana en el género.

La humanidad no está determinada a cada uno de los individuos que la componen sino a todas las manifestaciones juntas de la esencia, que es una totalidad. El filósofo pone de manifiesto en el texto que el género es el cuerpo orgánico, aquello que compone la esencia misma es aquel cuerpo que no es carente de nada, a diferencia del cuerpo particular de cada individuo. Pero es gracias a este cuerpo que hay un acercamiento claro a la esencia genérica. Si existe un cuerpo carente de algún miembro, se genera en el hombre un sentimiento de falta que permite dar cuenta del género. El cuerpo orgánico es aquello que todos los particulares tienen en común. En el momento en que se da cuenta de una falta se tiene conocimiento del género en su totalidad. Cuando la esencia se separa del cuerpo, este último muere, no así la esencia universal, que subsiste a la muerte. Es la sustancia infinita, la que caracteriza a todos los hombres particulares por igual.

Respecto a lo que Arendt teoriza sobre la humanidad o la universalidad del hombre, ella responde que es imposible conocerla o definir algo de ella. Es innegable que existen

⁶ ARENDT, Hannah (2009). *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós, p. 13.

en el mundo hombres particulares con las mismas condiciones humanas y que son comunes a todos, que pueden comunicarse y que hay algo que los mantiene unidos más allá de su condición. También es notable cómo explicita la condición de limitado del hombre, dice que el mundo es la cárcel del cuerpo del hombre⁷, por eso el hombre produce artificios que lo desliguen lo más posible de la naturaleza que los tiene encarcelados. La autora muestra esto a través de hechos históricos recientes, como por ejemplo la llegada del hombre a la luna o la creación de vida biológica artificial. Con esto último Arendt afirma que la creación de vida es el primer paso para desligarse de la condición de finitud que los mantiene apresados en este mundo natural.

La actividad que corresponde a este apartado es la de la *acción*, esta es la relación con aquellos que viven en la tierra y habitan el mundo sin la mediación de las cosas materiales, la condición humana de esta actividad es la pluralidad. Todo habitante en el mundo es lo mismo, es humano, pero no hay nadie que sea exactamente igual a otro, no existe, no existió y no existirá. Esto es lo que permite que haya historia, como condición del recuerdo. Esta es la condición humana más general de la existencia, y permite ver que el hombre siempre fue y será un ser condicionado, por su biología (sus necesidades), por su trabajo (los objetos y productos artificiales) y por su acción (acciones y discurso).

A diferencia de lo que Feuerbach plantea, más allá de que el hombre pueda conocer y definir la esencia de otros organismos vivos, no puede hacerlo con la propia, esto sería *saltar nuestra propia sombra*. “Si tenemos una naturaleza o esencia, sólo un dios puede conocerla y definirla”⁸, es decir, que si existe tal esencia genérica, esta solo puede ser conocida por un ser con capacidades superiores a las nuestras.

Conclusión

Por lo tanto, es la experiencia del dolor el camino gnoseológico adecuado para conocer en su totalidad la esencia genérica de la que todo hombre particular participa. Antes de disponer de esta es necesario aclarar que es lo que opina Arendt respecto al dolor. Para ella el dolor es una demanda del cuerpo respecto de las necesidades vitales

⁷ Este es otro punto donde se puede ver el carácter finito del hombre, porque está determinado, condicionado por la naturaleza en la que habita, por eso su insistencia con querer transgredir los límites.

⁸ ARENDT, Hannah (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, p. 24.

del hombre, y que siempre es al interior del cuerpo. Dice que cuando el dolor desaparece, es solo un momento pasajero ya que este reaparecerá para pedir al cuerpo otra necesidad. A diferencia de Feuerbach y este trabajo, para la filósofa en el momento en que se siente atravesado por el sufrimiento esto no permite relacionarse con el mundo ya que toda la energía está puesta en sanar el cuerpo. Por ende, la ausencia del dolor es aquella condición corporal que permite tener conocimiento del mundo y relacionarnos con los demás, permitiendo el debido funcionamiento de los sentidos.

Pero, en vistas de lo que pretende este trabajo no es una contradicción lo que Arendt plantea, porque que el dolor sea una manifestación interior en el cuerpo que expresa las necesidades que este requiere, denota su condición de finito; que el cuerpo exhiba al hombre sus falencias quiere decir que hay algo más en él que la simple función biológica. Según Feuerbach, es la sensibilidad la responsable de que accedamos a la esencia que nos es común y propia a todos, pero si la esencia genérica es un cuerpo orgánico, entonces es necesario que se produzca el dolor de la falta para dar cuenta de ella, porque si la esencia genérica es algo universal y común a todos, esto quiere decir que cuando el cuerpo nota la ausencia de algo, conoce que hay algo superior a él, que hay un cuerpo orgánico que representa al de todos aquellos que existen en el mundo, que no es carencia de nada, es total y perfecto.

Por otro lado, que el dolor posibilite el conocimiento total de la esencia genérica, tiene que ver con el descubrimiento del hombre de que es finito. No afirmo que el hombre hasta entonces no daba cuenta de esta característica inherente a él, sino que este pretende todo el tiempo sobrepasar los límites y transgredir sus posibilidades. La condición de existencia del hombre particular, cegado por la soberbia de que posee pensamiento y discurso, no permite conocer en su totalidad su esencia genérica, solo cuando este se ve sumido en el dolor absoluto por la falta de un miembro, o simplemente por el pasar continuo del tiempo –envejecer– es el momento en que el hombre asume por completo su finitud, y es ahí cuando descubre que su permanencia en el mundo concluye. Cuando esto sucede, cuando este se descubre miserable y destruible por una simple falencia del cuerpo, cuando se auto-percibe finito y da cuenta de que no es un ser completamente perfecto, es aquí donde conoce totalmente al cuerpo orgánico. Por lo tanto, es el dolor la posibilidad gnoseológica de la esencia genérica.

Bibliografía

ARENDRT, Hannah (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

CABADA CASTRO, Manuel (1980). *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

FEUERBACH, Ludwig (1993). *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Madrid: Alianza.

SCHMIDT, Alfred (1973). *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Madrid: Taurus.

Naturaleza y Modernidad, *umanità* y natura. Una búsqueda hacia la recomposición de la armonía perdida en Giacomo Leopardi y José Martí

Florencia Strajilevich Knoll

La presente exposición toma como punto de partida dos autores que distan, no sólo temporalmente sino, también, espacialmente. Uno de ellos, Giacomo Leopardi, nace en Recanati, Italia, en el año 1798; José Martí, segunda personalidad a destacar, nace en La Habana, Cuba, en 1853. Tanto Leopardi como Martí actúan de manera muy diversa sobre la sociedad debido, tanto al contexto histórico que atravesaba sus vidas, como al paradigma de pensamiento imperante en sus respectivas épocas. El punto de convergencia entre ambos pensadores, escritores, filósofos, es su concepción acerca de la ruptura que el hombre sufre respecto a la naturaleza, su entorno social y sus raíces más profundas y autóctonas, fruto del auge de la Modernidad. El desarrollo de la civilización, con las salvedades que realiza cada autor respecto a este concepto, provoca una fractura, un quiebre, un desmembramiento en relación a la felicidad y armonía absolutas que encuentra el hombre en su lazo con la naturaleza, en el caso de Giacomo Leopardi, y respecto a las propias tradiciones y hábitat natural, en el caso de José Martí. El siguiente análisis tiene como objetivo desarrollar esta problemática, al tomar determinadas características que ofrecen líneas de pensamiento a partir de las cuales ambos escritores se tocan.

Primeramente, es importante llevar a cabo un desarrollo acerca de cuál es la concepción filosófica que adopta Giacomo Leopardi. Este autor posee varias etapas de pensamiento a lo largo de toda su producción poética, las cuales versan sobre la pérdida de felicidad y el sinsentido de la existencia que sufre el hombre como consecuencia del advenimiento de la Modernidad. En un primer momento, Leopardi recurre a las ideas que poseían los antiguos en relación a la naturaleza y a un vínculo armónico entre ésta y el

ser humano. Según el poeta italiano, las *grandes* civilizaciones antiguas, como Grecia y Roma, vivían en permanente comunión con la naturaleza, tenían un lazo orgánico con ella y obtenían respuestas maravillosas y plena felicidad. Sin embargo, en una poesía titulada “Último canto de Safo”, se observa que el río que se encontraba a los pies de la poetisa griega se retira, busca una orilla perfumada; hay un rechazo por parte de la naturaleza porque le provoca asco el cuerpo feo de Safo, y se vislumbra el sufrimiento de este cuerpo ante la negación por parte del entorno. Todo esto rompe con lo que se estaba escribiendo hasta el momento en clave de Rousseau acerca de la comunión entre naturaleza y sujeto: Rousseau sostiene que hay algo aberrante en la formación del individuo, es una educación basada en la alfabetización, la escritura y la tradición escrita, por lo que hay una pérdida de contacto con lo natural. Leopardi lee en Rousseau, más específicamente en el *Emilio*, su fracaso existencial: la historia de su vida es lo contrario a lo que dice el tratado y, además, no tiene la educación natural, la tiene que construir. El conflicto que Leopardi establece en sus textos, entonces, es el del hombre con respecto a la naturaleza, es decir, sus escritos giran en torno al debate sobre si la naturaleza es fuente benigna de felicidad en clave rousseauiana o si es fuente maligna y engañosa de desdicha.

Más adelante, Leopardi reflexiona acerca de que las voces prestadas de las civilizaciones antiguas no son suficientes para recomponer esa unión perdida entre hombre y naturaleza, por lo que empieza a trabajar con imágenes poéticas que remiten a la idea de infinito, es decir, imágenes de lo vago que carecen de puntos precisos; da inicio a lo que se denomina *lingua pellegrina*, la cual permite acceder, a través de la imaginación, a situaciones que ofrecen sensaciones de placer por medio de un lenguaje de lo bello, de lo sublime, de lo sensorialmente indefinido. Dice Leopardi en su poesía “El infinito”: “[...] Sentado aquí, contemplo interminables espacios detrás de ella, y sobrehumanos silencios, y una calma profundísima mi pensamiento finge [...] comparando voy a aquel silencio infinito [...] y pienso entonces en lo eterno [...]”.¹ Lo moderno es finito, es lo que acaba, lo que termina, lo que vence, lo que no dura; mientras que, los antiguos, no pensaban en un mundo veloz ni precario, sino que pensaban en expresiones de lo infinito, lo que dura para siempre. Es la ignorancia, que los modernos

¹ LEOPARDI, G. (2006). *Cantos*. Introducción y traducción de María de las Nieves Múñiz Múñiz. Madrid: Cátedra, p. 53.

en cambio no tienen, de la Verdad; los antiguos no conocían la Verdad, los modernos sí, porque toda su filosofía se basa en la caída de una visión divina del mundo a favor de una visión racional y, por lo tanto, material. De esta manera, ya se empieza a vislumbrar la interrelación que Leopardi teje, entre esa ruptura del vínculo indisociable entre el hombre y la naturaleza, fruto de la revelación de la Verdad moderna basada en la aceptación del círculo de creación y destrucción que sufren todos los individuos como consecuencia de su condición humana de existencia, y el intento de recomposición de dicho vínculo al recurrir a la imaginación y pensamiento antiguos. Los sentimientos modernos –angustia, tedio– son de ruptura con lo natural, no estaban en el código de la naturaleza, son fruto de la civilización. La imaginación –imágenes, acciones, palabras que son consecuencia de la experiencia del hombre en comunión con la naturaleza– entendida como los antiguos, decae, y empieza a aparecer y a penetrar el sentimiento de lo moderno atravesado por el tedio y la angustia. El sentimiento es el lenguaje del hombre moderno una vez perdido el lenguaje de la naturaleza antigua y una vez perdida la respuesta “maravillosa” que los hombres obtenían de aquélla. Si falta dicha respuesta que la naturaleza ya no da porque no vive en armonía con el hombre, a los modernos les queda la percepción del mundo filtrada por los sentimientos: el dolor, la angustia y el tedio, declinaciones del sentimiento primario de la Modernidad.

La última fase que recorre Leopardi en su poética gira en torno a la intuición que posee acerca de la absoluta finitud e insignificancia del hombre frente a la infinitud y grandiosidad del Universo. Leopardi vuelve a la idea del “ciclo” natural, pero esta vez en clave negativa: no es la idea de Rousseau de que todo nace, se desarrolla y muere para renacer según una lógica “bondadosa” del universo, sino que los hombres recrean, a pesar de sus desgracias, una misma suerte provisoria y finita. Ciclo según el cual las ciudades renacen y otra vez están sometidas a la muerte. Esta última etapa es la que permite establecer un puente con el pensamiento de José Martí, que se va a desarrollar a continuación. A modo de cierre, en relación a la producción poética de Giacomo Leopardi, se puede decir que, para este escritor, la poesía es un instrumento de conocimiento, un instrumento de reflexión moral que nace de lo real, de la vida misma, en lo objetual que se vuelve palabra. Su poesía aspira a reproducir estados de ánimo y

actitudes contemporáneas frente a la naturaleza según el modo en que los antiguos habían abordado la vida.

Para dar comienzo al desarrollo de las ideas propias de José Martí, cabe destacar su teoría basada en el humanismo práctico, el cual consiste en un constante perfeccionamiento de la actividad humana articulada con el entorno social. El humanismo práctico es aquel que no se limita simplemente a identificarse con las penurias de los hombres en determinadas circunstancias de esclavitud, explotación o discriminación, sino que indica las vías e instrumentos para lograr de manera efectiva la eliminación de tales formas de enajenación. Esta teoría entra en relación con la concepción acerca de que las causas del posible deterioro humano y de la naturaleza obedecen al hombre mismo, y no a designios divinos o fatalidad cósmica, lo cual permite confiar en la superación de los males circunstanciales y las modalidades imperantes de alienación, si son canalizadas adecuadamente las potencialidades emancipadoras del hombre. Esta idea retoma lo propuesto por Leopardi en relación a una visión racional y material sobre los males que sufre el hombre, sus penurias y el vacío de su existencia.

Martí elabora, junto con su humanismo práctico, la llamada Filosofía de Relación: hay una búsqueda de la armonía y el equilibrio como principio universal que rige todos los actos.² El mundo material y espiritual son presentados como dos contrarios en armonía, constituyen una unidad inseparable; ambos interaccionan y se condicionan recíprocamente por lo que, unidos, son la verdad. En la propuesta de Martí, teoría y práctica son erigidas sobre el principio de unidad armónica lo cual conduce, en la práctica, a una relación orgánica entre hombre, naturaleza y Dios. El hombre adquiere un papel activo en esta teoría, como sujeto que se humaniza en el proceso de conocimiento; es esa relación teórico-práctica que el individuo entabla con el mundo, lo que le permite descubrir las leyes y esencias del mismo. Constituye un proceso en virtud del cual la realidad se refleja, reproduce en el pensamiento humano y solo así se puede transformar. Hay una apropiación cognoscitiva de la realidad por parte del sujeto, lo cual lleva a la producción de conocimientos por medio de la razón. Para Martí, sólo la realidad es

² En su concepción ontológica de Dios lo asume como un principio supremo o la suprema voluntad, conciencia y razón, presentándolo como el devenir de una unidad absoluta y universal, que se identifica con un espíritu absoluto. El Dios martiano no se encuentra presente sólo en el ser humano, sino en la naturaleza y en todo lo que existe y le rodea.

racional y ello únicamente mientras se mantienen las circunstancias que condicionan su necesidad. Lo racional no carece de base, los ideales humanos racionales no son sueños irrealizables, sino algo que se cumple en la realidad. Esta idea se presenta como fundamento en la conformación de su proyecto social emancipador, ya que existía una realidad condicionada por determinadas circunstancias que le permitían la materialización de su ideal racional de liberación en Cuba.

Parte del proyecto social emancipador del que habla Martí depende de la ya mencionada relación teórico-práctica que el hombre sostiene en su vínculo con el mundo, pero, también, incide el lazo que aquél posee en relación con la naturaleza. Intuye que la complementación de la plenitud humana se observa cuando el hombre sostiene relaciones íntimas con la naturaleza; la intimidad presupone un creciente proceso desalienador. Hay una cierta fidelidad de la naturaleza respecto al hombre, de la cual Martí plantea: “¡Oh!, no hay crianza como la de esta vida directa, esta lección genuina, estas relaciones ingenuas y profundas de la naturaleza con el hombre, que le dejan en el alma cierto perpetuo placer de desposado, a quien no engañó jamás su amada”.³ Esta idea remite a las afirmaciones que realiza Leopardi en torno al debate de la naturaleza como madre bondadosa o como madrastra; sin embargo, se observa que la idea a la que arriba el pensador cubano difiere de la planteada por el poeta italiano, ya que aquél deposita confianza absoluta en el nexo que hay entre hombre y naturaleza: únicamente si lo conserva y mejora podrá asegurar su supervivencia. La naturaleza inspira, cura, consuela, fortalece y prepara para la virtud del hombre, dice Martí, y el individuo no se halla completo, ni se revela a sí mismo, ni ve lo invisible, sino en su íntima relación con la naturaleza; en tanto el hombre no tenga dominio sobre su pedestal natural, será un alienado.

Este vínculo del hombre con la naturaleza que Martí intenta recuperar, se retoma en clave colonizadora en su famoso texto “Nuestra América”, en el cual el pensador cubano afirma lo natural, lo nuestro, para poder mostrar mejor el proceso de inversión de valores producido por el dominio colonial. Con la colonización se impuso a América una serie de costumbres y tradiciones que impidieron el desenvolvimiento de sus culturas nativas. De

³ GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo (2014). *José Martí: humanismo práctico latinoamericanista*. Santa Clara: Editorial Capiro, p. 224.

esta manera, se produjo la típica sustitución de valores que toda potencia imperial realiza. Hay, en Martí, una fuerte afirmación de lo nativo, un llamado a la conciencia nacional, frustrada por la dominación colonialista; la hermandad, la fuerza transformadora del amor y la razón humana comunicativa, son algunos de los aspectos que este escritor deja entrever en las páginas de su importante texto revolucionario.

La destrucción de las culturas propias de América es un crimen irreparable que acarrió, tanto la muerte física de innumerables sujetos, como la muerte cultural de los sobrevivientes, como consecuencia de un plan sistemático de invasión que impone nuevas formas de vida y diferentes estructuras de organización social. El sobreviviente, sufre el desarraigo en su propio contorno natural; la conquista, en tanto destrucción de lo propio, deja al conquistado culturalmente “en el aire”, es decir, le roba el suelo, y lo condena a una extrema reorientación. Esta última, es la penosa y alienante tarea que se desprende de dicha experiencia de la irreparable pérdida de la propia cultura.

