

Libros de **Cátedra**

Una introducción a la Filosofía

Constelaciones filosóficas en torno a la idea de corporalidad

Ferrari, María Luján -Garbarino, Maximiliano A.
Menacho, Mónica Isabel (coordinadores)

FACULTAD DE
HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

S
sociales


EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

CONSTELACIONES FILOSÓFICAS EN TORNO A LA IDEA DE CORPORALIDAD

Ferrari, María Luján
Garbarino, Maximiliano A.
Menacho, Mónica Isabel
(Coordinadores)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA



A nuestros alumnos

Agradecimientos

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

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

Por último, pero no por eso menos importante, vaya nuestra infinita gratitud a quienes con su trabajo comprometido y cotidiano sostienen la Universidad Pública Gratuita y de Calidad.

Índice

Dedicatoria	3
Agradecimientos	4
Presentación	7
Introducción	10

PRIMERA PARTE

Clases

Capítulo 1

El mecanicismo en la filosofía de René Descartes	11
<i>Mónica Isabel Menacho</i>	

Capítulo 2

Cuerpo-máquina, dualismo y unión en la filosofía cartesiana	31
<i>Mónica Isabel Menacho</i>	

Capítulo 3

Hegel: los desafíos filosóficos de una época	51
<i>María Luján Ferrari</i>	

Capítulo 4

El trabajo y el ser humano para el joven Marx	71
<i>Maximiliano A. Garbarino</i>	

Capítulo 5

Condiciones y medida de la explotación capitalista según K. Marx	85
<i>Maximiliano A. Garbarino</i>	

Capítulo 6

La descripción fenomenológica del cuerpo propio en M. Merleau-Ponty	94
<i>Mónica Isabel Menacho</i>	

Capítulo 7

El equilibrista: cuerpo y poder en la filosofía de Michel Foucault	110
<i>Juan Cristóbal Dell'Unti</i>	

Capítulo 8

El régimen de poder contemporáneo según Paul B. Preciado _____ 124

Mónica I. Menacho, María L. Ferrari y Maximiliano A. Garbarino

SEGUNDA PARTE

Excursos

Capítulo 9

Aplicaciones del concepto “alienación” a prácticas deportivas actuales _____ 139

Darío Estévez y Adelina Peton

Capítulo 10

Excurso sobre el concepto de sexualidad en Foucault: una introducción _____ 156

Juan Ignacio Veleza

Capítulo 11

Cuerpos, poder y tecnologías en el pensamiento de Paul B. Preciado _____ 170

Cintia Fernández Martínez y Julieta Maiarú

Autores _____ 183

Presentación

Este libro le sigue a un primer volumen escrito en el año 2018 que se tituló *Cuerpo, identidad, sujeto: Perspectivas filosóficas para pensar la corporalidad*. En su Introducción decíamos que aquel volumen surgía de la necesidad de contar con aproximaciones específicas a la perspectiva del programa de Introducción a la Filosofía para las carreras de Educación Física de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP. Por perspectiva específica queríamos decir un enfoque filosófico sobre la problemática del cuerpo que venía a complementar aquellas desde las ciencias sociales que primaban en otras asignaturas; el programa referido era el que comenzamos a desarrollar en el año 2012 y que se organizaba en torno a la idea de que en las diferentes representaciones filosóficas del cuerpo también pueden leerse controversias en torno a problemas ontológicos, epistemológicos, estéticos, éticos y políticos. Entendíamos que aquel libro venía a suplir una vacante bibliográfica que el cruce de nuestras áreas disciplinares exigía cubrir, al mismo tiempo que plasmaba una primera experiencia de escritura colectiva de una cátedra que había inaugurado nuevas lógicas de funcionamiento y se estaba construyendo a partir de la elección de otras representaciones y filiaciones teóricas. Entonces aquel primer libro volvía visible un proceso que se había iniciado en el año 2012 y venía a sellar un encuentro pedagógico entre profesores que intentaban pensar una filosofía del cuerpo, si se nos permite llamarla así, para carreras de Educación Física que se piensan como parte de las humanidades y las ciencias de la educación.

La aparición de este nuevo libro de cátedra llamado *Una Introducción a la Filosofía. Constelaciones filosóficas en torno a la idea de corporalidad* nos encuentra, en varios sentidos, en una situación diferente que puede adivinarse en lo que su título conserva, y en lo que no conserva, del título del libro anterior. En primer lugar, ha quedado intacta la palabra corporalidad, sin embargo, la expresión “introducción a la filosofía” parece indicar una ampliación respecto de las temáticas del cuerpo, el sujeto y la identidad y las perspectivas se han vuelto constelaciones. Entre la certeza de seguir estudiando una filosofía del cuerpo o de la corporalidad y las elecciones de nuevas palabras, es posible arriesgar una explicación de las novedades que condujeron a esta nueva publicación.

En primer lugar, resulta claro que la propuesta de la cátedra, ofrecer en sus clases un recorrido histórico problemático para pensar una filosofía del cuerpo en torno a la idea de corporalidad, ha sido ampliamente aceptada por una comunidad que la excede. Les estudiantes que han pasado estos años por las aulas y nutrieron nuestras clases pero también el apoyo entusiasta del Departamento de Educación Física de nuestra Facultad, han sido parte fundamental en la consolidación de nuestro proyecto y en la aparición de este libro que se presenta como una introducción a la filosofía de las tantas posibles.

Sin embargo, nuestra introducción a la filosofía como dijimos más arriba, no se reduce a un único tema ni comienza de cualquier manera. La primera parte del libro, que compila las clases

dictadas durante los años de la pandemia del COVID-19, comienza, literalmente, por la definición del vocablo mecanicismo y con la imagen del reloj como metáfora privilegiada para dar cuenta del modelo mecánico que utilizaban los filósofos y científicos del siglo XVI y XVII en sus explicaciones sobre el comportamiento y la naturaleza del universo. Este comienzo no es un dato menor sino una importante definición acerca de cómo organizar las tareas filosóficas: partir de una definición rigurosa para luego abarcar la comprensión de toda una cosmovisión que sirva de contexto a la filosofía cartesiana. En la presentación de las distintas maneras en que Descartes pensó al cuerpo, al alma y al vínculo entre ambos, que ocupa todo el capítulo dos, se anticipa ya una de las perspectivas filosóficas contemporáneas sobre el cuerpo como es la fenomenología de Merleau-Ponty que, luego, se desarrollará en el capítulo seis cuando se distinga el cuerpo propio del cuerpo objeto. En efecto, la perspectiva cartesiana de la unión entre el cuerpo y el alma aparece como una verdad que nos enseña algo de nuestra propia experiencia cotidiana más allá de la búsqueda conceptual. Y esto también dice algo de las tareas de la filosofía.

Construir un diálogo entre filósofos separados por siglos no constituye un artificio caprichoso, para nosotres significa mostrar que la filosofía es inseparable de su historia. Es más, tal como se presenta en el capítulo tres dedicado a la filosofía de Hegel, la comprensión de cualquier fenómeno- ya sea el arte, la sociedad o la filosofía- debe ser considerada como intrínsecamente histórica. Necesitamos a la historia para la filosofía, también para la vida y para la acción diría Nietzsche.

La reformulación y las críticas a las ideas hegelianas serán el punto de partida de Marx para proponer una filosofía con consecuencias para la transformación de la realidad social y política de su tiempo. El capítulo cuatro, dedicado a la cuestión del trabajo en los escritos del joven Marx, y el capítulo cinco, que desarrolla las condiciones materiales que el capitalismo instala para la vida, muestran con claridad lo que significa el cambio en el modo producción para la relocalización violenta de los cuerpos tanto en la geografía europea del siglo XIX como en las colonias de ultramar. Será Michel Foucault quien vuelva a relocalizar los cuerpos, pero esta vez en una cartografía de los espacios disciplinarios y biopolíticos.

Para Foucault el trabajo ya no definirá la existencia del hombre en su forma concreta. Para que los seres humanos sean colocados y ligados, de una forma efectiva, al trabajo es necesario que las instituciones del biopoder pongan en marcha un conjunto de técnicas que convierten al cuerpo en fuerza productiva, tal como se explica en el capítulo siete. Aunque el marco teórico de Foucault resulta útil para pensar la subjetividad como algo histórico, fluido y dinámico que se construye y se deconstruye en el marco de relaciones de poder, el capítulo ocho nos hablará de los olvidos foucaultianos.

Dedicado a la obra de Paul B. Preciado, dicho capítulo tratará de compensar las insuficiencias y olvidos de Foucault para pensar las posibilidades de las resistencias en el marco del biopoder, los modos actuales de las tecnologías de poder, la subjetivación masculina/femenina y la propuesta de introducir un nuevo concepto de cuerpo en el marco de un nuevo régimen de poder farmacopornográfico.

Como vemos, este diálogo que invocamos abarca a representantes de corrientes

significativas de la filosofía, desde el siglo XVII hasta la actualidad, pasando -como se anunció- por Descartes, Hegel y Merleau-Ponty, para también recorrer Marx, Foucault y Preciado. El enfoque de los textos seleccionados contribuye a la comprensión de diferentes ideas de corporalidad, pero lo hace en el marco de un espectro conceptual que permite dar cuenta del contexto de producción de las mismas y de las huellas de época, para establecer alcances y limitaciones en la distancia histórica.

En este sentido, cabe destacar que el libro ofrece una segunda parte, con el subtítulo “Excursos”, donde se presentan apropiaciones situadas de algunos conceptos desarrollados por Marx, Foucault y Preciado, en una perspectiva más libre, que no busca tanto la reconstrucción de sentido al momento de su producción, sino más bien su riqueza aplicada a situaciones contemporáneas, cercanas a los intereses del estudiantado. Nos referimos a los tres capítulos finales. Con ellos no se trata de desviar la atención, tampoco de aligerar la lectura, sino de encontrar situaciones que problematicen las narraciones filosóficas presentadas hasta el momento. En este punto, permítasenos dejar aquí lo que los manuales de estilo de edición llaman una advertencia y que funciona a modo de indicación para el lector.

Este libro es, al menos, dos libros: uno es el que ustedes pueden leer desde el primer capítulo hasta el último; el otro, comienza en cualquiera de los Excursos y de allí pueden ir al capítulo-clase al que hace referencia. Entonces, quien lee decide las distintas direcciones que toma el libro; en otras palabras, traza las constelaciones que orientan su lectura.

Por otro lado, y para finalizar, a quienes pasamos o ya no estamos en la cátedra, nos resulta una celebración la llegada de este nuevo libro que da cuenta del camino que supimos esbozar conjuntamente desde el año 2012 y también del afianzamiento de un trabajo colaborativo, que propicia la escucha a les estudiantes, así como el diálogo entre docentes y la articulación de tareas con el trayecto de formación profesional en educación física.

Resulta entonces un enorme placer acompañarles en este preámbulo, al modo de apertura de un pasaje que permite cruzar el umbral de un libro a otro, como eslabón para establecer conexiones de sentido y también para reforzar los lazos de una comunidad de trabajo. Gracias.

Mabel A. Campagnoli

María L. Ferrari

Introducción

La primera parte del presente libro surge de las clases teóricas que las circunstancias debidas al inicio de la pandemia COVID-19 nos llevaron a escribir o grabar. La segunda, de tópicos habituales que surgen en las clases prácticas.

Quisiéramos decir unas breves palabras sobre las clases originales dictadas en la pandemia. No vamos a decir nada de lo doloroso de la misma y de sus múltiples consecuencias en la actualidad. Sí que, paradójicamente, tales circunstancias nos obligaron como docentes a leernos, releernos, escucharnos y discutirnos de un modo mucho más fluido y constante que de común. Eso fue enormemente valioso y enriquecedor para nuestras prácticas, y entendemos que no hubiera sido posible sin el sostenimiento de nuestros espacios de enseñanza-aprendizaje por parte de la Universidad Pública.

A la luz de los acontecimientos actuales, hoy, casi 5 años después de aquella pandemia, nos permitimos referirnos a algunas circunstancias que, entendemos, deberíamos haber aprendido como sociedad y que, lamentablemente, no hemos hecho: la importancia de la solidaridad, del reconocimiento de que nadie se salva solo, de la necesidad de atender a las situaciones particulares, sean éstas del orden de la necesidad como de las posibilidades diferentes al alcance de cada uno, que los lazos comunitarios son centrales para una vida humana digna, que el planeta del que somos sólo una pequeña parte necesita que paremos con el frenesí de producción y consumo al que somos empujados continuamente, y que comprendamos que, a nuestro lado, muchas personas están viviendo en un estado de permanente necesidad. Lamentablemente, hoy nuestras sociedades continúan como si la pandemia no hubiera acontecido -o incluso peor- y como si ésta nada hubiera tenido que ver con la sociedad desquiciada contemporánea. Los capítulos que componen este libro están atravesados y en gran medida se hallan motivados también por estas preocupaciones. No perdemos las esperanzas de poder retomar estas reflexiones, hilvanadas a los núcleos teóricos articulados en el presente libro, en el “vivo” de nuestras clases. Sin esperanza, en definitiva, la docencia no tiene sentido.

CAPÍTULO 1

El mecanicismo en la filosofía de René Descartes

Mónica Isabel Menacho

El término *meccanicismo* proviene del vocablo griego *mechané* que significa invención ingeniosa, máquina o mecanismo, en el sentido de artefacto construido por el hombre, en base a las reglas de un arte mecánica o técnica, para su eventual uso. De un modo general, en filosofía suele llamarse *meccanicismo* a la doctrina que, desde el siglo XVII y fundamentalmente bajo las sistematizaciones realizadas por Descartes, entiende que toda la realidad o, al menos, toda la realidad natural, posee una estructura comparable a la de una máquina, pudiendo, por tanto, explicarse bajo el uso de modelos mecánicos (Ferrater Mora, 1965, p.166). En tal sentido, la imagen del reloj ha sido una de las metáforas más usadas por el mecanicismo en tanto modelo de ese universo mecánico que se buscaba explicar. Autores como Galileo (1564-1642), Descartes (1596-1650), Hobbes (1588-1679), Boyle (1627-1691), Huygens (1629-1695) y Newton (1643-1727) entre otros, han adherido a postulados mecanicistas en la elaboración de sus respectivas filosofías naturales, no siendo en absoluto despreciables los diferentes modos en que, sin embargo, han comprendido en cada caso la naturaleza y alcance de las tesis mecanicistas adoptadas. En este capítulo nos vamos a dedicar, exclusivamente, a presentar los lineamientos básicos del mecanicismo tal como fue elaborado por René Descartes en la primera mitad del siglo XVII.

El surgimiento del mecanicismo en tanto cosmovisión

Para comenzar, recordemos un pasaje del libro *Antropología del cuerpo y la modernidad* de David Le Bretón en el que éste se refiere al mecanicismo y que nos servirá de punto de partida:

A partir de las diferentes etapas epistemológicas que marcan los trabajos de Copérnico, Bruno, Kepler y, especialmente, Galileo, la sociedad “erudita” occidental, infinitamente minoritaria pero activa, pasa del mundo cerrado de la escolástica al universo infinito de la filosofía mecanicista. (Le Bretón, 1995, p.63)

Para comprender la nueva “filosofía mecanicista” de la que habla Le Breton, tenemos que situarnos, en primer lugar, en la Europa de los siglos XVI y XVII, y comprender el impacto profundo que tuvo en los círculos intelectuales y eclesiásticos la formulación de la tesis heliocéntrica por parte de Nicolás Copérnico (1473-1543) así como su posterior defensa y utilización por parte de astrónomos como Galileo Galilei (1564-1642). La conmoción que despertó aquella tesis se debió a que ponía en cuestión los fundamentos del orden astronómico del universo sostenidos durante toda la Antigüedad y el Medioevo en Europa: la astronomía y la física formuladas por Aristóteles y Ptolomeo en la Antigüedad, entre los siglos IV a.C. y II d.C. Le Breton se refiere a una “filosofía mecanicista” y, ciertamente, el mecanicismo es una filosofía, pero aquí por “filosofía” tenemos que entender algo muy amplio, algo que equivale a “concepción del mundo”. Pensemos que, en el siglo XVI, cuando comienzan a sentarse las bases para un pensamiento mecanicista, lo que llamamos “ciencia moderna” aún estaba en ciernes, y la astronomía, la física, la astrología, la alquimia, por mencionar sólo algunas disciplinas, todavía no habían cobrado la forma científica con la que las conocemos hoy ni se había rechazado el carácter científico de otras de ellas, como es el caso de la astrología y la alquimia. En general, no se habían independizado en tanto ciencias discretas, esto es, separadas y diferentes entre sí, y tampoco se había producido una clara delimitación entre ciencia y religión; los límites entre todas ellas eran difusos y todas se entremezclaban en un gran conglomerado conocido en la época como Filosofía Natural. Entonces, cuando hablamos del mecanicismo como una filosofía debemos tener en cuenta que, en cuanto tal, no trataba únicamente de una parcela del mundo o de lo real, sino, al contrario, que sus tesis tenían un impacto sobre la comprensión del universo entero, tanto desde un punto de vista astronómico, físico, químico, biológico e incluso, religioso. Como concepción del mundo, el mecanicismo proporcionó una imagen del universo entero y de nuestro lugar en él. Es en este sentido que se dice que la filosofía mecanicista –en tanto cosmovisión- se enfrentó a la cosmovisión aristotélico-ptolemaica del universo que había dominado la imagen del mundo que Europa tuvo hasta finales de la Edad Media. Le Breton también se refiere a “diferentes etapas epistemológicas” que marcaron el ritmo de ese enfrentamiento. Ese también es un dato importante a tener en cuenta: la aceptación de la tesis copernicana y la expansión de la filosofía mecanicista por sobre la imagen del universo aristotélico-ptolemaica no fue inmediata: suscitó feroces rechazos por parte de los círculos intelectuales más conservadores y de la jerarquía eclesiástica, los escritos de sus defensores formaron parte del *Índex de libros prohibidos* y sus adherentes fueron perseguidos por la Inquisición, censurándose de sus obras, como en el caso de Descartes, siendo condenados a arresto domiciliario como en el caso de Galileo o recibiendo la muerte en la hoguera como en el caso de Giordano Bruno. Se requirió, en suma, del esfuerzo teórico y sacrificio en el tiempo de numerosos filósofos y protocientíficos para que la tesis copernicana y las ideas mecanicistas fueran aceptadas. Ahora bien, ¿cómo era la imagen del mundo de la cosmovisión aristotélico-ptolemaica, a la que la cosmovisión heliocéntrica y mecanicista se opuso?

Figura 1.1

Portada de la primera edición del Index librorum prohibitorum, impreso en Venecia en 1564



Nota. El *Index librorum prohibitorum* (Índice de libros prohibidos) fue una lista de publicaciones que la Iglesia católica catalogó como heréticas, inmorales o perniciosas para la fe y que los católicos no estaban autorizados a leer. Fue promulgado por primera vez a petición del Concilio de Trento por el papa Pío IV en 1564 e impreso en Venecia por Paolo Manuzio. En él fueron incluidas obras de Descartes, Giordano Bruno, Copérnico, Galileo y Kepler, entre otros. El *Index* tuvo más de cuarenta ediciones a cargo de la *Congregación del Índice*, creada por Pío V en 1571. La última edición fue en 1948 hasta que en febrero de 1966 Pablo VI lo suprimió. Reproducido de *Index Librorum Prohibitorum*, 1564, Venecia. Fuente de imagen y leyenda: https://es.wikipedia.org/wiki/Index_librorum_prohibitorum. Dominio público.

De la Antigüedad al Medioevo: la imagen del mundo aristotélico-ptolemaica

La cosmología formulada por Aristóteles y Ptolomeo entre los siglos IV a.C. y II d.C. dominó la imagen del mundo durante toda la Antigüedad y el Medioevo. En esta imagen el universo era

concebido como una esfera cerrada y finita, una totalidad organizada a modo de un gigantesco organismo en el que todo está animado (Toulmin S. y Goodfield J., 1971). Semejante totalidad esférica, finita y cerrada se hallaba, con todo, dividida en dos regiones diferentes, en función de la materia que las compone y del tipo de movimiento que las caracteriza: el mundo sublunar que comprendía la región existente por debajo de la Luna, esto es, la Tierra y el mundo supralunar que comprendía la región existente desde la órbita de la Luna, los planetas, el sol y, en el límite último, el llamado fondo de estrellas fijas. Todos los cuerpos celestes estaban ubicados en una suerte de caparazones transparentes -al modo de las capas de una cebolla- concéntricos y móviles, en cuyo centro se hallaba, inmóvil, la Tierra. Se trataba, así, de una cosmovisión geocéntrica. En los cielos, el movimiento de las esferas concéntricas que albergaban a los cuerpos celestes se iniciaba en el límite último constituido por la esfera de las estrellas fijas, la cual constituía “el *Primum Móbile*, que derivaba directamente su rotación de la fuente divina de todos los movimientos celestes” (Toulmin S. y Goodfield J., 1971, p. 118).

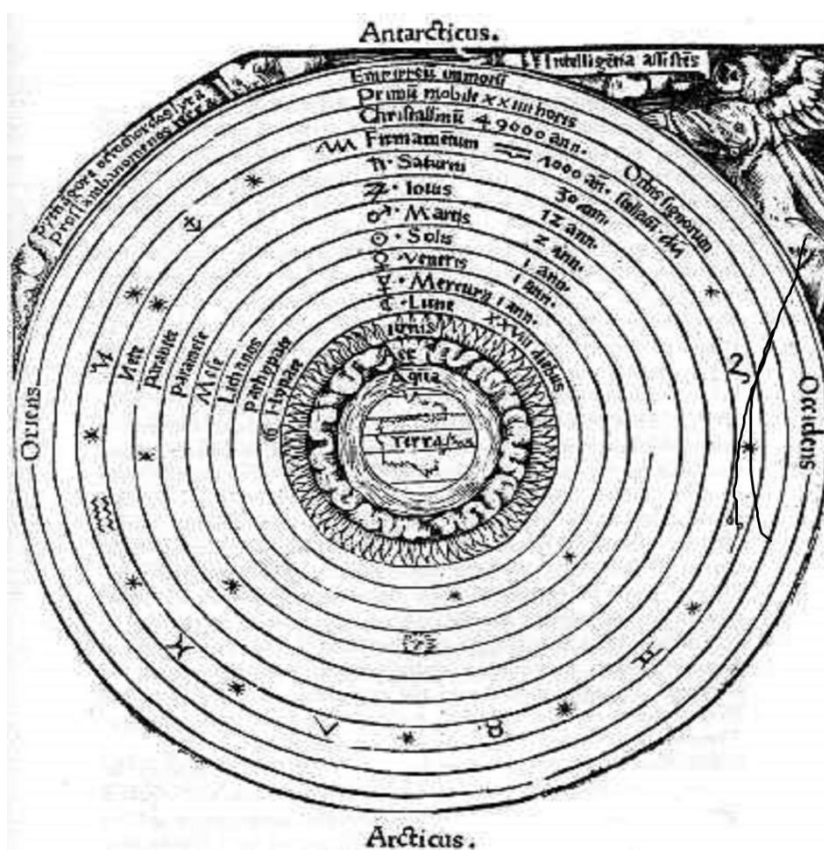
En lo que respecta a la materia que compone este universo, Aristóteles consideraba que el mundo sublunar se hallaba compuesto por cuatro principios materiales: la tierra, el agua, el aire y el fuego los cuales, a consecuencia del movimiento orbital de la Luna, se habían mezclado dando lugar a los diferentes seres que pueblan la Tierra. En cuanto al mundo supralunar, éste se hallaba compuesto exclusivamente por un quinto elemento -llamado “quintaesencia”- transparente e incorruptible, esto es, que no está sujeto a ninguna forma de degradación: el éter.

Aristóteles consideraba al movimiento rectilíneo como una variedad especial del fenómeno más general del cambio, el cual, además del cambio de posición, involucraba otras formas de transformación cualitativa de los cuerpos como la generación y la corrupción. El movimiento que caracterizaba a cada región -mundo sublunar y mundo supra lunar- estaba directamente vinculado entonces a la composición material de cada ámbito y a los lugares naturales u originales que les eran inherentes. Por una parte, los elementos de cuya combinación se componen las entidades del mundo sublunar son corruptibles, de modo que las entidades del mundo sublunar están afectadas por el cambio y la impermanencia: la generación, la corrupción y el movimiento rectilíneo. El movimiento que caracterizaba al mundo supralunar estaba dotado, en cambio, de la inmutabilidad de la quintaesencia que lo componía, siendo así un movimiento circular, perfecto y eterno, puesto que el círculo no tiene comienzo ni fin y toda variación de lugar que implique su recorrido por parte de los astros volverá inexorablemente a pasar por los mismos lugares denotando una regularidad perfecta. En la Tierra o mundo sublunar, los cuerpos o bien están en movimiento o bien en reposo. Estando en movimiento, éste puede tratarse o bien un movimiento natural rectilíneo en el que los cuerpos tienden a sus “lugares naturales” o bien de un movimiento violento. La noción de “lugar natural” que opera como fondo explicativo de ambas formas de movimiento procede del ordenamiento jerárquico de los diferentes elementos según se hallaron, según Aristóteles, dispuestos en el origen: más próximos a la Luna o a la Tierra. Así, se suponía que en el origen el principio ígneo o fuego se hallaba ubicado en la capa más próxima a la Luna, a éste le seguía el aire, luego el agua, y finalmente, en la capa más próxima a la Tierra, el elemento tierra. Luego de mezclarse por la acción del movimiento de rotación de la Luna, cada

uno de estos elementos habría perdido su lugar original o natural, de manera que el movimiento natural de cada cuerpo se comprendía como una resultante del elemento que, en la mezcla, tuviera una mayor proporción en ellos: aquellos cuerpos en cuya composición primara el aire o el fuego, tenderían a moverse de forma rectilínea ascendente, hacia la Luna o los cielos, buscando retornar a su lugar natural; aquellos en cuya composición primara la tierra o el agua, tenderían a moverse de forma rectilínea descendente, buscando retornar, respectivamente, al reposo en las capas más bajas (Urtubey, 2022, p.84). Siendo que todos los cuerpos que se hallan en el mundo sublunar tienden para Aristóteles a sus “lugares naturales”, era preciso que se ejerciera una fuerza o empuje por parte de un agente externo para cambiar el curso natural de ese movimiento en lo que se denominó “movimiento violento”. El agente externo opera, así, como la causa eficiente que produce el movimiento desviándolo momentáneamente de su curso natural. Agotada la fuerza ejercida en el movimiento violento, los cuerpos tenderían nuevamente a volver al reposo en sus lugares naturales.

Figura 1.2

Representación del universo aristotélico-ptolemáico



Nota. Reproducido de *De los cielos* (Aristóteles), Sigmund Grimm y Marx Wirsung, Augsburgo, 1519. Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Mundo_sublunar#. Dominio público.

A diferencia de Platón y de la tradición pitagórica en la que éste abrevaba, la física de Aristóteles concede a la abstracción matemática un lugar menor, decantándose como una física

cualitativa (es decir, no cuantitativa) en la que el movimiento -cambio de posición- era entendido como una variación específica del cambio en general que afecta al mundo sublunar, siendo pensado como un fenómeno cualitativo cuya explicación debía hacerse en los mismos términos que los cambios de color, de calor o de salud física (Toulmin S. y Goodfield J., 1971, p. 239). Y, puesto que los elementos que componen los cielos y la Tierra eran distintos, por ello también lo serían las leyes que regirían los movimientos que se producen en cada una de estas dos regiones. Así, para Aristóteles y Ptolomeo la astronomía se hallaba completamente divorciada de la física. Esta separación se mantuvo, como dijimos, durante todo el Medioevo e incluso entrada ya la Modernidad, y fue esta separación entre física y astronomía uno de los puntos puestos en cuestión por la nueva ciencia mecanicista de los siglos XVI y XVII. Para esta nueva concepción del mundo la Tierra ya no sería el centro privilegiado de un universo cerrado y finito, sino que sería un planeta más (tesis copernicana), girando en órbitas elípticas (tesis de J. Kepler en base a las observaciones de T. Brahe) alrededor del sol en un universo infinito o, al menos, indeterminado (tesis de R. Descartes), cuyas leyes -tanto las de los cielos como las de la Tierra- serían las mismas. Ahora bien, para que desaparezca la idea de un universo heterogéneo compuesto de un mundo sublunar y un mundo supralunar regidos por leyes distintas debe postularse una imagen nueva del universo como siendo en todas partes el mismo. El mecanicismo fue la teoría general encargada de postular esa nueva imagen de un universo homogéneo.

El universo homogéneo del mecanicismo cartesiano

Antes de tratar sobre el mecanicismo cartesiano quisiéramos dedicar unas palabras acerca del mecanicismo en general. En primer lugar, debemos decir que definir en general al mecanicismo haciendo justicia, a la vez, a las tesis sustentadas por cada uno de sus defensores no es tarea sencilla. Y esto, porque las tesis que en una primera instancia podríamos pensar que corresponden a una cosmovisión mecanicista, como la tesis de la infinitud del universo, no fueron en verdad sostenidas (o no de la misma manera) por todos sus exponentes. En rigor, la idea de la infinitud del universo está lejos de haber sido adoptada por todos aquellos que, de un modo u otro, han sustentado tesis mecanicistas, e incluso, de algunos que en la época la han sostenido explícitamente, como fue el caso de Giordano Bruno, no puede decirse que sean mecanicistas. Al formular su tesis heliocéntrica Copérnico no sostuvo explícitamente la infinitud del universo y, más adelante, ni Tycho Brahe ni Kepler la aceptaron. En el caso de Galileo, aun cuando tendió a inclinarse por la infinitud, consideró la cuestión como irresoluble (Rossi, 1998). Descartes, por su parte, aunque presenta un sistema del mundo que invita a pensar en un universo infinito, al tener que pronunciarse sobre la cuestión elude la afirmación explícita de un universo infinito

reemplazándola por la fórmula más ambigua de un universo “indefinido”¹. Todo lo cual nos muestra que, si bien la sugerencia más o menos velada de la infinitud del universo operó como una suerte de idea fuerza en la tendencia general abierta por la nueva ciencia, no puede ser ésta considerada como una idea esencial o definitoria de las posiciones mecanicistas. La definición del mecanicismo deberá buscarse, entonces, más allá de dicha idea. Es así que en su obra *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa* (1998) Paolo Rossi ofrece una caracterización general del mecanicismo en base a lo que considera son sus presupuestos básicos:

La llamada “filosofía mecánica” (que antes de la época de Newton no coincidía en absoluto con la parte de la física que hoy en día llamamos *mecánica*) está basada en algunos presupuestos: 1) la naturaleza no es la manifestación de un principio vivo sino que es un sistema de materia en movimiento regido por leyes; 2) estas leyes se pueden determinar con precisión matemática; 3) un número bastante reducido de estas leyes es suficiente para explicar el universo; 4) la explicación de los comportamientos de la naturaleza excluye por principio cualquier referencia a las *fuerzas vitales* o a las *causas finales*. (Rossi, 1998, p.136)

Se trata así de una redefinición del universo físico o naturaleza en la que ya no hay lugar para ningún principio vivo, ni para las fuerzas vitales del animismo y del vitalismo ni para las causas finales del aristotelismo, y en la que todo se explica en tanto materia en movimiento regido por leyes. El rol de la matemática en la determinación de las leyes que rigen el movimiento y el valor de la simplicidad y la economía en la explicación de los fenómenos naturales resulta crucial y comporta, como contrapartida, una nueva mirada sobre el mundo cotidiano de la experiencia sensorial:

El mundo inmediato de la experiencia cotidiana (...) *no es real* y, en cualquier caso, es completamente irrelevante para la ciencia. Son reales la materia y los movimientos (que se producen de acuerdo con unas leyes) de los corpúsculos que constituyen la materia. El mundo real es una trama de datos cuantitativos y mensurables, de espacio y de movimientos y relaciones en el espacio. Dimensión, forma, estado de movimiento de los corpúsculos (para algunos, incluso la impenetrabilidad de la materia) son las únicas propiedades reconocidas a la vez como reales y como principios explicativos de la realidad. La tesis de la distinción entre cualidades *objetivas* y *subjetivas* de los cuerpos

¹ “Pero para que nada haya en todo esto que sea motivo de réplica, no permitamos a nuestra imaginación extenderse tan lejos como podría, sino retengámosla para nuestro fin en un espacio determinado que no sea mayor, por ejemplo, que la distancia que hay de la Tierra a las principales estrellas del firmamento, y supongamos que la materia creada por Dios se extiende a lo lejos por todos lados hasta una distancia indefinida (puesto que es más verosímil y tenemos más poder para prescribir límites a la acción de nuestro pensamiento que no a las obras de Dios)”. Descartes (1989), pp. 99-101.

aparece formulada de manera distinta en Bacon y en Galileo, en Descartes y en Pascal, en Hobbes, Gassendi y Mersenne. Constituye uno de los presupuestos fundamentales del mecanicismo y adoptará, en la filosofía de John Locke (1632-1704) la forma de la célebre distinción entre cualidades *primarias* y cualidades *secundarias*. (Rossi, 1998, p.136)

Así, más allá de las diferencias entre los distintos adherentes a la nueva filosofía mecanicista, es claro que la redefinición del mundo natural que ésta entraña halla su fundamento central en la matematización del mundo físico. Y en esta tarea, sostiene Rossi, si bien fueron relevantes las contribuciones a lo largo del tiempo de Galileo, Pascal, Huygens, Newton y Leibniz, fue clave la figura de Descartes por cuanto el desarrollo de su geometría analítica mostró la posibilidad de un tratamiento algebraico de los problemas geométricos (Rossi, 1998, p. 113). Adentrémonos entonces, ahora sí, en las principales tesis del mecanicismo cartesiano.

Para el mecanicismo cartesiano movimiento y materia son los dos únicos ingredientes que constituyen el mundo físico. Así, la naturaleza no contiene nada psíquico, esto es, no hay en ella ninguna forma de subjetividad y, como dirá Merleau-Ponty (1995) al tratar sobre la concepción cartesiana de naturaleza, se trata de un sistema de *partes extra partes* -partes todas exteriores entre sí, carente de toda interioridad. A diferencia de Aristóteles, que consideraba al movimiento rectilíneo como una variante más del cambio cualitativo al que estaban sujetos los cuerpos del mundo sublunar, Descartes considerará al movimiento no como un proceso cualitativo sino como un estado de los cuerpos -su desplazamiento de un punto del espacio a otro- al mismo nivel ontológico que el reposo, que no provoca en éstos ningún cambio cualitativo. En relación a la materia, Descartes adhiere a una concepción corpuscular de la misma, esto es, la considera constituida toda ella por infinidad de porciones, partículas o corpúsculos infinitamente divisibles, entre los cuales no media vacío alguno, y cuyo único atributo esencial es el ocupar un lugar en el espacio. Así, el mundo físico del mecanicismo cartesiano debe comprenderse como un pleno de materia la cual, como veremos más adelante, siendo entendida como extensión, resulta indiscernible del espacio que ocupa.

Si nos enfocamos en los aspectos relevantes en los que la filosofía mecanicista cartesiana contraría la filosofía aristotélica, podemos delimitar los siguientes dos puntos:

- (a) Su idea, contra la física aristotélica, de que toda la realidad natural puede explicarse a partir de cadenas de la *causalidad eficiente* y sin referencia a ningún fin o propósito preestablecido que se encontrara inscripto en la naturaleza de los seres.
- (b) La matematización de la naturaleza por la vía de la distinción entre cualidades primarias y secundarias.

Comencemos por el rasgo (a). La física aristotélica era una física *teleológica*, lo que significa que era una física que, para explicar el movimiento y, en general, todos los fenómenos naturales, recurría a fines (*telos*), esto es, al supuesto de que había *propósitos*, *tendencias* o *finalidades*

inscriptas en los seres naturales que los hacían comportarse como lo hacían, por ejemplo, moverse de un determinado modo o dejar de moverse. Para explicar los fenómenos Aristóteles recurría a cuatro tipos de causas distintas: la causa material, la causa formal, la causa eficiente y la causa final. La causa final es la que contemplaba el aspecto *teleológico* o *finalista* de sus explicaciones de los fenómenos, esto es, el *para qué* se dan dichos fenómenos.² Frente a esto, la física que propone el mecanicismo pretende ser una física *no-teleológica* ya que para explicar por qué los cuerpos se comportan como lo hacen no recurrirá ni a propósitos, ni a voluntades ni a fines interiormente perseguidos por los cuerpos sino sólo simplemente a cadenas de causalidad eficiente entre los mismos. Y esta causalidad eficiente es entendida como una causalidad mecánica, esto es, refiere únicamente al hecho de que un cuerpo o porción de materia *toque*, *roce* o *choque* a otro cuerpo o porción de materia, trasladándole así su movimiento. De las cuatro causas diferenciadas por Aristóteles, el mecanicismo entonces privilegiará la causa eficiente, dándole un sentido mecánico, al tiempo que conservará una reversión de la causalidad formal de la que hablaremos más adelante.

El esfuerzo por elaborar una física no teleológica, que se limite a explicar cómo se producen los fenómenos naturales, prescindiendo de la exigencia de responder a la pregunta de *para qué* o *con qué fin* éstos se producen, coloca al mecanicismo en una posición novedosa o, cuanto menos, ambigua respecto del rol, hasta entonces insoslayable, de un Dios en tanto causa o realidad trascendente que inscribiera una finalidad o sentido a los acontecimientos naturales. Ciertamente, la ciencia tal como hoy la conocemos es una forma de conocimiento no teleológico y a la vez no teológico (Teo = Dios), esto es, que independiza sus explicaciones de los fenómenos naturales de cualquier finalidad inscripta en la naturaleza por una causa o realidad trascendente. Y aunque más adelante nos preguntaremos hasta qué punto un mecanicista como Descartes logró realmente desembarazarse de todo “finalismo” y de la figura de Dios en su explicación del universo, sin duda debemos reconocer que el camino que condujo a la delimitación de la ciencia como un conocimiento no teleológico y no teológico comenzó con aquel paulatino abandono de la exigencia de responder a la pregunta por una causa final a la hora de explicar los fenómenos naturales.

Pasemos ahora al rasgo (b), la matematización de la naturaleza. ¿Qué significa matematizar la naturaleza en el contexto de la filosofía cartesiana? Para explicarlo, debemos referirnos a la distinción entre dos tipos de cualidades: cualidades primarias, llamadas por Descartes

² Para Aristóteles, las tendencias, propósitos o fines gobiernan, como hemos mencionado ya, la naturaleza y sus fenómenos. Así, por ejemplo, el fuego *tiende* a ascender hacia los cielos en búsqueda de su lugar natural, al igual que ocurre con el humo, que está compuesto principalmente de aire; un trozo de madera, en cambio, al estar compuesto principalmente del elemento tierra, una vez agotada la fuerza impresa por un movimiento violento, *tenderá* a buscar el reposo en su lugar natural, la tierra. Aristóteles ofrece, en su *Física* (1995), otros ejemplos que dan cuenta de la teleología que gobierna la naturaleza, en la cual todo ocurre según fines: “Y si avanzamos un poco más en esta dirección, vemos que también en las plantas hay partes que parecen haberse generado en función de un fin, como las hojas para proteger el fruto. Así pues, si es por un impulso natural y por un propósito por lo que la golondrina hace su nido y la araña su tela, que las plantas producen hojas para sus frutos y dirigen sus raíces hacia abajo para nutrirse y no hacia arriba, es evidente que este tipo de causa está operando en las cosas que son y llegan a ser por naturaleza” (199ª 20-35).

naturalezas simples y las cualidades secundarias, llamadas por Descartes *naturalezas compuestas*.

Las cosas poseen cualidades de diversa índole, tienen color, textura, olor, sabor, pero también tienen un *tamaño* determinado, una *figura*, un *número*, una *duración*, una *situación* en un punto del espacio. Para Descartes, el color, la textura, el olor etc. son cualidades secundarias o *naturalezas compuestas*, es decir, no son rasgos que existan en sí mismos en las cosas, sino que son el efecto que ciertas combinaciones de la materia tienen en nuestras mentes. Para él, las únicas cualidades que objetivamente existen en las cosas son las cualidades primarias, esto es, todas esas cualidades matemáticas tales como el tamaño, la figura etc. y a las que llama *naturalezas simples*. Estas serán para él las únicas cualidades reales presentes en toda la materia que compone el universo. Ahora bien, ¿por qué esto implica ya una matematización de la naturaleza?

La implicancia de la distinción entre cualidades primarias y secundarias con la pretensión de una matematización de la naturaleza por parte del mecanicismo puede explicarse a partir de la noción de *depuración*. Por depuración usualmente nos referimos a la acción de eliminar, sustraer o “hacer abstracción” de ciertos rasgos o caracteres de una cosa, para quedarnos exclusivamente con otros rasgos. La idea de depuración puede emparentarse a la idea de hacer una *reducción*, cuando aquellos rasgos que eliminamos o de los que “hacemos abstracción” son todos aquellos rasgos que manifiestan ser accesorios o no esenciales en una cosa, para quedarnos exclusivamente con los rasgos esenciales o estructurales de esa cosa. Pues bien, si pensamos en el modo en que los sentidos nos presentan cualquier cuerpo físico del universo, un árbol, por ejemplo, tenemos que admitir que nos lo presentan bajo un determinado conjunto de cualidades: ese árbol tiene unos colores determinados, si lo golpeo escucho que produce un determinado sonido, eventualmente posee un determinado olor. A su vez ese árbol tiene una figura determinada, tiene un tamaño determinado, y está situado en un espacio y un tiempo determinados. Ahora bien, algunas de esas cualidades del árbol las podríamos denominar sensoriales, por ejemplo, el color, el olor, la textura etc. Estas cualidades sensoriales son las que Descartes consideró naturalezas secundarias, es decir, cualidades de las que no se puede asegurar que estén presentes *realmente* en los cuerpos, y que no son más que el efecto que ciertas combinaciones de la materia produce en nuestros órganos sensoriales dando así lugar a una percepción en nuestras mentes. Otras, en cambio, sí están presentes en la materia de manera real y objetiva: no podemos saber si el árbol tiene el color que ven mis ojos, pero sí es seguro que tiene un tamaño determinado, cualquiera sea éste, una figura determinada, que ocupa un lugar en el espacio. Y todas estas cualidades primarias o naturalezas simples son cualidades de orden matemático. Así, la distinción entre cualidades primarias y secundarias implica o supone ya un proceso de matematización de la naturaleza pues esta distinción está orientada a captar los cuerpos físicos en lo que éstos tienen de *real* a partir de un proceso de depuración de los aspectos accesorios o no esenciales, proceso que arroja que lo único real de los cuerpos físicos coincide con aquello que es de orden *matemático*. Hay un pasaje muy famoso de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes en la que este autor realiza, justamente, este

proceso de abstracción o depuración conducente a una matematización de la naturaleza. Él no lo realiza con el ejemplo del árbol que usamos nosotros sino con el ejemplo de un trozo de cera, por el cual pone de manifiesto que lo único real y plenamente objetivo que puede afirmarse acerca de los cuerpos físicos son sus caracteres matemáticos, en particular, su *extensión*, esto es, su cualidad de ocupar un lugar en el espacio, y de tener siempre alguna figura, algún tamaño, alguna duración. Cabe destacar que el ejemplo del trozo de cera usado por Descartes, así como el ejemplo del árbol usado por nosotros, opera como una “muestra” de los cuerpos físicos, de modo que lo que se concluya acerca de la “muestra” valdrá para todo cuerpo físico y, en suma, para toda la materia en general. En el tratamiento de su “muestra” de materia -el trozo de cera- Descartes efectúa un proceso de depuración o reducción eminentemente concreto – la coloca en el fuego- a fin de mostrar qué es lo que queda de ésta demostrando ser no accesorio. Así, cuando Descartes afirma que una vez que pasó por el fuego, queda probado que ese trozo de cera, que efectivamente sigue estando allí, no puede ser ni el color que veían nuestros ojos, ni el olor que antes sentíamos, ni la textura que tocábamos, sino puramente su *extensión*, esto es, capacidad de ocupar un lugar en el espacio, su capacidad de adoptar esta o aquella forma, su capacidad de ser infinitamente divisible y medible, todo lo cual es captado únicamente por nuestra razón, lo que nuestro autor nos está ofreciendo es la definición matemática de la cera y, por generalización, la definición matemática de la materia en general.³ Así pues, es mediante este giro argumentativo que Descartes opera en sus *Meditaciones Metafísicas* su matematización de la naturaleza, haciendo aparecer por vez primera la noción de *extensión* como atributo esencial y homogeneizante de toda la materia que compone el universo, sea ésta la materia que compone la Tierra y los cuerpos que la habitan como los cuerpos celestes presentes en los cielos. El mundo antes dividido en sub y supra lunar de Aristóteles y Ptolomeo resulta así, gracias a esta operación del mecanicismo, matemáticamente unificado.

Hemos dicho antes que Descartes, al definir la materia como extensión, hace que la materia y el espacio se vuelven indiscernibles. Detengámonos un momento en este punto para comprenderlo. Según Descartes, “el espacio o el lugar interior y el cuerpo que está alojado en este espacio, también se distinguen sólo en razón de nuestro pensamiento” (Descartes, 2002, II, 77). De manera que materia y espacio se identifican *realmente*, y sólo en virtud de una abstracción producida por el pensamiento pueden ser diferenciados. Leamos las palabras que dedicó el historiador de la ciencia Alexandre Koyré a esta cuestión:

Descartes no se contenta con afirmar, como Giordano Bruno y Kepler, que realmente en el mundo no hay espacio vacío y que el espacio del mundo está lleno por todas partes de “éter”. Va mucho más lejos y niega que exista en

³ Ciertamente, esta no es la única función que cumple el ejemplo del trozo de cera en la segunda meditación cartesiana. Este argumento, al establecer que el trozo de cera en tanto extensión sólo pudo haber sido conocido por “una inspección de mi espíritu”, esto es, por el intelecto, da pie a la extracción del corolario por el cual el propio intelecto o, lo que es lo mismo, la propia existencia del yo en tanto cosa pensante, es más originaria y más fácil de ser conocida que cualquier cuerpo ya que cualquier conocimiento de los cuerpos presupone y confirma, previamente, la existencia del yo pensante.

absoluto algo así como el “espacio”, una entidad distinta de la “materia” que lo “llena”. La materia y el espacio son idénticos y sólo se pueden distinguir por abstracción. Los cuerpos no están *en el espacio*, sino tan sólo entre otros cuerpos; el espacio que “ocupan” no es nada distinto de ellos mismos. (Koyré, 1999, p. 99)

La razón por la que tendemos a diferenciar materia de espacio, e incluso a suponer que hay algo así como un espacio vacío estriba, según Descartes, en la manera que usualmente comprendemos la movilidad de los cuerpos ya que, además, a los cuerpos tendemos a atribuirles una extensión particular mientras que al espacio le atribuimos una extensión tan general y vaga que tendemos a pensar que sigue allí cuando el cuerpo que la ocupaba fue transportado (Descartes, 2002, II, 78). La consecuencia de aquella identificación es, como hemos dicho, la homogenización de la materia que compone el universo, pero no es la única. Tanto Koyré como Rossi analizan las consecuencias de aquella posición, las cuales pueden sintetizarse en: 1. la identidad de la materia que constituye el mundo, 2. la extensión indefinida del mundo, 3. la divisibilidad hasta el infinito de la materia y 4. la imposibilidad del vacío (Rossi, 1998, p.115). Pues en efecto, si la materia no es más que extensión, será estructuralmente la misma en todas partes, y deberá extenderse indefinidamente pues, de lo contrario, habría espacio sin extensión lo cual es contradictorio, lo que equivale a decir que el vacío no es posible y que el universo es necesariamente un pleno de materia infinitamente divisible.

Para comprender el valor que la matematización de la naturaleza tenía en filósofos mecanicistas como Descartes, pensemos en que éste propuso en sus *Reglas para la dirección del espíritu* (ca. 1621) la idea de una *Mathesis universalis* o Matemática universal.⁴ Lejos de tratarse de una matemática común, exclusivamente referida a números o figuras geométricas, esta *Mathesis universalis* se trataba de una *única y gran ciencia unificada* por el uso de un mismo método matemático, orientado a examinar el *orden y medida* de cualquier objeto que forme parte de lo real, sean estos números o figuras geométricas como cualquier objeto físico, proceso o fenómeno natural. Pues en efecto, si el universo es uno y completamente homogéneo, se requerirá de una única ciencia universal para comprenderlo.

Entre los mecanicistas es habitual encontrar la idea de que la naturaleza es una suerte de libro a ser descifrado y cuya clave es, precisamente, matemática. Así pues, la detección, medición y cálculo de las naturalezas simples implica para éstos la posibilidad de acceder a la verdad de la naturaleza, a su secreto matemático, oculto detrás de unos ropajes sensoriales que no son más que apariencias. El descubrimiento de esa clave o estructura profunda matemática es lo que permitiría no sólo el conocimiento de cómo se comporta la naturaleza sino también su dominio, pues si conocemos las leyes matemáticas que rigen los procesos naturales podremos reproducirlos, artificial y selectivamente, para nuestro beneficio.

⁴ Descartes (1980c), Art. IV.

La matematización de la naturaleza es entonces uno de los pilares fundamentales, junto con el rechazo del “finalismo”, de las posiciones mecanicistas, y es ella la que hace posible, con su traducción de los fenómenos naturales a términos “medibles”, el desarrollo de la naciente ciencia moderna. Pero, como señala Le Breton, el mecanicismo y su espíritu matemático implicó una ruptura del hombre con la naturaleza, y esto en varios sentidos: por un lado, los seres humanos y la naturaleza perdieron su continuidad, el hombre se diferenció de la naturaleza, se distanció de ella, colocándose jerárquicamente por encima y tomándola como objeto a dominar. La distancia del hombre con la naturaleza también se da, como hemos visto a propósito del texto de Rossi, en otro sentido: si la naturaleza ha de ser dominable, debe traducirse a términos abstractos, cuantitativos, y eso sólo puede suceder a condición de que la naturaleza deje de ser aquello que veo, que huelo, que escucho, en suma, a condición de que deje de ser aquello que mis sentidos siempre me han mostrado. Se abre así una brecha entre experiencia o percepción sensorial y cálculo, que no es otra cosa que una nueva versión de la antigua distinción filosófica entre apariencia y realidad: a partir del mecanicismo cartesiano lo que mis sentidos me muestran de la naturaleza ya no es su realidad sino sólo su apariencia, la realidad de la naturaleza residirá, en cambio, en su infraestructura matemática. Este rasgo del cartesianismo coincidirá con los desarrollos del copernicanismo, pues si pensamos en las tesis que propone el modelo heliocéntrico, ninguna de ellas coincide con lo que los sentidos nos muestran acerca del mundo: no percibimos sensorialmente el movimiento de la Tierra, tampoco percibimos sensorialmente el carácter estacionario del sol, antes bien, lo que mis sentidos me muestran es que “el sol sale”, que “el sol se oculta” y que la Tierra no se mueve. El criterio para que algo se considere un conocimiento verdadero acerca de la naturaleza ya no será más, a partir de ahora, su mera coincidencia con las apariencias.

Movimiento, Causalidad y Materia Inerte

Recapitemos un poco lo que hemos dicho hasta ahora. Hemos dicho que las explicaciones aristotélicas del mundo natural consideraban imprescindible la referencia a cuatro tipos de causa: material, formal, eficiente y final. Dijimos también que las explicaciones mecanicistas rechazaban la causa final, y reducían sus explicaciones de los fenómenos naturales a la causalidad eficiente. Agreguemos ahora que de la llamada “causa formal” aristotélica el mecanicismo sólo aceptará las formas matemáticas, bien geométricas como la figura, bien otras puramente cuantitativas, como el tamaño, la cantidad y el movimiento.

Para Descartes, la totalidad del mundo material –el universo o naturaleza- se comprende, entonces, como un sistema mecánico, tal como si se tratara de un reloj, en el que los engranajes se mueven y comunican su movimiento a otros engranajes en tanto *causas eficientes*, esto es,

en tanto son *capaces de producir*, a través de un contacto o toque, un movimiento en algún otro engranaje y conservarlo por la sola forma y disposición de sus partes, i.e. por su figura, por su tamaño, por su ubicación en el sistema. Pensemos que, en un reloj, por ejemplo, un engranaje circular y con terminación dentada no se mueve igual que una pieza con forma de varilla, y esta diferencia de movimientos no responde a que los engranajes “quieran” o “tengan el propósito” de moverse de manera diferente, sino que responde exclusivamente a la forma o figura que cada uno posee y al lugar que ocupan en el mecanismo total. Así que, entonces, no hay necesidad alguna de introducir propósitos o voluntades en las partes que componen el universo, lo cual, como dijimos, se les presenta como una concepción teleológica en absoluto adecuada para la física y que supondría, tal como lo expresa Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas*, un saber que no poseemos: el de los fines o intenciones de Dios.

Y esta única razón basta para persuadirme de que todo ese género de causas que se acostumbra a extraer del fin no tiene ninguna utilidad en las cosas físicas o naturales. Pues me parece que no puedo sin temeridad investigar e intentar descubrir los fines impenetrables de Dios. (Descartes, 1980, p.255)

Así pues, reducir las explicaciones de los fenómenos físicos a la causa eficiente significa:

- que todo movimiento de una porción de materia es el resultado del movimiento anterior de otra porción de materia y éste, a su vez, del movimiento de otra porción de materia, y así sucesivamente. Es decir, ninguna porción de materia se mueve por poseer una fuerza motriz interior.
- que el modo en que una porción de materia comunica su movimiento a otra es siempre por contacto entre ambas (roce, toque, choque) pues la causalidad eficiente en el mecanicismo es siempre una causalidad por contacto.
- que el tipo de movimiento resultante entre dos porciones de materia dependerá de la forma y posición de las porciones de materia involucradas en el mecanismo total del que forman parte.

Ahora bien, si la materia no posee en sí misma una fuerza motriz interior, esto significa que es incapaz de moverse por sí misma, lo que equivale a decir que es *inerte*. Sin embargo, constatamos que ésta se mueve, v.g. el mar se mueve, los árboles se mueven, los planetas se mueven, los animales se mueven, nosotros nos movemos. De modo que surge entonces la pregunta: ¿cómo fue que la materia, siendo inerte, se puso en movimiento? ¿de dónde surge, en un principio, su movimiento? ¿o caso Descartes piensa que no hay principio?

Autómatas, Dios y Mecanicismo cartesiano

Un autómatas es, por definición, algo que se mueve por sí mismo. En el documental *Maravillas mecánicas: sueños de relojería* (2015) se puede ver una gran cantidad de ellos tal como se produjeron a fines de la Edad Media y durante los siglos posteriores. Descartes, como muchos otros miembros de las élites culturales de Europa, estaba fascinado con ellos. En su *Tratado del hombre*, por ejemplo, dedica varios párrafos a describir las maravillas hidráulicas construidas en base a mecanismos automáticos utilizados en las fuentes de algunos jardines. Esa descripción no es casual, pues su objetivo en ese Tratado es lograr una descripción de todos los movimientos del cuerpo humano en términos mecánicos, con la salvaguarda (pues el mecanicismo, así como el copernicanismo, todavía era ferozmente rechazado en la época) de declarar estar describiendo a un hombre meramente artificial o autómatas y no a un ser humano real. Pero ¿cuál era la fuente de esa fascinación? Los autómatas generaban tanta fascinación porque daban la ilusión de, efectivamente, lograr moverse por sí mismos.