“Nuestra América” es el texto fundador de un modelo de filosofar que rechaza la “importación excesiva de las ideas y fórmulas ajenas”; se proyecta, por consiguiente, como alternativa, en base a un pensamiento que emana de su propio suelo, que encuentra en las tradiciones y las culturas de los pueblos nativos las fuentes de donde tiene que partir y articularse. Escribe Martí:

Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza. El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras ésta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él [...]. Por esta conformidad con los elementos naturales desdeñados han subido los tiranos de América al poder: y han caído, en cuanto les hicieron traición. Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno y gobernar con ellos. Gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador. [...] ¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes, si no hay universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América? A adivinar salen los jóvenes al mundo, con antiparras yanquis o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen. [...] Resolver el problema después de conocer sus elementos, es más fácil que resolver el problema sin conocerlos. Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros, porque no se la administra en acuerdo con las necesidades patentes del país. [...] Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías. La universidad europea ha

de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. [...] Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas [...] no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas.⁴

El autor propone un tipo de pensamiento al que llama “inculturado”, el cual considera América desde sí misma, desde sus profundidades, pero, también, desde sus problemas heredados; es un pensamiento comunicativo basado en el intercambio, un modelo universal que no se reduce a un área cultural determinada. Inculturación designa el “saber estar en”, y esa raíz del pensar es lo que permite brotar al aire y emerger para la comunicación con otras manifestaciones culturales. En Martí, la marginación es tomada en su condición histórica, producto de un proceso de brutal y sistemática destrucción de los elementos naturales de América. El objetivo de este pensamiento “inculturado” es practicar un pensar que entiende su ejercicio en términos de actividad social incorporada al proceso histórico, por el cual se pretende cancelar dicha situación histórica de marginación.

La finalidad de la filosofía martiana es contribuir al mejoramiento humano a partir del principio de la armonía y el equilibrio, que no implica ausencia de contradicciones, sino unidad sobre la base de lo diverso, en las relaciones materiales y espirituales que establecen los hombres en sociedad. Hay una búsqueda de valores humanos a partir de valores eternos universalmente aceptados, lo cual contribuye al desarrollo de un proyecto político más armónico conforme a la naturaleza humana: amor entre todos los hombres, justicia y libertad son algunos de los pilares que conforman el estandarte que aspira a construir Martí, al tomar como base una cultura que une la razón y los sentimientos del hombre y la sociedad, con sentido integral identitario respecto a la naturaleza.

Es importante destacar un punto en el que Leopardi y Martí se distancian uno del otro: en tanto el primero intenta recuperar la tradición clásica como punto de partida de la reconciliación del hombre con la naturaleza, el segundo realiza una búsqueda con el

⁴ MARTÍ, José (2012). *Escenas norteamericanas y otros textos*. Buenos Aires: Corregidor, pp. 337-338.

objetivo de alejarse de la erudición europea y, así, reconectarse con lo natural y el entorno social a partir de las raíces autóctonas y americanas. Aquí entra en juego, no solamente el lugar geográfico donde cada autor desarrolló su vida, sino que también influye el pensamiento e ideología de cada uno de ellos. Para Leopardi es fundamental tener cuenta, a la hora de recobrar la felicidad y armonía perdidas, la concepción que las antiguas civilizaciones tenían acerca de la comunión entre individuo y naturaleza; esto lo plasmó en sus poesías ya sea, en un primer momento, al tomar voces prestadas de figuras históricas o mitológicas, o bien, como realizó posteriormente, al utilizar el recurso de las palabras peregrinas mezclado con el lenguaje propio de los sentimientos modernos de angustia y tedio. Si se desliza la mirada hacia Martí, se puede observar que el anclaje no se encuentra en dichas civilizaciones, como bien se afirma en el fragmento citado, anteriormente, de “Nuestra América”; este autor centra su pensamiento en las características y costumbres propias de los pueblos nativos, autóctonos, toma lo que proviene de las raíces más profundas de su propia cultura para, a partir de allí, brotar y ramificarse hacia otras formas de desarrollo cultural y social. El secreto está en la reconexión, tanto hacia el entorno natural como hacia el entorno social y, también, hacia dentro de cada uno de los hombres mismos. La clave es reencontrarse, conocerse, buscarse y, a partir de dicho autoconocimiento y reencuentro con los valores más propios e íntimos, lograr un vínculo orgánico y armónico con lo circundante, con el “afuera”.

A modo de cierre, puede decirse que el advenimiento de la civilización moderna quiebra la relación que el hombre poseía, anteriormente, con su entorno natural. El individuo es alejado y enajenado de su contexto cultural y social; la construcción identitaria del sujeto debería suceder desde dentro de sí, desde sus costumbres e ideologías más propias, en una relación armónica, tanto teórica como práctica, tanto racional como espiritual, con la naturaleza. La apropiación cognoscitiva que logra el hombre en este vínculo intrínseco con el entorno, no solamente natural sino también social, le facilita el desarrollo de aquellas herramientas que le van a permitir efectuar una transformación en su realidad más inmediata. Para Leopardi, dicho cambio puede lograrse al tomar como punto de partida la visión del mundo que poseían los antiguos y las respuestas “maravillosas” que éstos obtenían en su relación armónica con la naturaleza, las cuales les permitían el desarrollo de su imaginación. En Martí, la transformación se

da gracias a una búsqueda y una interiorización de los elementos propios de los países americanos, sin ese tinte ajeno, exótico y europeizante. La Verdad está en las raíces autóctonas, en el nexo indisoluble con el hábitat natural, y en la recuperación de lo que es propio, sin una modelización erudita exterior. Instrumento de conocimiento en el caso de la poesía de Leopardi, instrumento de emancipación social y política en el caso de Martí; ambos creen en esta recomposición que debe lograr el individuo tanto consigo mismo como con su hábitat, si desea recuperar su felicidad, su libertad física y espiritual y su plenitud humana.

Bibliografía

FORNET BETANCOURT, Raúl (1998) *Aproximaciones a José Martí*. Aachen: Concordia.

GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo (2014) *José Martí: humanismo práctico latinoamericanista*. Santa Clara: Capiro.

LEOPARDI, G. (2006) *Cantos*. Introducción y traducción de María de las Nieves Múñiz Múñiz. Madrid: Cátedra.

MARTÍ, José (2012) *Escenas norteamericanas y otros textos*. Buenos Aires: Corregidor.

RIVAS TOLL, Elena (2007) "Reflexiones en torno a la filosofía de José Martí en el contexto de la filosofía latinoamericana". *A parte rei. Revista de Filosofía*, nº 49.

El deseo del esclavo

Nicolás Tropeano

Amos y esclavos

Alexandre Kojève en *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, interpreta la dialéctica amo-siervo en un sentido más antropológico que el original. Con esta reinterpretación produce una teoría filosófica que intenta explicar lo humano desde la lucha por el deseo de reconocimiento. Para el autor, la génesis del ser humano se encuentra en el deseo de ser reconocido, el deseo de ser deseado de otro. Por lo que el ser humano se produce a partir de la objetivación de otro-deseante.

Para Kojève toda acción humana o animal tiende a la satisfacción del deseo. Este deseo es el principio de acción y es el que produce la autoconciencia humana. El deseo animal es un impulso natural hacia un objeto que es transformado para su satisfacción (por ejemplo, el alimento). Sólo por la negación del objeto deseado aparece el sentimiento de sí, que no es aún autoconciencia. La autoconciencia surge a partir de un movimiento propio del ser humano, donde ya no se desea un objeto, sino que se desea un deseo. Se desea el deseo de otro, el reconocimiento como humano por parte del otro. “El Deseo que conduce hasta otro Deseo”¹ es el deseo de ser reconocido, valorado como humano.

Kojève entiende que en la primera experiencia de encuentro con el otro, el deseo trasciende su objetividad natural y se orienta, no ya un objeto, sino al deseo de ese otro, desea que el otro lo reconozca. Este primer momento de encuentro es una lucha entre dos opuestos: el amo y el esclavo. El amo es quien se impone en esa lucha porque es capaz de arriesgar su vida para alcanzar ese reconocimiento. Arriesgar la vida es superar el deseo natural de supervivencia, ir más allá de la naturaleza animal. El riesgo y el miedo (que no es otra cosa que el deseo de supervivencia) es lo que determina quién es amo y

¹ KOJÉVE, Alexandre (1982) *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, p. 2.

quién esclavo. El amo es quién se eleva por sobre el instinto natural de supervivencia para alcanzar un valor que supera su naturaleza animal.

Hay en Kojève una diferencia de grado entre lo humano y lo natural: el humano surge por la superación de lo natural. Recordemos, sin embargo, que la superación dialéctica no excluye el elemento superado sino que lo incluye en la superación, por lo cual, el humano encierra la naturaleza animal y la trascendencia del amo. Para Kojève, esta trascendencia, este deseo que desea deseo, es un absurdo biológico, porque el amo arriesga su vida en pos de satisfacer un deseo que en nada lo beneficia, que incluso puede perjudicar su bienestar físico y poner en juego su supervivencia.

Este deseo de ser reconocido, es un deseo de reconocimiento unilateral. Es una lucha a muerte por ser humanos, por tener un valor, por ser realidades, seres; donde el amo se impone por sobre el esclavo. Sin embargo, el amo necesita de su adversario vivo para que lo reconozca. El amo necesita del reconocimiento del esclavo.

El deseo es entonces antropogénico: precede a la autoconciencia y produce el yo-humano. Nuestra existencia no nos es propia, nos es donada por el deseo de otro, es deudora siempre de una alteridad. Por lo tanto, las subjetividades sólo pueden producirse socialmente: “el hombre no puede, en consecuencia, aparecer sobre la tierra sino en el seno de un rebaño. Por eso la realidad humana sólo puede ser social”².

Pero esta dialéctica del reconocimiento resulta paradójica, y eso es algo de lo que el propio Kojève da cuenta. El amo tiene un *obstáculo existencial*³: sólo puede ser reconocido por aquello que llama “cosa”, el esclavo. El esclavo es para el amo una cosa porque su vida depende del amo. No ha ido hasta el final de la lucha y “ha aceptado la vida elegida por otro”⁴. El esclavo no se ha elevado por encima de la naturaleza por lo que permanece entre las cosas como un útil para el amo.

Pero el amo no puede superar este *obstáculo existencial*. Kojève entiende que la auténtica libertad la alcanza el esclavo por medio del trabajo. Según él, el trabajo servil y angustiante del esclavo es el verdadero camino a la autonomía, que se da en la liberadora

² KOJÉVE, Alexandre, (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, p. 2.

³ *Ibid.*, p. 9.

⁴ *Ibid.*, p. 8.

negación revolucionaria. El trabajo permite transformar la naturaleza y por lo tanto trascender la realidad natural.

Deseos

Consideraré al deseo, no como un impulso consciente y voluntario, como lo entiende Kojève, sino como un momento particular en un devenir de fuerzas. El deseo no es la instancia absolutamente individual de ejercicio de mi voluntad, sino el momento que puedo llamar más propiamente *mío* en una serie de determinaciones que me impulsan a la acción. La acción no se puede entender sin concebir cierta interioridad, pero esa interioridad no es un espacio cerrado: tiene un origen y una orientación. Es una interioridad arrojada al mundo, cuyo límite con el mundo es difuso, y que sólo se produce a partir de un entramado de objetivaciones. Si pretendiéramos descartar de nosotros todo aquello que proviene de afuera, de lo otro, nos quedaríamos sin nada.

El deseo, para ser deseo, tiene que ser siempre “deseo de...”. Esta *intencionalidad* del deseo es más primitiva que la intencionalidad de la conciencia: no sólo explica la forma en que nos relacionamos con el mundo, sino el cómo y el por qué nos relacionamos con él. No somos individuos cerrados sobre nosotros mismos: estamos en los objetos a los que el deseo se orienta. Somos en las cosas que deseamos. Esa intencionalidad es algo que Kojève ya percibe, pero lo entiende como un impulso voluntario y consciente.

Kojève tampoco puede dar cuenta de la pluralidad de deseos (conscientes o inconscientes) que atraviesan lo que unificamos en el término “yo”. Nuestra unidad se da *a posteriori* por una red de objetivaciones y deseos de otros. El deseo no sólo produce la autoconciencia sino que produce la conciencia misma. El “yo” es el momento de unificación de un complejo de deseos, muchos de los cuales nos son desconocidos, que se oponen entre sí o que son reprimidos por otros deseos. Sólo podemos existir como unidad gracias a una donación que realiza el otro, al reconocernos como algo. Los individuos son un resultado de las comunidades y decir “yo” sólo es posible por los otros.

Por lo tanto, el ser humano tampoco tiene una esencia inmóvil o trascendental, sino que es el resultado de un vínculo, de una relación. Se construye como objeto de acuerdo a las relaciones que establece con aquello que llama otro en cada tiempo histórico y en cada comunidad. Las relaciones sociales vigentes establecen en cada tiempo lo que lo

humano *es*. Entiéndase esto no desde las totalizaciones historicistas que determinan epistemes epocales, sino desde una transformación constante de devenires, de pliegues y matices, de pequeñas comunidades articuladas dentro de estructuras sociales inmensas, de instituciones, tradiciones y costumbres, de múltiples fuerzas, más o menos legitimadas y a veces contrapuestas, que producen individuos de acuerdo al concepto que en cada caso se tenga de valor, de aquello por lo cual se desea ser reconocido. Sólo la sociedad, como una tensión de deseos, posibilita mi ser.

Siendo nosotros mismos un complejo de deseos, el mundo y los otros seres deseantes en él, se nos presentan como un complejo de útiles. Soy un útil para otro-deseante, y los otros son útiles *para mí*. El reconocimiento que Kojève considera biológicamente inútil o peligroso es en realidad socialmente necesario. La lucha por el reconocimiento es indispensable para la supervivencia en sociedad. Sólo existo en función de la valoración de otro. Sólo por el deseo de ser reconocido por otro logro encauzarme en una unidad, que es siempre deudora de un otro. El deseo es lo que puedo llamar más propiamente *mío* en mi situación de ser parte de un devenir inconmensurable de fuerzas continuas, desprovista de divisiones internas. Las divisiones, las determinaciones, sólo se producen en función del deseo. El deseo es preformativo de la realidad y la verdad. Y la verdad no es más que el deseo de creer.

Cosas

Kojève ve el momento de reconocimiento del amo como un momento paradójico, porque el amo sólo puede ser reconocido por aquello que llama “cosa”, el esclavo. Es el primer momento de una triada dialéctica que se resuelve en la liberación del esclavo. Sin embargo, en la historia nunca hay dos hombres enfrentados en estado de naturaleza. Esta lucha por el reconocimiento no es una disputa entre amos y esclavos, sino una lucha entre multiplicidades de fuerzas, multiplicidades de deseos, donde todos tenemos algo de amos y algo de esclavos, donde se ponen en juego también tradiciones, instituciones, estructuras sociales.

Somos más una sociedad de esclavos reconociéndose entre sí. Sólo puedo desear ser reconocido por aquello que reconozco como algo con el poder de reconocermé. El poder de reconocer eleva al otro por sobre mí, le da el poder de objetivarme, de definir *qué* soy.

Si el principio de la acción humana es el deseo de ser reconocido por otro, entonces el principio de mi acción no está en mí, sino en otros. Por el deseo de reconocimiento yo delego a otros el poder de objetivarme, de definirme y determinar mi ser. El rol de amo lo ejerce quien tiene el poder de reconocer, de definir, no quien es reconocido.

Este reconocimiento nunca es unilateral: es un entramado de objetivaciones que reproducen las relaciones sociales existentes. Incluso en el despotismo más extremo, el amo absoluto no aparece. Su posición dependerá del reconocimiento de los súbditos y ninguna fuerza podrá quitarles a ellos el poder de reafirmar o no su valor. Déspota y súbdito se objetivan mutuamente por una red de reconocimientos construida históricamente. El déspota depende de ellos, incluso si ninguno (ni el déspota, ni los súbditos) se dieran cuenta de esto.

Por esta red de objetivaciones, todos somos esclavos porque todos aceptamos “la vida elegida por otro”⁵. La sociedad es un sistema de esclavos deseando deseos de otros. El deseo de ser reconocido no da muestra de autonomía, sino de dependencia. En nuestro intento de ser amos nos volvemos esclavos: en el deseo de ser amos del deseo de otros nos volvemos esclavos de sus deseos. No hay existencias autónomas, sólo existencias dependientes. No somos humanos por luchar por el reconocimiento como amos, sino como esclavos: luchamos por ser reconocidos como objetos, como cosas.

El ser humano no puede “hacerse reconocer por otros”⁶ según sus propios criterios. Los criterios de reconocimiento están socialmente preestablecidos. Lo que el otro desea ver en mí y lo que yo deseo ver en él, depende de las condiciones sociales de producción del reconocimiento. Qué es lo humano, qué es ser valorado o cómo quiero que me reconozcan es construido históricamente, no es un elemento puro, invariable. El deseo de ser valorado es el deseo de ser objeto de deseo de aquel que reconozco como otro en cada caso. La misma posibilidad de reconocer o no a un otro, la posibilidad de ser reconocidos o de cómo reconocemos, no es una decisión propia. Está inscrita en las condiciones estructurales de cada sociedad, en los aparatos ideológicos, en los sistemas de producción. La libertad del amo no existe como tal.

⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁶ *Ibid.*, p. 5.

Si el deseo es la verdadera antropogénesis, entonces yo y otro somos ambos objetos-objetivantes. En nuestra lucha por el reconocimiento, yo lucho por ser objeto para el deseo de un otro, a la vez que el otro desea y lucha a muerte por ser objeto de mi deseo.

Esta objetivación es una cosificación porque el otro y yo nos relacionamos como útiles. Soy un útil para la satisfacción del deseo del otro, el otro es un útil para la satisfacción de mi propio deseo. Nos autogestionamos como cosas en función del entramado de deseos circundante. Si lo “humano” surge del reconocimiento, lo “humano” no es algo distinto al modo de ser objetivo, cosificado. Lo “humano” es una forma cosificada de ser, porque es un útil para el entramado de deseos de una sociedad determinada: qué es ser humano se articula sobre la base de condiciones materiales, de disputas de identidades, de un marco ideológico y jurídico. Somos socialmente conformados en función de una estructura de deseos. Esta es la condición humana primordial: ser objeto de la otredad.

Las relaciones sociales son entonces relaciones entre cosas, entre útiles. En las relaciones sociales el otro y yo no aparecemos sino cómo cosas que se relacionan de acuerdo a sus roles, de acuerdo a una valoración utilitarista, una utilidad puesta al servicio del deseo. La utilidad es la base de las relaciones sociales. Las relaciones sociales son relaciones entre roles sociales, donde cada rol se genera en función de un entramado de deseos que quieren ser satisfechos y que cada uno realiza en función del deseo de ser reconocido.

En estas condiciones de producción de la subjetividad, la necesidad de ser cosa se transforma en deseo. Deseo ser una cosa, deseo ser cosificado por el otro, ser reconocido como un útil para el deseo de otros. La vida humana es una lucha a muerte por ser el esclavo del deseo de quién llamamos “otro” en cada caso. Se trata de saber autogestionarnos efectivamente como objetos.

Si bien, la sociedad de consumo potencia este tipo de relaciones, no es exclusivo de este tipo de sociedad sino que es el componente básico de la vida del deseo. Ser objeto de un otro es nuestra condición natural como animales. En el reino animal, la objetivación es un proceso natural: por ejemplo, podemos ser el objeto-presa del cazador que nos persigue o el objeto-cazador de nuestras presas que huyen. Esta forma de vida animal se

complejiza en la vida social, haciendo del deseo de ser reconocido un elemento indispensable para la supervivencia.

El deseo hace de mí un objeto-deseante, nunca algo distinto de una cosa. Al poner mi corporalidad al servicio de mis deseos, en realidad está puesta al servicio de los deseos de otros. Al orientar mi vida, mi fuerza, mi mente, mi cuerpo en función de mi deseo, en realidad estoy actuando según los deseos de otros, que producen mi deseo. Satisfacer mi deseo es satisfacer los deseos de otros.