Nosotros –diríamos- nos movemos por nosotros mismos. Quiero tomar un poco de café mientras escribo, entonces, inclino un poco el torso sobre la mesa, extendiendo el brazo, tomo la taza de café y me la llevo hasta la boca. Tomo café y puedo decir que esa acción y todos sus movimientos los hice voluntariamente, porque quise. Pero mientras tomo café o escribo en el teclado hay una cantidad de movimientos que se producen en mi cuerpo de los cuales apenas tengo noticia y ni siquiera podría decir que los realizo voluntariamente, más bien “se” realizan en mi cuerpo: respiro, mi corazón late, la digestión sucede. A diferencia de los movimientos voluntarios, los movimientos involuntarios parecen ser movimientos automáticos, que se producen por sí mismos: se inician, se mantienen o conservan, algunos cesan para recomenzar en otro momento, nuevamente por sí mismos. Parecen, en todo respecto, los movimientos de un autómatas.

Figura 1.3

El escritor, autómata creado por Pierre Jaquet-Droz en el siglo XVIII



Nota. El autómata *El escritor* está constituido por más de 6000 piezas, podía escribir sobre un papel utilizando la pluma y programarse su texto, de unas cuarenta palabras de longitud, gracias a una rueda en la que se seleccionaban los caracteres uno a uno. Junto con *El dibujante* y *La pianista*, también construidos por Jaquet-Droz entre los años 1768 y 1774, se halla en exhibición en el Musée d'Art et d'Histoire de Neuchâtel, Suiza. Reproducción fotográfica de *El escritor* de Pierre Jaquet-Droz, Musée d'Art et d'Histoire de Neuchâtel, Suiza. Fuente: <https://madamemacabre.blogspot.com/2013/11/los-automatas-de-pierre-jaquet-droz.html> Dominio público.

Los autómatas fascinan porque dan la ilusión de que se mueven por sí mismos. Pero todos nosotros sabemos que esta autosuficiencia no es total y que necesitan, en un principio, que alguien les dé cuerda, que los ponga en funcionamiento dando un primer impulso a ese movimiento. ¿Nos dejan de maravillar por eso? Yo diría que no. El punto admirable o sorprendente es que el artesano constructor de autómatas logró *separar* o *aislar* la función de la

primera moción (primer motor o causa eficiente que le da cuerda) de la ejecución automática de la acción, y el autómatas realiza solo la serie de movimientos complejos que requiere, por ejemplo, escribir una carta, con pluma y tinta, en un papel sentado en su escritorio. Salvo en lo que respecta a la primera moción, el artesano *pudo reproducir* o, mejor dicho, *simular* los movimientos complejos del cuerpo humano. Podría decirse que ese artesano “sabe” cómo funciona el cuerpo humano, al menos en un sentido de *saber* muy específico y que será propio de la nueva ciencia: el que apunta al *poder o capacidad de imitar o reproducir un fenómeno, proceso o comportamiento natural mediante una construcción artificial*.⁵

Algo semejante podría aplicarse al mecanicismo de Descartes. Descartes entiende al universo entero como un gran mecanismo en el que todo está en movimiento y entiende que nuestro propio cuerpo es un mecanismo más dentro de ese gran mecanismo. Sabe que el movimiento no es producido por la materia que compone el universo -pues la materia en sí misma es inerte- y que para que haya movimiento en el universo es preciso que algo imprima una primera moción. Pues bien, Dios es para Descartes quien crea la materia al tiempo que el movimiento, imprimiéndole a aquella, a modo de “primer motor”, una primera moción. Así que Descartes no prescinde de Dios. Pero si bien esto es cierto, es necesario dimensionar la importancia relativa que la figura de Dios tendrá en este sistema: al igual que el artesano, el mecanicismo cartesiano está (epistemológicamente) interesado en el *aislamiento* de, por un lado, la función o momento de inicio del movimiento del universo de, por otro lado, el conocimiento que nosotros, los seres humanos, podemos adquirir de la “lógica” que siguen la variedad de los movimientos complejos que encontramos en él. Y esa lógica, que corresponde a las leyes de la naturaleza, puede conocerse, según Descartes, independientemente de que alguna vez podamos saber algo acerca de Dios. Dicho en otros términos, en lo que atañe al universo, Descartes no puede eliminar el postulado de un primer motor, pues o bien su universo quedaría sin movimiento o peor aún, caería en un regreso al infinito, donde una cosa mueve a otra y esa a otra sin poder jamás establecer dónde comenzó ese movimiento. Por otra parte, para Descartes tampoco podemos saber los designios de Dios al iniciar el movimiento en el universo: no podemos saber qué es lo que Dios quería hacer al hacer lo que hizo, cuáles eran sus propósitos. Ese es nuestro límite. Pero lo que sí podemos hacer, para Descartes, es intentar conocer las leyes o regularidades matemáticas que rigen los movimientos de ese gran mecanismo una vez que ese movimiento ha comenzado. Ese es el plan o programa del mecanicismo, saber cómo funcionan las cosas, cómo funciona la naturaleza, para poder imitarla o intervenir en ella según nuestros propósitos.⁶

⁵ Así, dirá Rossi, para la nueva filosofía mecánica “*explicar* un fenómeno quiere decir construir un modelo mecánico que “sustituye” el fenómeno real que se pretende analizar. Esta reconstrucción es tanto más verdadera (tanto más adecuada al mundo real) en la medida en que el modelo haya sido construido sólo mediante elementos cuantitativos tales que puedan ser reducidos a formulaciones de la geometría” (Rossi, 1998, p.136).

⁶ Ciertamente es que, en rigor, en *El mundo. Tratado de la Luz*, donde Descartes presenta su sistema mecánico del mundo, la idea de un primer motor que inicia el movimiento de la materia del mundo constituye una explicación provisional, hasta tanto no se introduzca el principio de conservación del movimiento, y que luego será reemplazada, en su fundamentación metafísica de su física, por la inmutabilidad de la naturaleza divina en tanto garantía de la invariancia de las leyes del movimiento. Cf. Descartes (1989). *El mundo. Tratado de la luz*, p. 62, nota 3.

Ese saber operativo del “cómo funciona” no es, claro está, un saber que responda a la pregunta “qué es la naturaleza” y menos aún, “para qué fue creada”. Hay que decir, sin embargo, que Descartes parece no renunciar del todo a esas preguntas, y que una dosis de “finalismo” o teleología parece permanecer en él, pues sugiere que, si logramos descifrar las leyes matemáticas que rigen los movimientos del mecanismo del universo, ese quizás sea un modo - bien que indirecto y carente de certeza apodíctica- de hacer coincidir nuestro conocimiento con el conocimiento divino.⁷

Pero más allá esa dosis de teleología⁸, lo que nos tiene que quedar claro es lo siguiente: si bien es cierto que Dios sigue desempeñando un papel en la filosofía natural cartesiana –un papel que lo coloca como creador y fundamento metafísico del orden del universo- la importancia de su rol cambia radicalmente respecto de la que tenía en las anteriores concepciones del universo. En la filosofía natural cartesiana, Dios crea la totalidad de la materia que compone el universo y la pone en movimiento en virtud de la institución de las leyes del movimiento. Pero luego de esto, Dios deja de ser necesario en las explicaciones de los procesos físicos. ¿Por qué? Porque, como señala en la Parte V de su *Discurso del Método*, luego la materia se moverá y se organizará por sí sola, dando lugar al mundo tal como lo conocemos, por el solo hecho de seguir las leyes del movimiento:

de manera que aunque [Dios] no le hubiera dado al principio otra forma que la de un caos, con que hubiera establecido las leyes de la naturaleza y prestado su concurso para que actuara como ella acostumbra, se puede creer, sin dañar el milagro de la creación, que por esto todas las cosas que son puramente materiales hubieran podido con el tiempo llegar a ser como ahora las vemos.
(Descartes, 1980, p. 170)

Así, en el mecanicismo cartesiano Dios pierde el carácter de referencia permanente y preminente y deja, por así decir, de ser imprescindible en la explicación de los fenómenos físicos, pues ahora éstos pueden explicarse de manera autónoma e independiente, por la sola referencia a las leyes del movimiento que respetan. Esta relativa “prescindibilidad” de Dios y de las explicaciones finalistas marcan el inicio de un corte fundamental entre la moderna filosofía natural mecanicista y las explicaciones del universo sostenidas hasta finales del Medievo.

⁷ Ciertamente, no poseeremos nunca una certeza apodíctica sobre el qué y el para qué de la naturaleza, con todo, dado el carácter matemático de las leyes del movimiento y siendo entendida la matemática como la clave y verdad profunda de la naturaleza, no parece posible para Descartes pensar que el mundo así creado por tales leyes pudiera ser de otro modo a como efectivamente es. Esta posición, conocida comúnmente como *necesitarismo*, conduce a Descartes a afirmar que aquel conocimiento obtenido no sólo goza de una *certeza moral* sino incluso una *certeza “más que moral”*. Cf. Descartes (2002), IV, arts. 205 y 206.

⁸ Aquella no es la única vez que Descartes introduce consideraciones de orden teleológico en su obra. Al final de la Meditación Sexta por ejemplo y a propósito del tratamiento del fenómeno de la enfermedad, Descartes introduce el supuesto teleológico consistente en “garantizar la vida del compuesto” para explicar algunos comportamientos del compuesto humano.

En el próximo capítulo nos tocará adentrarnos en el modo en que Descartes articuló su explicación mecanicista del cuerpo humano. Veremos allí cómo dicha tarea volverá a enfrentar a nuestro filósofo al problema del vínculo entre una materia inerte y una instancia espiritual que la mueve, sólo que en la escala más pequeña del mecanismo del cuerpo humano esa instancia espiritual encargada de ser el principio del movimiento ya no será exclusivamente Dios, sino también el alma.

Referencias

- Aristóteles. (1995). *Física*. Planeta De Agostini-Gredos.
- Descartes, R. (1980a). *Discurso del método* en *Obras Escogidas*. Charcas.
- Descartes (1989). *El mundo. Tratado de la luz*. Anthropos.
- Descartes, R. (1980b). *Meditaciones Metafísicas* en *Obras Escogidas*. Charcas.
- Descartes, R. (1980c). *Reglas para la dirección del espíritu* en *Obras Escogidas*. Charcas.
- Descartes, R. (2002). *Los principios de la filosofía*. Alianza.
- Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de filosofía*. Sudamericana.
- Koyré. A. (1999). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo Veintiuno.
- Le Breton, D (1995). *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature. Notes. Cours du Collège de France*. Editions du Seuil.
- Rossi, P. (1998). *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*. Crítica.
- Schaffer, S. y BBC [Yucef Merhi] (2015). Maravillas Mecánicas: Sueños de Relojería. Documental [Video]. Youtube. https://youtu.be/bRG_O5Ofpgo?si=kJOHjUU9ea4chZz7
- Toulmin S. y Goodfield J. (1971). *La trama de los cielos*. Eudeba.
- Urtubey, P. (2022). Matemática, experimentación y magia natural en el surgimiento de la ciencia moderna. En S. Manzo (Coord.), *Filósofas y filósofos de la modernidad: nuevas perspectivas y materiales para el Estudio* (pp.81-100). Edulp.

Referencias de Imágenes

Aristóteles (1519). Aristotelian universe. *De Caelo*, Augsburgo: Sigmund Grimm y Marx Wirsung.

Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Mundo_sublunar#

Jaquet-Droz, P. *El escritor*. Musée d'Art et d'Histoire de Neuchâtel, Suiza. Fuente:

<https://madamemacabre.blogspot.com/2013/11/los-automatas-de-pierre-jaquet-droz.html>

VV. AA. (1564). Portada de la primera edición del *Index librorum prohibitorum*. Venecia.

CAPÍTULO 2

Cuerpo-máquina, dualismo y unión en la filosofía cartesiana⁹

Mónica Isabel Menacho

¿Qué es el cuerpo? ¿Qué es el alma? ¿Qué relación hay entre ellos en los seres humanos? La manera en que hemos formulado estas preguntas, cada una por separado, ya nos habla de lo que será un signo inconfundible de la filosofía de René Descartes (La Haya, Turena 1596-Estocolmo, Suecia 1650). En el marco de sus investigaciones empíricas en torno al cuerpo humano, Descartes elaboró una fisiología mecanicista que dio lugar a lo que hoy se conoce como la concepción del “cuerpo-máquina”. En ella, el funcionamiento del cuerpo humano buscaba ser explicado con absoluta prescindencia del alma. A su vez, al avanzar en su reflexión metafísica Descartes elaboró una teoría o concepción dualista de la realidad, que atañe especialmente a la distinción entre el alma y el cuerpo humanos y que hoy se denomina usualmente como “dualismo cartesiano”. Finalmente, en buena medida a partir de los interrogantes que aquella reflexión metafísica suscitó entre sus lectores —especialmente la princesa Elisabeth de Bohemia—, Descartes reconoció también la realidad de la unión entre el alma y el cuerpo. Esto es lo que hoy se denomina como “perspectiva de la unión” en la filosofía cartesiana. Estas tres elaboraciones coexisten en el pensamiento cartesiano y cada una de ellas ofrece una respuesta un tanto particular a las preguntas que formulamos al comienzo, lo que amerita que hagamos, en lo que sigue, una presentación por separado de cada una de ellas.

El “cuerpo-máquina” en la fisiología mecanicista cartesiana

Vamos a comenzar refiriéndonos a la manera en que Descartes entendió el funcionamiento del cuerpo humano, es decir, a su *fisiología mecanicista*, y para eso tenemos que tener en cuenta que esta elaboración forma parte de una concepción mucho más general vigente en el siglo XVII, conocida como mecanicismo, según la cual el universo entero es entendido como una gran

⁹ Una versión más breve de este texto ha sido publicada en Manzo, S. (Coord.), 2022.

máquina. De acuerdo al mecanicismo cartesiano el inicio y la conservación del movimiento en el universo está a cargo de una instancia intelectual o espiritual, que es Dios, quien crea toda la materia que compone el universo e instituye las leyes del movimiento en virtud de las cuales ésta se organizará por sí sola en el mundo que conocemos. Dentro de este marco, tanto el cuerpo humano como el cuerpo de los animales, son comprendidos por Descartes como pequeños mecanismos dentro de ese gran mecanismo en movimiento que es el universo.

Antes de escribir sus obras más conocidas –el *Discurso del método* (1637) y las *Meditaciones metafísicas* (1641)- Descartes realizó unas investigaciones que –según algunos presumen- decidió no publicar por temor a ser perseguido y condenado por la Inquisición. Uno de esos textos es el *Tratado del hombre* (ca.1633) en el que Descartes se proponía explicar el funcionamiento del cuerpo humano en términos exclusivamente mecánicos, es decir, como una máquina cuyos movimientos dependían de la sola disposición y figura de sus miembros y sin referencia alguna a un alma (también llamada *mente* o *espíritu*) que lo animara desde adentro.¹⁰ Ciertamente, Descartes cree que los seres humanos reales son, en verdad, un compuesto de alma y cuerpo. Sin embargo, considera que nos equivocamos cuando pensamos que los movimientos de nuestro cuerpo dependen, todos ellos, de un alma o principio volitivo. El cuerpo humano, advierte Descartes, presenta una gran cantidad de movimientos, algunos de los cuales son voluntarios, como los movimientos que realizamos al hablar, pero otros son involuntarios, como por ejemplo el movimiento que realiza nuestro corazón o el estómago en el proceso de digestión. Estos últimos son movimientos que se realizan en el cuerpo por la mera disposición de los órganos y sin necesidad, sostiene Descartes, de que para explicarlos tengamos que referirnos a un alma. De manera que, en base a éstos últimos, se abrirá para él la posibilidad de comprender el cuerpo humano como una máquina o autómatas, siendo sus movimientos pasibles de explicarse en términos exclusivamente mecánicos.¹¹ Descartes desarrolla, entonces, a partir de allí, su fisiología mecanicista dando lugar a la doctrina del “hombre-máquina” o “cuerpo-máquina”, la cual nos devuelve una imagen del ser humano como un autómatas –puesto que se mueve careciendo de alma- sólo que mucho más complejo y perfecto que los autómatas creados en la época, ya que en el caso del ser humano su creador no sería un simple artesano sino Dios.¹² En

¹⁰ En principio, los términos *mente*, *razón*, *entendimiento*, *intelecto*, *alma* y *espíritu* funcionan como sinónimos en la filosofía cartesiana, a excepción del término *espíritu* cuando se aplique a “espíritus animales”, tal como será explicado oportunamente en este capítulo.

¹¹ En un trabajo posterior conocido bajo el título *Descripción del cuerpo humano* (ca. 1648) Descartes se pregunta cuáles podrían ser las causas que den origen al error común de creer que todos los movimientos del cuerpo tienen como principio al alma y no a la mera disposición de los órganos, y sostiene que, además del hábito de creerlo así desde nuestra infancia y del desconocimiento de las ciencias mecánicas, una posible causa de aquel error probablemente responda a que cuando comparamos un cuerpo humano vivo con un cuerpo humano muerto vemos que el primero posee movimiento mientras que el segundo no, contando ambos con la misma disposición de los órganos y faltando el alma, sin embargo, sólo al segundo. Esto haría creer entonces que el alma es la causa de todo movimiento corporal. Con todo, sostiene que este punto, lejos de demostrar que el alma sea la causa de todos los movimientos del cuerpo, sólo demuestra que es una misma causa la que hace que el cuerpo muerto ya no pueda moverse y que el alma esté ausente en él. Véase Descartes (1909), pp. 224-225.

¹² En rigor, se denomina doctrina del “hombre-máquina” debido a que Descartes elaboró sus investigaciones fisiológicas hoy conocidas como *Tratado del hombre* refiriéndose no a un ser humano real sino presentando sus explicaciones como hipótesis referidas a la disposición y funcionamiento de las partes interiores de un hombre artificial o autómatas, al que el filósofo imagina como habiendo sido creado por Dios en todo respecto semejante al cuerpo de un ser humano real. Este carácter hipotético -de fábula, más precisamente- de la presentación de su fisiología mecanicista coincide con el carácter

dicho tratado Descartes decide dejar para el final la consideración de cómo alma y cuerpo interactúan y concentrarse, como ya hemos mencionado, en explicar el modo en que el cuerpo humano funciona por sí solo. Con todo, valga ya esta aclaración: cuando llegue el momento de considerar el caso de los movimientos voluntarios -lo que supone adentrarse en la interacción entre el alma y el cuerpo- el alma sí será considerada la causa del movimiento del cuerpo, sin embargo, será una causa o principio que sólo podrá operar respetando la fisiología mecanicista de base desarrollada ya a partir de los movimientos involuntarios. Pues en efecto, tal como sostiene Descartes, por más que el alma, en tanto principio volitivo, quiera realizar ciertos movimientos su mera voluntad no será efectiva si la forma y disposición de los órganos -que garantizan su funcionamiento mecánico- no son los adecuados (Descartes, 1909, p. 225).

Para explicar cómo es que todos los movimientos que podemos apreciar en el cuerpo humano se producen bajo una lógica mecánica Descartes utiliza como principal analogía, en *Tratado del hombre*, la manera en que se producen los movimientos en los mecanismos hidráulicos automáticos utilizados en las fuentes que adornaban los jardines de los reyes y miembros de las clases altas europeas de la época. En aquellos mecanismos hidráulicos todo el movimiento se producía por la fuerza con la que el agua entraba, desde el manantial del que provenía, a los diferentes tubos y cavidades que componían el interior de la fuente. De esta manera –cuenta Descartes- el visitante podía ver cómo alguno de los personajes míticos representados en la fuente se movía de las formas más variadas, sin necesidad de que nadie activase ese movimiento y por la sola fuerza del agua que ingresaba en el mecanismo.

hipotético -y su presentación como fábula del mundo- de su física mecanicista plasmada en las investigaciones de *El mundo. Tratado de la Luz*, del cual el *Tratado del hombre* constituía, originalmente, el capítulo XVIII.

Figura 2.1

Reconstrucción del autómata hidráulico Hércules y el dragón de Herón



Nota. La reconstrucción gráfica del autómata hidráulico *Hércules y el dragón de Herón* de Herón de Alejandría (20-62 d.C.) fue realizada por Giovanni Battista Aleotti (1546-1636) en ocasión de su traducción de la obra del primero. En el diseño de este autómata hidráulico cuando Hércules golpea la cabeza del dragón, éste arroja agua sobre su cara. Reproducido de Hero (Alexandrinus), *Gli artificiosi e curiosi moti spiritali di Herone*. Tradotti da Giovanni Battista Aleotti, Bologna, 1647. Fuente: <https://www.gonnelli.it/it/asta-0017-1/hero-alexandrinus-gli-artificiosi-e-curiosi.asp>

Descartes sostiene, entonces, que el movimiento que encontramos en el cuerpo humano se produce de modo semejante al de aquellos autómatas hidráulicos pues el cuerpo humano mismo es una máquina, sólo que en lugar de ser el agua que ingresa desde fuera la que mueva al cuerpo, será la sangre que se halla en su interior la que, al ser bombeada por el corazón, lo ponga en movimiento. Leamos esta explicación del movimiento automático del cuerpo humano en palabras de Descartes:

En relación con algunas partes de la sangre que llegan a alcanzar el cerebro, no sólo sirven para alimentar y conservar su sustancia, sino principalmente para producir allí un viento muy sutil o, más bien, una llama muy viva y muy

pura, llamada Espíritus Animales. [...] Y así, sin más preparación ni modificación, exceptuando el que tales partes han sido separadas de las más gruesas y que conservan aún la extrema velocidad conferida por el calor del corazón, dejan de tener la forma de sangre; esto es lo que conocemos como Espíritus Animales. [...] A medida que estos espíritus penetran en las concavidades del cerebro, se van progresivamente introduciendo en los poros de su sustancia y de los nervios; estos espíritus, a medida que penetran o tienden a ello en mayor o menor cantidad, según los casos, tienen fuerza para variar la forma de los músculos en los que se insertan estos nervios; de este modo, dan lugar al movimiento de todos los miembros. Sucede esto de igual modo que acontece en las grutas y en las fuentes que decoran los jardines de nuestros reyes, ya que la fuerza con la que el agua brota al salir del manantial basta para mover distintas máquinas o también para hacerlas tocar algún instrumento o pronunciar algunas palabras, según estuvieren dispuestos los tubos que distribuyen el agua a través de sus circuitos. (Descartes, 1990, pp. 34-35)

Al aludir al mecanismo de las fuentes o autómatas hidráulicos este pasaje nos pone frente a la noción misma de mecanismo: un mecanismo es un sistema organizado compuesto de partes conectadas físicamente entre sí, el cual se mueve exclusivamente por la mera forma de sus partes y por la disposición de las mismas dentro del sistema total. Es decir, no hay un sujeto o agente que, agazapado adentro, sea el responsable de mover las partes que componen el sistema. Así, el mecanismo está vacío de subjetividad, y las partes o engranajes se mueven, como es en el caso de las fuentes, sólo debido a la forma y disposición de las tuberías que lo componen. Ahora bien, en el caso del mecanismo del cuerpo humano explicado allí, tal vez lo primero que nos llame la atención y nos desoriente un poco sea esa entidad llamada “espíritus animales”, de modo que vamos a explicarla con cierto detalle. Lo primero que debemos aclarar sobre esta noción es que el término “animales” no refiere a los animales tales como perro, gato, elefante etc. El término “espíritus animales” (en el francés de Descartes *esprits animaux*) es la traducción de los términos latinos *spiritus animales*, donde “animales” remite al término *ánima*, por el cual se señala que algunos seres son “semovientes”, es decir, que están dotados de movimiento propio. Puesto que *spiritus animales* es a su vez la traducción latina del término griego *pneuma psychikon* -acuñado por la medicina griega del período helenístico- el término “espíritu” en dicho contexto no se refiere al alma, la mente o a algo inmaterial sino a lo que aquella medicina antigua consideraba como uno de los materiales que (junto con la sangre y los “espíritus vitales” absorbidos de la atmósfera) eran transportados por las venas, las arterias y los nervios (Nolan, 2015, pp.26-27). En su *Tratado del hombre* Descartes recupera aquella tradición médica antigua y considera a los espíritus animales también como uno de los materiales que son transportados por los vasos sanguíneos y los nervios. Para Descartes, los espíritus animales son, en rigor, el producto o resultado de la filtración gradual de la sangre a medida que ésta sale del corazón, proceso por el cual “la sangre deja de tener la forma de sangre” y deviene en una

suerte de viento o fuego cuyas partículas son muy sutiles, puras y veloces. Bien podríamos pensar en este punto en una bomba térmica en la que el líquido contenido en su interior va calentándose progresivamente y acumulando presión hasta el punto en que es expulsado con fuerza en forma de vapor, pues en efecto, Descartes piensa al corazón como una máquina térmica (López Muñoz y Pérez Fernández, 2022). En tanto partículas sutiles, puras y veloces los espíritus animales intervienen en el movimiento de los miembros del cuerpo del siguiente modo: la sangre circula por todo el cuerpo y es bombeada por el corazón, en virtud de lo cual ésta toma velocidad y calor. A medida que circula por la máquina del cuerpo la sangre va filtrándose por los poros de los diferentes órganos –incluidas las cavidades más pequeñas que se hallan en el cerebro- dando lugar a los espíritus animales, los cuales penetran en las terminaciones nerviosas y tienen la fuerza para mover los músculos del cuerpo que a esos nervios se hallan conectados. Así, el mecanismo del cuerpo humano funciona de manera automática, tal como ocurre en los mecanismos hidráulicos de las fuentes.

Así pues, la imagen que nos ofrece esta explicación cartesiana del “cuerpo-máquina” es una imagen que enfatiza la autonomía del funcionamiento del cuerpo respecto del alma, funcionamiento éste que es explicado en términos de materia en movimiento según relaciones de causalidad mecánica o eficiente¹³ entre sus distintas partes (órganos, músculos, nervios, sangre, espíritus animales) siempre en contacto entre sí. No hay en esta fisiología mecanicista una referencia al alma o principio del pensamiento como “motor” u origen del movimiento del cuerpo. Acaso cabría sospechar de una naturaleza intelectual de los espíritus animales –dado su origen en un proceso de filtrado de la sangre que involucra una transmutación de la misma- pero como hemos dicho más arriba éstos no deben pensarse como una forma de alma pues para Descartes éstos son, estrictamente, materia, aunque ciertamente muy sutil. Ese cuerpo-máquina funciona solo, automáticamente y si, teniendo en cuenta que para Descartes la materia es en sí misma inerte, nos preguntamos cuál es el origen primero de ese movimiento, debemos asumir que es el mismo que el de cualquier otro mecanismo del universo: su movimiento responde a las leyes del movimiento que Dios impuso a la materia al darle su primera moción y que conserva una vez que ese primer movimiento ha sido creado.

Ahora bien, como dijimos, Descartes considera que esta máquina creada por Dios requerirá ser unida a un alma para constituir un verdadero ser humano y que

Cuando Dios una un alma racional a esta máquina, como a continuación expondré, otorgará a esta alma como sede principal el cerebro y hará que su naturaleza sea tal que tenga sensaciones diversas, según las distintas formas en que estén abiertas las entradas de los poros situados en la superficie del cerebro. (Descartes, 1990, p. 50)

¹³ Sobre el modo en que el mecanicismo comprende la causalidad eficiente véase el capítulo 1 de este volumen.

La máquina del cuerpo, al carecer de alma, carece igualmente de sensación. Las sensaciones (dolor, frío, calor, hambre, sed) sólo aparecerán en escena, por así decir, cuando un alma sea unida a dicha máquina corporal, pues sólo al alma, según Descartes, le corresponde sentir. De manera que debemos explicar ahora cómo es que un alma pueda estar ligada al cuerpo y tener sensaciones de sus estados, así como ser el principio de los movimientos voluntarios del mismo. El estudio de la fisiología mecanicista del cuerpo deviene entonces en una reflexión sobre el modo en que ha de concebirse la interacción entre el cuerpo y el alma. Reflexión ésta que supone, como veremos a continuación, la tesis cartesiana de un dualismo sustancial entre el alma y el cuerpo.

El dualismo alma-cuerpo

Para comenzar con este punto, repasemos primero la manera en que Descartes define al cuerpo en sus *Meditaciones metafísicas*. Después de haber hallado su primera verdad - “pienso luego soy”- y definir al yo como cosa o sustancia que piensa (*res cogitans*), al promediar la Meditación II Descartes ofrece una definición general de cuerpo:

Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser limitado por alguna figura; que puede ser circunscrito en algún lugar, y llenar un espacio de tal modo que todo otro cuerpo esté excluido de él; que puede ser sentido, por el tacto, por la vista, por el oído, por el gusto o por el olfato; que puede ser movido de muchas maneras, no ciertamente por sí mismo, sino por algo extraño que lo toca y del que recibe la impresión. Pues no creía de ningún modo que se debiera atribuir a la naturaleza corpórea estas ventajas: tener en sí la potencia de moverse, de sentir y de pensar; por el contrario, me sorprendía más bien de ver que semejantes facultades se encontraban en algunos cuerpos. (Descartes, 1980, p. 225)

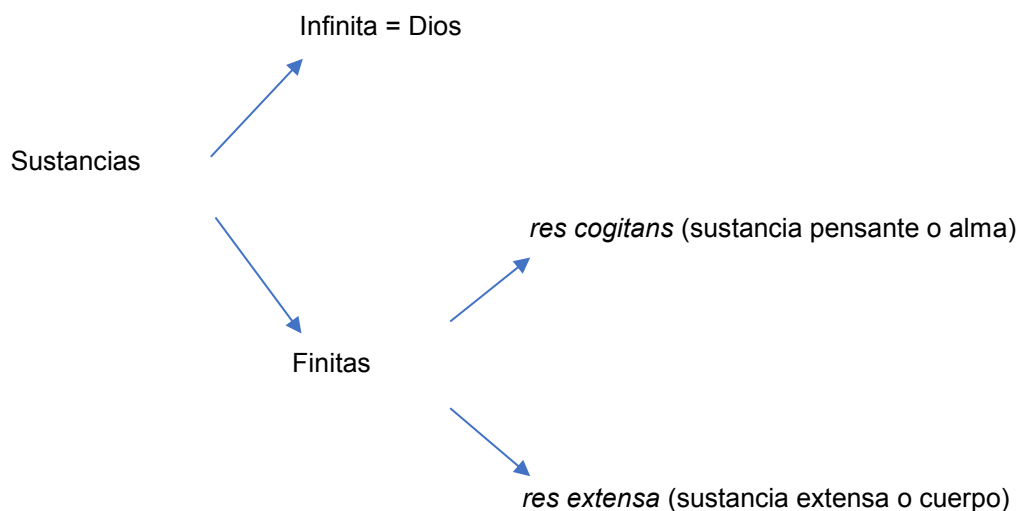
Descartes considera que si algo es un cuerpo entonces es, esencialmente, algo que ocupa un lugar en el espacio tal que no puede ser ocupado por otro cuerpo, que posee una figura, un tamaño, etc., esto es, que posee esencialmente rasgos cuantitativos que lo definen.¹⁴ En esta

¹⁴ La definición que el mecanicismo cartesiano hace de los cuerpos (y la materia en general) a partir de sus rasgos cuantitativos se halla explicada en el Capítulo 1 de este volumen, en el apartado correspondiente a la matematización de la naturaleza.

definición además afirma explícitamente que si bien los cuerpos pueden ser movidos no pueden, sin embargo, moverse por sí mismos. Su incapacidad de moverse por sí mismos responde a que para Descartes toda la materia que compone el universo es, en sí misma, inerte. De modo que cuando afirmaba, en la explicación del cuerpo-máquina que presentamos más arriba, que éste es capaz de moverse por sí mismo -al menos en lo que respecta a los movimientos involuntarios-, esa afirmación debe entenderse en el contexto más general según el cual, para Descartes, la materia no posee en sí misma el principio de movimiento y si se mueve, como ciertamente vemos que lo hace, ese movimiento responde a una primera moción recibida desde afuera.

Asimismo, Descartes afirma que los cuerpos –y, en general, toda la materia, pues en esta definición no distingue el cuerpo humano de los cuerpos en general como las mesas, sillas, montañas, etc.- carecen de sensación. Tal vez todos nosotros estaríamos bien dispuestos a admitir que una silla, por ejemplo, es un cuerpo y que no sólo no se mueve por sí misma, sino que, además, claramente, no siente. Pero probablemente nos parecería un poco chocante admitir que nuestro cuerpo carece de todo tipo de sensación. En lo que respecta a la sensación, solemos pensar que es nuestra mano la que siente el frío cuando toca el hielo o el calor cuando toca el fuego. Solemos pensar que si hay algo que nuestro cuerpo hace es sentir. Sin embargo, como dijimos anteriormente, eso no es lo que piensa Descartes, y allí radica un aspecto contraintuitivo de su pensamiento que debemos comprender en profundidad para poder entender el planteo general de su filosofía y los problemas que ésta suscita. Si repasamos las primeras páginas de su Meditación II recordaremos que una vez que Descartes halla la certeza de su propia existencia y se define como “una cosa que piensa”, se pregunta luego “pero, ¿qué es pensar?”. Y a esa pregunta responde diciendo que pensar es afirmar, negar, dudar, querer, no querer, imaginar y *sentir*. Así pues, a partir de ese momento nuestro autor –seguro de su propia existencia, pero incapaz de afirmar con certeza su posesión de un cuerpo- considerará que el sentir es un modo de nuestro pensamiento y no una modalidad de nuestro cuerpo, esto es, algo que haga el cuerpo. Ahora bien, no estar seguro de poseer un cuerpo no impide, con todo, definirlo. Y eso es lo que hizo Descartes al presentar la definición que citamos más arriba: definir los cuerpos en general en base a sus caracteres cuantitativos y, al analizar el trozo de cera en tanto “muestra” particular de lo que son los cuerpos en general, comprenderlos a todos bajo una única categoría, a saber: *res extensa* o sustancia extensa. ¿Y qué es la sustancia extensa? Pues bien, sencillamente lo que dijimos antes: es la sustancia que ocupa un lugar en el espacio, que siempre poseerá alguna figura, algún tamaño, etc., esto es rasgos cuantificables y medibles, y que no puede pensar ni sentir, pues el sujeto del pensamiento y de la sensación será el alma, esto es, la *res cogitans* o sustancia pensante.

Retomando la noción aristotélica de sustancia, Descartes entiende por sustancia algo que existe por sí mismo y no en o por otra cosa, esto es, que no depende de ninguna otra cosa para existir. Así, delimita la existencia de una sustancia en sentido estricto, infinita y que no necesita de nada para existir, que es Dios, y dos sustancias en sentido laxo, finitas y que sólo necesitan de Dios para existir: la *res extensa* o cuerpo y la *res cogitans* o alma. Veámoslo en un cuadro.

Figura 2.2*El dualismo cartesiano*

Puesto que Descartes comprende la realidad creada por Dios como dividida en dos tipos de sustancias finitas, la *res extensa* y la *res cogitans*, podemos afirmar que nuestro autor sostiene un dualismo de las sustancias. “Dualismo”, como ya se podrán imaginar, viene de “dos”, y significa precisamente que la realidad está compuesta por *dos* tipos de cosas (no una, ni tres ni cuatro) que son irreducibles entre sí. Decir que dos cosas son irreducibles entre sí significa que ninguna de ellas puede descomponerse de tal forma que una acabe siendo la otra, ni considerarse una como un derivado de la otra. Esos dos tipos de sustancias que componen nuestro mundo y que son irreducibles entre sí son, como dijimos, la sustancia pensante y la sustancia extensa, que existen de manera independiente y separada y que poseen una *diferencia taxativa* entre sí, e incluso, dirá Descartes, una *incompatibilidad*, pues la *sustancia extensa* ocupa un lugar en el espacio y no piensa (no siente, no se mueve por sí misma) mientras que la *res cogitans* no ocupa ningún lugar en el espacio y es pensante (esto es, es la encargada de sentir, afirmar, negar, querer, no querer etc. y es el principio activo de los movimientos voluntarios del cuerpo que habita, entre otras cosas). Retengamos esto en un cuadro:

Tabla 2.1*Características de las sustancias en el dualismo cartesiano*

DUALISMO CARTESIANO	
RES EXTENSA o SUSTANCIA EXTENSA	RES COGITANS o SUSTANCIA PENSAnte
• Es el nombre que recibe la materia o los cuerpos en general • Ocupa un lugar en el espacio • No piensa ni siente • No se mueve por sí misma • Es infinitamente divisible en partes • Es homogénea: es igual en todas sus partes	• Es el nombre que recibe el alma, mente o espíritu • No ocupa lugar en el espacio • Piensa (y siente, en tanto sentir es una modalidad del pensamiento) • Es capaz de mover voluntariamente al cuerpo • Es simple • Es indivisible

Ahora bien, llegados a este punto cabe hacer una aclaración. Esta distinción que realiza Descartes y a la que luego la historia de la filosofía le da el nombre de “dualismo cartesiano”, es una distinción que nuestro autor opera en el marco de una reflexión teórica. Con esto queremos decir que se trata de una reflexión que se ubica en un plano, nivel o dimensión conceptual, y que responde a una inquietud orientada a conocer y comprender, de manera estricta, lo que es la realidad tal como el entendimiento, el intelecto o la razón nos lo enseña. Así, para Descartes lo que el entendimiento enseña es precisamente eso: que la realidad se compone de dos tipos de sustancias completamente diferentes y separadas. Con todo, en el plano o nivel práctico de la vida, Descartes sabe perfectamente que en el ser humano dichas sustancias no se presentan separadas, sino que coexisten juntas en un compuesto de cuerpo y alma, y es precisamente por eso que al final de sus *Meditaciones* nos habla del “compuesto de alma y cuerpo que es el ser humano”. En este plano, podríamos decir, no hay duda de que el alma y el cuerpo interactúan, generándose así modificaciones mutuas. El punto, entonces, será explicar cómo es que se da esa interacción –constatada en un nivel práctico– una vez que se ha admitido, desde un nivel teórico, que el alma y el cuerpo son dos sustancias diferentes, separadas y hasta incompatibles. Será necesario volver entonces a la fisiología mecanicista cartesiana, pero ahora con el objetivo de ahondar en la explicación que intenta ofrecer Descartes del modo en que un alma pueda estar vinculada a aquel “cuerpo-máquina”, al punto tal de verse afectada (i.e. tener sensaciones) a causa de los movimientos de la máquina.

El problema de la interacción alma – cuerpo en el marco de la fisiología mecanicista

En *Meditaciones metafísicas* Descartes retoma los planteamientos mecanicistas del *Tratado del hombre* en relación al cuerpo cuando, en la Meditación VI, lo compara con una cuerda o sogá a la que se le han hecho, digamos, cuatro marcas o nudos: A, B, C y D. Si tiro del nudo D de la cuerda, dice Descartes, van a moverse el resto de los nudos pues hay una conexión y continuidad física entre ellos (es decir, el movimiento se trasladará del nudo D al C, del C al B, y del B finalmente al A). Pues bien, algo semejante sucede en el compuesto humano cuando uno de sus miembros es excitado (tocado/movido) por algún estímulo externo. Dice Descartes:

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

Analicemos la explicación de Descartes en aquel pasaje poniéndola en su contexto. Si algún objeto externo hiere mi cuerpo -supongamos si el fuego toca y hiere mi pie- no es mi pie el que siente el dolor sino el alma vinculada a mi cuerpo, la cual para Descartes tiene su sede en el cerebro, más precisamente en la glándula pineal. El estímulo recibido desde el mundo externo es entendido como una suerte de “tirón” o toque que el mundo –las partículas del fuego- ejerce sobre la parte del cuerpo movilizada (el pie), y este movimiento se transmitirá por los nervios del cuerpo, tal como si estos fueran los distintos nudos de una sogá tirante, hasta llegar al cerebro, produciendo un movimiento de éste –dice Descartes- que la naturaleza ha instituido para hacer sentir dolor al alma, tal como si ese dolor estuviera en el pie. Si tenemos en cuenta la explicación dada en el *Tratado del hombre*, se trata éste de un ejemplo de movimiento involuntario por lo cual el movimiento de retirar el pie del fuego se dará como reacción de la máquina del cuerpo independientemente de que haya un alma sintiente ligada a la máquina: se dará por la mera serie causal que involucra a la sangre, los espíritus animales y su contacto y movilización de los nervios y músculos del cuerpo. Ahora bien, lo que pretende explicar aquí Descartes no es la mecánica del cuerpo, la cual ya fue explicada en el *Tratado del hombre*, sino la sensación que tiene el alma que está ligada a ese cuerpo, esto es, la sensación de dolor. ¿Y cómo es que se explica esa sensación? Si releemos el pasaje vemos que lo que Descartes dice es que, por mediación de los

nervios, se produce un movimiento en el cerebro que *la naturaleza ha instituido* para hacer sentir dolor al espíritu. La clave de la explicación de la sensación del alma parece residir entonces en “eso” que la naturaleza ha instituido. De manera que posee vital importancia preguntarnos qué entiende Descartes con aquella idea de “institución de la naturaleza”.

En el pensamiento cartesiano la “institución de la naturaleza” no es otra cosa que una regla de correspondencia establecida por Dios, que hace coincidir ciertos movimientos y transformaciones del cuerpo a ciertas sensaciones del alma (si el cuerpo se mueve de la forma *a, b* o *c*, el alma sentirá, correlativamente, las sensaciones *a', b'* o *c'*, respectivamente). Pero este modo de interacción dista mucho del modo de interacción mecánica que Descartes nos ha enseñado antes y que caracterizaba toda interacción entre cuerpos (o entre las partes materiales que componen un mecanismo), a saber: la interacción por toque y contigüidad física. Siendo esto así, cabe preguntarse entonces: ¿la interacción entre el cuerpo y el alma está realmente siendo explicada aquí según lo establecido por la fisiología mecanicista que el propio Descartes elaboró? Todo parece indicar que no. Al contrario, con la intervención de la “institución de la naturaleza” todo parece suceder como si el cuerpo y el alma fueran dos esferas o registros coexistentes y coincidentes, en paralelo, pero sin entrar en una real interacción causal –al menos, sin entablar una relación causal del tipo que Descartes venía presentando, que es, como dijimos, una causación mecánica dada por el contacto o toque entre la causa y el efecto. El cuerpo no produce ni causa la sensación del alma como resultado de un contacto o toque pues, en efecto, ¿cómo podría el cuerpo tocar un alma que es, en sí misma, inmaterial? Este punto es sumamente importante pues nos muestra que la introducción cartesiana de la idea de una “institución de la naturaleza” como cláusula de correspondencia entre cuerpo y alma no es un mero capricho o una desviación sin razón: tal como lo han sido definidos el cuerpo y el alma, Descartes no puede establecer una interacción mecánica entre ellos pues no hay materia a ser tocada en el caso del alma. El cuerpo está, de hecho, relacionado al alma según esta idea de “institución de la naturaleza” que afirma Descartes; sin embargo, éste deja oculto el secreto de esa relación pues lo hace residir en el misterio de la omnipotencia Dios: Dios puede hacer que las dos sustancias, diferentes e incompatibles entre sí, coincidan, pero la clave de esa coincidencia Descartes no la explica, sino que la remite a un decreto divino. Notemos que esta solución por “decreto divino” no sólo deja en un misterio aquello que concierne a los movimientos involuntarios del cuerpo y las sensaciones del alma correlacionadas a ellos, también deja un misterio en relación con los movimientos que realizamos voluntariamente pues, ¿cómo una volición del alma (querer tomar agua por ejemplo o querer expresar con palabras un cierto pensamiento) produciría los consecuentes movimientos de los brazos, la lengua y la boca?

Figura 2.3

Respuesta mecánica del cuerpo a un estímulo externo y sensación del alma



Nota. A representa el estímulo externo -las partículas del fuego- que tocan a B -el pie-, C, C, representan los nervios que conducen el estímulo hasta la cavidad cerebral F, el cual ingresa a la misma por los poros e, d, permitiendo que se liberen espíritus animales capaces de causar el movimiento de los músculos del pie para retirarlo del fuego. En caso de estar unida la máquina corporal a un alma, al llegar el estímulo a F -el cerebro sin más o bien la glándula pineal, asiento del alma- se producirá un movimiento que suscitará en el alma la sensación de dolor. Ilustración realizada por Louis de La Forge para la 1ra edición en francés preparada por C. Clerselier de *Tratado del hombre* de Descartes, 1664. Recuperado de <https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Descartes-reflex.JPG> . Dominio público.

Como han señalado algunos filósofos del siglo XX¹⁵, el problema de este vacío en la explicación cartesiana y que Descartes intenta cubrir con el decreto divino, radica en el

¹⁵ Por ejemplo J.P. Sartre inicia el capítulo titulado "El cuerpo" de su obra *El Ser y la Nada* (1943) realizando esta crítica a la filosofía cartesiana. M. Merleau-Ponty, por su parte, dedica el capítulo final de *Estructura del comportamiento* (1938)

presupuesto mismo que la explicación mecanicista cartesiana admite: el dualismo. Pues una vez que se han separado taxativamente la sustancia extensa y la sustancia pensante, confiriéndoles naturalezas no sólo diferentes sino incluso incompatibles entre sí, es imposible volver a juntarlas. Y este problema, por así decir, infecta la filosofía cartesiana en lo micro como en lo macro: se presenta como un problema a la hora de pensar la interacción del alma y el cuerpo en el pequeño mecanismo del cuerpo humano, como también a la hora de pensar cómo es que una instancia inmaterial y espiritual como Dios ha podido imprimir un primer movimiento a la materia del mundo. La respuesta de Descartes en ambos casos es que Dios lo puede hacer porque su potencia creadora es infinita, aunque ésta escape a nuestra capacidad de comprensión. Así, la científicidad que había caracterizado el intento cartesiano de elaborar una fisiología mecanicista –intento en buena medida erróneo pero no por eso acientífico- parece chocar con el dualismo y hallar, en su solución según la “institución de la naturaleza”, sólo una salida dogmática o, si se quiere, “por el misterio”.¹⁶ Es así que Descartes lega a los filósofos posteriores el problema de resolver cómo lograr una explicación satisfactoria del vínculo entre la materia y la instancia espiritual. El eco de esa herencia se hace escuchar todavía hoy, toda vez que la filosofía y la ciencia se plantean el problema de la relación entre una mente y un cuerpo diferentes e irreductibles entre sí.¹⁷

Sin embargo, ¿esa es la única manera en que Descartes pensó el vínculo entre el alma y el cuerpo? Ya hemos adelantado que no. Descartes también pensó el vínculo entre el alma y el cuerpo como un vínculo de *unión*, mezcla y confusión entre ambos y sobre esa *perspectiva de la unión* vamos a hablar a continuación.

La unión del alma y el cuerpo

Antes de comenzar con la perspectiva cartesiana de la unión quisiéramos hacer una aclaración. A veces se piensa que Descartes concibió primero la explicación fisiológica y que luego, al darse cuenta de que ésta fallaba o dejaba cosas sin resolver, la abandonó y la reemplazó por la perspectiva de la unión. Sin embargo, esta visión no es correcta pues, si atendemos a los textos cartesianos veremos que las dos perspectivas coexisten en el

a la evaluación crítica del dualismo cartesiano, así como numerosos pasajes de su *Fenomenología de la Percepción* (1945) en los que realiza una crítica a la concepción del cuerpo comprendido como objeto que deriva de concepciones dualistas como la cartesiana (Cf. especialmente *Fenomenología de la percepción*: Parte primera, sección II: La experiencia del cuerpo y la psicología clásica).

¹⁶ Lo que aquí señalamos críticamente como un desvío dogmático -bien que justificado-entre una intención científica y una solución que apela al misterio divino más que cerrarnos en una mera visión crítica acaso deba advertirnos sobre el particular entramado entre ciencia y religión que caracterizó el nacimiento mismo de la ciencia moderna en los siglos XVI y XVII, y que permitiría que aquel –a nuestros ojos- “desvío” sea considerado en su época como una solución legítima.

¹⁷ Un breve planteo de este problema puede verse en Nagel, T. (1995), pp. 11-33.

pensamiento de Descartes en simultáneo. Una prueba de ello es que ambas no sólo se sostienen en el mismo libro sino además en el mismo capítulo: la Meditación VI de sus *Meditaciones metafísicas*.

Si en la perspectiva fisiológico-mecánica el cuerpo era entendido como “partes extra partes”, esto es, como un ensamblaje de partes todas exteriores entre sí, carente de interioridad y cuyo vínculo con el alma era un vínculo asimismo exterior, en la perspectiva de la unión el cuerpo ya no será considerado como un sistema de partes exteriores entre sí sino como una unidad con el alma, en la que las nociones de mezcla y confusión permitirán pensar en una conexión intrínseca entre ambos y no meramente extrínseca, como ocurría en la perspectiva fisiológico-mecánica. Consideremos el texto cartesiano:

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

El primer punto que hemos de destacar de este pasaje es su comienzo con la frase “la naturaleza me enseña”. Tal frase indica que lo que Descartes se propone en esta parte de las *Meditaciones* no es introducirnos en una nueva distinción del entendimiento, sino constatar lo que efectivamente sabemos sobre nosotros mismos antes y con independencia de cualquier aplicación del entendimiento a nuestras nociones comunes. El pasaje citado retoma una antigua analogía formulada por Aristóteles (s. IV a. C.) que compara al cuerpo con un barco y al alma con el piloto del barco (Aristóteles, 1978, II, 1, 413^a, 5-9). Dos cosas parecen sugerirse a partir de aquella imagen aristotélica. Por un lado, el alma, asimilada al piloto, parece colocarse como la “conductora” del cuerpo. Por otro, y más importante aún, la asimilación de la relación alma-cuerpo a la relación piloto-barco establece, para el alma y el cuerpo, la misma relación exterior que caracteriza al piloto y el barco: el piloto está dentro del barco, pero *no* es el barco, es decir, no se confunde con él. Se trata siempre de dos cosas distintas, exteriores entre sí. Del mismo modo y por proyección analógica, el alma está en el cuerpo, pero no se confunde con él; si entre ellos hay alguna relación tal relación ha de ser exterior o extrínseca. Así considerada, vemos

entonces que aquella analogía aristotélica se asemeja a la propuesta dualista que nos venía enseñando Descartes. Sin embargo, lo que Descartes hace al recuperar dicha comparación no es afirmarla sin más sino *restringirla*, esto es, intentar mostrar que *no sólo* debemos entender al cuerpo como algo separado del alma. ¿Se está contradiciendo Descartes con la posición que él mismo había sostenido en su dualismo de las sustancias? Sí, ciertamente. Y en rigor, esta restricción a la analogía aristotélica debe leerse como una restricción que el propio Descartes está haciendo a *su* propio dualismo. Ahora bien, restringir una afirmación no es negarla completamente, sólo es atemperarla, relativizarla, “rebajarla” en su pretensión de exhaustividad. Lo que implica que, para Descartes, el dualismo sigue siendo cierto, pero que esa no es la única verdad. Expliquémoslo.

Descartes ve que, si bien el entendimiento nos dice que cuerpo y alma son dos sustancias separadas y distintas, la experiencia de la vida –nuestra experiencia corporal cotidiana- nos muestra que hay una *conexión íntima* entre el alma y el cuerpo, en las que el cuerpo y el alma se experimentan como un todo. ¿Cuáles son esas experiencias? Mis sensaciones de estados internos –las experiencias internas que todos tenemos- de sed, de hambre, de dolor, etc. Y lo que dice Descartes es esto: cuando yo tengo sed o hambre o siento un dolor, no me entero de eso porque el entendimiento o la razón me lo comuniquen, es decir, de un modo externo al cuerpo sino, al contrario, si me entero de ello es justamente porque *lo siento en mi propio cuerpo*. A esta dimensión de lo que sentimos en nuestro propio cuerpo un estudioso de Descartes llamado John Cottingham (1995, p.191) le llama “fenomenología de la sensación”, y sostiene que es en esa dimensión fenomenológica donde radica toda la justificación de esta propuesta cartesiana de la unión del alma con el cuerpo. Pues, en efecto, Descartes aquí está apuntando a la sensación como vivencia interior, experimentada por cada uno de nosotros subjetivamente, y no en tanto que impresión mecánica de un objeto externo sobre los órganos del cuerpo y, menos aún, en tanto idea forjada y presente de manera objetiva al entendimiento. Por eso, Descartes restringe la validez de pensar el vínculo entre cuerpo y alma únicamente como si se tratase de una relación barco-piloto, porque la relación entre el piloto y el barco es siempre externa: cuando el piloto se entera de que una vela del barco se rompió, se entera, no porque sienta en sí mismo esa rotura sino porque va a cubierta y la ve, es decir, externamente. Pero del hambre y de la sed no me anoticio externamente, sino por una sensación que vivencio en mi propio cuerpo. Ciertamente, puede suceder que uno se lastime y que ocasionalmente se entere de la herida unos segundos después, al verse o porque alguien nos lo advierta. Pero esa situación es extremadamente inusual y, cuando ocurre –si es que ocurre- nos llena de perplejidad precisamente porque ese no es el modo habitual en que nos anoticiamos de nuestros estados corporales.¹⁸ El modo habitual en que nos anoticiamos de una herida en nuestro cuerpo es porque la sentimos, porque nos duele. Y es a eso a lo que se refiere Descartes cuando sostiene que *no sólo* estoy en mi cuerpo

¹⁸ En esta misma línea, John Cottingham ofrece el ejemplo del diabético que, acostumbrado a analizar su sangre, realiza dicha prueba y se anoticia intelectualmente de que su cuerpo necesita azúcar. Sin embargo, el mismo Cottingham advierte que en tales casos lo habitual es que una extraña sensación de mareo acompañe al diabético en aquellos menesteres (Cottingham, 1995, p.191).

como un piloto en el barco, sino que mi alma y mi cuerpo forman *como un único todo* pues mis estados corporales me son conocidos no por el entendimiento sino porque los siento, como dirá Descartes, “de este lado de mí”, arraigados en mi propio cuerpo.

Cuando Descartes planteó el dualismo metafísico de las sustancias y la explicación fisiológico–mecánica que es afín a éste, dio a entender que el sujeto de la sensación era solamente el alma, mientras que el cuerpo en sí mismo no sentía nada y era un mero objeto. Aquí, en la perspectiva de la unión, Descartes se distancia de su propio dualismo pues lo que plantea es que lo que sentimos no lo sentimos en el alma aisladamente del cuerpo: mis sensaciones de dolor, hambre o sed son percibidas en mi propio cuerpo en tanto que soy una unión o mezcla confusa de ambos. Así que, si en las primeras perspectivas examinadas, el cuerpo era un mero objeto –de un único sujeto que era el alma- en esta otra perspectiva el cuerpo deja de ser un mero objeto para presentarse, en su unión íntima con el alma, como un nuevo sujeto: un “cuerpo viviente” o un “alma encarnada”.