No debemos limitar la posibilidad de objetivarnos a otros humanos. Tomemos como ejemplo la escena que plantea Derrida al comienzo de *El animal que luego estoy si(gui)endo*⁷. En ella, el autor siente pudor de su desnudez frente a la mirada de un gato. En este pudor, Derrida reconoce al gato como un objeto-objetivante, que lo determina, lo juzga con su sola mirada, por lo que Derrida aparece como objeto *para* el gato. Esta misma situación puede repetirse frente a objetos materiales a los que se cargan de un valor simbólico. Por ejemplo, una cruz puede generarle a un católico un sentimiento de culpa, puede exigirle respeto o cambiar su manera de actuar en función de la “mirada” del objeto.

Aclaremos también que no queremos ser reconocidos de la misma manera en cualquier momento, ni queremos que nos cosifique de igual manera cada uno de los otros. Nos interesa quién nos cosifica, y cómo nos cosifica, de acuerdo a las relaciones que vamos estableciendo. El reconocimiento puede tener que ver con la fuerza, la capacidad atlética, la inteligencia, el comportamiento, cómo nos vemos, nos vestimos o hablamos, más allá de lo que pueda ser considerados moralmente valores o desvalores (por ejemplo, ser valorado en ciertos grupos, por mentir, robar, matar, etc).

Kojève, considera que el ser humano se realiza en el reconocimiento de su realidad por parte de un otro. Pero lo que no explica es que este reconocer tiene su propia historia, su contexto de realización. El reconocimiento no es en todo momento y lugar lo mismo, ni es siempre el deseo de ser reconocido como “humano”. Y por sobre todo, el deseo de ser reconocido, el deseo de ser deseo de otro, es más un imitar que un sobresalir. Somos reconocidos por imitar lo que el otro quiere de nosotros. Intentar salirnos de las condiciones sociales de reconocimiento puede tener un costo muy elevado.

⁷ DERRIDA, Jacques (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, pp. 17-18.

Personas

Kojeve, al asignar el rol transformador al trabajo del esclavo, parece determinar la instancia liberadora en una relación individual con la naturaleza. El ser humano debe elevarse por sobre la naturaleza por medio del trabajo. Sin embargo, como ha quedado expuesto, lo que somos se produce por la forma en que nos vinculamos con lo otro. El ser humano surge como resultado de un vínculo, de una relación. Se construye de acuerdo a las relaciones que establece con aquello que llama otro. Si me vinculo objetivando, utilizando la naturaleza para mi satisfacción, yo mismo, mi corporalidad y todo lo que soy, son sólo un objeto-deseante puesto al servicio del deseo.

Utilizaré el término *persona* para referirme a la posibilidad de generar una relación con lo otro más allá de las relaciones sociales cosificantes. Es posible que el término “persona” sea derivado etimológicamente del concepto teatral de “personaje” o “máscara del actor”. La *persona* surge de pensar aquello que está más allá de la máscara del actor. Para hablar de *persona* no es necesario postularla como algo originario, que se ocultaría tras los devenires del deseo, sino como otra forma de ser humanos distinta a la cosa. La *persona* surge también de la sociedad, como producto de ella, pero de una forma de relación distinta con la alteridad que la relación cosificante.

Las relaciones sociales se nos imponen como relaciones entre *máscaras cosificadas*, entre formas cosificadas de ser, donde nos mostramos como personajes de una obra escrita por el deseo de otros; el ser *persona* es la posibilidad de producirnos como algo distinto a una cosa útil al deseo de otros. Yo me produzco en la relación con los otros. Si me relaciono a través del deseo, el otro y yo somos dos útiles. Entonces, sólo puedo ser *persona* en la medida en que cambio el modo de relacionarme con lo otro, cuando la otredad ya no es objeto *para mí*, sino que yo soy *con* ella. Sólo si dejo de lado las relaciones de utilización y no tomo la otredad como un medio para la satisfacción de mi deseo, puedo cambiar la disposición en la que estoy en el mundo y así cambiar lo que soy.

Las relaciones sociales son relaciones donde lo otro aparece como objeto de mi deseo, por lo tanto, como un útil. Un cambio de disposición significa dejar de lado las relaciones de utilización, dejar de tomar lo otro como un medio para la satisfacción de un deseo. Esta disposición que podemos llamar “inutilitarista” no debe ser entendida como

una forma necesariamente superior que la cosificante, sino meramente distinta. Una sociedad donde seamos todo el tiempo *personas*, es decir, que no nos relacionemos nunca con el otro como un útil, es una utopía imposible, porque la utilización es indispensable para la vida. *Persona* no es más que una posibilidad dentro de una sociedad de cosas.

Al cambiar la forma en que nos vinculamos con lo otro, cambiamos lo que somos. Ser *persona* es la posibilidad de vivenciar de una manera distinta el mundo que nos rodea, lo otro o los otros. Una disposición *inutilitarista* puede entenderse como una apertura u hospitalidad. Los útiles no tienen hospitalidad, sólo tienen una función, un rol, no se abren a la posibilidad. La hospitalidad es una disposición pura y exclusiva de las *personas*, es un *estar con* la otredad, más allá de la utilización para la satisfacción de un deseo.

A su vez, ese “otro” no es necesariamente humano. Puedo ser *persona* en el estar con el otro animal o en el vincularme de forma distinta con las cosas mismas. Por ejemplo, Nietzsche llorando al ver un caballo siendo golpeado⁸, o Marcel recordando su infancia al probar una magdalena⁹.

El ser *persona* puede ser un instante, un segundo, en una vida de cosificaciones. Un arrebato involuntario en mi cotidianidad cosificada. Un momento de duda, de fe, de alegría o tristeza que está fuera de todo programa, que trasciende la posibilidad de utilización, y que las cosas nunca podrán vivir.

Bibliografía

- DERRIDA, Jacques (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- FOUCAULT, Michel (2008) *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1993) *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar.
- KOJÉVE, Alexandre (1982) *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- SARTRE, Jean Paul (1934) *La Trascendencia del Ego*. Buenos Aires: Calden.

⁸ Incidente, generalmente aceptado como cierto, ocurrido en Turín, el 3 de enero de 1889, antes de que el filósofo alemán sufra un colapso mental.

⁹ PROUST, Marcel (1979). *En busca del tiempo perdido 1. “Por el camino de Swann”*. Madrid, Alianza, pp. 61-62.

Cómo intervendría el discurso del Otro entre el deseo y la acción según Jacques Lacan

Matías Ezequiel Bobek

Introducción

Estimo que el tema de este texto nos preocupa en tanto ‘humanos’, se tratará de nuestra peculiar relación con el deseo y la acción de conseguirlo. Considero que nos aqueja una separación problemática entre el querer algo y el obrar conforme a ello. Deseo comer una hamburguesa y lo reprimo, deseo invitar a salir a alguien y me freno, deseo comprarme ropa y me interrumpo. Por momentos no sabemos qué hacer, queremos demasiadas cosas al mismo tiempo o dejamos de hacer cosas por los demás. Hace un tiempo estaba en un bar cerca de la facultad de Filosofía y Letras con una gran amiga cuando el mozo nos trajo con el café un bombón de chocolate. Mi amiga, tras mirar el bombón dijo: “Me encantaría comerlo, pero no puedo”. Ella quería hacer algo pero se vio interrumpida y creo que esa característica nos interpela en mayor o menor medida a cada uno de nosotros por lo que allí apuntaremos.

Utilizaremos como texto fundamental el escrito de Jacques Lacan: *El seminario sobre “La carta robada”*¹ para pensar esta separación. Nos preguntaremos entonces: *¿Qué es lo que media entre el deseo y la acción?*

El otro como mediación

Comenzaremos por considerar a la figura del *otro* como fundamental para pensar tal interrupción. El escrito de Lacan utiliza el cuento *La carta robada* (Edgar Allan Poe, 1844) como base para presentar sus tesis. Repondremos una escena que nos servirá para trabajar la figura del otro. Escena 1: Un policía visita al detective Dupin para que lo ayude

¹ LACAN, Jacques (2015). *Escritos I*, Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 23-69.

a recuperar una carta que fue robada a una persona muy poderosa, podemos deducir con Lacan, por indicios del texto, que se trata de la Reina. Ella estaba en su habitación real leyendo la polémica carta cuando de repente entra el Rey y no hace a tiempo de esconder la carta en el cajón; la deja dada vuelta sobre el escritorio para no llamar su atención. A todo esto, un tercero, el Ministro D., se da cuenta de la situación y agarra con total tranquilidad la carta. La Reina permanece sin hacer nada para no despertar las sospechas del Rey.

En esta escena encontramos tres momentos donde el deseo de la reina se encuentra interrumpido; lo que podemos encontrar como causa de tal mediación es, en todos los casos, un otro. El deseo de la Reina, oculto en la carta –tal vez un intercambio amoroso, el deseo de estar con otra persona o bien el deseo de traicionar a su marido– se ve mediado por la presencia del Rey. También él interviene en su deseo de esconder la carta para continuar con el secreto; en ambos casos el Rey –sin saberlo– queda ubicado entre el deseo y el accionar de la Reina. En tercer lugar, el deseo de permanecer con la carta es desarticulado por la figura del Ministro. Descubrir que el otro media entre el deseo y la acción no es mucho, tampoco es demasiado poco, estamos empezando a construir el problema. ¿Podemos universalizar esta escena y responder que es la figura del otro lo que media entre el querer y el hacer? No creemos que pueda zanjarse así fácilmente la cuestión. ¿Qué sucedería entonces con los casos en que el problema se da en soledad? ¿Es realmente la persona del Rey la que coarta su deseo de amor o más bien la institución del matrimonio?

Introducción del problema del lenguaje

Avancemos ahora un paso más para pensar si el otro en tanto elemento central del discurso –y no en tanto persona física– podría ser lo que media para nosotros entre el deseo y la acción. Volviendo a la escena de mi amiga, no vayan a creer que no le pregunté: “¿Por qué no lo podés comer?” Ella respondió: “Estoy haciendo dieta, el médico me dijo que me cuide porque tengo alto el colesterol”. Esta podría ser, si se lo piensa al pie de la letra, una respuesta explícita a nuestro problema; lo que media entre el deseo y la acción son estos discursos. Evidentemente, si ella no los creyera verdaderos no se hubiera limitado. ¿Será la frase: “Estoy haciendo dieta, el médico me dijo que me cuide porque

tengo alto el colesterol” lo que interrumpe su deseo? En un sentido sí, si suponemos que para mi amiga la buena salud es una ley que le es significativa (en un sentido contrapuesto a insignificante). Pero el problema que tenemos es el siguiente: El discurso no fue pronunciado por el médico cuando ella se interrumpió. ¿Dónde estaba entonces ese discurso?

El sujeto simbólico y el significante determinándolo donde vaya

El análisis que ofrece Lacan para avanzar sobre esta cuestión nos obliga a intervenir la estructura tripartita con la que empezamos nuestro trabajo, a saber: 1) un deseo, 2) algo que media, 3) la acción. Consideraremos un tipo especial de discurso que es sobredeterminante para con cada elemento de nuestra estructura previa, es decir, que los modifica al afectar al sujeto como unidad que los sostiene.

En *El seminario sobre “La carta robada”* el sujeto que desea y es fundamento de la acción está íntimamente relacionado con la noción lacaniana de significante. A tal punto están ligados que nos será imposible –tomando las nociones de sujeto y significante como conceptos técnicos de la teoría lacaniana– aislar con claridad al sujeto cerrado de la intervención del discurso significante. Se borrarán los límites cartesianos de la unidad del sujeto. El movimiento indispensable para quitar el carácter unitario del sujeto será separarlo del individuo físico y del *ego*. Para comprender esto necesitamos reponer brevemente una nueva escena que se piensa en correlación con la primera. Escena 2: Aquí es la policía la que está interesada por la carta pero no la ve, es el Ministro D. quien se queda paralizado ante el deficitario accionar policial y es Dupin quien reconoce este hueco que se produce en la complementariedad de las miradas y se hace de la carta sin problemas. Para disociar el sujeto del individuo físico, basándose en esta escena y refiriéndose a la mirada de Dupin, Lacan opera del siguiente modo:

Esta mirada supone otras dos a las que reúne en una visión de la apertura dejada en su falaz complementariedad, para anticiparse en ella a la rapiña ofrecida en esa descubierta. Así pues, tres tiempos, que ordenan tres miradas, soportadas por tres sujetos, encarnados cada vez por personas diferentes.²

² *Ibid.*, p. 27.

Dejando de lado el problema temporal que trabaja esta cita, lo que a nosotros nos interesa es que el autor nos habla de tres sujetos soportados por personas diferentes. Un sujeto (S^1) a quien la carta le es relevante pero que la tiene frente a sus narices y no la ve, otro (S^2) que se queda paralizado ante la mirada que no ve del primero y a causa de su ceguera se siente seguro y el tercero (S^3) que se da cuenta del hueco que se forma en la relación interpersonal entre el primero y el segundo y sin dificultad toma la carta. Estos tres sujetos en cada escena son encarnados por personas físicas diferentes. En la primera escena: S^1 en la persona del Rey, S^2 en la de la Reina y S^3 en el Ministro D. y en la segunda escena: S^1 en la Policía, S^2 en el Ministro D y S^3 en Dupin. Este esquema nos permite concebir el carácter descentrado del sujeto que –Lacan sostiene– es la esencia del descubrimiento freudiano. “La esencia del descubrimiento freudiano, el descentramiento del sujeto con respecto al *ego*”³. El sujeto lacaniano no es ni el policía, ni el Ministro D., ni Dupin. Es, entre otras cosas, este poder del que tiene la carta, esta desesperación de quien la busca y no la encuentra, esta astucia de quien la ve cuando el otro se descuida. Sigamos considerando este punto.

Para dar cuenta del fenómeno según el cual un mismo sujeto puede desplazarse por personas diferentes Lacan ubica al sujeto en un plano particular, a saber, en el orden simbólico, el cual a su vez se encuentra sobredeterminado por el significante. “Es el orden simbólico el que es, para el sujeto, constituyente, demostrándoles en una historia la determinación principal que el sujeto recibe del recorrido de un significante”⁴. Tal significante es encarnado en el cuento por la carta. Es ella quien en sus movimientos efectúa el desplazamiento del sujeto: “Veremos que su desplazamiento está determinado por el lugar que viene a ocupar el puro significante que es la carta robada, en su trío”⁵. Es decir, *la carta* en su recorrido (Primero la posee la Reina y luego el Ministro D.) funciona como el soporte de la trama del cuento en la medida en que es ella quien configura las subjetividades dotándolas de las características puntualizadas anteriormente (S^1 , S^2 , S^3).

³ LACAN, Jacques (2014). El seminario 2: el yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica, Buenos Aires: Paidós, p. 226.

⁴ LACAN, Jacques (2015). *Escritos I*, Buenos Aires: Siglo XXI, p. 24.

⁵ *Ibid.*, p. 28.

Para quienes hayamos cursado la materia *Antropología Filosófica* a cargo de A. Bertorello, no puede sorprendernos demasiado la tesis de la materialidad del significante ahora representada por la analogía entre el significante y la carta. Tesis que si quieren en palabras más simples podría pensarse como el poder del significante y los efectos que produce en las subjetividades.

Ya sabemos dónde se encuentra el significante para Lacan en el cuento de Allan Poe, ahora nos preguntaremos, ¿dónde ubica el autor al significante en nuestra experiencia? Para responder esto tendremos que precisar el sentido del término significante en *El seminario sobre "La carta robada"* de Lacan. En primer lugar, comenzaremos estableciendo que el significante no es un objeto cualquiera sino una unidad que intenta simbolizar otra cosa. Leemos:

El significante es unidad por ser único, no siendo por su naturaleza sino símbolo de una ausencia. Y así no puede decirse de la carta robada que sea necesario que, a semejanza de los otros objetos, esté o no esté en algún sitio, sino más bien que a diferencia de ello, estará y no estará allí donde está, vaya a donde vaya.⁶

Es decir, el significante se piensa como lo que intenta significar algo, si hablo de un elefante entrando en su habitación pueden imaginarse esto en algún sentido. Asimismo, como permite simbolizar una ausencia, está más allá del juego de presencias y ausencias de los objetos con los que acostumbramos relacionarnos, el significante nos acompaña hacia donde vayamos, sea donde sea que estemos. Volviendo al ejemplo de mi amiga. El significante 'colesterol' que podría impedir a mi amiga llevar a cabo su deseo no implica la presencia de ninguna persona sana, ni de su análisis de sangre, ni del médico, sino que acompañaba a mi amiga allí donde ella vaya. Así definidas las cosas, podemos pensar estos significantes simbólicos como un tipo peculiar de historia. Esto no sería demasiado arriesgado, es evidente que para cada uno de nosotros habrá cuestiones más significativas que otras de acuerdo a nuestra experiencia. Si no fuese así todos haríamos lo mismo. Sin embargo, esto no es del todo preciso, para avanzar se deberá aceptar la tesis del carácter de efecto inconsciente que implica que el humano se encuentre habitado por el

⁶ *Ibid.*, p. 36.

significante “Se trata del efecto mismo del inconsciente en el sentido preciso en que enseñamos que el inconsciente es que el hombre está habitado por el significante”⁷.

Estamos en condiciones de reintroducir la figura del otro a la luz de lo obtenido. Retomando el problema del descentramiento del sujeto leemos la siguiente cita: “La pluralidad de los sujetos, naturalmente, no puede ser una objeción para todos los que están avezados desde hace tiempo en las perspectivas que resume nuestra fórmula: el inconsciente es el discurso del Otro”⁸. El discurso del Otro se concibe como un tipo de historia particular constituida por aquellos significantes que nos representan, pensados como cartas que nos relegan nuestros padres, amigos, amores o la sociedad y estamos condenados a reproducir. Para Lacan, no somos nosotros los que inventamos los significantes que soportan nuestra historia ni –como se leerá en la cita a continuación– tampoco somos nosotros quienes podemos cambiarlos, evadirlos o frenarlos, por lo tanto, nuestros significantes estarán cargados de sentidos que nos preceden, podríamos agregar, torcidos según deseos anteriores. Leemos en *El Seminario 2*: –el cual contiene una clase titulada “*La carta robada*” que precedió en un año al escrito que venimos trabajando:

Aquí reaparece lo que ya les señalé, a saber, que el inconsciente es el discurso del Otro. Este discurso del Otro no es el discurso del Otro abstracto: Es el discurso del circuito en el cual estoy integrado. Soy uno de sus eslabones. Es el discurso de mi padre, por ejemplo, en tanto que mi padre ha cometido faltas que estoy absolutamente condenado a reproducir: lo que llaman súper-ego. Estoy condenado a reproducirlas porque es preciso que retome el discurso que él me legó, no simplemente porque soy su hijo, sino porque la cadena del discurso no es cosa que alguien pueda detener, y yo estoy precisamente encargado de transmitirlo en su forma aberrante a algún otro. Tengo que plantearle a algún otro el problema de una situación vital con la que muy posiblemente él también va a toparse, de tal suerte que este discurso forma un pequeño circuito en el que quedan asidos toda una familia, toda una camarilla, todo un bando, toda la nación o la mitad del globo. Forma circular de una palabra que está justo en el límite del sentido y el sin sentido, que es problemática.⁹

Podemos ver cómo estos significantes que constituyen el discurso del Otro poseen un carácter material que nos condena a reproducirlos. Se trata de una tesis fuerte donde

⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁹ LACAN, Jacques (2014). *El seminario 2: el yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires: Paidós, p. 141.

se da una preponderancia espectacular al significante. Aunque desde una perspectiva filosófica esto nos puede parecer excesivo, poniéndonos en las botas del autor no podría llamarnos demasiado la atención, puesto que estamos trabajando una teoría que apunta a una práctica cuya única herramienta de trabajo es la palabra, me refiero a la clínica psicoanalítica. Lacan nos propone pensar que la carta –como el significante– posee un recorrido que le es propio “Puesto que puede sufrir una desviación, es que tiene un trayecto que *le es propio*. Rasgo donde se afirma aquí su incidencia de significante”¹⁰. Por lo tanto, del mismo modo que la carta constituye la trama del cuento, para Lacan las unidades significantes e ignoradas que nos representan nos determinan en nuestros actos, en nuestros deseos y hasta en nuestro destino como leemos en la siguiente cita:

El desplazamiento del significante determina a los sujetos en sus actos, en su destino, en sus rechazos, en sus cegueras, en sus éxitos y en su suerte, a despecho de sus dotes innatas y de su logro social, sin consideración del carácter o del sexo, y que de buena o mala gana seguirá al tren del significante con armas y bagajes, todo lo dado de lo psicológico.¹¹

El significante posee un sentido, una dirección, el mundo simbólico es pensado como una máquina que funciona, que se repite independientemente de nosotros. “Tal es la respuesta del significante más allá de todas las significaciones: Crees actuar cuando yo te agito al capricho de los lazos con que anudo tus deseos”¹².

Conclusión

Para concluir debemos establecer que el aporte lacaniano disolvió la posibilidad de considerar una estructura tripartita con elementos aislados entre sí. Los sujetos que sean orbitados por los distintos significantes que componen el inconsciente como discurso del Otro se verán determinados en su condición de seres deseantes y en su condición de sujetos que actúan en consonancia con tales deseos. En cuanto al carácter mediado o la “separación” entre el deseo y la acción, en el futuro podría investigarse si tiene asidero considerarla como consecuencia del efecto inconsciente del discurso del Otro en

¹⁰ LACAN, Jacques (2015). *Escritos I*, Buenos Aires: Siglo XXI, p. 40.

¹¹ *Ibid.*, p. 40.

¹² *Ibid.*, p. 50.

conjunción con la famosa idea que Lacan atribuye a Hegel: “El deseo del hombre es el deseo del otro”¹³. Por lo tanto, si el deseo es del otro y es determinado de un modo inconsciente queda doblemente manifiesto que no podemos tener una relación inmediata con él.

Bibliografía

LACAN, Jacques (2015). “El seminario sobre La carta robada” *en: Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 23-69.

LACAN, Jacques (2013). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 1: los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires: Paidós.

LACAN, Jacques (2014). *El seminario 2: el yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires: Paidós.

¹³ LACAN, Jacques (2013). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 1: los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires: Paidós, p. 222.

Marxismo y feminismo: retroalimentación para la resistencia anticapitalista

Natalia Consiglio

Releer a un autor como Marx y las posteriores interpretaciones de su obra en un contexto en el que el capitalismo ha avanzado brutalmente de la mano del desarrollo tecnológico que permitió profundizar la globalización; donde la distribución de las riquezas está concentrada en una ínfima porción de la población mundial; un mundo cuyos más poderosos gobiernos están dirigidos por intereses empresariales y privados, sin tener en cuenta el cuidado del medio ambiente, ni la calidad de vida del pueblo; un entorno que nos revela constantemente nuevas formas de opresión y dominación; en fin, en este momento histórico, político, social y cultural en el que vivimos, retomar esta lectura crítica y poder aplicar las categorías que desarrolla para analizar el capitalismo y la explotación de la clase trabajadora se vuelve esencial para poder colaborar en la construcción de una resistencia sólida y transformar las condiciones materiales en las que vivimos. Citando a Marx: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”¹.

Al mismo tiempo que se reconoce la importancia y profundidad de la interpretación marxista, también se vuelve necesario examinarla en relación a estos cambios que sufrió el desarrollo del capitalismo, y ponerla en diálogo con las diversas formas que adquirió la lucha en contra de la opresión y la explotación de distintos sectores de la sociedad. Es útil recordar que Marx escribió entre mediados y fines del siglo XIX, en un contexto en el que la Revolución Industrial había empujado a hombres, mujeres y niños al trabajo fabril en condiciones paupérrimas.

¹ MARX, Karl (2014). *Tesis sobre Feuerbach*. En *Antología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, p. 61.

En particular, en este trabajo se pretende analizar críticamente algunos aspectos de la relación entre el marxismo y el movimiento feminista.

De esta manera, a partir de las herramientas que nos proporciona el marxismo, se abre una próspera comprensión del sistema, a la vez que nos topamos con algunos límites en la teoría. Ante estos límites, la intención es reconocerlos, e intentar ampliar el panorama a partir de una perspectiva feminista.

Del mismo modo, podemos detectar contradicciones y obstáculos al interior del movimiento feminista, particularmente en relación a la lucha de clases, que dificultan su unidad.

Teniendo en cuenta que las reformas que pueden mejorar nuestra calidad de vida no son suficientes para lograr un verdadero cambio, sino que incluso pueden adormecer la concientización de las condiciones en las que nos encontramos como sociedad, se revela la necesidad de una revolución a nivel económico y socio-cultural, que exponga la naturalización de las conductas patriarcales hasta sus últimas sutilezas para poder así transformar a los seres humanos, y, consecuentemente, transformar la sociedad y el sistema opresor bajo el cual vivimos. En ese sentido, se destaca la importancia de prestar atención a las distintas formas, por momentos estratégicas, que pueden tomar las reivindicaciones feministas dentro del marco del sistema capitalista globalizado actual.

Silvia Federici afirma:

(...) existe una clara tendencia a considerar los problemas a los que se enfrentan las mujeres como un asunto de «derechos humanos» y a intentar priorizar las reformas legales como las herramientas básicas de la intervención gubernamental. Esta perspectiva no consigue desafiar el orden económico mundial que es la raíz de las nuevas formas de explotación que sufren las mujeres. También la campaña de denuncia de la violencia contra las mujeres, que ha despegado en los últimos años, se ha centrado en la violencia física y la violación en el entorno doméstico en línea con las directrices de la ONU. Pero ha ignorado la violencia inherente al proceso de acumulación capitalista, la violencia de las hambrunas, las guerras y los programas de contrainsurgencia, que han allanado a lo largo de los años ochenta y noventa el camino para la globalización económica.²

² FEDERICI, Silvia (2013). *Revolución en punto cero*. Madrid: Traficantes de sueños, pp. 108-109.

En esta misma línea, remontándonos a los inicios de la segunda ola del feminismo, desatada principalmente en Estados Unidos a partir de mediados de la década de 1960, podemos observar que comenzó siendo un movimiento de mujeres blancas, burguesas, amas de casa que lograron tomar conciencia de su insatisfacción por ser consideradas inferiores a los hombres de su misma clase social. A esa altura, había mujeres insertadas al mercado laboral asalariado, pero lo que funcionó como incentivo de estas mujeres para movilizarse fue la insatisfacción de cumplir un rol asignado por el sólo hecho de nacer biológicamente mujeres, y no poder desarrollarse como ciudadanas profesional, social, cultural y políticamente con la libertad que lo hacían los hombres de su mismo entorno. En relación a este aspecto, Bell Hooks escribe:

Grupos de élite de mujeres con educación superior se quedaban en casa en vez de realizar el tipo de trabajo que desempeñaban muchas mujeres de clase media-baja y de clase trabajadora. Ocasionalmente, algunas de ellas desafiaban las normas y trabajaban fuera del hogar realizando tareas muy por debajo de su nivel de educación y se enfrentaban con la resistencia de sus esposos y familia. Esta resistencia es lo que convirtió la cuestión del trabajo fuera del hogar en una cuestión de discriminación de género; y así la oposición al patriarcado y la lucha por la igualdad de derechos con los hombres de su misma clase constituyeron la base política que eligió el feminismo por encima de la lucha de clases (...) Desde los inicios, las mujeres blancas reformistas con privilegios de clase fueron conscientes de que querían el poder y la libertad que disfrutaban los hombres de su clase.³

Al lograr tomar conciencia de la opresión patriarcal dentro de sus hogares, las mujeres blancas burguesas vieron en el trabajo asalariado una posibilidad de independencia económica, que las conduciría por un camino hacia la igualdad con los hombres. En contraposición, las mujeres que también sentían esta opresión pero que ya pertenecían a la clase trabajadora, sabían que los salarios que ellas recibían no serían suficientes para liberarlas. Al respecto, Bell Hooks afirma lo siguiente:

Los esfuerzos reformistas desde los grupos de mujeres privilegiadas para cambiar el entorno laboral, aumentar la remuneración de las mujeres y reducir la discriminación de género y el acoso en el trabajo tuvieron un impacto positivo en la vida de todas las mujeres. Estos logros son importantes, pero el hecho de que las privilegiadas ganaran poder de clase mientras gran parte de las mujeres siguen

³ HOOKS, Bell (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de sueños, p. 60.

sin recibir el mismo salario que los hombres es una prueba de que los intereses de clase desbancaron a los esfuerzos feministas por lograr la igualdad salarial.⁴

Incorporarse al trabajo asalariado y ganar un poco de visibilidad pareció acallar este reclamo, sin reparar en la desigualdad de oportunidades, las distintas formas de opresión patriarcal sufridas en la vida cotidiana, y la explotación laboral que continuaba afectando a la comunidad de mujeres en su totalidad, y a las mujeres obreras y pertenecientes a la clase trabajadora en particular. Bell Hooks concluye diciendo:

En la década de los noventa, el precio de la «liberación de las mujeres» fue la complicidad con la estructura social existente. Al final del día, el poder de las clases demostró ser mayor que el del feminismo y esta complicidad ayudó a desestabilizar al movimiento feminista.⁵

Lamentablemente, este proceso crece de la mano de la expansión y globalización capitalista, basando la liberación de la mujer de los países más desarrollados e industrializados en la opresión de la mujer de los llamados países subdesarrollados (principalmente, América Latina, África y parte de Asia). En este contexto, cualquier movimiento feminista que pretenda ser relevante, precisa tener en cuenta esta situación y cuestionar profundamente el modelo económico.

En *Trabajo asalariado y capital*, Marx concibe la fuerza de trabajo como una mercancía que el obrero asalariado vende al capital para vivir. El costo de la producción de la fuerza de trabajo consiste en mantener al obrero como tal, cubrir sus condiciones básicas de vida, educarlo para su correspondiente oficio y, además, se contempla su reproducción: “(...) que permite a la clase obrera estar en condiciones de multiplicarse y de reponer los obreros agotados por otros nuevos”⁶.

Con esta concepción del trabajo, queda invisibilizado otro factor que permite el desarrollo del capitalismo, que es justamente la explotación de los trabajadores no asalariados. Escribe Federici:

⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁵ *Ibid.*, pp. 63-64.

⁶ MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1949). *Trabajo asalariado y capital*, parr. 43 Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/49-trab2.htm>

Lo que no ha quedado nunca claro y no ha sido asumido por las organizaciones del movimiento obrero es que ha sido precisamente a través del salario como se ha orquestado la organización de la explotación de los trabajadores no asalariados.⁷

Esta definición marxista del trabajo, tampoco reconoce el hecho de que la reproducción de la fuerza de trabajo no se reduce únicamente al consumo de mercancías, sino que éstas deben ser transformadas mediante otro trabajo: la comida es cocinada, la ropa, lavada, etc. Esto contribuye a la invisibilización de una situación de explotación, dentro de la cual se encuentra el trabajo doméstico y reproductivo. Al respecto, Federici reflexiona:

Obviar este trabajo limitó la comprensión de Marx del verdadero alcance de la explotación capitalista del trabajo y de la función que el salario desempeña en la creación de divisiones dentro de la clase trabajadora, comenzando por la relación entre mujeres y hombres.⁸

Y más adelante, afirma:

(...) el trabajo doméstico no es una actividad libre, «es producción y reproducción del medio de producción indispensable para el capitalista, del propio obrero». Como tal, está sujeto a todas las coacciones que derivan del hecho de que su producto debe satisfacer los requerimientos del mercado de trabajo.⁹

Vale la pena resaltar que, en el escenario en el que la mujer queda relegada al hogar, no por ello es excluida del capitalismo, ni de las relaciones de producción. Su trabajo no asalariado forma parte de las bases naturalizadas que sostienen el sistema. La incorporación de la mujer al trabajo asalariado (una vez superada la terrible explotación que sufrieron tanto hombres, mujeres y niños durante la Revolución Industrial, que Marx describe en el libro I de *El capital*, y de la posterior marginación de la mujer del trabajo

⁷ FEDERICI, Silvia (2013). *Revolución en punto cero*. Madrid: Traficantes de sueños, p. 51.

⁸ *Ibid.*, p. 154.

⁹ *Ibid.*, p. 164.

fabril a fines del siglo XIX) no la relega de su trabajo doméstico, no cambian los hábitos familiares y la mujer se ve sobrecargada con una jornada laboral extra no reconocida.

Por otro lado, en este marco, también se puede leer la imposición de la heterosexualidad como un medio de subordinación a la reproducción de la fuerza de trabajo, y, además, podemos ver cómo la familia es esencialmente funcional al capital, ya que se alza como la principal estructura que legitima la organización de la vida cotidiana y reproductiva del obrero: “La familia es esencialmente la institucionalización de nuestro trabajo no remunerado, de nuestra dependencia salarial de los hombres y, consecuentemente, la institucionalización de la desigual división de poder que ha disciplinado tanto nuestras vidas como las de los hombres”¹⁰.

También Marx en *La ideología alemana* reconoce la explotación y apropiación del trabajo ajeno dentro del círculo familiar:

Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se da, al mismo tiempo, la distribución y, concretamente, la distribución *desigual*, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad, que, por lo demás, ya aquí corresponde perfectamente a la definición de los modernos economistas, según la cual es el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros.¹¹

Este conjunto de factores profundizó el hecho de que se asocie las tareas domésticas con una condición natural del género femenino:

El capital tenía que convencernos de que [el trabajo doméstico] es natural, inevitable e incluso una actividad que te hace sentir plena, para así hacernos aceptar el trabajar sin obtener un salario. A su vez, la condición no remunerada del trabajo doméstico ha sido el arma más poderosa en el fortalecimiento de la extendida asunción de que el trabajo doméstico no es un trabajo, anticipándose al negarle este carácter a que las mujeres se rebelen contra él, excepto en el ámbito privado del dormitorio-cocina que toda la sociedad acuerda ridiculizar,

¹⁰ FEDERICI, Silvia (2013). *Revolución en punto cero*. Madrid: Traficantes de sueños, p. 59.

¹¹ MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1970). *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo, pp. 33-34.

minimizando de esta manera aún más a las protagonistas de la lucha. Se nos ve como brujas gruñonas, no como trabajadoras en lucha.¹²

Por otro lado, resulta interesante cómo la mujer, al igual que el obrero en tanto fuerza de trabajo, puede ser leída en términos de mercancía, y no en tanto su fuerza productiva, sino en su calidad de mujer. En sintonía con su constante cosificación por parte de la cultura heteropatriarcal fomentada por el mercado, esto se refleja incluso en su relación personal consigo misma:

Lo odiamos [a nuestro cuerpo] porque estamos habituadas a observarlo desde fuera, con los ojos de los hombres que conocemos, y con la mente puesta en el cuerpo como mercancía. Lo odiamos porque estamos acostumbradas a verlo como algo que hay que vender, algo que está alienado de nosotras y que está siempre en el mostrador.¹³

Pensando en el origen socio-cultural de la percepción de cada persona, Marx formula el carácter de la esclavitud de la siguiente manera:

¿Qué es un esclavo negro? Un hombre de la raza negra. Una explicación vale tanto como la otra. Un negro es un negro. Sólo en determinadas condiciones se convierte en esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina para hilar algodón. Sólo en determinadas condiciones se convierte en capital. Arrancada a estas condiciones, no tiene nada de capital, del mismo modo que el oro no es de por sí dinero, ni el azúcar el precio del azúcar.¹⁴

Gayle Rubin realiza el siguiente ejercicio de comparación:

Podríamos parafrasear: ¿Qué es una mujer domesticada? Una hembra de la especie. Una explicación es tan buena como la otra. Una mujer es una mujer. Sólo se convierte en doméstica, esposa, mercancía, conejito de *playboy*, prostituta o dictáfono humano en determinadas relaciones.¹⁵

¹² FEDERICI, Silvia (2013). *Revolución en punto cero*. Madrid: Traficantes de sueños, p. 37.

¹³ FEDERICI, Silvia (2013). *Revolución en punto cero*. Madrid: Traficantes de sueños, p. 48.

¹⁴ MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1849). *Trabajo asalariado y capital*, párr. 48. Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/49-trab2.htm>

¹⁵ RUBIN, Gayle (1986). "El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo". En *Revista Nueva Antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México, VIII (030), p. 96.

De este modo, desnaturaliza el rol de género asignado a las mujeres, y encara el tema a partir de la idea de que la naturaleza humana siempre es de carácter social y se ve determinada por la especificación de las relaciones que predominan.

Por último, me gustaría abordar algunas reflexiones acerca de la articulación de diversas formas de resistencia feminista y anticapitalista en el contexto actual.

Andrea Andújar presenta un interesante ejemplo de resistencia a la embestida neoliberal en Argentina durante la década de 1990, analizando la intervención de las mujeres en los piquetes y cortes de ruta tras la privatización de Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF). La autora toma dos casos que tuvieron lugar en Cutral Co y Plaza Huincul, provincia de Neuquén, y en Tartagal y General Mosconi, Salta. Estos centros urbanos habían sido prácticamente construidos por YPF, que además constituía su principal fuente de empleo, y había logrado generar un sentimiento de pertenencia y de identidad dentro de la comunidad. Tras la privatización gran parte de sus trabajadores perdieron su empleo, y se cerraron escuelas y hospitales.

Andújar pone el foco en la organización que las mujeres, muchas de ellas esposas de trabajadores despedidos, consiguieron partiendo de la autogestión, convocándose en espacios comunes, rechazando el verticalismo y el ejercicio del poder representativo. En este contexto en el cual ni políticos, ni sindicatos funcionaron de medio para canalizar los reclamos del pueblo y representar sus intereses, las mujeres encabezaron la salida a las calles y rutas. Durante la manifestación colectiva, se generaron lazos de solidaridad que permitieron la colaboración entre la lucha de los trabajadores despedidos y otros sectores, como es el caso de los docentes neuquinos.

La autora se detiene en los relatos de las mujeres, quienes en su mayoría cuentan cómo sus maridos se deprimieron, murieron o abandonaron a sus familias tras perder el trabajo. En ese sentido, Andújar estudia estos relatos y ve la memoria como un “proceso activo de construcción social de identidades colectivas e individuales (...) La memoria es un «agente» creador de significados”¹⁶. Escribe:

¹⁶ ANDÚJAR, Andrea (2008). “Historia, género y memoria: las mujeres en los cortes de ruta en la Argentina” en: NOCHECHEA GARCÍA et al., *Historial Oral y militancia política en México y en Argentina*, Buenos Aires: Editorial El Colectivo, p. 112.

Todos los elementos que hacen a la memoria y a sus distintas clasificaciones son contruidos a partir de una enunciación apriorística que no se explicita y menos aún se pone en cuestión. Ese supuesto tácito resulta en que el sujeto portador de la memoria es universalmente masculino. Por ello se configura un universo de memorias dentro del cual se halla una con especificidad propia, la de las mujeres.¹⁷

Por eso, concibe que la memoria está histórica y socialmente determinada, y se encuentra atravesada por el género, “se construye a partir y en torno a la organización sociocultural de la diferencia sexual biológica”¹⁸.