En 1643, dos años después de la publicación de las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes mantuvo una serie de intercambios epistolares con la princesa Elisabeth de Bohemia, en los que ésta, habiendo leído las *Meditaciones*, le planteó a nuestro autor una de las dificultades más importantes suscitadas por aquella obra: la dificultad con la que se encuentra, sostiene Elisabeth, al intentar concebir la distinción radical entre el alma y el cuerpo a la vez que su unión. Dicho en otras palabras, el hecho de que un alma inmaterial se halle unida a un cuerpo por definición material, y pueda producir modificaciones en la sustancia extensa que es dicho cuerpo al tiempo que padecer sus estados.¹⁹ Frente a esa objeción y demanda –pues Elisabeth solicita a Descartes que, de haber un modo de concebir unión y distinción a la vez, tenga el favor de indicárselo- Descartes responde a Elisabeth que aquella dificultad, lejos de responder a una incapacidad de la princesa, resulta absolutamente fundada: es imposible concebir a la vez la distinción entre el alma y el cuerpo al tiempo que su unión, ya que ambas nociones son contradictorias entre sí.²⁰ El punto, sostiene Descartes en aquel intercambio, es que la distinción entre el alma y el cuerpo es el resultado del examen minucioso realizado por el entendimiento al aplicarse a tales nociones –tarea principal llevada a cabo en su *Meditaciones*-, mientras que la unión del cuerpo y el alma es algo que todo el mundo sabe en la vida cotidiana, esto es, por fuera y con independencia de cualquier reflexión filosófica que convoque al entendimiento. Se trata, así, de dos órdenes diferentes: el orden teórico de la indagación filosófica por medio del entendimiento y el orden vital de nuestros saberes cotidianos basados en los sentidos y orientados a mantenernos con vida más que a conocer de manera estricta. Ambos órdenes poseen su verdad, pero no deben confundirse: la unión, siendo una noción primitiva del orden vital cotidiano, nos es inmediatamente accesible a través de nuestras sensaciones, sin embargo,

¹⁹ El intercambio epistolar entre Elisabeth de Bohemia y Descartes sobre aquel particular se da a lo largo de cinco cartas, fechadas entre el 16 de mayo y el 1ro de julio de 1643. Cf. Descartes, 1999.

²⁰ “pues no me parece que el espíritu humano sea capaz de concebir muy distintamente la distinción que hay entre el alma y el cuerpo y al mismo tiempo su unión, porque para esto hay que concebirlas como una sola cosa y simultáneamente concebirlas como dos, lo que es contradictorio” (*Descartes a Elisabeth*, 28 de junio de 1643 en Descartes, 1980, p.418).

si intentamos conocerla por medio del entendimiento llegaremos inexorablemente a dificultades insalvables, puesto que el entendimiento sólo muestra la distinción entre el alma y el cuerpo y no su unión. Así, la dificultad hallada por Elisabeth tiene, a los ojos de Descartes, su razón de ser: ha tratado de hacer inteligible por medio del entendimiento una noción –la noción de unión– que no se deriva ni se funda en el entendimiento sino en un orden vital que es, al contrario, imposible de ser elucidado filosóficamente. Varios siglos más tarde, el filósofo contemporáneo M. Merleau-Ponty (1985), interesado en el desarrollo de una mirada no dualista del ser humano, valorará positivamente esta idea cartesiana de una unión, mezcla y confusión entre el alma y el cuerpo, aunque criticará que la pertenencia de aquella noción a un orden vital implique, para Descartes, su simultánea exclusión del terreno de lo pensable filosóficamente.

A modo de cierre

A lo largo de esta presentación hemos intentado abordar las distintas maneras en que Descartes pensó el cuerpo, el alma y el vínculo entre ambos. Presentamos en primer lugar su noción de hombre-máquina derivada de sus investigaciones en el campo de la fisiología mecanicista. Vimos, en aquella instancia, el esfuerzo cartesiano por pensar el cuerpo y su funcionamiento con independencia de un alma que opere como principio motor. Notamos que la contraparte subjetiva está ausente en aquella explicación y que, en rigor, el cuerpo-máquina allí presentado es un cuerpo sin sujeto, esto es, un mecanismo sin ninguna forma de conciencia. Nos adentramos luego en la formulación del dualismo sustancial cartesiano y examinamos el intento de nuestro filósofo por compatibilizar el esquema fisiológico mecanicista elaborado respecto del cuerpo con el dualismo sustancial. En dicha instancia nos enfrentamos al problema cartesiano de cómo explicar la interacción entre un cuerpo-máquina y un alma capaz de sentir las modificaciones corporales, respetando a su vez el esquema dualista ofrecido por el entendimiento, de una distinción taxativa entre las sustancias. El resultado al que llegamos fue la captación de un límite en la propuesta cartesiana, consistente en la incapacidad de ésta de explicar la interacción entre el cuerpo y el alma sin apelar a un “decreto divino”. Finalmente, consideramos la propuesta cartesiana de una unión entre el cuerpo y el alma, en la que detectamos que la anterior noción de “cuerpo-máquina” o cuerpo-objeto de un alma-sujeto se desvanecía en favor de un cuerpo-sujeto o alma encarnada. Solo nos resta decir que, a pesar de la radical diferencia que media entre cada una de estas concepciones, Descartes se mantuvo hasta el final oscilando entre un pensamiento del vínculo alma-cuerpo en términos de *interacción* entre dos sustancias separadas y en términos de *unión*, *mezcla* y *confusión*. Y es que, tal como él mismo se lo señalara a Elisabeth de Bohemia, ambas perspectivas poseen su verdad, sólo que en terrenos o dimensiones distintas: el dualismo y la fisiología mecanicista serían una verdad teórica, de la metafísica y la ciencia, esto es, una verdad que aparece cuando lo que intentamos

es conocer según el entendimiento, organizando y depurando nuestras experiencias de acuerdo con lo que éste nos señala clara y distintamente. La perspectiva de la unión, en cambio, aparece como una verdad que nos enseña nuestra propia experiencia cotidiana cuando no buscamos conocer conceptualmente lo que somos sino simplemente vivir.

Referencias

Aristóteles, (1978). *Acerca del alma*. Gredos.

Cottingham, J. (1995). *Descartes*. FFYL-UNAM.

Descartes, R. (1909). *Descripción del cuerpo humano*, Œuvres de Descartes, Édition Adam et Tannery, XI. Léopold Cerf, Paris. Traducción de Marvin Estrada López. Recuperado en https://www.academia.edu/106327060/Descartes_La_descripci%C3%B3n_del_cuerpo_humano_Prefacio

Descartes (1989). *El mundo. Tratado de la luz*. Anthropos.

Descartes, R. (1980). *Obras escogidas*. Charcas. Traducción de Ezequiel De Olaso y Tomás Zwanck.

Descartes, R. (1990). *Tratado del Hombre*. Alianza Editorial. Traducción de Guillermo Quintás.

Descartes, R. (1999). *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Alba. Traducción de María Teresa Gallego Urrutia.

López Muñoz, F. y Pérez Fernández F. (2022). El legado neurofisiológico del cartesianismo: auge y caída del hombre-máquina. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 42, núm. 141, pp. 31-53. <https://doi.org/10.4321/S0211-57352022000100003>

Manzo, S. (Coord.) (2022). *Filósofas y filósofos de la modernidad: nuevas perspectivas y materiales para el Estudio*. EDULP. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.5389/pm.5389.pdf>

Merleau-Ponty, M. (1976). *Estructura del comportamiento*. Hachette.

Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la Percepción*. Planeta-De Agostini.

Nagel, T. (1995). *¿Qué significa todo esto? Una brevísim introducción a la filosofía*. FCE.

Sartre, J.P. (1993). *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Altaya.

Sepper, D. (2015). Animal Spirits. En L. Nolan (Ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon* (pp. 26-28). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511894695.011>

Imágenes

Aleotti, G. B. (1647). Representación gráfica de *Hércules y el dragón de Herón*. Reproducido de Hero (Alexandrinus), *Gli artificiosi e curiosi moti spiritali di Herone*. Tradotti da Giovanni Battista Aleotti, Bologna. Fuente: <https://www.gonnelli.it/it/asta-0017-1/hero-alexandrinus-gli-artificiosi-e-curiosi-.asp>

de La Forge, L. (1664). Ilustración para *L'Homme de Rene Descartes et un traité de la formation du foetus*. Preparación de Claude Cerselier Ed. Charles Angot. Fuente: <https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Descartes-reflex.JPG>

CAPÍTULO 3

Hegel: los desafíos filosóficos de una época

María Luján Ferrari

Introducción

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en 1770 en la ciudad de Stuttgart, Alemania, y murió en Berlín en 1831 a causa de una epidemia de cólera que asoló a Europa por aquellos años. Sin riesgo de exagerar, Hegel ha dejado una impronta en los más variados autores y corrientes filosóficas desde su muerte hasta nuestros días: en la dialéctica materialista de Marx hasta el post-estructuralismo de Michel Foucault o el post-feminismo contemporáneo, pasando por la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty y la filosofía existencialista de Simone de Beauvoir.

Aunque la influencia de Hegel en las generaciones posteriores es indudable, su legado filosófico no puede resumirse fácilmente ni tampoco simplificarse en una única versión. Por el contrario, hay diversos modos de juzgar los aportes y el impacto que tuvo Hegel en la filosofía posterior. El filósofo canadiense Charles Taylor (1931), en su monumental obra titulada *Hegel*, ha afirmado que uno de los mayores aportes de la filosofía hegeliana ha sido el de socavar la idea de que la conciencia humana pueda ser comprendida de manera abstracta. Por el contrario, la subjetividad está situada en relación con nuestra vida como seres encarnados y sociales, y es en este sentido que, para Hegel, la vida humana es irreductiblemente histórica. Después de Hegel, no sólo somos conscientes de nuestra posición histórica, sino que cualquier comprensión de un fenómeno – ya sea el arte, la sociedad o la filosofía- debe ser considerado como un fenómeno inherentemente histórico.

Será más fácil entender las preocupaciones filosóficas de Hegel y el aporte de su filosofía si empezamos por identificar algunos de los problemas que debatieron los filósofos de su generación, las soluciones que intentaron darles y las resonancias que aún tienen en nuestros días esos problemas y resoluciones. Antes permítasenos desarrollar una breve historia conceptual de una de las preocupaciones centrales de los pensadores de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, a saber, la naturaleza de la subjetividad humana y su relación con el mundo.²¹

²¹ Acá la palabra mundo está dicha en un sentido muy amplio que engloba a la naturaleza, los seres humanos, la sociedad.

Los conceptos de subjetividad y mundo en los siglos XVII y XVIII

La generación de Hegel experimentó los efectos de dos revoluciones de muy distinta índole. Por un lado, nos referimos a la mutación epistemológica inspirada por la revolución científica que se dio entre los siglos XVI y XVII y que, luego, se afianzó con fuerza, sobre todo en Francia, Países Bajos y Gran Bretaña en lo que se conoció como el pensamiento ilustrado del siglo XVIII; por el otro, nos referimos a la Revolución Francesa que comenzó en 1789 y que fue recibida por los jóvenes intelectuales de Alemania con igual sentimiento de entusiasmo y horror.

Repasemos algunos de los aspectos más importantes de la revolución epistemológica, desarrollados en los primeros capítulos de este libro, y, de paso, recordemos la noción de sujeto que subyace a aquella desde el inicio.

Los pensadores del Siglo XVII dirigieron sus polémicas y críticas contra la visión del universo que proponía la ciencia de corte aristotélico y neoplatónico que se había extendido ampliamente en la Edad Media y el Renacimiento. A la visión jerárquica y armoniosa del universo le corresponde una noción de sujeto que se define respecto de ese orden cósmico.

A muy grandes rasgos, podríamos decir que desde la Edad Media hasta el Renacimiento no existe la idea de un yo que se define a sí mismo sin referencia a aquello que lo rodea o sin referencia al mundo en el cual está situado.²² Por esto, entre todos los desplazamientos que caracterizan a la Modernidad hay uno que nos resulta fundamental: el desplazamiento hacia la noción moderna del yo. Es esta noción la que expresa el *cogito* cartesiano tal como puede leerse en las *Meditaciones Metafísicas* de René Descartes (1596-1650). En esta obra, la existencia del yo queda demostrada aun cuando todo lo demás es puesto en duda. El yo se define ahora concentrándose en sus propios procesos de pensamiento. Esto no significa que Descartes considerase que el mundo es incomprensible y por eso es mejor concentrarse en la actividad de la propia conciencia, todo lo contrario. Es a partir de la verdad del *cogito* que se puede estructurar una verdadera comprensión del mundo crecería con el estudio de sus regularidades por medio del razonamiento matemático. En consecuencia, el mundo es visto de un modo mecanicista y funcional y adquirir una comprensión del mundo como mecanismo es, en definitiva, verlo como un ámbito de potencial control instrumental.

En esta visión moderna intervienen dos elementos que están correlacionados: por un lado, el mundo que, utilizando las palabras del pensador alemán Max Weber (1864-1920), puede entenderse como un mundo desencantado, es decir, como un mundo que puede ser explicado sin referencia a un orden de significados. Un mundo que se ha vuelto objeto de estudio ante un sujeto que indaga para ver qué ocurre con él, para medirlo y, luego, controlarlo; por el otro, interviene un sujeto que se autodefine sin particular referencia a un orden externo (el cosmos cerrado jerárquicamente ordenado) que gana un sentido de poder sobre las cosas, lo que, a la

²² Por supuesto estas son conceptualizaciones generales que seguramente podríamos matizar si considerásemos un detallado estudio sobre las ideas filosóficas de la Edad media y el Renacimiento.

larga, como veremos, trae aparejada una redefinición de la noción y del lugar que se le adjudica a la libertad.

Podría pensarse que estas transformaciones en el plano filosófico afectaron solo a una minoría, pero no es este el caso. Según Taylor (2010), en lo que respecta a la nueva noción de sujeto no quedó nadie afuera, afectó y produjo cambios en la sociedad en su conjunto.

Para no extendernos demasiado, baste decir que, junto con las transformaciones en el plano filosófico, que trajo aparejada la revolución científica y epistemológica durante el siglo XVII, también se produjo una transformación, en el mismo sentido, a nivel religioso. Para la mayoría de los seres humanos, no filósofos, el sentido del ser se define con relación a un orden mayor, es decir que está en relación directa con su conciencia religiosa y con el sentido de lo sagrado que “definía la presencia de lo divino en ciertos lugares, tiempos y acciones privilegiadas” (Taylor, 2010, p 8). Pero la reforma religiosa emprendida por Lutero (1483-1546) y Calvino (1509- 1564) en el siglo XVI supuso una guerra contra la sacralización de cualquier elemento mundano y una remisión de la devoción religiosa al foro interno subjetivo. A diferencia del cristianismo católico que retuvo lo sagrado en sus sacramentos y rituales, la reforma protestante no consideraba que la conexión con lo sagrado pudiese ser experimentada en ciertos lugares, tiempos o celebraciones, sino que el creyente está unido directamente con Dios (2010, p 8).

Como afirma Taylor, bajo el doble impacto de la revolución filosófica y la reforma religiosa podemos discernir una noción moderna del sujeto entendido como aquel que se autodefine y una visión de las cosas como desprovistas de significados intrínsecos. Estas ideas cobraron fuerza y decantaron durante el siglo XVIII en lo que se denominó el pensamiento de la Ilustración, especialmente en Francia e Inglaterra.

¿Qué es la Ilustración? Este ha sido un tema de debate filosófico privilegiado tanto en aquella época como en la actualidad. De hecho, en el año 1784 el periódico alemán *Boletín Mensual de Berlín* (*Berlinische Monatsschrift*) había lanzado aquella pregunta a la que respondió, entre otros, el filósofo Immanuel Kant (1724-1804). El artículo de Kant buscaba identificar los procesos que caracterizaban el desenvolvimiento del pensamiento ilustrado, es decir el de su propia época.

De modo que la pregunta “¿Qué es la Ilustración?” esconde, a juicio de Michel Foucault (1926-1984), una doble intención: es una pregunta que insta a hablar de los procesos particulares que caracterizan a una época como distinta a otras, pero al mismo tiempo es una pregunta que lleva a reflexionar sobre el presente. En este sentido, la tarea del filósofo que responde es la de efectuar un diagnóstico del presente.

Claro que lo interesante sería ver si los procesos que caracterizan al pensamiento ilustrado, sobre los que escribe Kant, operan en la filosofía de Hegel e incluso si tienen alguna importancia para nosotros hoy en día. Por ahora digamos que, más allá de las diferencias filosóficas que podamos apuntar, los pensadores más radicales del movimiento ilustrado del siglo XVIII desarrollaron una comprensión del ser humano y de la sociedad en continuidad con los conceptos centrales que definieron a la revolución científica y epistemológica del siglo anterior.

Si a partir del siglo XVII, como se refirió en los dos primeros capítulos, la nueva noción de objetividad rechazaba las explicaciones que recurrían a las causas finales, si el cambio y el

movimiento de las cosas y el cuerpo reside en las relaciones causales eficientes que se dan entre cada una de sus partes constitutivas, si los mismos principios y leyes sirven para explicar cualquier fenómeno, ya sea el funcionamiento de los órganos corporales como los fenómenos astronómicos, meteorológicos o geológicos, entonces la comprensión del ser humano también será mecanicista, atomista y homogeneizante (Taylor, 2010, p. 9). Para la antropología del siglo XVIII, dichos rasgos se tradujeron en la idea de que el ser humano es tanto un sujeto de conocimiento como un objeto de la naturaleza. Es decir, el ser humano es pensado como una subjetividad que se autodefine, pero, en tanto parte de la naturaleza, participa o tiene un modo de existencia natural como el resto de los seres.²³

Las reacciones alemanas a la antropología ilustrada

Como vimos la revolución científica y epistemológica que tuvo lugar en Europa a partir del siglo XVII sienta las bases para la constitución de una antropología ilustrada en el siglo XVIII. Esta antropología fue el punto de ataque de las principales tendencias del pensamiento alemán de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Hay dos formas principales en las que se expresó dicha reacción: el expresivismo y la filosofía kantiana.

La reacción expresivista

La primera reacción contra la antropología de los pensadores ilustrados más radicales surge en la década de 1770 y la denominaremos, siguiendo a Taylor, expresivismo.²⁴

Esta corriente desarrolló una antropología basada en la idea de que la actividad y la vida humana eran entendidas como expresiones. Lo que se manifiesta en toda actividad humana es una manera de ser propia. Nuestra vida es vista como una autoexpresión de esa manera de ser propia que no supone una idea de humanidad preconcebida y que se clarifica en la propia actividad del ser humano. El ser humano como ser consciente alcanza su punto más alto cuando reconoce su propia vida como una expresión adecuada, verdadera, de lo que él potencialmente es.²⁵ Por eso decimos que en el expresivismo el ser humano se piensa, más que en términos de conciencia racional, en términos de autoconciencia y, al mismo tiempo, también decimos que es algo más que un ser vivo, dado que es un ser capaz de actividad expresiva. Ahora bien, ¿a qué

²³ En principio, estos dos aspectos parecerían difíciles de conjugar. Por ello, entre los pensadores de la Ilustración están quienes ponen el énfasis en la naturaleza espiritual del ser humano, los que adhieren a un materialismo radical, quienes confían en las capacidades humanas para poder rehacer un mundo nuevo por medio del dominio científico de la naturaleza y están quienes son pesimistas acerca de las posibilidades que tiene el ser humano para desarrollar capacidades adecuadas para autodefinirse y alcanzar su autonomía. Entre algunos de los autores franceses e ingleses más representativos de esta época podemos mencionar a David Hume (1711-1776), Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), Paul Heinrich Dietrich von Holbach (1723-1789), Nicolas de Condorcet (1743-1794) o Jeremy Bentham (1748-1832).

²⁴ Esta corriente surge de un movimiento cultural que se denominó *Sturm und Drang* y fue decisivo para el futuro cultural de Alemania. Uno de los teóricos más importantes del expresivismo fue un filósofo llamado Johann Gottfried Herder (1744-1803).

²⁵ Pensemos esto con relación a cómo un artista alcanzaría su meta al reconocer su obra como una expresión adecuada de lo que quería decir.

se debe esa capacidad y cuáles son los medios para la expresión de la esencia propia? Para los expresivistas lo que nos hace capaces de expresión es el lenguaje y el arte: el lenguaje y el arte son vehículos de la expresión del yo.

El lenguaje no es sólo un conjunto de signos que tienen significado en virtud de referirse a algo, sino que es el vehículo necesario de cierta forma de conciencia característicamente humana. Por su parte, el arte no sólo es comprendido como imitación de la naturaleza con una finalidad didáctica o capaz de aportar placer; la generación de los expresivistas desarrolla una noción del arte como expresión de los profundos sentimientos del artista que se clarifica y ve transformada su existencia mediante el propio proceso artístico.

Así, alrededor de 1770, año en que nació Hegel, aparece una nueva filosofía del lenguaje y una nueva teoría del arte que formó parte de una nueva teoría sobre el ser humano.

La idea de **sujeto** que subyace a esta antropología consiste en que, como seres expresivos, la vida humana tiene una unidad en donde cada una de sus partes o aspectos encuentran su significado en relación con las otras. El ser humano es una unidad que engloba cuerpo y espíritu. Por esto, los expresivistas juzgarían a la visión del ser humano propia de la Ilustración más radical, aquella que lo concibe como un compuesto de diferentes elementos (razón y sentidos, alma y cuerpo), como un modo de auto-deformación.

Además, la **naturaleza** no se entiende como un conjunto de objetos destinado al potencial uso humano, dado que el ser humano, en tanto ser corpóreo, está en constante intercambio con toda la naturaleza; este intercambio necesariamente debe comprenderse desde una perspectiva que no afirme la dominación de la naturaleza. En este sentido, el ser humano debe recuperar una relación de comunión con la naturaleza, relación que constituiría una especie de simpatía por todo lo vivo y por la naturaleza como viviente. En definitiva, la naturaleza es vista como un gran flujo de vida del cual somos parte.

Por último, los humanos como seres expresivos lo son en relación con una cultura que es sostenida por una **comunidad**. Así, la propia comunidad también es considerada como una unidad expresiva, el *volk*, es decir, el pueblo, es portador de una cultura que sostiene a cada uno de sus miembros. En esto vemos que los expresivistas estarían en contra de quienes entienden a la sociedad como un instrumento que los seres humanos utilizan para alcanzar sus metas individuales y bienestar. Cada pueblo tenía su peculiar forma de ser, una expresión única que no podía ser reemplazada por la imitación de ningún otro pueblo. Esta idea puede ser un punto de partida interesante para pensar qué forma asume la cuestión de los nacionalismos contemporáneos, sobre todo luego de la pandemia del COVID19, cuando los países se debaten entre el cierre de sus fronteras, el deber de la hospitalidad y las posibilidades de las independencias regionales.

En el contexto del expresivismo, la **libertad** sería comprendida como sinónimo de una auténtica autoexpresión, que es la meta del ser humano, en comunión con la naturaleza y en el marco de una comunidad portadora de una cultura peculiar. Claramente se entiende por qué esta

corriente fue la respuesta contraria a una imagen mecanicista, atomista y utilitarista de la vida humana.²⁶

Al leer con detenimiento aquellas ideas básicas que sostenían los expresivistas caemos en la cuenta de que han sido reformuladas continuamente hasta el día de hoy. El tipo de protesta contra las ideas más radicalizadas de la Ilustración no está muy lejos de aquellas que, por ejemplo, dieron forma a las revueltas de mayo de 1968 en París cuando los sectores estudiantiles, en contra de los principios de las instituciones políticas y sociales de la época, reclamaban quebrar las barreras que estrechaban la creatividad del ser humano y lo aislaba en una sociedad de clases. Entre las simpatizantes de las revueltas que se sucedieron entre mayo y junio estaba Simone de Beauvoir.

La reacción kantiana

En la Alemania del siglo XVIII hubo otras reacciones contra la concepción de la naturaleza humana propia de los desarrollos de la Ilustración francesa e inglesa como la que se produjo en nombre de la libertad moral. Si el ser humano podía ser tratado como otra pieza de la naturaleza entonces su motivación debía ser explicada causalmente como todos los demás eventos. ¿Cómo podría esto ser compatible con la libertad? La libertad moral justamente significa que los seres humanos son libres de decidir contra toda inclinación natural o autoridad externa, en nombre de lo que es moralmente justo. ¿Cómo se determina lo que es actuar de modo justo?

Aquí reaparece la figura de Immanuel Kant de quien habíamos dicho, más arriba, que había escrito un artículo respondiendo a la pregunta “¿qué es la Ilustración?”. En dicho artículo, Kant había sostenido que la Ilustración consistía en un proceso que nos liberaba de un estado de inmadurez. Entiende por inmadurez un cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de otro para guiarnos en aspectos en los que nos debería guiar la razón. Por ejemplo, estamos en estado de inmadurez cuando un libro toma el lugar de nuestro entendimiento, cuando un director espiritual toma el lugar de nuestra conciencia, cuando los medios de comunicación deciden qué cuerpos normalizar. La solución planteada por Kant para salir de tal estado de inmadurez consiste en tener el coraje, la audacia, de servirnos de nuestra propia razón.

Si retomamos la pregunta acerca de cómo determinar lo que es actuar de modo justo, Kant respondería que no es el director espiritual a quien debería escuchar sino a mi propia razón. Ahora bien, la razón no determina el valor moral de una acción por el grado de felicidad o placer que proporciona sino por si se adecua o no al deber (Por ejemplo, matar puede causar placer a

²⁶Basta citar un fragmento de *Oda a la Alegría* de Friedrich Schiller (1759-1805), poema que inspiró a Ludwig van Beethoven (1770-1827) a componer su *Himno a la Alegría*, para apreciar varios de los temas expresivistas que tratamos aquí.

¡Alegría, hermoso destello de los dioses, hija del Elíseo!

Ebrios de entusiasmo entramos,

diosa celestial, en tu santuario.

Tu hechizo une de nuevo lo

que la acerba costumbre había separado;

todos los hombres vuelven a ser hermanos

allí donde tu suave ala se posa.

alguien, pero no está bien, es moralmente aberrante). Y actuar por deber significa que el ser humano debe hacerlo conforme a la idea de una ley que rige su voluntad. En el caso de Kant, esa ley se denominó imperativo categórico y sostiene que una acción es hecha por deber cuando se actúa por una máxima tal que pueda quererarse que al mismo tiempo se convierta en ley universal. Por ejemplo, no es suficiente que el comerciante sea honrado por interés propio o porque es solidario, sino porque su acción se efectúa conforme a dicha ley moral. Veamos el ejemplo con más detalle. El comerciante por interés (inclinación natural) puede estafar o ser honrado (porque le conviene ya que inspira confianza). En ninguno de los dos casos su acción es realizada por deber. El primero es claramente contra el deber; el segundo, está de acuerdo con el deber, pero no por deber ya que lo guía la conveniencia. También el comerciante puede ser honesto por gusto a serlo y aquí tampoco es por deber sino según el deber. Sólo si lo hace *porque es un deber* ser honesto, más allá de lo que sienta, desee o le convenga, el comerciante actúa correctamente y por voluntad, es decir, libremente. Si lo hace de otra manera no es libre, está sujeto a su condición natural (deseo, inclinación, gusto).

Sólo al ser determinado por una ley formal declaro mi independencia de todas las motivaciones regidas por la causalidad natural. En esto consiste la **libertad**. Toda determinación de la voluntad por alguna consideración externa, ya sea un deseo o alguna autoridad, es condenada, por más elevada que sea dicha autoridad o por más benévolo que sea dicho deseo. El sujeto moralmente libre no sólo debe actuar justamente sino por el motivo justo y este sólo puede ser el respeto a la ley moral que se dicta a sí mismo en tanto ser racional. Más allá de cómo funciona el imperativo categórico o cuántas formulaciones proponga Kant, lo interesante de esta concepción es que al aspirar a que mi voluntad sea determinada por una ley formal, yo declaro mi independencia respecto de todos los motivos naturales (los deseos e inclinaciones).

Pero esta concepción de la libertad kantiana tiene un precio. La libertad es definida en contraste con la inclinación, por lo tanto, Kant ve la vida moral como una constante lucha contra los motivos naturales. Dado que el ser humano como ser natural es dependiente de la **naturaleza** y dado que, por ello, tiene deseos e inclinaciones no puede esperarse que éstos encajen con las demandas de la moralidad que tienen una fuente diferente, como lo es la razón. Parte del deber moral de los sujetos es aspirar a la perfección, es decir aspirar a convertirse en lo contrario de la inclinación y los deseos, buscar un estado de santidad donde ya no haya posibilidad de desviarnos de la ley moral. Pero tal santidad es imposible en nuestra condición humana, de modo que nos enfrentamos con la tarea interminable de luchar para acercarnos a dicha perfección.²⁷

Las ideas de **expresión** y de **libertad radical** que motivaron las dos corrientes vistas fueron de gran importancia para los intelectuales alemanes de la década de 1790, no sólo por el impacto filosófico que provocaron sino porque Alemania tenía necesidad de una nueva identidad. La

²⁷ En este punto, sería interesante indagar un poco más en *Las lecciones de Pedagogía* de Kant donde reflexiona sobre la educación y su relación con la educación física, tanto deportiva como recreativa. En dichas lecciones, además de presentar un curioso método para aprender a nadar, Kant entiende que la actividad deportiva o recreativa no sólo ayuda al fortalecimiento del cuerpo o al refinamiento de los sentidos, sino que también cumple un rol importante para el dominio de las inclinaciones y deseos.

Revolución Francesa había revelado que el sentido del viejo orden europeo parecía resquebrajarse. Si Francia era el hogar de la revolución política, Alemania debía completar esa revolución en el plano cultural, espiritual, bajo la reunificación de los ideales de libertad y expresión integral (Taylor, 2010, p.29).

Ese es el desafío de la nueva generación de intelectuales alemanes. Un desafío que ni los expresivistas ni los kantianos supieron o pudieron tomar. Será Hegel quien se dedicará a pensar una manera de combinar el ideal de la autonomía moral con la idea de una comunión con la corriente de la vida que hay dentro y fuera de nosotros. Al hacerlo se las tendrá que ver con todas las divisiones que esta dicotomía entre **libertad** y **naturaleza** promueve.

El concepto de Absoluto en Hegel: su despliegue en la naturaleza y en el hombre²⁸

Como dijimos anteriormente Hegel se enfrentaría al desafío de unir dos aspiraciones: la unidad con la naturaleza, lo que el ser humano demanda en tanto ser expresivo, y la autonomía moral radical, tal como la definimos cuando vimos la reacción kantiana. Hegel era consciente de la profunda contradicción que había entre estas dos aspiraciones, sin embargo, dedicará sus reflexiones a la superación de dicha dicotomía y de todas las divisiones que se derivan de ella: sujeto cognoscente-naturaleza; voluntad racional – deseos; individuo-comunidad; espíritu finito– espíritu infinito.

Para Hegel, la tarea no consistirá en apostar a una propuesta naturalista, donde los deseos y requerimientos del ser humano estén de acuerdo con la naturaleza, pero tampoco sugiere conseguir una unión parcial de las aspiraciones a costa de una lucha constante contra la presencia de la naturaleza. Ambas aspiraciones deben ser cumplidas juntas, es decir, el ser humano ha de ser uno mismo con la naturaleza y con el cosmos y al mismo tiempo ser un sujeto que se autodetermina (Taylor, 2010, p. 66). En otros términos, debemos poder superar el contraste entre sujeto y naturaleza y esto supone efectuar una síntesis. Ahora bien, una unidad real de sujeto y naturaleza solo es posible si identificamos un fundamento para dicha unidad y ese fundamento será denominado por Hegel “Espíritu Absoluto”. El Espíritu Absoluto es la clave para entender cómo se supera el contraste entre naturaleza y sujeto porque es el verdadero origen de estos. Intentaremos dar una idea muy general del tema siguiendo de cerca la interpretación de Taylor.

Imaginamos que llegados a este punto muchos de los lectores han asociado el Espíritu Absoluto con la idea de Dios (y no está mal haberlo hecho). Con todo, el Espíritu Absoluto no debe entenderse como el Dios del teísmo tradicional, es decir como un Dios que puede existir independientemente del ser humano o que incluso puede existir sin que el ser humano exista.

²⁸ Agradezco al profesor Germán Prósperi por sus aportes para la elaboración de este apartado.

Por el contrario, es un espíritu que vive a través de los seres finitos y, en particular, los seres humanos son vehículos indispensables de él. No obstante, con esto tampoco queremos decir que el espíritu es reducible al espíritu humano, pues el Espíritu Absoluto debe entenderse como la realidad espiritual que subyace a todo el universo entendido como un todo y que, por tanto, realiza fines que no pueden ser atribuidos a los espíritus finitos. El Espíritu Absoluto subyace y se manifiesta en toda la realidad.

Esta declaración acerca de lo que es y no es el Espíritu Absoluto nos deja algunas preguntas para pensar: 1) si el Espíritu Absoluto subyace a todo el universo entonces la naturaleza también es espiritual, es decir la naturaleza es una manifestación y realización de ese espíritu. Y si la naturaleza es una realización del espíritu ¿debemos encontrar en ella una historia del Espíritu Absoluto? ¿Tiene la naturaleza una historia?; 2) Hegel dice que el ser humano es el vehículo del Espíritu Absoluto, entonces en el ser humano ¿el Espíritu Absoluto se manifiesta de un modo distinto a cómo se manifiesta en la naturaleza? Y si el ser humano es un vehículo ¿no es eso incompatible con su autonomía? ¿queda margen para su libertad?; 3) si el Espíritu Absoluto se despliega en tanto se manifiesta en la realidad, ese despliegue ¿tiene algún orden?; 4) por lo anterior, entonces ¿el hombre y la naturaleza están hechos de la misma sustancia? Trataremos estos puntos antes de pasar a la próxima sección.

Las preguntas que hemos anotado más arriba no eran sólo una preocupación filosófica de Hegel. Algunos filósofos de su generación, denominada la generación romántica, también se ocupaban de cuestiones parecidas. La diferencia es que la mayoría de los filósofos románticos concebían la unión entre el espíritu infinito y el finito como una actividad sin fin, que siempre encarna nuevas formas y nunca encuentra una expresión acabada. En esta visión romántica, la razón es considerada como una facultad que sólo nos alejaría de la unión con el espíritu infinito o cósmico y de la naturaleza. Por lo que los románticos privilegian el arte como vía para alcanzar la unión entre el ser humano y el espíritu cósmico, entre el ser humano y la naturaleza.

Pero la idea de Hegel es que la concepción del espíritu y de su autorrealización en la naturaleza y el ser humano no puede dejar afuera a la razón puesto que esto sería renunciar a la libertad, a la autonomía, que como vimos se obtiene cuando la razón aporta la ley. Con esto no estamos diciendo que después de Hegel las aspiraciones del movimiento romántico fueron superadas, no sería equivocado pensar que reaparecieron bajo nuevas formas, por ejemplo, en algunos movimientos artísticos del siglo XX como el surrealismo o el dadaísmo.

Como sea, Hegel postula un Espíritu Absoluto o cósmico que se manifiesta en toda la realidad. Por tanto, ese espíritu debe estar encarnado. ¿Qué significa aquí encarnación? Primero significa, como anticipamos, que el espíritu no puede existir por separado del universo que él sustenta y en el cual se manifiesta. Más específicamente, significa que el universo es la realización de las condiciones de existencia del espíritu y, al mismo tiempo, su expresión, es decir, la clarificación de lo que el espíritu es. Podríamos decir, entonces, que el espíritu se auto-realiza cuando se manifiesta en el universo.

Siguiendo esta idea, el Espíritu Absoluto se encarna y expresa a través de la naturaleza con toda su jerarquía de seres, desde las formas inanimadas pasando por las especies vivientes

hasta el ser humano. En otras palabras, el Espíritu Absoluto se manifiesta en la naturaleza, esta sería su manifestación inconsciente, y se manifiesta en el ser humano que sería la forma consciente de su manifestación. Es decir, mientras un árbol es la manifestación del Espíritu Absoluto, pero no es consciente de su propia existencia en tanto manifestación de ese espíritu, el ser humano manifiesta el Espíritu Absoluto y al mismo tiempo tiene conciencia de que existe como manifestación. Por ello, Hegel afirma que en el ser humano el Espíritu Absoluto se vuelve consciente de sí mismo. Acá podríamos estar pensando lo siguiente: si esto es así entonces ¿no basta con que existamos solo los seres humanos dado que somos los únicos seres capaces de ser conscientes de dicha encarnación? La respuesta a esto podría ser doble: por un lado, cuanto más rico y variado el universo mejor y de manera más completa se manifiesta el Espíritu Absoluto. Por el otro, otras especies y cosas inanimadas son necesarias como trasfondo para que la vida pueda existir, para que el ser humano pueda existir.

Hasta acá, hemos dicho, que el Espíritu absoluto o espíritu cósmico (si quieren pueden decir Dios) se encarna (en el doble sentido que le dimos al concepto de encarnación) en la realidad, tanto en la naturaleza inanimada, en las especies vivientes, como en el ser humano. Ahora bien, ¿de qué modo se da esa encarnación? ¿Tiene un fin o propósito?

El Espíritu Absoluto no es algo estático, por el contrario, hay que comprenderlo como un devenir, un proceso, un despliegue en el tiempo y el espacio. Primero se manifiesta en las formas más elementales de la naturaleza y luego en formas más complejas. Este proceso de despliegue no es un proceso azaroso, sino que tiene un orden racional, por eso Hegel va a decir que todo lo real es racional y todo lo racional es real (siempre debemos tener en claro que sólo el ser humano puede dar cuenta de esta estructura racional que rige todo el universo). El orden racional que sigue dicho despliegue toma la forma de un movimiento dialéctico, dice Hegel. Si el Espíritu Absoluto se despliega siguiendo un movimiento dialéctico y toda la realidad es la expresión de ese espíritu, entonces la realidad también será dialéctica.²⁹

Un movimiento dialéctico supone tres momentos: afirmación-negación-negación de la negación.³⁰ Esto sería:

- algo es, una cosa se afirma como algo real (afirmación).
- a la vez dicha cosa afirmada se opone a aquello que no es (negación).
- ahora la cosa no se suprime al negarse como algo independiente y ponerse en relación con otras cosas, sino que se afirma y se realiza a través de la negación de esa oposición en una unidad superior de la que la cosa y su contraria son momentos (negación de la negación).

La negación de la negación sería el momento donde se niega la independencia de los dos primeros al mismo tiempo que se los conserva e integra en un nivel superior. A este momento superador se le opone otro y así sucesivamente.

Veamos cómo funciona esto mismo en relación con el Espíritu Absoluto:

²⁹ La palabra dialéctica tiene una historia muy larga que se remonta hasta la antigüedad griega clásica hasta Hegel y también será muy importante para Marx. Sin embargo, Hegel le dio una impronta especial.

³⁰ También pueden encontrar que algunos autores llaman a estos momentos como tesis- antítesis- síntesis, pero esa no es terminología de Hegel.

- afirmación: el espíritu antes de su manifestación.
- negación: es el espíritu hecho otro en la naturaleza.
- la negación de la negación: es el espíritu cuando se vuelve consciente de sí mismo.

Ahora veamos cómo funciona en un caso más familiar que figura en el clásico manual de filosofía titulado *Principios de Filosofía* de Adolfo Carpio: somos profesores, pero esto en relación con quienes son estudiantes, a su vez quienes son estudiantes lo son en relación con los profesores. Esta relación estudiantes-profesores cobra toda su realidad y su significado en función de una realidad superior que sería la Universidad. Los tres momentos (afirmación-negación- negación de la negación) son la estructura misma de la realidad. Así, la realidad está conformada por oposiciones que se van integrando, sin desaparecer, en unidades cada vez mayores.

Para recapitular, dijimos que el Espíritu Absoluto se despliega siguiendo un movimiento dialéctico y como toda la realidad es la expresión de ese espíritu también se desarrolla de esa forma en cada uno de sus aspectos: en la estructura del universo, en la naturaleza, en la historia humana. Cada uno de ellos es la expresión de ese Espíritu Absoluto o cósmico. La pregunta que resta hacer es si este desarrollo tiende hacia algún fin.

El fin del Espíritu Absoluto es llegar a la completa autoconciencia de su libertad, esto es, llegar a su expresión más plena. Esto ocurre cuando se reconoce que todo lo que existe es como es por ser la expresión del Espíritu Absoluto. Y esto sólo puede realizarse en el ser humano porque es un ser con conciencia, más aún, como veremos, autoconciencia. Al mismo tiempo, al reconocer esto, el ser humano entiende que lo más fundamental es que él mismo es expresión y vehículo del Espíritu Absoluto. En esto consiste su **libertad**. La expresión conceptual más elevada por medio de la cual se expresa este reconocimiento es, para Hegel, la filosofía. Mejor dicho, su propia filosofía que, por lo antes dicho, se denominó idealismo absoluto.

La dialéctica del amo y el esclavo

Entre 1806 y 1807 Hegel escribe *La fenomenología del espíritu*. El objetivo de la obra es llevar al lector desde donde está, encerrado en los prejuicios de la conciencia ordinaria, hasta la verdadera ciencia donde el espíritu viene a conocerse a sí mismo. Y esto ocurre, dijimos, cuando el ser humano se entiende como parte de ese plan mayor que es el Espíritu Absoluto y al mismo tiempo entiende que toda la realidad lo es.

La fenomenología del espíritu recorre, entonces, todas las etapas que implica ese camino progresivo desde la conciencia ordinaria hasta el conocimiento del espíritu. De hecho, trata del modo cómo las cosas se aparecen a las distintas formas de conciencia: desde la conciencia,

pasando por la autoconciencia, la razón, hasta llegar a que el absoluto aparezca. No vamos a tratar todos los modos de la conciencia, sino a hacer foco en la forma “autoconciencia”.

En la sección B de la *Fenomenología del Espíritu* titulada “Autoconciencia” figura un apartado que lleva por subtítulo “Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre”. Este apartado contiene una exposición clave para entender el movimiento dialéctico y para comprender la ascensión del hombre a la humanidad y la génesis de la sociedad.

Una de las interpretaciones más famosas del apartado es la desarrollada por Alexander Kojève. En efecto, Kojève da un curso en la *École pratique des hautes études* (Escuela de Estudios Superiores Aplicados) de París, entre 1933 y 1939, donde incluye una interpretación del apartado B de *La fenomenología del espíritu*, más conocida como *La dialéctica del amo y el esclavo*, a la que le otorga un lugar central en la filosofía de Hegel.

Lo primero que quisiéramos apuntar aquí es que el término esclavo no debe confundirse con el estatus social, familiar, económico del esclavo dentro de las sociedades antiguas. De hecho, sería más correcto hablar del señor y el siervo (por servir) que de amo y esclavo. Sin embargo, lo importante es tener claro que más allá de la figura histórica concreta (esclavo antiguo o siervo medieval) Hegel utiliza el término para hablar de una conciencia subordinada a otra. En segundo lugar, la interpretación de Kojève deja bastante de lado la consideración del Espíritu Absoluto, central en Hegel para comprender cabalmente la humanización, para concentrarse en la dimensión política y social de la humanidad. El movimiento del Espíritu Absoluto hacia sí mismo es presentado desde un plano existencial, donde Kojève expone la condición humana como una libertad que niega sus circunstancias en nombre de un deseo y, al mismo tiempo, traza el movimiento del Espíritu Absoluto desde una perspectiva social que hace aparecer las diferentes figuras que emergen de la lucha por el libre reconocimiento.

Pasemos a la interpretación de Kojève. Este afirma que *La Fenomenología del espíritu* de Hegel es una antropología filosófica porque su problema fundamental consiste en contestar a la pregunta qué es el hombre. El apartado del señorío y la servidumbre aporta una respuesta a esta pregunta en tanto desarrolla una explicación del surgimiento de la humanidad. Esta explicación no es una explicación biológica sino una explicación del ser humano auténtico; muestra cómo surge el ser humano desde el momento en que apenas se diferencia del animal hasta que desarrolla todas sus potencialidades humanas, es decir, hasta el momento en que el que puede expresar lo que realmente es y así alcanzar su libertad.

En esta concepción, el ser humano no es, como pensaba Descartes, conciencia, sino conciencia de sí mismo, autoconciencia. Conciencia es básicamente conciencia del mundo exterior. Es cierto que la conciencia humana implica conciencia del mundo exterior, pero para que haya existencia humana debe haber autoconciencia.

La conciencia del mundo exterior, dice Kojève, implica la actitud del sujeto cognoscente. Es decir, una actitud pasiva, contemplativa, en donde el sujeto es absorbido por el objeto contemplado. Por eso Kojève afirma: la “contemplación revela el objeto, y no el sujeto.” (2013, p.11). Para que haya autoconciencia el sujeto tiene que volverse sobre sí mismo y eso ocurre mediante el deseo. Así, el sujeto se revela a sí mismo y a los otros como un “yo” en y por el

deseo. Recién entonces la cosa exterior se le presenta como un objeto distinto de sí, como una realidad exterior (como un no-yo).³¹ Al experimentar un deseo, cualquier deseo, por ejemplo, el de comer, el sujeto toma conciencia de sí mismo, se percata de sí. Al mismo tiempo, el deseo le posibilita percatarse de que es distinto al objeto en el que se encontraba concentrado en el comportamiento cognoscitivo.

Pensemos en un ejemplo muy cotidiano para acercarnos lo más posible a comprender este punto. Supóngase que están mirando una película, jugando al *candy crush*, o mejor, que están leyendo el texto de Kojève. La mente está enteramente enfocada en la película, en el juego, en el texto. Esa es una actitud contemplativa donde, de alguna manera, ustedes se “olvidan de sí mismos”, están “perdidos” en las vicisitudes del personaje de la película, tratando de ganar puntos aplastando caramelos o tratando de entender los conceptos de “no-yo” o “acción negatriz” de Kojève. Ahora surge un deseo, el deseo de comer. Inmediatamente eso les hace volver sobre sí mismos, la mente se aparta de la película, del juego o del texto para enfocarse en ustedes mismos. Eso es, básicamente, tener conciencia de sí.³²

Entonces, el yo humano surge como un yo del deseo, es un sujeto deseante. El deseo empuja al ser humano a la acción para satisfacerlo y a esa acción Kojève la define como negatriz. ¿Qué significa que la acción que satisface el deseo sea negatriz? En principio, quiere decir que el deseo busca suprimir el ser autónomo de la cosa asimilándola o haciéndola suya. La acción es negación del objeto deseado en tanto lo destruye o lo modifica. Entendemos que esta definición no explica mucho, por eso seguiremos pensando a través de un ejemplo. Supónganse que tengo hambre, ese deseo me empuja a la acción de satisfacerlo, consigo comida y me la como. Esa comida que seguramente tuve que modificar, por caso tuve que cocinarla, pasa a formar parte de mi realidad en tanto la asimilo y, así, deja de ser un objeto independiente.

En resumen: preguntarse por cómo surge el ser humano es preguntarse por cómo surge la autoconciencia. Esta conciencia de sí es la que se revela, se expresa en la palabra, cuando el ser humano dice “Yo” (esto recuerda a algunos rasgos del *expresivismo* que vimos con anterioridad). El yo no surge como resultado de la actividad del conocimiento sino cuando aparece el deseo.

Ahora bien, el yo del deseo es un vacío, es decir, tiende a lo deseado. En este sentido, el yo se crea con relación a la satisfacción del deseo. El yo se define, podríamos decir, con relación al objeto deseado. Si el deseo se posa sobre cosas naturales que lo satisfagan, como por ejemplo comida, será considerado un deseo animal. El yo o pseudo-yo que realiza la acción de satisfacer el deseo de comida es un yo tan natural como el objeto deseado. Y, si este es el caso, el yo no se trasciende en tanto dato natural, es decir no se trasciende en tanto que cuerpo.

Observemos que, en principio, el cuerpo es definido por el deseo natural. En este sentido, sería pensado como un sistema que exige la inmediata relación del deseo con su objeto. Dicho

³¹ Vale aclarar que en toda la sección A de *La Fenomenología del espíritu* Hegel trata de la conciencia puramente cognoscitiva. Una vez que desplegó todas las contradicciones, es decir, errores, fallos, concepciones inadecuadas, involucradas en esa forma de conciencia avanza hacia la siguiente forma que es la autoconciencia y cuyo origen estamos tratando aquí.

³² Agradezco a la profesora Alejandra Bertucci por las observaciones hechas a este apartado y las discusiones en torno a la elaboración de los ejemplos.

sistema realiza sus actividades sin entrar en una explícita reflexión. Así, en esta primera dimensión natural, el cuerpo puede comprenderse como la mediación inconsciente del deseo con el mundo. En este momento no habría diferencia con los animales. Los animales también desean. Lo propio del deseo animal sería la satisfacción de los deseos naturales necesarios para mantener la vida. Por eso, en tanto sólo desee cosas naturales el yo se mantendrá en el nivel de la animalidad, donde no se daría la conciencia de sí sino la sensación de sí. En la sensación de sí nos percatamos de nuestras necesidades naturales, pero no tomamos la distancia necesaria para contemplarnos a nosotros mismos, dado que estamos apegados a la satisfacción inmediata de dichas necesidades.

¿Cómo se pasa de la sensación de sí a la conciencia de sí? La posibilidad de hacer surgir al ser humano de una realidad animal pasa por un deseo que no es el deseo de una cosa natural. Y la única realidad que existe que no es una cosa natural es otro deseo.

Un deseo que no tenga por objeto una cosa tiene apetencia por un no-ser, un vacío. Como habíamos definido, más arriba, el yo del deseo es un vacío. Así que, para trascender el deseo natural propio de la sensación de sí, para alcanzar la autoconciencia, el deseo debe dirigirse hacia otro yo. Esto es lo mismo que decir que el deseo debe posarse sobre otro deseo. Observen que esto es un proceso que supone un yo que se hace a sí mismo por la negación de lo que es (objeto natural) para devenir lo que todavía no es (humano).

Si el deseo humano es el deseo que desea otro deseo, entonces estamos en condiciones de sacar las siguientes conclusiones: 1) Es imprescindible que haya una pluralidad de deseos. Sólo dentro de una pluralidad de deseos es donde surge la realidad humana. Sólo hay realidad humana social. La sociedad es humana en tanto conjunto de deseos que se desean recíprocamente; 2) Si el deseo significa que el yo se niega como dato natural-como mero cuerpo-para devenir ser humano, esto implica tiempo, por lo tanto, el deseo humano es histórico; 3) Todo deseo es deseo de algo valioso. El valor supremo del animal es la conservación de la vida. Para que el deseo se torne humano tendrá que superar la sujeción a la conservación de la vida. El yo alcanzará su humanidad cuando en él prime su deseo humano por sobre el deseo de conservación de la vida. Poniendo en riesgo su vida por un fin que no es vital alcanza su realidad humana y la conciencia de esa realidad.

¿Qué significa que para alcanzar su condición humana el yo debe desear otro deseo poniendo en riesgo su vida? El deseo de otro deseo es el deseo de reconocimiento. El deseo de que otro me reconozca, que reconozca el valor que encarno (este es un fin no vital, si no hay reconocimiento no muero, pero quedo habitando el nivel de la animalidad). Entonces, el yo se comprueba humano al arriesgar su vida para satisfacer no su deseo animal (deseo de una cosa) sino su deseo de reconocimiento del valor y la dignidad que encarna.³³

Llegamos así a la idea de una lucha por el reconocimiento que comienza cuando dos animales humanos se encuentran y cada uno pretende imponerse al otro, cuando cada uno desea que el

³³ Cabría preguntarse si es posible desear cosas humanamente y la respuesta sería afirmativa. Aún en el caso en que nuestro deseo se depositara en cosas naturales, en necesidades biológicas, ese deseo es humano si está mediatizado por el deseo de otro humano. Por ejemplo, somos biológicamente omnívoros, pero no comemos cualquier cosa sino aquello que se considera deseable de ser comido en la sociedad en que vivimos.

valor que representa sea el valor deseado por el otro. Esas pretensiones entran en conflicto puesto que son antagónicas.

Ahora bien, para que surja el ser humano y haya autoconciencia –tome conciencia de su realidad y dignidad humana- es necesario que la lucha por el reconocimiento no termine con la muerte de los adversarios. Porque si la lucha termina con la muerte de uno o de los dos adversarios no habría reconocimiento y, por tanto, no habría realización y expresión de la realidad humana. Ambos adversarios deben quedar con vida.

De esto resultan dos comportamientos: mientras uno afirmará su deseo de reconocimiento sin retroceder por miedo a morir, el otro se someterá por miedo a la muerte y subordinará su deseo humano a su deseo animal. Se conforman, así, dos figuras sociales: la del amo (vencedor) y la del esclavo (el vencido). Y es en este sentido que decimos que la historia de la humanidad es la historia de esta interacción, la historia de la dialéctica del amo y el esclavo.

El esclavo es el vencido. El que ha aceptado la vida acordada por otro y por eso depende de ese otro. Se solidariza con su vida animal porque prefirió someterse por miedo a la muerte y a favor de la conservación de la vida, que como vimos, es el valor supremo de la vida animal. En este sentido, el esclavo es una conciencia dependiente visto como una cosa por el amo. Pero, por su parte, el esclavo reconoce al amo en su dignidad y realidad humana por medio del trabajo.

En efecto, el amo domina al esclavo y lo obliga a trabajar para él. Es por medio del trabajo forzado del esclavo que el amo se aparta de su deseo natural y realiza su libertad. Puede continuar siendo guerrero puesto que no necesita realizar esfuerzos para satisfacer sus deseos naturales dado que otro trabaja por él. La relación que mantiene el amo con las cosas producidas solo es de goce.

El amo niega su cuerpo en tanto instrumento de trabajo, su vida transcurre entre la guerra y el placer. Con el amo, aparece una dimensión nueva de la corporalidad asociada ahora a la guerra y al consumo. Y esto es posible porque utiliza el cuerpo del esclavo como un apéndice del suyo. A pesar de que el esclavo se solidariza con la dimensión animal, su cuerpo no tiene el mismo sentido que el cuerpo natural del que hablábamos al inicio. El cuerpo del esclavo es, en esta etapa de la dialéctica, un instrumento cuyo trabajo provee al amo de las condiciones necesarias para su existencia. Además, que su cuerpo devenga un instrumento para el trabajo es producto de una decisión efectuada en el momento en que se subordinó. Hay que tener en cuenta que, para Hegel, las figuras de amo y esclavo no están predeterminadas antes de entrar a la lucha por el reconocimiento, sino que son el resultado de esta última.