Retomando la manera de concebir una resistencia, Federici plantea lo siguiente:

Lo que necesitamos es un resurgimiento y un nuevo impulso de las luchas colectivas sobre la reproducción, reclamar el control sobre las condiciones materiales de nuestra reproducción y crear nuevas formas de cooperación que escapen a la lógica del capital y del mercado. Esto no es una utopía, sino que se trata de un proceso ya en marcha en muchas partes del planeta y con posibilidades de expandirse frente a la perspectiva de un colapso del sistema financiero mundial. Los gobiernos están usando la crisis para intentar imponer regímenes de austeridad en nuestras vidas durante los próximos años. Pero mediante las ocupaciones de tierras, la agricultura urbana, la agricultura comunitaria, mediante las okupaciones de viviendas, la creación de diversas formas de trueque y redes de intercambio, de ayuda mutua, de sistemas sanitarios alternativos –por nombrar tan solo algunos de los campos en los que está más desarrollada esta reorganización del trabajo reproductivo– está emergiendo un nuevo modelo económico, que tal vez pueda transformar la concepción impuesta sobre el trabajo reproductivo, rompiendo con su actual estructuración como tarea opresiva y discriminatoria y redescubriéndola como el campo de trabajo más liberador y creativo para la experimentación de las relaciones humanas.¹⁹

En este marco, podemos observar que la lucha contra la opresión no siempre tiene como principal actor al obrero asalariado, sino que se puede ver cómo surgen movimientos de base, organizaciones anticapitalistas, algunas de ellas protagonizadas por campesinos, o por comunidades indígenas que retoman formas de trabajo colectivo y comunitario, cuidando y respetando los recursos naturales. Muchas de estas manifestaciones de resistencia tienen mujeres a la cabeza y funcionan a partir de la autogestión.

¹⁷ *Ibid.*, p. 113.

¹⁸ *Ibid.*, p. 114.

¹⁹ FEDERICI, Silvia (2013). *Revolución en punto cero*. Madrid: Traficantes de sueños, pp. 179-180.

Un gran aporte a la construcción de un nuevo paradigma social y humano, y ejemplo de resistencia a partir de una perspectiva feminista no hegemónica, es el feminismo comunitario que trabaja Julieta Paredes, analizando particularmente la situación en Bolivia. Este feminismo parte “de la comunidad como principio incluyente que cuida la vida”²⁰, y afirma: “No queremos pensarnos frente a los hombres, sino pensamos mujeres y hombres en relación a la comunidad”²¹. Paredes plantea una dinámica social comunitaria en la que no predominen las relaciones jerárquicas, sino que cada miembro pueda hacer su aporte codo a codo con sus pares, y en beneficio de toda la comunidad. Para lograr esto, es fundamental una redistribución de los recursos económicos. Cabe aclarar que no por plantear la complementariedad, la equidad y el respeto entre todos los miembros, se considere que son exactamente iguales: en ese sentido, la autora reconoce las diferencias entre los individuos, sirviéndose de las concepciones ancestrales indígenas que plantean la profundidad y complejidad de cada ser y de cada mujer. Sin embargo, no se retoma la tradición perdiendo de vista las dificultades que ésta también tiene en su interior. Haciendo un análisis histórico, la autora identifica lo que denomina como *entronque patriarcal* entre el patriarcado precolonial y el occidental: reconoce la necesidad de leer críticamente las tradiciones culturales precoloniales para poder identificar el machismo boliviano, indígena y popular. Paredes propone *descolonizar y desneoliberalizar* la lucha de las mujeres, ubicándola “geográfica y culturalmente en las relaciones de poder internacionales planteadas entre el norte rico y el sur empobrecido, cuestionar profundamente a las mujeres del norte rico y su complicidad con el patriarcado transnacional”²².

Resulta importante destacar que Paredes es una de las fundadoras del movimiento *Mujeres Creando*, grupo activista autogestivo que se hace presente en las calles de Bolivia, que ofrece cursos de defensa personal y talleres de oficios para mujeres, que produce contenido teórico para dar sustento a su ideología de lucha contra el neoliberalismo, el patriarcado y a favor del cuidado de los recursos naturales. Es un buen

²⁰ PAREDES, Julieta (2008). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, p. 8.

²¹ *Ibid.*, p. 8.

²² PAREDES, Julieta (2008). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, p. 7.

ejemplo de resistencia alternativa y contrahegemónica, que contribuye a una concepción del ser humano desde una perspectiva integral, latinoamericana, antipatriarcal y decolonial.

Para finalizar, me parece importante, entonces, volver a destacar la vigencia que tienen ciertas reflexiones marxistas en nuestro presente, y la relevancia que gana el movimiento feminista como nuevo frente de lucha contra las diversas formas de opresión. Ambas perspectivas se nutren mutuamente y nos recuerdan la responsabilidad que tenemos de tomar partido.

Bibliografía

- ANDÚJAR, Andrea (2008). “Historia, género y memoria: las mujeres en los cortes de ruta en la Argentina” en: NOCHECHEA GARCÍA et alt., *Historial Oral y militancia política en México y en Argentina*, Buenos Aires: Editorial El Colectivo.
- FEDERICI, Silvia (2013). *Revolución en punto cero*. Madrid: Traficantes de sueños.
- HOOKS, Bell (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- MARX, Karl (2014). *Tesis sobre Feuerbach*. En *Antología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1849). *Trabajo asalariado y capital*. Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/49-trab2.htm>
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1970). *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- PAREDES, Julieta (2008). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- RUBIN, Gayle (1986). “El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo”. En *Revista Nueva Antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México, VIII (030), 95-145.

Devenir-anárquica: una lectura deleuziana de la biografía de Soledad Rosas

Juan Rocchi

Introducción

Este trabajo se centra en el problema de la transformación en el ser humano. Nos vamos a estar corriendo, por lo tanto, de la cuestión “¿*Qué es el hombre?*”, para concentrarnos específicamente en cómo funcionan las transformaciones. Nos vamos a basar en la historia de vida de Soledad Rosas¹, militante anarquista fallecida en Italia en 1998. Por otra parte, la lectura de esta biografía va a estar guiada por *Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible*, importante capítulo del libro *Mil Mesetas*, de Deleuze y Guattari. El concepto de “devenir” nos permitirá ver nuevos elementos a la hora de comprender esta transformación tan violenta en la vida de Soledad, a la vez que su caso nos permitirá exponer y clarificar algunos de los conceptos centrales del capítulo.

Un comienzo

Soledad Rosas nació en Buenos Aires, en 1974. Pertenecía a una familia de clase media, con la que tenía una relación más bien tensa. A los 23 años, recién recibida de la carrera de Turismo y sin saber bien qué hacer con su futuro, se compra un pasaje a Italia con una amiga, con la expectativa de trabajar allá un tiempo y pensar en cómo seguir. Al llegar a Turín, al mes de haber empezado el viaje, se hospeda por casualidad, casi por error, en una casa tomada por anarquistas. La forma de vida que llevan en la casa le llama

¹ Si bien iremos comentando los hechos brevemente a través del análisis, nos basamos en la biografía escrita por Martín Caparrós (CAPARRÓS, Martín (2003) *Amor y anarquía*, Buenos Aires: Booklet). También está adaptada al cine por Agustina Macri (“*Soledad*”). En ambos casos, las cartas de ella y los diálogos centrales son copiados de los registros del caso judicial.

mucho la atención y decide quedarse. Se integra cada vez más a la comunidad okupa turinesa, se pone de novia con un italiano y se casa con un amigo para recibir la residencia. Su vida cambia radicalmente en sólo algunos meses. Poco tiempo después, ella, su novio y un compañero son acusados de una serie de atentados (que habían sucedido antes de que ella llegara a Italia) y son encarcelados. Su vida termina trágicamente, suicidándose algunas semanas después que su novio, recluida en Italia en prisión domiciliaria. Años más tarde, el Estado italiano admite que ninguno de los tres tenía ningún tipo de vinculación con los hechos de los que se los acusaba.

Para comprender la profundidad de los cambios en la vida de Soledad, hay que destacar algunos rasgos de su vida en Argentina. Deleuze y Guattari señalan dos organizaciones que hay que distinguir radicalmente de los agenciamientos propios del devenir (de los que hablaremos más adelante): la institución familiar y el aparato de Estado². Para Soledad, la familia significaba un ámbito opresivo donde no era comprendida de ninguna manera. Habiendo nacido en el seno de una familia de clase media con aspiraciones, viviendo en Barrio Norte y yendo a un colegio que duramente podían pagar, todas sus actitudes más o menos rebeldes eran duramente confrontadas.³ Es importante recordar este rasgo de rebeldía y desprolijidad que le atribuyen sus conocidos en Argentina, para contrastarlos luego con lo disciplinada que es la vida que lleva mientras vive en Italia. Su padre desprecia a todos los novios y amigos de Soledad que llega a conocer. Por estas razones, ella pasaba la mayor parte del tiempo en casas de amigas, de novios, siempre lista para irse. Su cuarto, dirá su hermana, se había vuelto completamente impersonal años antes de su viaje. No dejó nada, ni fotos ni objetos suyos, en la casa familiar.

En cuanto al Estado y la política nacional, ella lo veía con un total desinterés. Su participación política activa era nula. Soledad no se encuentra interpelada por una necesidad de odiar, alterar o atacar al Estado antes de viajar a Italia.

No querría presentar a una persona en un estado inicial, al cual le acontecen ciertas cosas y termina convertida en una joven anarquista. Lo que sí me parece importante

² DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix (1988) *Mil mesetas*, Valencia: Pre-textos, p. 248.

³ Todos los testimonios de familiares hacen especial hincapié en “desprolija”, “rebelde” y “bardera” que fue Soledad antes de irse a Italia. No quiero ahondar en anécdotas, pero lo menciono para contrastarlo luego con la disciplina y el endurecimiento que se hacen visibles en sus últimos meses.

señalar es esta insatisfacción general que siente Soledad ante lo rígidamente organizado, lo que Deleuze y Guattari llaman lo molar. Incluso hay una cierta incomodidad a la hora de hablar de su propia identidad: por ejemplo, un día le dice a una prima que era muy “standard”. Cuando la prima se lo reprocha, ofendida, Soledad contesta con sorpresa, “¿Sabés cómo me gustaría ser standard a mí?”. En términos deleuzianos, creemos que esos malos resultados a la hora de componer relaciones con lo que hallaba en su ambiente, esos afectos que terminaban siempre en una pérdida de potencia, la impulsaron a buscar otra cosa radicalmente distinta. Hay una disposición afectiva, una decepción ante los encuentros a los que estaba acostumbrada, que la lleva a buscar otra forma de habitar el mundo.

Manadas y contagios

No se me ocurre una muestra mejor de las características que le atribuyen Deleuze y Guattari a una manada⁴ que lo que se encontró Soledad cuando llegó a Turín. Fue a hospedarse por casualidad a una casa tomada por anarquistas: no conocía ninguna de las lenguas que se hablaban ahí, nada pertenecía a ninguno de los habitantes, las actividades se repartían espontáneamente, no se consideraba ningún tipo de horario (uno de los habitantes de la casa, por ejemplo, había decidido dormir dos horas cada seis, y algunas madrugadas despertaba a todos martillando en su taller mecánico). No quiero hacer una descripción detallada de cómo se manejaban, pero sí entender que el “movimiento” anarquista de Turín carecía de organicidad. No había jefes designados, actividades obligatorias ni modos de vida impuestos “desde arriba”. De hecho, es significativo el hecho de que en Italia no se use en absoluto el término “anarquista”, sino “anárquico”. No se trata de proclamar o estar de acuerdo con el anarquismo, sino de vivir de manera anárquica, con días anárquicos, amores anárquicos, respuestas anárquicas a la represión. No pretendo hacer un elogio tampoco: Deleuze y Guattari citan en esa meseta a Canetti, y nos recuerdan que “en la manada cada miembro permanece solo a pesar de estar con

⁴ “la pequeñez o restricción de número, la dispersión, las distancias variables indescomponibles, [...] la imposibilidad de una totalización o jerarquización fijas, la variedad browniana de las direcciones, las líneas de desterritorialización, la proyección de partículas.” (DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix (1988) *Mil mesetas*, Valencia: Pre-textos, p. 39)

los demás”⁵⁶. Con esto quiero decir que el carácter no organizado, desterritorializante de este tipo de multiplicidades, comporta también siempre un riesgo o una violencia respecto de esa otra vida ordenada y reprimida.

Los anárquicos italianos armaban fiestas, pintadas, movilizaciones. Para Soledad fue, en algún sentido, un campo de experimentación. Pasó de un mundo con cuyas velocidades y movimientos no lograba componer a un campo caótico de velocidades completamente indeterminadas, de convivencia entre drogados de movimientos vertiginosos, guerreros militantes de paso lento y constante, libertarios nómades que no pedían ni daban explicaciones.

Vemos entonces aquí otro aspecto que nos llama la atención de Deleuze y Guattari: “El devenir es siempre de otro orden que el de la filiación. El devenir es del orden de la alianza. Si la evolución implica verdaderos devenires es en el vasto dominio de las *simbiosis* que pone en juego seres de escalas y reinos completamente diferentes, sin ninguna filiación posible.”⁷. No tiene mucho sentido hablar de “los anárquicos” o “los anarquistas” a los que se integró Soledad, en un sentido de grupo distintivo con una serie de características. Más significativo es entender que hace las veces de núcleo un territorio, una serie de espacios, una forma de habitar los lugares a los que llegan. Soledad emprende entonces esta tarea, o se ve sumergida en este devenir: empieza a establecer alianzas, a moverse de forma anárquica, a habituarse a aquellas relaciones con las que compone y rechazar aquellas con las que no.

Deleuze y Guattari nos hablan también de una multiplicidad que nos fascina, y que entra en una multiplicidad que nos habita por dentro. Creo que en este sentido es clave la experimentación de Soledad. Sin duda hubo una fascinación frente a ese movimiento, frente a esa espontaneidad. Pero también tuvo que haber una alianza con una multiplicidad que la habitaba, una explicación potente de los cambios que se posibilitaron

⁵ Cito una frase que se cita de Canetti en *Derrames I*, que me parece particularmente bella y nos permitirá luego pensar en los últimos días de la vida de Soledad: “En las constelaciones cambiantes de la manada, en sus danzas y expediciones, el individuo se mantendrá siempre en su borde. Estará adentro e inmediatamente después en el margen; en el margen e inmediatamente después adentro. Cuando la manada forma un círculo en torno a su fuego, cada uno podrá tener vecinos a diestra y siniestra, pero la espalda está libre; la espalda está expuesta desnuda a la naturaleza salvaje”. (DELEUZE, Gilles (2005) *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires: Cactus).

⁶ DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix (1988) *Mil mesetas*, Valencia: Pre-textos, p. 40.

⁷ *Ibid.*, p. 245.

y las nuevas individuaciones que tuvieron lugar en ella. Un ejemplo: una multiplicidad de animales que la habitaban (una infancia llena de caballos, llena de perros con los que trabajaba de paseadora y criadora) la llevó a adoptar un veganismo absolutamente riguroso, aún mientras vivió en la cárcel. Y me parece posible considerarlo contagio en el sentido de que no surgió de una meditación solipsista. No sucedió en Buenos Aires sin haber previamente formado una manada; hizo falta cierto encuentro con otros anárquicos que pensarán en eso, con movilizaciones contra la matanza animal, etc. Repito de todas formas: hay que cuidarse de idealizar la situación. No me parece casual que las mencionadas alianzas funcionen también como contagios, como epidemias⁸. Hay algo de aleatorio (o anárquico) en los resultados de las alianzas, en las posibilidades que se abren.

Este modo de operar arriba mencionado, este funcionamiento por contagio, entran, según Deleuze y Guattari, en ciertos *agenciamientos*. Y estos agenciamientos deben distinguirse radicalmente de aquello que pasa por la familia y el Estado. Y a partir de esto se relaciona la experimentación de Soledad con la relación filiativa que se critica en la meseta. El problema está en algo contra lo que Deleuze habla en repetidas ocasiones: saber de antemano. En la familia, en el Estado, son conocidas de antemano las relaciones y composiciones a las que se pueden llegar, la capacidad de ser afectado que será *permitida*. No hay posibilidad, en este contexto, de contactos entre series heterogéneas, de transformaciones inquietantes. La filiación consiste en tener ya una forma y pretender que se repita, en tener prevista desde todo ángulo, valga la redundancia, la individuación de un individuo.

Devenir

Hablamos hasta ahora de un “devenir” de Soledad, pero aún no es claro en qué sentido no es lo mismo que decir una “transformación”. Lo importante es comprender que para Soledad no hubo un punto de inicio claro, una identidad fija formada, a partir de la cual siguió un cierto camino y “se hizo” anarquista, o llegó a serlo. En ese sentido distinguimos el ser anarquista del ser anárquico: se podría pensar que en algún momento alguien “ya es” anarquista, en tanto adopta esas banderas y las reivindica. Pero anárquico

⁸ *Ibid.*, p. 248.

sólo se puede devenir, no hay dónde quedarse parado, no hay cristalización posible para ese movimiento. Depende de encuentros y resultados, o en última instancia de no dejarse tranquilizar por las formas de lo ya organizado.

Soledad entra de alguna manera en guerra con el Estado y con la organización familiar, no por su familia en particular, sino por la serie de roles preestablecidos para cada uno en este tipo de organizaciones. Se rapa la cabeza no sólo por estar en contra de la belleza hegemónica; también porque quiere parecer más dura, porque sabe que para mantenerse en el devenir tiene que volverse guerrera. En sus últimos meses, Soledad se vuelve fibrosa: entrena todos los días, mantiene una dieta estricta, hace largas curas de silencio. “Banda armada es la policía, nosotros somos guerreros”, anota en su diario al recordar las acusaciones por las que la arrestaron a ella y su novio.

En la vida de Soledad, el devenir es un camino sin trazo previo: lo anárquico funciona como una línea de fuga. Es un camino de encuentros, de composición de nuevas individuaciones, por eso la importancia de la experimentación en un caso como éste. Y al mismo tiempo es un camino constantemente amenazado por la organización, por grandes caminos ya preparados para encauzar grandes masas, familias y grupos que responden a formas estructuradas de antemano. Más allá de los motivos políticos por los cuales un gobierno puede necesitar un chivo expiatorio, como lo fueron sin duda Soledad y los demás jóvenes acusados con ella, hay algo en ese modo de vida, en esas manadas, que el Estado por su propio funcionamiento debe perseguir y “estructurar”. No se enfrenta uno al Estado, y por lo tanto se convierte en anarquista; es al revés. Un devenir-anárquico implica necesariamente una guerra contra el Estado, una carrera por evitar la captura. Dicen Deleuze y Guattari: “[...] Hay diferencia de naturaleza, el origen de las manadas es completamente distinto que el de las familias y los Estados, y no cesan de minarlos, de perturbarlos desde afuera, con otras formas de contenido, otras formas de expresión.”⁹

Devenir-?

⁹ *Ibid.*, p. 248.

Cuando escribía este trabajo, me vi en el problema de intentar atribuir un devenir específico al proceso de Soledad. En la meseta tratada hay varios tipos de devenires diferentes, todos relacionados en alguna medida con Soledad, y en otra medida no.