En conclusión, la relación amo -esclavo es una relación asimétrica: el amo es reconocido sin reconocer mientras que el esclavo reconoce sin ser reconocido. Pero, si observamos detenidamente esta dinámica, es posible decir que la relación entre el amo y el esclavo no es una relación de reconocimiento propiamente dicho, la situación del amo es trágica puesto que su reconocimiento es fallido. El amo no alcanzaría un verdadero reconocimiento en tanto que quien lo reconoce es un esclavo, un no humano, aquél que ha quedado sujeto a una vida natural. Por lo tanto, el amo no será reconocido por un igual dado que todo amo antes que otorgar a otro el reconocimiento servil prefiere morir.

Ejemplos de esta forma de no reconocimiento pueden rastrearse a lo largo de los cantos de la *Ilíada* escrita por Homero. Como sabemos la *Ilíada* cuenta algunos acontecimientos que tuvieron lugar en el último de los diez años que dura la guerra de Troya. El canto XXII narra la lucha definitiva, que se ha venido retrasando, entre Aquiles y Héctor, luego de que el resto de los troyanos se refugiaran como “siervos asustados tras las murallas de la ciudad de Troya” (*Ilíada*, 1997, p.880). Sólo Héctor, desoyendo el ruego de sus padres y sabiendo que va a morir, enfrenta a Aquiles. Al leer el soliloquio de Héctor antes del combate, notamos claramente su angustia ante la muerte inminente; sin embargo, antes que resguardarse tras los muros de la ciudad y deponer las armas, es decir, antes que reconocer la victoria de Aquiles, el de los pies ligeros, Hector pronuncia: “Ay de mí, si las puertas y los muros traspaso, me cubrirá de oprobio, [...] Polidamante, pues me aconsejaba que a la ciudad guiara a los troyanos a la entrada de aquella noche infausta, cuando se levantó el divino Aquiles” (*Ilíada*, 1997, p.887).³⁴ La respuesta de Héctor es contundente, antes que reconocer las pretensiones de Aquiles prefiere morir.

Si el amo nunca podrá alcanzar la verdadera satisfacción consciente de su deseo de reconocimiento, entonces la historia de la dialéctica del amo y el esclavo no puede alcanzar aquí su fin. Sólo el esclavo cuando suprima su servidumbre llegará a ser un hombre integral completamente libre, satisfecho por lo que es. En este sentido, el amo aparece como una especie de catalizador para que aparezca la figura del esclavo que lo suprime, en tanto señor, al suprimirse como esclavo. Veamos cómo ocurre esta supresión.

El esclavo se ha convertido en esclavo por miedo a la muerte. Esto revela que se solidariza con su vida animal, es decir, sigue siendo parte de la naturaleza. Hay que observar que, mientras que en ese momento el miedo a la muerte era un miedo que podríamos llamar “real” o inmediato y que le permitió la conservación de la vida, ahora, el miedo se traduce en una angustia ante la muerte. Es decir, ahora el esclavo intuye su propia situación ante la sola idea de lo que el amo pudiese hacer con él si se negara a trabajar. En función de dicha idea, deja de lado la realización de sus instintos naturales y acepta trabajar. Notemos en este punto que, por medio del trabajo, el esclavo pospone la satisfacción de sus deseos y, por ello, se supera en tanto ser natural; los mismo que había conseguido el amo, pero por medio de la lucha.

A esto se suma que, mediante el trabajo, el esclavo no destruye la cosa, no la consume, sino la transforma. El trabajo implica la transformación de las cosas y de la naturaleza. Al hacerlo el esclavo se transforma a sí mismo, es decir se educa y se reconoce en el producto de su trabajo. Se educa porque en el proceso del trabajo desarrolla saberes técnicos y se reconoce a sí mismo porque entiende que el objeto producido es la objetivación de su propia idea. Entonces, las dos fuentes más importantes para la transformación del esclavo son la angustia ante la muerte y el trabajo.

³⁴ Polidamante es un personaje que aparece en la *Ilíada*, hijo de Pántoo, sacerdote de Apolo, y de Fróntide nació la misma noche que Héctor. Como guerrero y augur troyano aconsejaba a sus conciudadanos.

Dados estos elementos, el esclavo comienza a intuir que, así como transforma la naturaleza, podría transformar su propia situación.³⁵ ¿Cuándo sucedería esto? Cuando su idea de libertad se corresponda con su situación real. Sólo entonces se alcanzará la superación de ambas figuras y los sujetos se reconocerán mutuamente como iguales. En este estadio ya no habría amos y esclavos sino ciudadanos, lo que implica el desarrollo de instituciones políticas y sociales que aseguren ese reconocimiento mutuo. Según sus intérpretes, Hegel estaría considerando, como condición para superar los papeles antitéticos del trabajo y la guerra, el desarrollo de un Estado universal y homogéneo que garantice dicho reconocimiento. La victoria de Napoleón en Jena representaría para Hegel el advenimiento de dicho Estado; como sabemos, Napoleón no pudo cumplir y el estado perfecto quedó como una promesa (Anderson, 1996, p. 67-68). En conclusión, para Hegel el hombre es el resultado de un proceso social e histórico que llega a su final con el ciudadano burgués del orden liberal capitalista.³⁶

A modo de conclusión

Como vimos, la dialéctica del amo y el esclavo, según Kojève, es la clave para entender el comienzo de la historia. Una de las tesis más fuertes de la interpretación de este autor es que si la historia tiene un principio entonces también tiene un final. Las luchas llegan a un fin. Esto no quiere decir que el tiempo se acaba, sino que la historia se acaba para llegar a lo que Kojève denominó posthistoria. En la posthistoria se supone que no hay más devenir, nos reconoceremos como iguales y ya no haremos cosas nuevas, sino que se administrará y expandirá en el espacio lo ya hecho. Cabe aclarar que para Kojève ese tiempo de la posthistoria no es un momento por advenir sino el presente mismo.

Sin embargo, más que evaluar sobre lo ajustada o no que pueda ser la interpretación de la dialéctica del amo y el esclavo desde la perspectiva posthistórica, quisiéramos considerar algunas reappropriaciones críticas hechas por Simone de Beauvoir (1908-1986) en su obra fundamental *El segundo sexo* publicada en 1949.³⁷ Aquella filósofa que estaría luego en las calles de París apoyando las luchas estudiantiles en mayo de 1968 y cuya lectura de Hegel estuvo influenciada por los cursos que dictara Kojève y al que asistía, entre otros, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) quien, más tarde, trabajará junto a Jean Paul Sartre (1905-1980) y Beauvoir en la revista *Tiempos Modernos*.

³⁵ Habría que aclarar que, según otro texto de Kojève titulado *Esbozo para una Fenomenología del Derecho*, amo y esclavo no se corresponderían con individuos sino a actitudes de conciencia. Así, la misma conciencia puede ser conciencia señorial, actitud de señor o actitud de esclavitud, nunca se encuentran en estado puro.

³⁶ Justamente esta idea de humanidad alcanzada en el orden liberal capitalista es la que veremos cuestionada en los próximos capítulos dedicados a Marx cuando se trate, sobre todo, la alienación del trabajo en el modo de producción capitalista.

³⁷ Este apartado funciona a modo de conclusión y sólo señala algunas direcciones para pensar reappropriaciones de la filosofía hegeliana. Para ver en mayor detalle la relación entre la obra de Simone de Beauvoir y la de Hegel puede consultarse Herrera, M.M. (2025). *La dialéctica del amo y del esclavo según Simone de Beauvoir* en Melamed, A. *Perspectivas filosóficas, vocabularios, problemas y disciplinas de la modernidad a hoy*. EDULP.

El segundo sexo, escrito desde una perspectiva existencialista, busca desarticular los presupuestos sobre la mujer que operan en el psicoanálisis, en el materialismo histórico y en el esencialismo biológico con el propósito de mostrar cómo la exclusión histórica de las mujeres de la ciudadanía en general, de la historia, del arte y de la ciencia se ha construido sobre la base de argumentos, de los que la filosofía no es ajena ni inocente, que deben analizarse en forma crítica para luego desmontarlos. Más allá de las diferencias entre dichas posiciones teóricas, lo que subyace a ellas es la idea de que la mujer es la alteridad absoluta respecto del varón.

Beauvoir parte del dimorfismo sexual, algo que le ha valido críticas por parte del feminismo posterior, para luego afirmar que la relación entre los dos sexos no es la de dos electricidades, la de dos polos sino que más bien el hombre, entendido como el varón singular, representa a la vez lo positivo y lo neutro y la mujer aparece como lo negativo, ya que toda determinación le es imputada como una limitación sin reciprocidad (Beauvoir, 2012, p. 11).³⁸ De hecho, la vivencia singular de su propio cuerpo se le presenta, más que como el fundamento material de su libertad, como una prisión, como un obstáculo que entorpece la relación y la aprehensión objetiva del mundo.³⁹

La noción de alteridad, que subyace a estas críticas y denuncias, es considerada, retomando la dialéctica del amo y el esclavo, como una categoría fundamental del pensamiento humano. Como dice Beauvoir, ninguna “colectividad se define nunca como Una si no coloca inmediatamente a lo Otro enfrente de sí. Basta con que haya tres viajeros reunidos por casualidad en un compartimiento para que los viajeros restantes se conviertan en “otros” vagamente hostiles” (de Beauvoir, 2012, p.13). Si se sigue a Hegel, afirma Beauvoir, se descubre en la conciencia misma una hostilidad fundamental antes de toda otra conciencia respecto de la cual pretende posicionarse como lo esencial, pero, a su vez, la otra conciencia le opone una pretensión similar. Sin embargo, aunque estemos en este punto tentados a pensar que el hombre es el amo y la mujer es la esclava, eso no sería posible de sostener desde la perspectiva de *El Segundo Sexo*.

Leyendo a Hegel a través de Kojève, las mujeres no participarían en la lucha hegeliana por el reconocimiento que, como sostiene Carla Lonzi (1931-1982) “es un arreglo de cuentas entre colectividades de hombres que no prevé la liberación de la mujer, la gran oprimida de la civilización patriarcal” (2017, p. 20). Habría dos nociones de alteridad puestas en juego acá. En el caso de Hegel, se trata de una alteridad relativa, el conflicto expresado en la dialéctica del amo y el esclavo trata de establecer el yo y el Otro entre los hombres; en cambio, Beauvoir se refiere a una alteridad absoluta. Aunque la mujer es «Otra» para el hombre, en tanto constituido como sujeto universal, no es el mismo tipo de Otredad que hace referencia a otros hombres, ya sean siervos, proletarios, judíos o negros. La mujer es la Otredad absoluta debido a la naturaleza especial de la relación que guarda con su opresor en virtud de una combinación de vínculos económicos, psicológicos, afectivos, domésticos y sociales. A diferencia de otros casos, la

³⁸ Al punto que nos referimos a los hombres para designar a todos los seres humanos.

³⁹ Baste recordar cuando se le atribuye a la mujer que piensa con sus hormonas o expresiones semejantes.

particularidad de esos vínculos de opresión resulta en que las mujeres no dicen “nosotras” porque carecen de un pasado y de una cultura común que las afirme colectivamente contra los varones: la mujer se encuentra aislada (Suarez Tomé, 2022, p. 93). Además, ni en sueños podría suprimir a su opresor porque serían todos los varones.⁴⁰

Desde la perspectiva de una moral existencialista, como la de Jean Paul Sartre, se podría afirmar que cuando la mujer se identifica, voluntariamente o no, con el lugar del siervo, se reconocería como subsidiaria de los intereses, valores y proyectos del varón, lo que constituiría un acto de mala fe, una especie de inautenticidad, puesto que perpetúa la situación de opresión negando su propia libertad. Sin embargo, Beauvoir no estaría de acuerdo. Cuando una mujer no puede ejercer plenamente su libertad se debe a los límites que le son impuestos histórica y socialmente, no se trata de un acto de mala fe sino de una existencia degradada en la que intervienen elementos externos que configuran su devenida situación. Frente a esto, la liberación de la mujer sólo puede ser colectiva y esto exige, ante todo, una evolución económica de la condición de las mujeres (Beauvoir, 2012, p. 616).

Bibliografía

- Anderson, P. (1992). *Los fines de la historia*. Anagrama.
- Campagnoli, M. (2019). ¿Hay alguien ahí? Simone de Beauvoir entre "yo" y "nosotras". *Zona franca* (27), 87-102.
- De Beauvoir, S. (2012). *El segundo sexo*. Debolsillo.
- Ferrater Mora, J. (1971). *Diccionario de Filosofía Vol. II*. Sudamericana.
- Foucault, M. (2006). *Sobre la Ilustración*. Tecnos.
- Hegel, F. (1992). *La fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Herrera, M.M. (2018). *Cuerpo y libertad en Simone de Beauvoir* en Campagnoli M, Ferrari L. (comps.) *Cuerpo, identidad y sujeto*. (pp. 136-152). EDULP.
- Homero. (1997). *Iliada*. Cátedra.
- Houlgate, S., (1998). *The Hegel Reader*. Blackwell.
- Houlgate, S., (2013). *Hegel's phenomenology of spirit*. Bloomsbury.
- Kervegan, J.F. (2017). *Hegel et l'hégélianisme*. PUF
- Kojève, A. (2013) *Introducción a la lectura de Hegel*. Trotta.

⁴⁰ Creemos que hoy en día sería factible matizar estas afirmaciones dado que la organización colectiva de las mujeres tiene una presencia y fuerza sobre todo en los últimos años a partir del año 2017 con el movimiento global del *me too* o el paro internacional de mujeres del 8M.

- Lonzi, C. (2017). *Escupamos sobre Hegel*. Tinta limón.
- Mercado Vera, A. (1991). “Antropología, dialéctica y muerte en la Fenomenología del Espíritu” en *Valoración de la Fenomenología del Espíritu*. Devenir.
- Russon, J. (2001). *The Self and Its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*. University of Toronto Press
- Suárez Tomé, D. (2022). *Simone de Beauvoir. Filósofa de la libertad*. Galerna.
- Taylor, Ch. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Ch., (2010). *Hegel*. Anthropos.
- Tidd, U. (2004). *Simone de Beauvoir*. Routledge.
- Veleda, J.I. (2017). Dimensiones de la corporalidad en la Fenomenología del Espíritu de Hegel en Campagnoli M, Ferrari L. (comps.) *Cuerpo, identidad y sujeto*. (pp.73-91). EDULP.

CAPÍTULO 4

El trabajo y el ser humano para el joven Marx

Maximiliano A. Garbarino

Introducción. Las fuentes del pensamiento del joven Karl Marx

En esta oportunidad vamos a empezar a conocer un poco de las ideas de Karl Marx, nacido en 1818, en Tréveris (Prusia). Hace sus estudios en Bonn y Berlín, defiende su tesis titulada *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, e inmediatamente comienza a escribir en periódicos críticos a la situación social, política y económica de Alemania. En esta clase vamos a ubicar a Marx dentro del ambiente de ideas donde comienza a pensar.

Uno de los textos básicos de Marx para nosotros es el texto que denominamos “trabajo alineado” o “trabajo enajenado” que está en los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*. Se suele afirmar que hay tres grandes antecedentes o tres grandes fuentes de donde Marx se inspira para formular sus primeras ideas⁴¹. Todas las ideas que toma Marx las va a modificar, las va a alterar, van a terminar siendo otra cosa, pero estas tres fuentes nos sirven para ver el ambiente intelectual donde se gesta el pensamiento de Marx. En principio podemos hablar de Hegel y sobre todo de los “jóvenes hegelianos”. Ustedes vieron la clase pasada algo de Hegel, quien marcó el pensamiento alemán a tal punto que a su muerte dejó tantos detractores como continuadores de su pensamiento. Un grupo de estos últimos se conocen como los “jóvenes hegelianos”, entre los cuales estuvo Marx; este grupo, también llamado “hegelianos de izquierda”, pretendía reformular algunos puntos del maestro y proponer una filosofía con consecuencias políticas prácticas de transformación de la realidad social y política de su tiempo.

Hegel establecía una contraposición muy fuerte entre el *Estado* y la *sociedad civil*. Esta última es para él el lugar de lo *particular*, es decir, es el lugar donde cada uno de los individuos se mueve según su interés particular. Lo que sucede en la sociedad civil es un intercambio entre estos particulares, entre estas personas, y este intercambio está regulado por, justamente, el interés particular. El intercambio puede ser lingüístico, pero también económico, éste último reglado por los “contratos”. En contraposición está el Estado, que sería el lugar de lo *universal*, esto es, para ponerlo en términos sencillos, lo que es común o igual para todos. El Estado está regulado y regula, y, básicamente, hace cumplir también la ley. El derecho y la ley son iguales (o tendencialmente iguales) para todos, al menos a partir de cierto momento histórico que es, más

⁴¹Esta propuesta de tres fuentes fue hecha por V. Lenin (1913). Es posible, sin embargo, encontrar muchas más fuentes (ver Balibar, 2000). Tomamos estas porque nos ayudan a ingresar al pensamiento de Marx de manera muy clara.

o menos, cuando empieza a pensar Hegel (recuerden que estamos en Europa, y para Hegel lo que pasa en Europa es lo importante), es decir, luego de la Revolución Francesa. Entonces, para Hegel, el problema filosófico político central tiene que ver con el Estado, con el lugar de lo *universal*; mientras que la sociedad civil es un plano conflictivo porque cada uno sigue su interés *particular*. Un analista de la obra de Hegel dijo al respecto:

Los mecanismos inherentes de esta sociedad (civil) son incapaces de producir ningún interés común a partir del conflicto irreconciliable de los intereses particulares que constituyen la base de las relaciones de la sociedad moderna. El universal, por decirlo así, tiene que ser impuesto a los particulares... (Hegel) da al Estado una posición suprema porque ve los efectos inevitables de los antagonismos de la sociedad moderna. (Marcuse, 1994, p. 173)

Para Hegel si cada uno sigue sólo su propio interés, la sociedad se vuelve injusta y, además, es insostenible, se quiebra⁴². Es el Estado, en tanto instancia universal, el que va a poder solucionar y regular esos conflictos dentro de la sociedad civil. Es decir, para Hegel, y buena parte de los jóvenes hegelianos, si el Estado y la Ley son el plano de lo *universal*, es ahí donde pueden tener cierta solución los conflictos entre particulares (que libremente ejercen su interés particular y, por tanto, colisionan entre sí).

Ahora bien, dentro de los intercambios entre particulares hay uno muy singular que es el trabajo, y en particular el *trabajo asalariado*, es decir, una relación en donde alguien le paga a otra persona (a través de un contrato, por lo general) para que trabaje. Como ustedes lo vieron la clase pasada, Hegel, si bien dice mucho sobre el trabajo, lo hace en una forma bastante abstracta (el trabajo como servicio de alguien hacia otro y como transformación del mundo y de la subjetividad), no está pensando en una situación particular histórica y social, no está pensando en una forma de trabajo muy concreta, específica. Marx, en cambio, va a pensar el trabajo más concretamente: ¿cómo es el trabajo en la actualidad? ¿cómo era antes? ¿cómo podría llegar a ser? Para Marx, el problema humano, no solo el de su época, no está tanto en el Estado, sino más bien y, sobre todo, en la sociedad civil (según la describió Hegel), y en particular en el *trabajo*, en la forma en la cual se trabaja en una sociedad particular, y más puntualmente, en la sociedad de su tiempo. Esto es, básica y centralmente, el trabajo asalariado. Siempre es importante distinguir, cuando leemos a Marx, si hablamos de *trabajo en general*, esto es, como forma general de relación entre los seres humanos y la naturaleza, o si hablamos más específicamente de cierta forma social e históricamente *determinada de trabajo* (v.g.: trabajo asalariado, trabajo esclavo, trabajo servil, etc.).

⁴²Si bien no es posible desarrollarlo aquí, la idea general de Hegel (desarrollada por su discípulo Eduard Gans) es que las pequeñas diferencias económicas tienden, en la sociedad moderna (no necesariamente en otras), a hacerse cada vez mayores, privando de libertad efectiva a quienes tienen menos (convirtiéndose virtualmente en esclavos no *de iure* sino *de facto*), ya que deberían someterse –por necesidad– a los dictados de la riqueza. Esta situación produciría, para Hegel, además de injusticia (la virtual esclavitud), una rotura de lazos éticos. Llevaría a los ciudadanos a no reconocerse como parte de lo mismo, posibilitando revueltas sangrientas, guerras civiles, etc. Ver Castro-Gómez (2022, 284 y ss.)

Aclaremos que, si bien hoy el trabajo asalariado es una forma común de trabajo, si nos retrotraemos en el tiempo vamos a ver que esto tiene una historia, y que hace 500 años atrás el trabajo asalariado no era tan común o no era central. En términos de Marx: no era la forma dominante ni predominante de trabajo.

Podemos ligar este pensamiento histórico con algunas cuestiones de Hegel, ya que Marx, como aquel, piensa la historia como una sucesión de épocas cada vez más complejas. Muy a *grosso modo*, cuando Hegel piensa el despliegue del Espíritu absoluto lo piensa, entre otras cosas, como una historia de la libertad y la igualdad -dos caras de la misma moneda para Hegel-, o mejor, la piensa como la historia del *progreso* de la libertad y la igualdad, piensa en una sucesión de etapas del Espíritu encarnadas en distintos momentos históricos en distintas sociedades (como advertirán rápidamente, el esquema de sus etapas es totalmente eurocéntrico, pero dejaremos este punto de lado).

Hegel usa una imagen para dar cuenta del despliegue del Espíritu: el sol sale por oriente y se pone en occidente, y ese es el esquema del desarrollo del Espíritu a nivel mundial. Comienza pues con las llamadas sociedades asiáticas; allí, siempre según Hegel, solo una persona es *libre*: este es el Déspota. En estas sociedades existen básicamente dos figuras: el Déspota y sus *súbditos*. Estos no son libres, sino que dependen de la voluntad del Déspota. Posteriormente la historia avanza, el sol sigue su curso, y ya en la Grecia antigua y en la Roma antigua lo que sucede es que *algunos* son libres. Antes uno era libre, ahora algunos son libres; a quienes son libres, para decirlo rápido, los podríamos llamar “ciudadanos”. Como ustedes saben, por ejemplo, en la Grecia antigua, cuna de la filosofía (para Hegel), los ciudadanos eran reconocidos como tales en cada *polis* (ciudad griega autónoma) en tanto eran hombres nacidos en esa ciudad. Es decir, la antigüedad griega y la antigüedad romana también, se basaban en la libertad de ciertos seres humanos que eran ciudadanos, hombres (varones) nacidos ahí; pero esa sociedad también tiene, obviamente, mujeres, niños, extranjeros y también esclavos. Todos estos no son libres; ni las mujeres, ni los niños, ni los esclavos son libres (por supuesto con diferencias entre sí).⁴³ Finalmente para Hegel durante la edad media (o lo que él llama el “mundo cristiano-germánico”) empieza un progreso más acelerado de esa libertad, que tiene un gran avance con la Reforma Protestante (1517 en adelante)⁴⁴ y, posteriormente, con la revolución francesa (1789). Es decir, se comienza a ver o a solidificar, a ser concreta, la idea de que *todes* somos libres e iguales (lo cual, por supuesto, está vinculado al *reconocimiento mutuo*).

Marx también va a pensar en términos de épocas del mundo y de sucesión de épocas, cada vez más complejas, pero la idea de libertad ya no va a ser el gran eje. Lo importante para pensar estas épocas históricas es lo que él llama los distintos *modos de producción*, es decir, cómo, de qué manera, producen los seres humanos. Si para Hegel la clave para comprender un determinado momento histórico se encuentra en su filosofía (como dimensión del Espíritu

⁴³Estamos haciendo aquí un esquema muy sucinto, las complejidades que el tema demanda exceden con mucho el interés de la clase.

⁴⁴La idea cristiana de que todos somos hijos de Dios del mismo modo, profundizada por la Reforma, tiene una potencia de igualdad que a Hegel le parece un punto de inflexión en el progreso de la libertad y la igualdad.

Absoluto que se mira a sí mismo en términos conceptuales), Marx en cambio va a proponer que lo que decodifica una fase histórica es la forma en que esta produce, es decir, la forma concreta que toma el trabajo. Es por esta razón que Marx mismo habla de la filosofía hegeliana como una filosofía “de cabeza” a la que hay que poner sobre los pies (es decir, sobre lo más fundamental: el trabajo. Si los seres humanos no producen, no viven, y mucho menos filosofan, claro). Poner entonces las cosas sobre los pies indica que los problemas de la sociedad civil deben tener solución alterando la sociedad civil misma, y no ya en el Estado (que sería algo derivado, dependiente de la sociedad civil). Quedémonos con esta idea elemental que luego desarrollaremos: poner la filosofía sobre sus pies es pensar la producción, cómo y quiénes producen, qué pasa en la sociedad civil.

Otra de las fuentes importantes del pensamiento de Marx, sobre todo en su juventud, es el *socialismo francés*. Esta corriente de pensamiento no está solamente asociada a una corriente filosófica académica, sino que en realidad tiene que ver con distintos pensadores ligados a movimientos políticos y gremiales que se dan en Francia, aunque también en otros lugares de Europa (en Alemania misma, por ejemplo)⁴⁵. Estos movimientos políticos e intelectuales empiezan a ver como problema la cuestión de la *propiedad privada*. Comienzan a ver que, en la sociedad de su época, si bien todos son libres, supuestamente, y todos son iguales, supuestamente, hay una concentración de la propiedad privada muy grande que genera enormes desigualdades y no posibilita la libertad (la advertencia de Hegel hecha realidad). Algunos de los llamados burgueses o capitalistas, van a concentrar la propiedad, mientras los trabajadores asalariados o proletarios (usaremos esos términos indistintamente) están despojados de la propiedad privada o tienen restringido acceso a ella. Entonces, pensar qué es la propiedad privada es central: la propiedad privada es algo de lo cual yo puedo disponer, pero privando a los demás de eso; esta *privación* va a ser para el socialismo francés, como dijimos, un problema. Es injustificable, según su punto de vista, privar a alguien de algo que necesita para vivir, mientras que a la vez otro dispone de la propiedad de esto más allá de su estricta necesidad.

Marx va a tomar esto, pero entendiendo que en el pensamiento del socialismo francés la propiedad privada es un concepto todavía abstracto, y por tanto va a intentar pensarlo en términos más concretos (y esto es un desarrollo que hay que verlo en todo el transcurso de su obra, nosotros en esta clase lo vamos a ver en el “trabajo alienado”, nada más). Al respecto es interesante que el primer artículo que escribe Marx (en una publicación que se llamaba *La Gaceta Renana*, en 1842) es sobre la creación jurídica del “hurto” de leña. Decimos *hurto* entre comillas, ya que, hasta ese momento, en buena parte de Europa, era una costumbre popular recoger leña del campo, desperdigada a la vera de los caminos, de los bosques, etc.⁴⁶. El abastecimiento de leña era la fuente central de energía doméstica. En 1841 se discute en Alemania una ley que

⁴⁵ Algunos autores del socialismo francés como Pierre-Joseph Proudhon (autor con el que polemiza Marx) estaban vinculados fuertemente a movimientos políticos, escribían para ellos. Tuvo influencia sobre el joven Marx la llamada “Liga de los justos”, una organización clandestina fundada por alemanes en Francia que vinculó a activistas (militantes) de ambas naciones y (Althusser, 2003, p. 33 y ss.).