En primer lugar pensé el devenir-animal, ya que la noción de manada cumplía una función clave en este análisis. En ese sentido específico creo que el devenir de Soledad es animal. Eso suscita, a su vez, un problema: ni Soledad ni sus amigos se piensan a sí mismos como animales, sino que desde el Estado se les impone una asimilación a “los lobos grises”¹⁰, nombre con el que se firman una serie de panfletos que se adjudican los atentados. Sólo a partir de estas acusaciones, de esta identificación entre los lobos y el movimiento anárquico, en las manifestaciones e intervenciones okupas comenzaron a aparecer pintadas firmando como animales, sean lobos grises u otros. Creo que es un problema considerar un devenir-animal cuyo reconocimiento comienza por el Estado que quiere frenarlo. Y al mismo tiempo este problema podría estar mal planteado, dado el concepto mismo de devenir: “el devenir puede y debe ser calificado como devenir-animal, sin que tenga un término que sería el animal devenido”¹¹. Como dicen Deleuze y Guattari, el devenir no tiene otro sujeto que sí mismo, y en ese sentido la acusación del Estado no está reflejando el devenir; está intentando representarlo con formas propias. La representación que parte desde la organización estatal no contempla las “comunicaciones transversales entre poblaciones heteróneas”, esto escapa a su lógica filiativa. No hay nada relativo al devenir cuando los fiscales hablan de lobos, ya hay un término definido: si hablamos de lobos hablamos de amenaza, hablamos de terrorismo.

El otro devenir específico importante en este caso es el devenir-mujer. Hay en Soledad un claro devenir-mujer en tanto crearse una mujer molecular. Deleuze y Guattari mencionan al respecto una reconstrucción del cuerpo, y eso sucede radicalmente en ella. Su madre y su hermana hablan de lo fibrosa que se ha vuelto, del endurecimiento de sus rasgos. Esa primera “prehistoria impuesta a la joven”¹² es combatida por Soledad día a

¹⁰ Meses antes de la llegada de Soledad a Italia, una serie de atentados contra la construcción de un tren de alta velocidad habían sido firmados por un grupo llamado Los Lobos Grises. Nunca se llegó a conocer a ningún integrante, la magnitud de la agrupación, o si todos los atentados que se atribuyeron fueron llevados a cabo por las mismas personas. El movimiento anárquico nunca se atribuyó los hechos ni hay evidencias de vínculos entre sí.

¹¹ *Ibid.*, p. 244.

¹² *Ibid.*, p. 278

día con una disciplina inquebrantable: aún en la cárcel hace yoga y mantiene sus hábitos alimenticios. Y este devenir puede compararse con la forma en que devino-mujer la campesina, doncella de Orleans, Juana de Arco¹³. Contra lo molar, ambas pasan por este devenir en tanto guerreras. Hay un rechazo explícito a la forma atribuida a “la joven”: uno de los principales problemas en el proceso de Juana de Arco, más allá de la blasfemia, tiene que ver con que se niega a vestirse como mujer. Los abogados y los familiares le insisten a Soledad en cada una de las audiencias con que se cambie la ropa de hombre, grande y sucia, que suele usar. Es llamativo cómo ambas coinciden en la duda y la reacción al respecto: Juana acepta en un primer momento vestirse como mujer y admitir sus blasfemias para evitar la hoguera; Soledad le pide a su hermana que le compre ropa turquesa, a ver si convence a la jueza de su inocencia. Ambas se arrepienten y vuelven a sus disposiciones previas, guerreras. Creo que es claro que para jueces y curas, hombres y mujeres representantes del Estado, las mujeres no deben devenir-mujer, deben ser mujeres a la manera “dada” por la historia¹⁴.

Por último me gustaría considerar la posibilidad del devenir-anárquico, que Deleuze y Guattari no mencionan. Creo que si tiene una especificidad y relevancia, éstas están ligadas a su relación guerrera con la organización estatal y familiar. Los devenires no son excluyentes, y en este sentido me permito sumar uno que funciona a la par de los mencionados anteriormente. Si los devenires anteriores tienen su relación con las imposiciones organizativas en una especie de escape, de constante creación respecto de ellas, de destrucción de esas formas, el devenir-anárquico funciona como una respuesta activa, de combate explícito contra esas instituciones. Los nuevos afectos, las nuevas relaciones que se componen en este devenir no perturban la organización porque abren

¹³ Puede verse al respecto la película *Procès de Jeanne d'Arc* de Robert Bresson (1962), basada en las actas originales del juicio en Rouen.

¹⁴ Al respecto no puedo no citar un pasaje de *Diferencia y repetición* en el que se considera otra perspectiva de la historia, y al mismo tiempo el sentido de esta profunda relación entre Soledad y Juana de Arco que lamento no poder desarrollar más largamente: “No existen en la historia hechos de repetición, pero la repetición es la condición histórica bajo la cual algo nuevo se produce efectivamente. Una semejanza entre Lutero y Pablo, la Revolución del 89 y la República romana, etc., no se manifiesta a la reflexión del historiador, sino que los revolucionarios están determinados a vivirse como «romanos resucitados» en primer lugar ante sí mismos...” Deleuze G., (2002) *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, p. 147).

panoramas alternativos y nuevos, sino porque se preparan consciente y estratégicamente para el combate contra ella.

A modo de brevísima conclusión, quiero decir entonces que lo que comenzamos preguntando en términos de transformación tiene un sentido muy específico en tanto devenir y que a mi parecer se da claramente en el caso de Soledad: no hubo una identidad originaria, una especie de crisis o acontecimiento puntual y un resultado posterior en otra identidad. Sí hubo un devenir en tanto producción no preformada, una producción del devenir mismo como experimentación de relaciones y génesis de individuaciones inesperadas.

Bibliografía

CAPARRÓS, Martín (2003) *Amor y anarquía*, Buenos Aires: Booklet.

DELEUZE, Gilles (2005) *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires: Cactus.

DELEUZE, Gilles (2002) *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix (1988) *Mil mesetas*, Valencia: Pre-textos.

Las palabras y las cosas: del origen moderno de la apropiación sobre la vida

Lilén Gomez

Introducción

El presente trabajo recupera algunas de las discusiones desarrolladas durante la cursada del año 2018 de la materia Antropología Filosófica (FFyL - UBA), y a su vez, se enmarca en el proyecto de Beca Estímulo a las Vocaciones Científicas (EVC-CIN) “Ciencia y condiciones de posibilidad de apropiación de la materia. El caso del patentamiento de «materia biológica» en diferentes campos de las Ciencias Biológicas”. La pregunta que guía esa investigación remite a la manera en que la constitución del ser humano ha implicado el sometimiento de otras formas de vida, formas de lo no vivo, e incluso de una porción de la misma especie humana.

Cuando nos detenemos en el caso del derecho de patentes sobre la materia biológica, que se manifiesta como un derecho de protección de conocimientos, entran en juego varios aspectos: por un lado, una comprensión del conocimiento como algo apropiable, privado, por otro lado, un dispositivo jurídico-legal que hace efectivo ese derecho de propiedad; pero fundamentalmente la existencia de una determinada conceptualización de la vida, de la naturaleza y del ser humano, sobre la cual pudo desplegarse desde mediados del siglo XX la posibilidad de patentar organismos vivientes.

Una posible explicación teórica de estos procesos consistiría en que aquello que los habilita es un debilitamiento del valor ontológico de la vida¹ como contracara de un avance de la técnica. Aquí, nos interesa retomar los análisis elaborados por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* en torno a la emergencia en la Modernidad de la noción sintética de *vida*, porque permiten entender que la relación de privilegio del

¹ Véase, por ejemplo: JONAS, Hans (2000). *El principio vida*. Valladolid: Trotta.

hombre respecto de lo que lo rodea no se funda en una pérdida del valor de la vida de otros seres, sino en la definición positiva de esa vida.

En este trabajo estudiaremos aquellos capítulos de la obra donde se hace referencia al conocimiento de los seres vivos no humanos, bajo las formas de la *episteme* moderna. La emergencia en esa época de la noción sintética de *vida* es lo que funda la posibilidad de la Biología como ciencia. A su vez, dicha noción se constituye como principio ordenador y condición de posibilidad de los seres vivos, de modo tal que el conjunto de lo existente se ordena de acuerdo al privilegio de un cierto tipo de vida por sobre otras formas de existencia, a saber, de la vida animal como la más próxima al estatuto de lo humano.

Nos proponemos, entonces, indagar de qué manera la noción sintética de vida, en tanto condición de posibilidad de la existencia de los seres vivos, se constituye al mismo tiempo como condición de posibilidad de su apropiación. Para ello, resultará fundamental detenernos en dos aspectos de dicha noción: su dimensión como principio jerarquizante y su dimensión como fondo de identidad común respecto al cual se diferencian los seres.

El propósito, en última instancia, de las líneas de lectura aquí presentadas, es esbozar una aproximación a través de la perspectiva foucaultiana en sus desarrollos tempranos hacia los modos de la Biología del siglo XX y hasta la actualidad, observando hasta qué punto es posible explicar algunas de sus operaciones como articulaciones de la *episteme* moderna.

Las palabras y las cosas

En *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault recorre, como lo indica el subtítulo de la obra, una minuciosa *arqueología de las ciencias humanas*, la cual parte desde el conjunto de saberes constituidos en el Renacimiento. Se trata allí de exponer una serie de quiebres que dan cuenta de discontinuidades históricas entre distintos regímenes de verdad: el umbral que separa el saber del Renacimiento del saber clásico, y el que separa a éste de la *episteme* moderna; contraponiendo esa reconstrucción histórica a la construcción de un pasado de las ciencias en un sentido evolucionista, de acuerdo al cual aquellas se habrían ido perfeccionando a través de las épocas.

Este libro, publicado en 1966, forma parte de los desarrollos tempranos de la obra de Foucault. Se presenta como una investigación sobre los modos en que la verdad es validada en la historia, indisociables de las funciones de validación epistemológica de los discursos, no ya desde una noción de verdad como adecuación entre “las palabras” y “las cosas”. En este sentido, explora –fundamentalmente en la segunda parte, sobre la cual nos enfocaremos para este trabajo– la relación entre los conocimientos producidos por las ciencias empíricas de la modernidad (de la naturaleza, del lenguaje, y de las riquezas) y determinadas estructuras *a priori* que condicionan históricamente la modalidad de esos discursos científicos, las cuales, como veremos, configuran un esquema *cuasi-transcendental*. El método a partir del cual el autor propone esas estructuras, la arqueología, es el análisis de las regularidades discursivas en el conjunto de relaciones que se establecen entre las ciencias, para una determinada época². El método arqueológico expone, entonces, la articulación entre las regularidades discursivas de los conocimientos y el nivel “epistémico” donde esos conocimientos encuentran sus condiciones de posibilidad, *su a priori* histórico. El propósito de este análisis no es, como dijimos, justificar un pretendido avance de los conocimientos “racionales” de la Modernidad en sentido positivo, sino hacer explícita la articulación entre el saber y las figuras epistemológicas propias de cada época; de modo tal que es la *episteme* moderna la configuración correspondiente al período que se abre luego de la filosofía kantiana.

El interés del autor es, en última instancia, rastrear las condiciones que han hecho posible el saber científico específico sobre el hombre en la Modernidad. Sin embargo, aquellas condiciones de posibilidad encierran la trampa misma de su imposibilidad: conforman una paradoja, toda vez que el objeto de su conocimiento es, al mismo tiempo, el sujeto que conoce, es decir, el hombre que se conoce a sí mismo.

Si bien Foucault se centrará a lo largo de su desarrollo en este diagnóstico sobre las ciencias humanas, que concluye con la enunciación de un cierto fin del hombre, nos interesa aquí detenernos en aquellos capítulos en los cuales él hace referencia al conocimiento de lo no humano, bajo las formas de la *episteme* moderna. Siguiendo la argumentación foucaultiana, nos enfocaremos en la hipótesis según la cual el conjunto de

² Cfr. SABOT, Philippe. (2007) *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 12.

lo existente es ordenado, al interior de las ciencias de la Biología, no sólo en torno a la emergencia de la noción de *vida*, sino al privilegio de un cierto tipo de vida por sobre otras formas de existencia, a saber, de la vida animal, como la más próxima al estatuto de lo humano.

El orden de la Historia natural en la época clásica

En el capítulo “Clasificar”, Foucault discute con una concepción de la historia en sentido evolutivo que entiende a la “Historia natural” como una “pre-ciencia” deficiente, carente de método empírico, la cual sólo deviene ciencia propiamente dicha con la Modernidad, es decir, con la aparición de la Biología. Por el contrario, él sostiene que dicha lectura no es sino una proyección de categorías modernas sobre la época clásica, la cual debe ser definida de *forma positiva*, y no a partir de su carencia. Desde este punto de vista, la “Historia natural” configura un ordenamiento de la naturaleza en tanto articulación discursiva de las estructuras visibles. De acuerdo a ella, los seres vivientes son *clasificados* en *taxonomías*, según sus caracteres evidentes. Se configuran, así, “cuadros” ordenadores de las identidades en una “red de diferencias”, a partir de lo que es posible observar, y luego enunciar, en la medida en que todo lo visible es enunciable. La emergencia de estos cuadros supone una configuración específica de los discursos, que no es posibilitada sino por un *a priori histórico*. En este punto del análisis, Foucault enuncia que la condición de posibilidad histórica para esta forma de articulación de esos discursos como una “Historia natural” es una comprensión de la naturaleza propia de la época clásica. No se concebía una historicidad intrínseca a los seres vivientes a partir de los cuales unos evolucionan a partir de los otros, como luego lo hará la ciencia, sino que, al considerar a la naturaleza como un continuo, el tiempo aparece como la ocasión para que los seres, ya previamente ordenados en ese continuo, aparezcan cumpliendo un destino prefijado. La clasificación taxonómica, como discurso de la naturaleza, no surge del análisis de las cosas, sino del análisis de sus representaciones en la medida en que esas cosas son ordenadas según su visibilidad, y es por ello que, entonces, se convierte en una teoría del lenguaje. Lo que determinará, en adelante, el pasaje de la historia natural a la Biología moderna, tal como se desarrolla en los siguientes capítulos, es la ruptura entre

el ordenamiento taxonómico de los seres, a la noción sintética de *vida* como principio organizador.

En lo que resta del libro, la argumentación presenta la mutación de los ámbitos del saber (trabajo, vida, lenguaje) en sus formas de positividad moderna, y muestra cómo esos objetos positivos funcionan a la vez como *cuasi-trascendentales*, porque no constituyen su verdad en el elemento de una representación, sino que aparecen como pliegues sobre sí mismos. Los conocimientos son posibles en la medida en que la hay una mirada que se deposita sobre ellos, y esa mirada constituye el elemento apriorístico-histórico que permite su aparición. La operación foucaultiana será plantear ese repliegue de las ciencias empíricas/positivas, para pasar luego al planteo de la propia arqueología de las ciencias humanas, que responde al mismo esquema paradójico.

La Biología moderna

Desde este enfoque, la especificidad de la emergencia de la Biología como ciencia moderna está dada por el pasaje de las taxonomías a partir de las cuales los seres eran clasificados, a la emergencia de la noción sintética de *vida* que, de ahora en más, opera en el ordenamiento de lo viviente. El orden, en la *episteme* moderna, no tiene que ver con ordenar de acuerdo a estructuras visibles, sino de acuerdo a lo invisible. Estructuras orgánicas muy diferentes pueden ser, así, agrupadas de acuerdo a un principio no visible, tal como es la función. Hacia el final de la historia natural, se hace una partición entre lo vivo y lo no vivo, que se superpone con la división entre lo orgánico y lo inorgánico, división que se constituye como condición de posibilidad de la Biología moderna. Hasta fines del siglo XVIII, “la vida no existía”, sólo los seres vivos; si se puede hablar de vida, se trata solamente de un tipo de distribución de los seres. El corte entre lo vivo y lo no vivo no era un problema decisivo, relevante a la Historia natural. No se hablaba de un estudio de la vida en general, sino de los seres “vivos”.

A la vez, el pasaje del signo como representación de algo visible a la designación de algo esencialmente invisible, implica que representar pasa a ser representar también lo invisible. Surge así la idea de que la palabra, al tener la función de hacer visible lo invisible, sienta el fundamento de un lenguaje que no tiene que ver unívocamente con lo visible, sino que ahora lo enunciable y lo visible representan dos órdenes distintos. Los

rasgos de la teoría de Cuvier hacen que la naturaleza se identifique como discontinua, la vida tiene una historicidad fundamental, a diferencia de la temporalidad dentro del continuo de la naturaleza en la época clásica.

Aparecen así lo Mismo y lo Otro, en un mismo espacio. Las diferencias surgen dentro de un fondo de identidad común, al cual no tenemos un acceso inmediato. Ya no se trata de una relación en el mismo plano, sino de una relación *vertical* entre la superficie y lo profundo. A partir de entonces, los ordenamientos van a ser jerárquicos. En el ámbito de la Biología, como veremos, se jerarquiza todo el organismo en torno a las funciones de los órganos, y las especies son jerarquizadas entre sí.

A diferencia de la *episteme* anterior, ahora el paradigma de lo viviente es el animal y no la planta. En el organismo animal, es más fácil hallar una función más destacada, y por lo tanto, establecer una jerarquía de acuerdo a ella. En las plantas parece no ser así, no hay un órgano esencial de la planta, un órgano se puede transformar en otro, de este modo, la jerarquía entre plantas no es obvia.

Recapitulando, la noción sintética de *vida* se convierte en condición de posibilidad hacia el siglo XIX del surgimiento de la Biología. La vida misma se vuelve una categoría invisible, a partir de fines del siglo XIX y principios del XX, ese fundamento tiende a destruir la instanciación de la vida, porque lo que prepondera es una fuerza que quiere romper sus límites permanentemente.

Las consecuencias de estos cambios oposicionales consisten en que: el modelo de la vida ahora es el animal; la muerte queda ya relegada a lo que no está vivo, como definición negativa; y ella aparece como un límite interno del viviente que ya no le viene de afuera; de modo que la instanciación de lo viviente no alcanza para explicar la vida, la vida abstracta es algo que excede al individuo vivo.

La relación entre lo Mismo y lo Otro como movimiento de apropiación

Para Foucault, entonces, “ni el hombre, ni la vida, ni la naturaleza son dominios que se ofrezcan espontánea y pasivamente a la curiosidad del saber”³. La historia del orden de las cosas, del que se ocupa la arqueología, es una historia de lo Mismo, aquello que

³ FOUCAULT, Michel. (2014). Las palabras y las cosas. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 78.

debe recogerse en las identidades –parafraseando el Prefacio⁴–, frente al cual lo Otro, a la vez interior y extraño, debe encerrarse para reducir su alteridad. En este sentido, el pensamiento de lo Mismo a partir del umbral que separa la época clásica de “nuestra” modernidad se organiza así en torno a la figura del hombre, que no existía como figura epistemológica autónoma hasta que la *episteme* inaugurada por la filosofía crítica kantiana lo hizo posible.

El campo empírico de la Vida solamente puede emerger en el espacio general del saber hacia fines del siglo XIX, como un “semitrascendental”, correlativo de la apertura del campo trascendental de la subjetividad⁵. La disposición antropológica del saber es definitoria de la *episteme* moderna, constituye un repliegue del saber sobre la condición de finitud del hombre. Es decir que el ser humano se constituye como condición de posibilidad del saber sobre la vida, no sólo de la suya propia en tanto objeto empírico, sino de vidas alternas que quedan atrapadas en ese duplicado empírico-trascendental.

Como vimos, el campo del saber de la Vida aparece como *a priori* histórico de la Biología moderna. La organización de los seres, que hasta entonces eran clasificados de acuerdo a caracteres visibles, ahora se ordena según un principio invisible. Aparece una nueva jerarquía de los caracteres, los cuales, a su vez, son subordinados a funciones. La noción de vida, en esas condiciones, se vuelve indispensable, porque conforma el polo profundo y oculto en el cuerpo, en el cual confluyen las relaciones que ligan a los órganos superficiales con aquellos que, de forma oculta, aseguran las funciones esenciales.

Con la idea de organización, no sólo aparece una jerarquía de funciones, órganos, regiones corporales, al interior de cada organismo, sino una jerarquización del modelo del animal dada su mayor complejidad desde el punto de vista de su arquitectura interna. Pero no se trata de cualquier animal: es el hombre el que aparece como organismo más complejo, y se opera por lo tanto una jerarquización del viviente humano por sobre los demás seres vivos. El animal que habla, el que tiene el poder de darse representaciones, ocupa ahora un lugar “no sólo privilegiado, sino ordenador del conjunto”⁶.

⁴ *Ibid.* p. 9.

⁵ *Ibid.* p. 245.

⁶ *Ibid.* pp. 504-505.

Lo que funda de ahora en más la posibilidad de una clasificación es la vida en lo que tiene de no perceptible, como fondo de identidad sobre el cual, en su superficie, proliferan las diferencias. La singularidad de los cuerpos sólo puede existir de manera derivada, a partir de una unidad focal de la vida, que no es cualquier vida sino, en definitiva, una vida humana. Estos rasgos de la vida pueden leerse –aunque Foucault no lo dice explícitamente– como una *apropiación* de las figuras de la alteridad, de lo Otro, en la medida en que su conceptualización implica subsumirlas a lo Mismo, es decir, a una lógica de lo propio.

Junto a esos rasgos de la vida, aparecen dos transformaciones técnicas correlativas: la anatomía comparada, que opera una desarticulación anatómica por la cual los cuerpos se abren para hacer visibles sus partes; y una segunda técnica que consiste en “establecer relaciones de indicación entre los elementos superficiales, visibles, y otros que están encubiertos en la profundidad del cuerpo”⁷.

Finalmente, para pensar en una lógica de apropiación de lo Otro, podemos retomar la idea propuesta por Foucault en torno a una “ontología salvaje”⁸ según la cual funciona la ley de la vida, en la cual la fuerza del ser se reúne de manera indisociable con la del no ser, la relación de los seres con la vida es una relación precaria, minada por una destrucción que proviene desde su mismo interior. Para la Biología moderna

lo orgánico se convierte en lo vivo y lo vivo es lo que produce, al crecer y reproducirse; lo inorgánico es lo no vivo, lo que ni se desarrolla ni se reproduce; está en los límites de la vida, lo inerte y lo infecundo –la muerte. Y, si está mezclado con la vida, es como aquello que, en ella, tiende a destruirla y a matarla.⁹

Cuando los organismos son desarticulados hasta exhibirlos como compuestos de materia inerte, puestos en relación con la vida como un principio que les viene de afuera, entonces cualquier cuerpo se vuelve manipulable.

Umbral de la modernidad, ¿umbral de nuestra modernidad?

⁷ *Ibid.* p. 264.

⁸ *Ibid.* p. 272.

⁹ *Ibid.* p. 228.

Si observamos el desarrollo contemporáneo de las Ciencias Biológicas desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad, principalmente dos áreas fueron privilegiadas dentro del campo, la genética y la biología molecular (áreas que juegan un rol determinante para los regímenes de patentamiento de materia biológica)¹⁰. La pregunta que intento poner aquí en discusión es hasta qué punto la idea del gen como unidad fundamental de la vida, que ha generado consenso entre estas subdisciplinas, se ha configurado en las últimas décadas aún siguiendo principios similares a los que estaba pensando Foucault en el 66, en relación al “umbral de nuestra modernidad”¹¹. ¿Funciona aquella idea del gen, del código genético que lo articula en cadenas, como un fondo oculto a partir del cual proliferan las diferencias? Cuando se desarrollan y publicitan masivamente tecnologías que prometen detectar genes predisponentes a ciertas enfermedades, para así poder evadirlas¹², a condición de exhibir ese orden fundamental de los cuerpos que se halla en su código genético, ¿no nos encontramos acaso con aquella misma idea de abrir los cuerpos para mostrar su arquitectura interna? ¿No se trata acaso del mismo movimiento indefinido hacia el fondo oculto donde confluye la vida, movimiento sin fin –porque jamás es posible alcanzar ese fondo, hallar la vida como tal– cuyo único efecto sólo puede ser mostrar cada vez más profundamente la intimidad de los seres? ¿Podríamos pensar ese movimiento como una operación de control sobre los cuerpos, como una operación de poder e incluso de un biopoder?

Por otra parte, si la idea de una “ontología salvaje” permite entender la desarticulación de los organismos hasta exhibirlos como materia inerte, manipulable, donde lo vivo se enlaza a lo no vivo, ¿no es esta misma ontología la que se encuentra a la base de los procesos de reducción de los organismos hasta sus niveles más simples, no sólo con el objetivo de explicar sus dinámicas vitales, sino con el objetivo de privatizarlas, bajo pretexto de una mera manipulación de lo inorgánico, en fin, de lo muerto?

¹⁰ DIAZ RÖNNER, Lucila y FOLGUERA, Guillermo. (2017). “Propiedad intelectual y nociones de vida: relaciones, condiciones de posibilidad y desafíos.”. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*. Vol. 12, n° 35, pp. 11-38.

¹¹ FOUCAULT, Michel. (2014). *Las palabras...* ed. cit., p. 7.

¹² Véase, por ejemplo, la nota: “Biología molecular: una herramienta para el diagnóstico y la prevención del cáncer”, *Diario Clarín*, 15 de mayo del 2013, disponible en:

https://www.clarin.com/salud/biologia-molecular-herramienta-diagnostico-prevencion-angelina-jolie-test-estudio-genetico-cancer-mama-argentina-laboratorio_0_Byq9PaKv7e.html (consultado por última vez: 19 de octubre de 2019).

En la entrevista publicada como “A propósito de «Las palabras y las cosas»“, Foucault refiere al código genético como portador en mensaje cifrado de todas las indicaciones genéticas que permitirán al futuro ser desarrollarse, como un ejemplo de sistema que, bajo la misma forma de un lenguaje, hablaría por sí mismo, sin ser el sujeto quien habla¹³. El sistema existiría con anterioridad a toda existencia humana, a todo pensamiento humano, como un sistema anónimo sin sujeto. Aquí, para Foucault, el código genético parece comportarse como la literatura moderna, aquella que, en las márgenes de “nuestra modernidad” habría estallado el “yo” dando paso al “hay” impersonal, al “se” de la voz pasiva. En fin, “a un saber sin sujeto, a lo teórico sin identidad”.

A modo de conclusión, entonces, nos interesa dejar abiertas estas dos posibles vías para pensar el movimiento de la Biología en las últimas décadas, un movimiento de tensión entre la episteme moderna en el seno de la cual pudo constituirse como ciencia, y una posible episteme contemporánea donde el saber, bajo una nueva forma, ha desdibujado ya el rostro del hombre.

Bibliografía

JONAS, Hans (2000). *El principio vida*. Valladolid: Trotta.

FOUCAULT, Michel (1985) “A propósito de «Las palabras y las cosas»“ en *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.

FOUCAULT, Michel (2014) *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

SABOT, Philippe (2007) *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.

¹³ FOUCAULT, Michel. (1985) “A propósito de «Las palabras y las cosas»“ en *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, p. 33.

La urgencia antropocénica: des-habitalizando el mundo

Gabriel Patricio Asís

*Si todos los seres humanos desaparecieran de la Tierra,
en menos de 50 años todas las formas de vida florecerían.*

Jonas Edward Salk

El mundo ha partido, yo debo cargarte.

Paul Celan

La posibilidad del fin del mundo se verifica en los laboratorios. Temblamos al oír los alarmantes datos obtenidos por los sofisticados cuentagotas que registran los deshielos polares, o por los detectores de humo que sobrevuelan los ardientes bosques amazónicos. Propaganda verde y *papers* científicos se esfuerzan por hacernos entrar en razón. Se observa que ya falta menos. No obstante, nada nos detiene. Al fin del mundo, entonces, no lo relacionamos ni con una sección del Nuevo Testamento (nada de cuatro hombres montando caballos), ni con una invasión extra-terrestre (nada de conflictos intergalácticos o gigantescos meteoritos).

La globalizada dimensión socio-política de la novísima ciencia ecológica (lo que podríamos denominar “giro ecológico”) surgió en cierta manera a partir del momento en que fue publicada la primera fotografía a color del planeta que es, en definitiva, nuestro hogar (nuestro *oikos*), tomada desde la Luna en 1968 por el astronauta William Anders. ¿Seremos seres tan disparatados? La respuesta es obvia (“sí”). Arribamos a los cielos ignorando que estábamos por hundirnos en arenas movedizas.



El vocablo Antropoceno¹, introducido en el 2000 por dos científicos, Paul Cruzten y Eugene Stoermer, designa la época geológica de nuestros días, profundamente tergiversada en términos biosféricos debido a los corruptivos descuidos humanos. En “¿Cómo no temblar?”, Derrida, describiendo fines del mundo relativamente simbólicos, analiza la epístola a los Filipenses de san Pablo y nos ayuda a concebir un Dios que siempre sin mostrarse está decidiendo por su cuenta, forzándonos a transitar en silencio, empalidecidos y mudos, la maquinada vía de industriales y letales acontecimientos. El

¹ Época posterior al Holoceno en el período Cuaternario (que a su vez incluye al Pleistoceno) de la Era Cenozoica.

misterio se ha esfumado en su mayor parte; ya entendemos que la perversa y opresiva deidad de la cual debemos cuidarnos es la que formamos como inescrupulosa sociedad global. El precio pagado por el excesivo confort civilizatorio es la polución del fértil suelo sobre el cual apoyamos los pies. Derrida habla acerca de ordinarios entierros y muertes individuales; hoy deberíamos hablar de esa muerte total (compartida, colectiva) que se avecina, tras la cual no permanecerá vivo ningún fúnebre aparato lagrimal capaz de enterrar cuerpos.

Tememos y temblamos porque estamos ya en las manos de Dios, libres sin embargo de trabajar, pero en las manos y bajo la mirada de Dios a quien no vemos, y de quien no conocemos ni las voluntades ni las decisiones por venir, ni las razones de querer esto o lo otro; nuestra vida o nuestra muerte, nuestra perdición o nuestra salvación. Tememos y temblamos ante el secreto inaccesible de un Dios que decide por nosotros, mientras que nosotros somos sin embargo responsables, es decir, libres de decidir, de trabajar, de asumir nuestra vida y nuestra muerte.

[...] se pide a los discípulos trabajar por su salvación no en presencia (*parousía*) sino en ausencia (*apousía*) del maestro: sin ver ni saber, sin comprender la ley o las razones de la ley.²

¿Suenan familiares? Profanemos el concepto de Dios, en el fondo una legendaria exacerbación del superego hegemónico; y destaquemos más bien la antropozoica omnipotencia transoceánica, transaérea, transgénica, travestida. Las manos, muy visibles, del mercado, controlando los sucesos del tablero. La fatalidad que sobre y por nosotros se cierne; oraculares atentados televisados revelan los rasgos de un destino apocalíptico. El sacro capital y sus secuaces incautos pretenden inmortalizar la despiadada servidumbre que minuto a minuto envenena los ciclos y los campos, mutilando el horario y el futuro, desmoronando de a poco la casa regia. No existen feriados o vacaciones para las andanzas salvajes del avasallamiento. Entretanto, los flujos de energía y nutrientes peligran. Ha llegado a su escandaloso clímax la agresión a aquella vida sintiente que interesa sólo si pasivamente presta su mano de obra, o su pelaje, o el marfil de su dentadura, etcétera. ¿Y ante ello? Las desesperadas alternativas contraatacantes van siendo dibujadas por quienes encarnan esa activa y militante des-obra

² DERRIDA, Jaques (2009). “¿Cómo no temblar?” en *Acta Poética*, Vol. 30, n° 2, pp. 30-31.

neo-ascética, expresada en movimientos como el veganismo, el anticapitalismo ecosocialista, la biología de la conservación posthumanista o la ideología *Zero Waste* (“Basura Cero”). Por desgracia la difusión de estas virtuosas tendencias se ve ultra frenada por la incesante promoción de un sueño americano cuya hipnotizante envergadura no deja de ser un acertijo. ¿Por qué no estamos, antes bien, hartos de que los noticieros monotematicen la cuestión del Antropoceno? ¿Por qué (se ha preguntado Greta Thunberg, desconcertada) hablamos tan poco del falocénico calentamiento global, de la disolución segura que nos espera si seguimos haciendo oídos sordos a la más obvia catástrofe? El resto ya lo comprendimos: este sombrío enjambre bipolar que es la pereciente especie humana está consumiendo todo a su paso, suicidándose progresivamente, saltando hacia el vacío desde las cumbres de aquel clamado “progreso”. El fraude más ilustrado. Las luces cegando, o apagando. La civilidad por la civilidad; inercia autómatas a punto de volar en pedazos. Parecería que todas las madrugadas cosmopolitas emprendemos el rumbo más fijado, más inamovible, y el más enfermizo (disfrazado de ilimitado o pleno o eterno)... siempre de nuevo dirigido hacia un reforzamiento de su narcisista obsesión, desmedida y acrítica, consigo mismo.

A fines del siglo XX, un físico llamado Peter Russell, sirviéndose de las extravagantes figuraciones de otro científico, propuso un modo llamativo de pensar este problemático asunto de la globalización. No apartado de controversiales matices multiseleccionistas o teleológicos, nos regala una metáfora impactante, trayendo primero a colación la setentosa “hipótesis *Gaia*”³ de James Lovelock, según la cual:

[...] los muy diferentes seres vivos que pueblan este planeta, especie humana incluida, son las partes constitutivas de una vasta entidad que, en su plenitud, goza del poder de mantener las condiciones gracias a las cuales la Tierra es hábitat adecuado para la vida.⁴

Dicho de otra forma: “la materia viviente de la Tierra y su aire, océanos y superficie forman un sistema complejo al que puede considerarse como un organismo individual

³ Hipótesis, por cierto, lo suficientemente popular como para inmiscuirse en el diseño del videojuego para PC *SimEarth*, lanzado en 1990 por Maxis, la compañía responsable de los famosos *Sims*.

⁴ LOVELOCK, James (1985). *GAIA: Una nueva visión de la vida sobre la tierra*, Buenos Aires: Hyspamerica Ediciones Argentina, p. 8.

capaz de mantener las condiciones que hacen posible la vida en nuestro planeta”⁵. Enfrentando la crítica desfundante y neodarwinista, Lovelock jamás dejó de insistir en la secularidad de su modelo. Parece evidente que no hay en el espacio sideral poblaciones de individuos astronómicos en competencia; con todo, sus investigaciones permiten sacar conclusiones asombrosas: las disposiciones térmicas de este astro, sobre todo niveladas por los itinerarios ventosos y ácueos, han ido hilvanándose acorde a los milenarios vaivenes biológicos, “siguiendo” un empuje ciego de adecuación a las vicisitudes de los cuerpos orgánicos; incluso la mayoría de los gases locales no nobles parecen emerger a través de las interacciones bioquímicas de esta presunta súper-creatura cuasi-viva, supuestamente autorregulada mediante homeostasis, portadora del nombre de esa mítica diva terráquea, y más adelante reintroducida en la escena académica, bajo un marco depurado de metafísico organicismo finalista, por la influyente microbióloga Lynn Margulis (quien estuvo desde el principio involucrada en las experimentaciones), que acota: “Ningún organismo come sus propios deshechos”^{6,7}. Las relecturas desmitificadoras, alejadas de heterodoxas perspectivas holísticas (con frecuencia asociables a una unitaria y compacta noción de Madre Natura hogareña), prosiguen en las recientes exploraciones antropológicas de Bruno Latour, quien, enfocado en conjugar y confrontar esta polémica teoría con la ególatra genética dawkinsniana, resalta el contraste entre versiones desactualizadas del evolucionismo y los descubrimientos vanguardistas de Lovelock y Margulis al acentuar una enorme certeza: los organismos no sólo se adaptan al entorno, sino que “además ajustan el entorno a ellos”⁸. Y en otra ocasión declara: “Lo que tiene de bueno la Gaia de Lovelock es que reacciona, siente y quizás podría deshacerse de nosotros, sin estar ontológicamente unificada”⁹.

La intrépida apuesta de Russell, allá por los fluorescentes años 80, es ensayar una respuesta (quizás especista y etnocentrista) a la pregunta por el papel fisiológico de la

⁵ *Ibid.*, p. 4.

⁶ MARGULIS, Lynn (2011). “Chapter 7: «Gaia is a tough bitch» | Edge.org”. Recuperado de https://www.edge.org/conversation/lynn_margulis-chapter-7-gaia-is-a-tough-bitch. Traducción propia.

⁷ Excepto, aparentemente, algunas personas autoproclamadas autocoprófagas.

⁸ LATOUR, Bruno (2013). “The puzzling face of a secular Gaia” en *Facing Gaia. Six Lectures on the Political Theology of Nature*, University of Edinburgh, p. 67. Traducción propia.

⁹ LATOUR, Bruno (2012). “Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política” en *Cuadernos de otra parte*, n° 26, pp. 74-75.

humanidad en la hodierna contextura de “*Gaia*”. A su juicio, podemos considerarnos algo parecido a una corteza cerebral (reciente desde el punto de vista evolutivo: no indispensable para la vida), dada la ininterrumpida intercomunicación que engloba al compendio de roces humanos, basado en el almacenamiento y la transmisión de información (información todopoderosa, experta en trastocar paisajes), guardada en bibliotecas, *cassettes*, *pendrives*, Internet. Al respecto invoca una bella frase de George Wald: “La materia ha alcanzado el punto de empezar a conocerse a sí misma. ...[El ser humano] es un modo que tienen las estrellas de aprender sobre estrellas”¹⁰. En medio de juegos alegóricos, compara la rusticidad del correo postal con la lentitud química del sistema hormonal, y la veloz telecomunicación electrónica con los billones de diminutas fibras que enlazan a las células nerviosas del cerebro. “En cualquier instante hay millones de mensajes fluyendo en la red global, de igual modo que en el cerebro incontables mensajes continuamente fluyen de acá para allá”¹¹. Las ciudades aparecen analogadas a los ganglios nerviosos (conglomerados de neuronas). ¡Desde luego se trata el nuestro de un sistema muy nervioso!

Gérmenes de estas interpretaciones datacéntricas se encuentran ya en el artículo de 1945 “La biósfera y la noosfera” de Vladimir Vernadsky, un célebre biogeoquímico, atento asimismo a la histórica incidencia de la efervescente biomasa en los avatares infraestructurales de la volátil corporalidad terrena. Aludiendo a sustancias metálicas que abundan sólo gracias a la agencia antrópica acuña un neologismo descendiente del griego *nous* (“inteligencia”) y desarrolla una suerte de intelectualismo materialista bastante optimista (¿tal vez demasiado?). Su tesis vendría a ser la siguiente:

La noosfera es un nuevo fenómeno geológico de nuestro planeta. En la noosfera el hombre, por primera vez, se convierte en la más grande fuerza geológica. El hombre con su trabajo y con su pensamiento puede y debe reconstruir su propia vida, reconstruirla radicalmente con respecto al pasado. Delante del hombre se abren posibilidades creativas siempre más amplias, a las que, probablemente, podrá acceder la generación de nuestros nietos.¹²

¹⁰ RUSSELL, Peter (1995). *The global brain awakens: Our next evolutionary leap* (2 ed.), Palo Alto, CA: Global Brain Inc, p. 67. Traducción propia.

¹¹ *Ibid.*, p. 61.

¹² VERNADSKY, Vladimir (2007). *La biósfera y la noosfera, cinco ensayos*, Caracas: IVIC, p. 188.

Siendo esos nietos de los que habla Vernadsky, ¿con qué ojos leemos, desde el actual siglo XXI, estas líneas, sin duda alguna precursoras del concepto de Antropoceno? El tono de sus discurrimientos alcanza esa zona aporética tan característica de la filosofía cuando se hace una de las preguntas más antiguas y universales: “¿cómo puede el pensamiento modificar los procesos materiales? Éste es un problema todavía sin solución científica”¹³. Nos acordamos enseguida del “Verbo Creador”.

Llegados a este punto, y en pos de complementar la intervención a aquella figura derrideana (o paulina) del dios monarca impalpable, que nos condujo a la idea de ese endemoniado y terco intelecto mandón y auto-destructivo que conformamos, malherido por tanto pensarse a sí mismo, podemos entonces, tras este tour teórico, al menos a modo de ejercicio experimental, definir, pues, a la fugaz humanidad del contemporáneo y electrificado orden internacional como el cerebro o la red neuronal de un kilométrico holobionte astral denominado “Tierra”. ¿Cabría así preguntarse, poniendo en marcha la imaginación filosófica, si esta compleja entidad esferoidal, “nuestro” planeta, padece una severa enfermedad mental, y si, en ese caso, debería ir a terapia, intensiva (al más estricto neuropsiquiátrico acaso), en pos de lidiar con el patológico desequilibrio ecosistémico? ¿Qué señalaría la diagnosis? ¿Desorbitado psicomatismo? ¿Graves contusiones encefálicas? Si en verdad fuésemos la mente de “*Gaia*”, ¿cuál sería aquel remedio o fármaco capaz de sanarnos y así impedir el acrecentamiento de la titánica empresa deshabitadora? Peter Russell, a pesar de su prometedor futurismo sinérgico, rebosante de esperanzas, choca, en efecto, con la cruda realidad, y afirma, recurriendo, por su parte, a la imagen del tumor:

Ciertamente, una foto aérea de cualquier gran metrópolis, junto a sus extensiones suburbanas, recuerda mucho al modo en que varios tipos de cáncer crecen en el cuerpo humano. La civilización tecnológica luce como un desenfrenado crecimiento maligno devorando ciegamente a su propio anfitrión ancestral en un acto de consumismo egoísta.¹⁴

La semejanza es de veras notable. Las células cancerosas acaban “destruyendo el cuerpo del cual son en última instancia dependientes [...] Se alimentan y se reproducen a

¹³ Idem.

¹⁴ RUSSELL, Peter, *op. cit.*, p. 63.

sí mismas a expensas del resto del cuerpo”¹⁵. Similares tintes clínicos resuenan en la prosa política de Eduardo Galeano. En calidad de iberoamericano, clama, evocando, irritado, inmemoriales lenguajes comunitaristas:

Mientras llueven pájaros muertos sobre la Ciudad de México, y se convierten los ríos en cloacas, los mares en basureros y las selvas en desiertos, esas voces porfiadamente vivas nos anuncian otro mundo que no es este mundo envenenador del agua, el suelo, el aire y el alma.

[...] nada hay menos foráneo que el socialismo en estas tierras nuestras. Foráneo es, en cambio, el capitalismo: como la viruela, como la gripe, vino de afuera.¹⁶

Y en su afán de recordar que la ecocida colonización no es solamente algo del pasado, sintoniza por un rato la silenciada voz indígena, retratada en el seno de ese sensual “geo-matriarcalismo” disidente que a menudo se infiltra en la fraseología exotérica concerniente a la hipótesis *Gaia*:

¿Que tiene dueño la tierra? ¿Cómo así? ¿Cómo se ha de vender? ¿Cómo se ha de comprar? Si ella no nos pertenece, pues. Nosotros somos de ella. Sus hijos somos. Así siempre, siempre. Tierra viva. Como cría a los gusanos, así nos cría. Tiene huesos y sangre. Leche tiene, y nos da de mamar. Pelo tiene, pasto, paja, árboles. Ella sabe parir papas. Hace nacer casas. Gente hace nacer. Ella nos cuida y nosotros la cuidamos. Ella bebe chicha, acepta nuestro convite. Hijos suyos somos. ¿Cómo se ha de vender? ¿Cómo se ha de comprar?¹⁷

En cuanto a Vernadsky, atenuando su optimismo filotécnico, dice sabiamente: “En la historia geológica de la biósfera, se abre para el hombre un gran futuro, siempre y cuando tome conciencia de esto, y no ocupe su intelecto y su trabajo para la autodestrucción”¹⁸. Lovelock, a veces escéptico, reticente al alarmismo abanderizado, también expresa sus inquietudes: “el hombre debilita la vitalidad de Gaia reduciendo su productividad y suprimiendo especies esenciales para su sistema de mantenimiento vital; puede además exacerbar la situación vertiendo al aire o al mar cantidades enormes de

¹⁵ *Ibid.*, p. 218.

¹⁶ GALEANO, Eduardo (1998) *Úselo y tírelo: El mundo del fin del milenio, visto desde una ecología latinoamericana* (3 ed.), Buenos Aires: Planeta, pp. 32-33.

¹⁷ *Ibid.*, p. 38.

¹⁸ VERNADSKY, Vladimir, *op. cit.*, p. 187.

compuestos potencialmente peligrosos a escala planetaria”¹⁹. Y agrega: “El conocimiento y la comprensión plenos de los límites territoriales de Gaia desempeñarían un papel esencial en nuestro éxito como especie; sería imprescindible mantener escrupulosamente la integridad de las regiones clave en la regulación de la salud planetaria”²⁰.

En suma, la ecuación es sencilla. La continuidad de los “servicios” provistos por la delicada interconexión entre factores bióticos y abióticos está en jaque. *Ya muchas piezas han sido comidas*. La presente crisis de la biodiversidad (es decir, la acelerada extinción de especies, resultante de la caza, la invasividad y el antropogénico cambio climático) desestabiliza el entramado trófico sobre el cual se asientan los procesos naturales a los cuales les encomendamos nuestras supervivencias (el ejemplo más viral es el de las abejas, polinizadoras). Es innegable que en la actualidad este inmenso territorio redondo está mudando de piel, volviéndose inhospitalario. El traumatismo degenerativo de lo vivo coincide con la decadencia citadina de una gestión industrial desentendida de la problemática ambiental. Mientras las macroorganizaciones geoeconómicas de Occidente y Oriente habitalizan el mundo, o sea, mientras lo acomodan a su propio habitar, no hacen más que tornarlo invivible. En relación a esto, Galeano es preciso: “Las empresas que más éxito tienen en el mundo son las que más asesinan al mundo; y los países que deciden el destino del planeta son los que más méritos hacen para aniquilarlo. Un planeta descartable”²¹. No se abstiene de localizar con rigurosidad doctoral el foco de anomalías que compromete al “órgano” entero:

El veinte por ciento de la humanidad comete el ochenta por ciento de las agresiones contra la naturaleza [...] y es la humanidad entera quien paga las consecuencias de la degradación de la tierra, la intoxicación del aire, el envenenamiento del agua, el enloquecimiento del clima y la dilapidación de los recursos naturales no renovables.²²

Inspirado, repasa estadísticas ilustrativas:

¹⁹ LOVELOCK, James, *op. cit.*, p. 98.

²⁰ *Ibid.*, p. 104.

²¹ GALEANO, Eduardo (2008) *Patatas arriba: la escuela del mundo al revés* (1 ed., 12va reimp.), Buenos Aires: Catálogos, p. 221.

²² GALEANO, Eduardo (1998), *op. cit.*, p. 10.

Cada norteamericano echa al aire, en promedio, veintidós veces más carbono que un hindú y trece veces más que un brasileño. Se llama *suicidio universal* al asesinato que cada día ejecutan los miembros más prósperos del género humano, que viven en los países ricos o que, en los países pobres, imitan su estilo de vida: países y clases sociales que definen su identidad a través de la ostentación y el despilfarro. La difusión masiva de esos modelos de consumo, si posible fuera, tiene un pequeño inconveniente: *se necesitarían diez planetas como éste para que los países pobres pudieran consumir tanto como consumen los países ricos*, según las conclusiones del fundamentado informe Brundtland, presentado ante la Comisión Mundial de Medio Ambiente y Desarrollo en 1987.²³

¿Cuánto habrán mutado esas cifras en el transcurso de algunas décadas?

En referencia a la manifiesta corrupción gubernamental cuenta una anécdota desgarradora: “Explicando por qué los Estados Unidos se negaban a firmar la Convención de Biodiversidad, en la cumbre mundial de Río de Janeiro, en 1992, dijo el presidente George Bush: *«Es importante proteger nuestros derechos, los derechos de nuestros negocios»*”²⁴. Ecos de esta actitud perviven, por supuesto, en los discursos negacionistas de Trump y Bolsonaro.

En este sentido, Latour recorre un sendero argumental afín al de Galeano al advertir acerca del núcleo de toxicidades: “[...] el perpetrador es sólo una parte de la raza humana, los ricos y poderosos [...]”²⁵. Y, nuevamente en clave posmetafísica, añade, demandando, si se quiere, la edificación de un porvenir no distópico:

La naturaleza ya no es lo que se abarca desde un punto de vista distante al que el observador puede saltar idealmente para ver las cosas “como un todo”, sino el ensamblaje de entidades contradictorias que deben ser compuestas como un conjunto.

Esta labor de ensamblaje es especialmente necesaria si tenemos que imaginar el “nosotros” del que se supone que los humanos forman parte al asumir responsabilidad por el antropoceno.²⁶

No es ningún secreto lo que nos aguarda si no aminoramos la demente explotación descomunal de recursos (animales, humanos, vegetales, minerales). Poco importa “la

²³ GALEANO, Eduardo (2008), *op. cit.*, p. 222.

²⁴ *Ibid.*, p. 223.

²⁵ LATOUR, Bruno (2012), *op. cit.*, p. 69.

²⁶ *Ibid.*, p. 71-72.

roca”, que seguirá erosionándose y flotando alrededor del Sol, firme, íntegra, reconfigurándose a medida que pasen los eones, en esencia azarosos. Margulis lo aclara: “Gaia es una perra tenaz — un sistema que se ha mantenido por aproximadamente 3 billones de años sin gente. La superficie de este planeta y su atmósfera y entorno seguirán evolucionando por mucho más tiempo después de que la gente y el perjuicio se hayan ido”²⁷. Sin embargo, durante estos banales instantes sensocentrados nadie que respire está a salvo de sucumbir en los escombros de su gran vivienda. Un psicótico holocausto exhaustivo. Pandemia de “biocidios”, por definición genocida. ¡La vida vive *en* la vida! “Uno cosecha lo que siembra”, diríamos. Por fortuna se cree que saldrá ileso la incansable fecundidad bacteriana (le confiamos la eventual reanudación de la angustia existencial). No hay auténtico “geocidio” allí donde falta un arma equivalente a la Estrella de la Muerte²⁸. En este aspecto, Latour es igual de conciso: “Ella permanecerá, no es por Ella por quien debemos preocuparnos; somos nosotros los que estamos en peligro”²⁹. Y es que “Ella es extraordinariamente sensible a nuestra acción, pero al mismo tiempo persigue objetivos que no apuntan en absoluto a nuestro bienestar”³⁰.

Ahora bien, estas meditaciones no pueden por sí solas develar ningún mágico plan medicinal, mas es su intención invitar a la reflexión y a la ideación, tanto como al afianzamiento de los ya existentes proyectos, digámoslo así, terapéuticos. Toda nueva verbalización o reformulación sintomatológica del trastorno mundial es un nuevo intento de burlar esa tosca resistencia que nos encadena a este adictivo estilo de vida, represivo y depresivo, en exceso inconsciente. La biota quedará hecha cenizas si continuamos dejándonos llevar por la corriente virulenta, imperturbados en vez de *aggiornados* y en busca de una cura exorcizante.

La crème de la crème de los crematorios. Volver a ser polvo. Ya nadie podrá darse el lujo de privatizar su muerte. ¡Comunismo mortuorio! Para todas y todos (para *todes*). Fallecer al lado de muertos frescos, templados, aún no helados, recién finados. Agonía unánime. Sinfonía de infartos. Tanatoestética y sepulto imposibles. A nuestros cadáveres

²⁷ MARGULIS, Lynn, *op. cit.*

²⁸ Estación espacial ficticia dentro del universo de *Star Wars*, construida con el propósito de destruir planetas.

²⁹ LATOUR, Bruno (2012), *op. cit.*, p. 74

³⁰ *Idem.*

sólo podrán maquillarlos las fluctuaciones de la materia. Devenir petróleo inerte, combustible en potencia para comunidades venideras, a lo mejor menos intensas.

El mundo ha partido, no puedo cargarte... No puedo cargarme. Tampoco yo tengo brazos. Nadie podrá inhumarnos o lamentarse.

Si hubiese “firmamento anímico *post mortem*”, ¿se elevaría con creces su densidad demográfica? “Dios” nos libre del hacinamiento empíreo.

El *homo sapiens* es, hasta la fecha, la única especie conocida por constituirse como deliberado artífice de su propia consumación dinosaurica (“*la sexta extinción masiva*” espejada cual boomerang kármico). ¿Un altibajo tragicómico en la geocronología de la oscilante proteína? ¿O insólita geopsicosis cancerígena?

Aunque Derrida no esté hablando del Antropoceno, sus palabras reclaman atención: “No existe más responsabilidad que ahí donde se halla el fin del mundo, ahí donde ya no hay suelo, ni tierra, ni fundamento”³¹. En fin, ¿es mundo el mundo des-habitalizado o, lo que es lo mismo, inhabitable? La respuesta es obvia (“no”); es, claro está, “fin del mundo”.

Bibliografía

- DERRIDA, Jaques (2009). “¿Cómo no temblar?” en *Acta Poética*, Vol. 30, n° 2, pp. 19-34.
- GALEANO, Eduardo (1998) *Úselo y tírelo: El mundo del fin del milenio, visto desde una ecología latinoamericana* (3 ed.), Buenos Aires: Planeta.
- GALEANO, Eduardo (2008) *Patatas arriba: la escuela del mundo al revés* (1 ed., 12va reimp.), Buenos Aires: Catálogos.
- LATOUR, Bruno (2012). “Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política” en *Cuadernos de otra parte*, n° 26, pp. 67-76.
- LATOUR, Bruno (2013). “The puzzling face of a secular Gaia” en *Facing Gaia. Six Lectures on the Political Theology of Nature*, University of Edinburgh.
- LOVELOCK, James (1985). *GAIA: Una nueva visión de la vida sobre la tierra*, Buenos Aires: Hyspamerica Ediciones Argentina.
- MARGULIS, Lynn (2011). “Chapter 7: «Gaia is a tough bitch» | Edge.org”. Recuperado de https://www.edge.org/conversation/lynn_margulis-chapter-7-gaia-is-a-tough-bitch.

³¹ DERRIDA, Jacques (2009), *op. cit.*, p. 33.

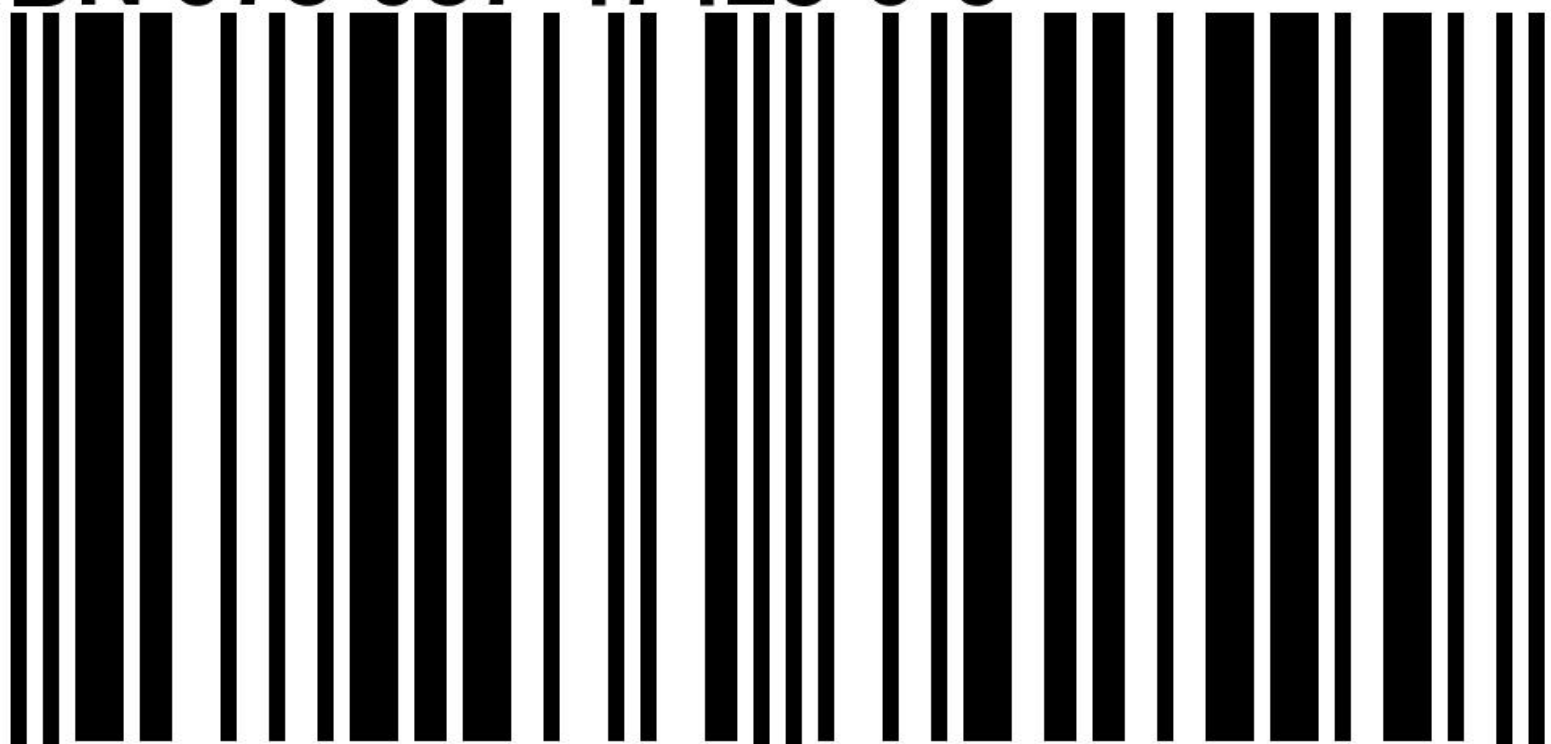
RUSSELL, Peter (1995). *The global brain awakens: Our next evolutionary leap* (2 ed.), Palo Alto, CA: Global Brain Inc.

VERNADSKY, Vladimir (2007). *La biósfera y la noósfera, cinco ensayos*, Caracas: Ediciones IVIC.

Esta edición digital se publicó en Buenos Aires, en mayo de 2021



ISBN 978-987-47425-9-9



9 | 7 8 9 8 7 4 | 7 4 2 5 9 9 |