⁴⁶ Muchas costumbres eran pensadas hasta ese momento como parte del “derecho consuetudinario”: un derecho que puede no estar escrito, pero tiene vigencia por la costumbre.

prohíbe recoger leña, es decir, que lo que hace (usamos una expresión que no usa Marx, pero sirve) es *privatizar* la fuente de energía. Ahora, esas ramas caídas pasan a ser propiedad privada jurídicamente sancionada, alguien (el dueño de la tierra) es su dueño. Imagínense que se privatizara el aire, que tuviéramos que comprar aire para respirar, para que haya combustión, etc.⁴⁷. En ese caso nos estarían privando, de un momento para otro, de un medio de vida imprescindible. Así de terrible hay que pensar la cuestión de la leña en ese momento. En esa circunstancia es que Marx dice que la ley recientemente sancionada es injusta, porque no promueve la vida digna de *todos*, sino solo de una *parte* de la sociedad (los propietarios de tierras). Como sea, lo que quiero que quede en claro de esto es que *la propiedad privada tiene una historia*, y que eso también va a ser un tema para Marx.

Otro de los tópicos que Marx toma del socialismo francés (aunque no solo de él), es la idea de pensar a la sociedad en términos de clases sociales. Estas serían grupos de personas definidos por el lugar que ocupan en la producción social. En la sociedad moderna, centralmente (aunque no exclusivamente) hay dos clases sociales: la de los capitalistas o burgueses, y la de los proletarios o trabajadores asalariados. Los primeros disponen de dinero y de medios de producción (fábricas, para dar un ejemplo de su época); los trabajadores asalariados disponen sólo de su capacidad de trabajo (su cuerpo como potencia de trabajo). A esto hay que agregarle que, si la producción de riquezas tiene un carácter social y limitado (son finitas), esto implica que si hay quienes lo poseen casi todo (los grandes capitalistas), es porque hay quienes no poseen casi nada (en general los trabajadores). Lo que quiero que quede en claro como hipótesis que luego vamos a desarrollar es que las clases sociales no son, para estos autores, un resultado de la desigualdad, sino que son la causa de la desigualdad. Dicho de otro modo, tal como lo expresaba un joven hegeliano llamado Moses Hess, la sociedad industrial genera dos grupos humanos, uno se enriquece a costa de la pauperización de otro⁴⁸.

La tercera fuente del pensamiento de Marx es la *economía política inglesa*. Ésta es una disciplina, lo que normalmente hoy entendemos directamente como economía, que era conocida con ese nombre en la época de Marx, porque la palabra “economía” (que viene del griego *oikos*) en realidad estaba relacionada con, hasta ese momento, *la administración de un hogar*: una vivienda, sus animales y plantaciones, la familia y, para la antigüedad europea al menos, los esclavos si los poseía; pues entonces, para diferenciarlo y contraponerlo a lo doméstico, se le agregó “política” (que viene del griego *polis*, ciudad), y esa administración pasa a pensarse a nivel nacional y no ya doméstico. La primera gran obra de la economía política es del británico Adam Smith, y se llamó, justamente, *La riqueza de las naciones* (1776). El problema era pensar cómo es que las naciones se enriquecen y, por tal motivo, empezaron a pensar la economía en

⁴⁷ Esto quizás nos pueda parecer ridículo, sin embargo, está dentro del imaginario: un film infantil de animación de 2012, *El Lórax* (Renaud, Balda), se basa en esta idea. La lucha por ampliar las posibilidades de apropiación privada parece no tener fin, se habla hasta de privatizar la luna. Por ahora, al menos, se puede seguir cantando con *Calle 13*: “Tú no puedes comprar el viento/Tú no puedes comprar el sol/Tú no puedes comprar la lluvia/Tú no puedes comprar el calor/Tú no puedes comprar las nubes/Tú no puedes comprar los colores/Tú no puedes comprar mi alegría/Tú no puedes comprar mis dolores” (*Latinoamérica*).

⁴⁸En los *Manuscritos*, Marx afirma que “El trabajo produce obras maravillosas para los ricos, pero produce desposeimiento para el trabajador. Produce palacios, pero cavernas para el trabajador. Produce belleza, pero deformidad para el trabajador”. (2004, p. 108)

su funcionamiento nacional. Se la solía apodar “inglesa” porque es en el Reino Unido (cuya lengua oficial es el inglés) donde se da el mayor avance económico de la sociedad en ese momento. Es decir, lo que ve Marx, es que lo que está pasando en ese lugar, donde hay fábricas cada vez más grandes, donde ya prácticamente no hay, como en otros lugares de Europa, restos de la sociedad feudal en su organización económica, es el futuro de todas las naciones: todas las naciones del globo terráqueo van a tender a industrializarse y a, por un lado, tener capitalistas -poseedores de fábricas, comercios, dinero, en fin: medios de producción); y por el otro lado, trabajadores asalariados -poseedores de su fuerza de trabajo.

Piensen que estamos en 1840, todavía estamos en una época de desarrollo colonial, es decir, todavía el Reino Unido está conquistando territorios: la India, parte de África, medio oriente, entablan la llamada “guerra del opio” en China, y recién se estaban liberando algunos países en América. Es decir, el colonialismo moderno (que había comenzado en 1492) también estaba cambiando la fisonomía de muchas naciones o borrando directamente del mapa otras. Marx, y esto es una idea común en Europa, creía que la modernidad capitalista iba a terminar por darle su forma a todo el mundo. Por lo tanto, estudiar la disciplina que dominaba en el Reino Unido era estudiar la fisonomía del futuro global.⁴⁹

De esta disciplina, Marx va a retener, por un lado, la cuestión de que el ser humano puede producir más de lo que consume. Es decir, si el ser humano necesita, pongamos por caso, de seis o cuatro horas para producir sus medios de subsistencia (su comida, su techo, su ropa, etcétera), puede utilizar otras horas para trabajar más y tener un *excedente de trabajo*. La ecuación es sencilla: si un ser humano produce más de lo que consume para vivir, y si este *plus de producción* se lo apropia otro ser humano, tenemos el fenómeno de la llamada *explotación* del hombre por el hombre. Obviamente esto tiene que ver con los cambios tecnológicos, la organización del trabajo, etcétera, ya que el desarrollo tecnológico está vinculado -muchas veces- al aumento de productividad. Esto, aplicado al capitalismo, se traduce en que el ser humano a través del trabajo produce, crea, *valor de cambio*. El trabajo es la única actividad que en realidad crea valor (el comercio lo transfiere, lo intercambia, no lo crea), ¿qué significa esto? Veámoslo con un ejemplo.

Imaginemos que nosotros tenemos dinero y tenemos herramientas (dejamos para más adelante el preguntarnos de donde saqué estas cosas), un serrucho y un martillo, y compramos \$100 pesos de madera y \$100 pesos de clavos. El valor de todo eso es la suma, es decir, \$200. Si yo quisiera venderlo inmediatamente lo que me darían es eso, \$200. Pero, qué pasa si yo con eso hago una mesa; ahora va a valer más, supongamos \$250, porque le agregué cierta cantidad de trabajo (supongamos, 2hs. de trabajo). Así se ve rápidamente que el trabajo agrega valor; esto es algo que la economía política entrevió pero no clarificó completamente y, sobre todo, dejó de lado ciertas consecuencias que vamos a ver la próxima clase⁵⁰.

⁴⁹En el *Manifiesto Comunista*, escrito en 1848, Marx y Engels van a describir muy poéticamente como el capitalismo cambia costumbres, Estados, territorios, mentes. “Todo lo sólido se desvanece en el aire”, aseguraban.

⁵⁰Quien lo dejó en claro y vio su centralidad fue, según Marx, un joven a quien no conocía que se llamaba Federico Engels. Poco después se convertirá en su más entrañable amigo y coequiper de escrituras y activismo político.

Ahora que tenemos estas tres fuentes del pensamiento de Marx (Hegel y el hegelianismo de izquierda, el socialismo francés y, finalmente, la economía política inglesa), es decir, ahora que conocemos algunas cosas que Marx leía y también “retocaba” según sus ideas, vayamos directamente a leer “El trabajo alienado” (o “El trabajo enajenado”, dependiendo de la traducción).

Algunas determinaciones del trabajo alienado/enajenado⁵¹

De los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* lo primero que hay que decir es que es, como su nombre lo indica, un manuscrito, es decir, son apuntes que Marx iba tomando para clarificar sus propias ideas. No eran para ser publicados (¡de hecho, vieron la luz pública recién en 1932!). Cuando lo lean, si no lo leyeron ya, verán que hay idas y vueltas, hay cosas que dice Marx que va a hacer que después no hace, cosas que presupone y que nosotros no tenemos por qué saber, enumeraciones incompletas, etc., porque son justamente apuntes personales.

Pero antes de detenernos en los *Manuscritos* hagamos el siguiente ejercicio mental: supongamos que tenemos hambre, es decir, tenemos una necesidad, vamos a un kiosco o un almacén a comprar algo, por ejemplo, un alfajor. Voy a mi casa y me lo como. Sencillo. O no tanto.

¿Qué es lo que ha pasado? ¿qué categorías entran en juego en esa serie de actos cotidianos? Bueno, lo que pasa es que entran en juego muchísimas cosas, gran parte de la vida humana está en ese momento. Vamos a enumerar una serie de cosas, pero es claro que todas funcionan en conjunto en todo momento. La categoría de *propiedad privada* está en juego: yo tengo hambre y no es que entro al kiosco y agarro algo y me voy comiéndolo. Yo supongo que ese alfajor es de otro hasta que yo no lo pago. Ahí está la propiedad privada. Si yo llegara a conseguir una máquina del tiempo y traigo un “hombre de las cavernas”, y ese hombre tiene hambre, y lo pongo en un quiosco, lo que va a hacer es agarrar algo y comérselo, ¿por qué no lo haría? La propiedad privada surge históricamente en algún momento y, hoy, nosotros la presuponemos cuando nos movemos en el mundo cotidiano. Todo el tiempo la presuponemos y actuamos como si fuera parte de la naturaleza, pero en realidad no es así.

Algo parecido podemos pensar del *dinero* que usamos para comprar. El dinero vale porque todos, en esta sociedad, hacemos de cuenta, jugamos el juego, de que ese billete vale algo, aunque materialmente no es más que papel pintado, no sirve para nada, un alfajor al menos lo puedo comer. ¿Por qué vale algo que no sirve? El dinero es una institución social que en algún momento no existió y ahora existe, es una institución social que funciona. Nosotros no nos planteamos la realidad o irrealdad del dinero, solo lo usamos; incluso si nos planteáramos como ahora tales cuestiones, lo seguiremos usando porque el mundo funciona así. Sigamos adelante, supongamos que me atendió un empleado, entonces hay un trabajador asalariado. No siempre hubo empleados, no siempre hubo trabajadores asalariados. Si pensamos en una sociedad

⁵¹ En este apartado se desarrollan algunas cuestiones sobre el trabajo alienado que están lejos de agotar todo lo que Marx dice, y todo lo que puede agregarse siguiendo sus reflexiones. Es solo una aproximación parcial.

feudal, por ejemplo, la mayoría del trabajo era trabajo en el campo y no se trabajaba por un sueldo, se trabajaba la tierra y una parte de ese producto era apropiada por los feudales, pero el campesino no cobraba un salario. Ese kiosco, ese almacén, tiene un dueño que invierte dinero para tratar de obtener una *ganancia*. Bien, obtener una ganancia también es bastante reciente en la historia, invertir dinero para obtener más es una forma dominante recién en el capitalismo⁵². Las guerras, los casamientos, las invasiones (y en algunos casos, trabajar más tiempo), eran las formas más comunes de obtener más riqueza, no la de invertir dinero. Lo mismo podemos pensar para la *competencia económica*: no es una forma básica del comportamiento del ser humano; sólo se vuelve central y estructuradora del resto de las actividades sociales en el mundo moderno y capitalista.

Seguimos con el ejemplo: si compramos algo con dinero, y ese algo fue producido directamente con fines comerciales, lo que estamos haciendo es utilizar en nuestra *performance* social la categoría de *mercancía*. Un objeto creado por el trabajo humano a fines de ser comercializado (y que finalmente satisface una necesidad natural o espiritual) es una mercancía. Si yo planto tomates en mi casa y luego me los como o los regalo, no produzco mercancías. Si yo lo hago directamente para comerciar, sí lo es. Además, la existencia del alfajor que me comí presupone la existencia de un *capitalista*, que con sus medios de producción (dinero, fábrica) paga por una *mercancía particular llamada trabajo*. El salario es hacer de la fuerza de trabajo, de mi capacidad de trabajo, una mercancía ofrecida en el mercado. Por supuesto, históricamente, el trabajo no fue siempre ni mayormente una mercancía: no lo es el trabajo esclavo, no lo es cuando alguien produce algo para sí, no lo es el trabajo servil, no lo es el trabajo comunal, etc. En todo caso, dejemos claro esto: en el capitalismo la producción es casi exclusivamente de mercancías (el alfajor, un software nuevo, la bicicleta en la que vine hasta aquí, los ladrillos de que está hecho este edificio, etc.) y la capacidad de trabajo es comprada y vendida como si fuera una mercancía (se paga un salario, y es que aquí, como veremos, donde está la gran estafa del capitalismo).

Lo que hace Marx en el *Manuscrito* es reconocer todas estas categorías que organizan nuestra vida cotidiana, de manera generalmente automática (ni lo pensamos) y que a la vez son, cuando se clarifican, cuando se hacen conscientes, categorías de la *economía política*, la ciencia inglesa que trata de pensarlas. Pero esta ciencia *presupone las categorías*, no las explica. Aparecen así tres niveles: en un primer lugar es la vida cotidiana, cuáles son las categorías que nos organizan la misma, sabiéndolo o no (como cuando voy al kiosco o busco trabajo o lo que sea); en segundo lugar, la ciencia, que clarifica estas categorías (la economía política), saca consecuencias de su funcionamiento, etc. (ley de oferta y demanda, etc.); en tercer lugar, *la crítica*, esto es, tratar de ver qué es lo que todo esto *presupone*, sus consecuencias indeseadas, etc. Es en este último nivel en el que se posiciona Marx, para desnaturalizar, por una lado, las categorías de la economía política, esto es, mostrar que tienen historia, que llegaron a ser así, que no son parte de la naturaleza y, por otro, para poner de manifiesto que hay un “truco” que

⁵²No fue la ganancia inventada en la época capitalista, pero se torna central, estructuradora de la totalidad de la vida, sólo recién allí.

consiste en nunca ver que el ser humano, en lo más básico y esencial que lo constituye, cuando funciona según esas categorías de la economía política, está alienado, está fuera de sí, está sin poder realizar su esencia. Veámoslo.

Marx llama al trabajo asalariado trabajo alienado. La palabra alineación tiene una historia muy particular⁵³, no nos vamos a meter en eso, quedémonos con la idea de que quien está alienado está “fuera de sí” o que, lo alienado, es algo que depende de mí pero que yo no lo reconozco como tal y se me vuelve en contra⁵⁴.

Para Marx hay tres o cuatro (depende como lo miremos) dimensiones de la alineación⁵⁵. Lo primero que hace Marx es pensar la alineación respecto del objeto, es decir, piensa la relación entre el productor (el trabajador, el que hace algo) y el objeto que finalmente queda terminado (puede ser un objeto virtual, por ejemplo, un software, una canción, etc.). Siendo el objeto, el producto, trabajo objetivado, actividad que se hizo objeto. En el trabajo asalariado lo que sucede es que la objetivación crea una mercancía de la cual su creador, el productor/trabajador/obrero/proletario, no dispone. No disponemos de ese objeto creado, este nos es *ajeno, extraño*. A tal punto nos es extraño que raramente nos hacemos de él (no podemos comprarlo o si lo hacemos, el acto de comprarlo mismo ya es una relación de extrañamiento: eso está ahí, no tiene nada que ver conmigo, aunque yo lo haya hecho lo tengo que comprar porque es de otro, es propiedad privada de otro). Por supuesto la característica de “extraño” no significa que es algo desconocido, raro, etc. Significa que se me enfrenta como algo completamente ajeno a mí, como una fuerza independiente. Por eso Marx no habla tanto del objeto como algo extraño, sino que más bien habla de un “extrañamiento”, es decir, algo que debería ser parte de mí (es mi trabajo objetivado, son mis energías transformadoras coaguladas en un objeto) que se me vuelve en contra (se me enfrenta, se pone delante de mí como algo ajeno).

El productor se relaciona de modo alienado con el objeto, es su obra, pero no dispone del objeto. Si lo vemos en términos de clase social, se ve también. Hay una clase de seres humanos que produce un mundo de objetos de los cuales no dispone, esos objetos pertenecen a otros. Cuanto *más potente el trabajo*, más imponente el mundo de los objetos, es decir, *más alienado los trabajadores*, más impotentes frente al mundo objetivo. Esta es una paradoja muy importante de ver. Imagínense que yo estoy solo en una isla, o mejor, somos un grupo de náufragos solos en una isla. Cuanto más trabajemos, mejor para nosotros. Hacemos casas, recipientes para juntar agua, hacemos herramientas primitivas para la caza y la pesca. Cuantas más horas de trabajo invertidas, nos apropiamos mejor del mundo. Justamente el trabajo alienado hace todo

⁵³Para ello puede verse Renault (2009) y Castro-Gómez (2022).

⁵⁴En el contexto de discusión en el que escribe Marx hubo un autor muy importante llamado Ludwig Feuerbach, cuya idea de alienación religiosa significaba que el ser humano había inventado, con el cristianismo, una idea de Dios que era pura voluntad, amor e inteligencia. Pero para Feuerbach, esas características deben ser atribuidas al *género humano* en su totalidad. La alienación consistiría, entonces, en *proyectar* un ente inexistente (Dios) cuyas características son propias de quien inventa la idea (el género humano). Salir de la alienación, según Feuerbach, consiste en ver que ese ente es inventado por el género humano y que sus características son justamente las del propio género humano que, reconociéndolas, se las apropiaría para ejercerlas en el mundo real (ver, por ejemplo, Castro-Gómez, 2022). Marx, sin embargo, piensa la alienación como un fenómeno que se da en la producción.

⁵⁵La enumeración de las dimensiones de la alienación no es clara. Podemos tomar tres: respecto del producto u objeto, de la actividad y del género, aclarando que la alienación respecto de la naturaleza es equivalente a la respecto del producto (algo que Marx afirma) y que la alienación de cada individuo respecto del otro es un corolario (un correlato) de la alienación respecto del género.

lo contrario: cuanto más trabajamos más ajeno es el mundo. Tanto es así que un trabajador en el capitalismo puede trabajar muchísimas horas e incluso así, morir de hambre.

La alienación del ser humano respecto del objeto es alienación respecto de la naturaleza. Ciertamente, dice Marx, la naturaleza es “medio de vida y medio de trabajo”. Vivimos de la naturaleza directamente (comemos, bebemos) y a la vez la transformamos. Del barro hacemos ladrillos para hacer una casa. Si el ser humano es el padre del trabajo, la naturaleza es la madre, dice Marx en *El Capital* (2002, p. 53). Es cierto también que el ser humano es parte de la naturaleza, tiene una relación metabólica con la misma. Y a partir de ella crea cosas, objetos que satisfacen necesidades materiales (un abrigo) o espirituales (un collar). Y aquí vamos a volver a utilizar una palabra que no es de Marx, pero que resulta pertinente: el capitalismo es la privatización (y mercantilización o capitalización) absoluta de la naturaleza. Si el ser humano originariamente se relaciona con la naturaleza, que es su medio de vida y de trabajo, en el capitalismo es el cercamiento⁵⁶, la privatización absoluta, lo que predomina. En la actualidad, si tenemos hambre, no arrancamos choclos del campo que vemos cuando vamos por la ruta, vamos a la verdulería. Si necesitamos una mesa, no cortamos el árbol que está allí afuera para hacernos una, vamos a la carpintería (por supuesto hay excepciones, pero la regla es ir por una mercancía). *No hay una apropiación directa de la naturaleza*. Incluso, muchas veces, y cada vez más, si quiero disfrutarla con mis sentidos, escucharla, sentirla bajos mis pies, verla en su esplendor, admirarla en la gracia sublime de su ser, tengo que pagar una banal y mundana entrada. Pensemos que, hasta el capitalismo, la mayoría de las sociedades no consideraban a la tierra como algo que se pudiera vender y comprar; pensemos también que había muchas “tierras comunes”, ámbitos de los que se disponía libremente. Incluso algunos campesinos en Europa, ya avanzada la Edad Media, tenían sus tierras y vivían de su trabajo, de producir sus medios de vida y de trabajo en esa tierra. Ahora, la alienación respecto de la naturaleza es justamente que no tenemos una relación directa con la misma, que estamos escindidos, arrancados de la naturaleza, y que la naturaleza ya no es un medio de vida y de trabajo, sino que estamos extrañados de ella. Cuerpo humano y naturaleza han sido separados de su relación más originaria de intercambio metabólico⁵⁷.

Ahora bien, si hay una relación alienada con el objeto, es porque también hay una alienación de la actividad misma, de la *acción* del trabajador. Cuando el trabajador está trabajando ya es una actividad alienada la que ejecuta, el trabajador está fuera de sí. No hace ni lo que quiere ni cómo quiere; es decir, por ejemplo, yo llego a mi trabajo y no decido qué actividad quiero hacer ese día, cómo hacerla, si acelerar mi actividad o descansar, etc.; ya tengo una actividad preestablecida y tengo también preestablecido la forma en la cual voy a hacerla. El proceso de trabajo está absolutamente regulado desde fuera, no solo *qué* debo hacer (en tanto objeto final,

⁵⁶Se le llama *cercamiento* al largo proceso por el cual las extensiones de tierra se fueron cercando, privando el libre acceso y disponibilidad de la misma.

⁵⁷Recordemos la expresión de los manuscritos: “La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre” (2006, p. 112). Al respecto, siguiendo este razonamiento, Butler y Rocca afirman que “si hay un cuerpo inorgánico del ser humano, y este es la naturaleza toda, entonces el cuerpo humano se extiende a toda la naturaleza o, inversamente, toda la naturaleza comprende el cuerpo humano. La relación del cuerpo humano con toda la naturaleza se revela esencial para el cuerpo humano o la relación de la naturaleza con el cuerpo humano se revela esencial para la naturaleza.” (2020, p. 482).

resultado final) sino *cómo*. Un ritmo de trabajo maquinal, cuyo objetivo es producir más con el menor gasto de energía, se impone sobre cualquier criterio subjetivo (del trabajador/a). Tendencialmente, incluso, *pasamos de usar máquinas a ser meros engranajes de las mismas*. Casi se podría decir que pasamos de usar máquinas a ser usados por ellas. Nuestro trabajo queda regulado objetivamente como cualquier pieza de un gran mecanismo.⁵⁸

Está claro que la voluntad, los deseos, gustos, situaciones de una persona, no son contemplados en lo más mínimo. Por eso habla Marx de un trabajo “forzado”, es decir, no me realizo como persona en él, simplemente no me queda otra opción que hacerlo. Me “gasto” en el trabajo, ya que gasto mi vida, mi tiempo, mis energías, pero ese gasto no redundará en mi realización. Y aquí se revela un punto importante del pensamiento de Marx: *los seres humanos se realizan (o no) en su actividad, en lo que hacen*. El hacer, en general, es transformar, transformar barro en vasija, transformar palabras en un poema, lo que sea. Ese acto transformativo, es lo que Marx llama trabajo en general, es objetivar energía corporal (física y mental) en algo. Ser un ser humano es hacer, hacer según mi voluntad o según mi parecer; si no, si mi actividad se regula por reglas impuestas desde afuera, si son exteriores a mi voluntad, yo no me realizo como ser humano en el trabajo y el trabajo se transforma en un *medio* y no un *fin* en sí mismo. Esto es importante porque acá lo que podemos ver es que Marx está pensando en que el trabajo debe ser un *fin en sí mismo* (y no un medio para otra cosa). El trabajo, la actividad de transformar algo, la “actividad consciente y libre”, dice Marx, debería ser un fin en sí mismo.

Fíjense lo central, lo definitorio, que es en el ser humano, para Marx, el trabajo. Lo que define al ser humano en tanto especie y en tanto individuo es el trabajo. Si el mismo es alienado, el ser humano está alienado. Aquí hay una cuestión antropológica fuerte, de definición del ser humano y sus posibilidades (o no) de realización.⁵⁹ En todo caso, es importante lo que dicen Haber y Renault al pensar el cuerpo en Marx: “una institución social es mala cuando en ella se maltratan los cuerpos (la fragmentación de las actividades, las condiciones de trabajo degradantes, la enfermedad y la muerte inducidas socialmente) y cuando sus potencias expresivas y creativas son sistemáticamente instrumentalizadas y controladas desde el exterior” (2007, p. XI).

⁵⁸En el capitalismo, el objeto que concretiza el trabajo, que coagula el trabajo, es una mercancía. Pero tanto el trabajo como la mercancía se miden en términos abstractos: horas de trabajo realizadas o acumuladas. Ni es importante la persona y sus destrezas particulares, ni el valor del objeto se define por su utilidad social, ética o lo que sea. Todo es tiempo (medible), y tiempo es dinero. El artesano, cuyo proceso de aprendizaje era largo y complejo (y, además, casi secreto), que desarrollaba habilidades específicas valoradas como tales, deja paso al obrero abstracto, por decirlo de algún modo; al capital no le importa quién es, cómo aprendió, si sabe hacer algo distinto. Cuanto más reemplazable quien trabaja, cuanto más transmisible directamente su tarea, mejor. En el caso límite: es sólo un engranaje más, como dijimos. Si las herramientas eran utilizadas por los seres humanos, ahora parece que las máquinas usan, como un elemento más, al ser humano. Es el funcionamiento de la máquina la que asigna el lugar y la tarea al humano y no al revés. En fin, trabajo y mercancía son vistos de modo abstracto. Y lo mismo pasa con el cuerpo (ver capítulo 1). El hecho de que tanto un dualista como Descartes, como su contrincante filosófico materialista (para quien no existía algo así como el alma) Thomas Hobbes, postularan al mismo tiempo que el cuerpo es una máquina, resulta absolutamente notable. Una máquina (en este caso el cuerpo humano), se puede pensar matemáticamente. Y se la puede hacer más eficiente: más trabajo en menor tiempo con menor gasto de energía. Como ya se dijo (ver Garbarino, 2018), la disciplina analizada por Foucault es en parte justamente eso: pensar al cuerpo es sus instancias mínimas, en sus mecanismos más pequeños posibles, para hacerlo más eficiente en doble sentido: que sea dócil, es decir, que se adapte sin resistencia a la función asignada, y a la vez que sea productivo. En definitiva, cuando Marx habla de alienación respecto de la actividad está empezando a ver todo esto que se dijo. La regulación del trabajo es desde fuera, se sobre-impone su forma, su ritmo (totalmente distinto a un campesino medieval o a un artesano), no tiene absolutamente nada que ver con la persona individual y su historia, sus gustos y habilidades, sino con la forma de producir más ganancia.

⁵⁹Para este punto, remitirse a Garbarino (2018).

Marx también marca la cuestión de la alienación respecto del género humano, esto es un poco más complicado, no nos vamos a detener mucho, pero tengamos presente que transformar el mundo no se hace mayormente en solitario, sino en comunidad o en sociedad.⁶⁰ El trabajo es potente, la transformación de la naturaleza es imponente y cada vez mayor y más grande, en tanto y en cuanto se coordina mi trabajo con otros trabajos. Yo no controlo la naturaleza, pero a través de la ciencia y la industria que se desarrolló durante milenios *el género humano pudo llegar a controlarla*, hacerse de ella para sí. Un individuo humano realmente es ser humano en tanto y en cuanto comparte y potencia con otros seres humanos su actividad.

En teoría al menos, el ser humano puede, en tanto género, disponer de la naturaleza. No tendría límites, es decir, no estaría limitado por algo exterior a su voluntad (controlaría todo) y entonces podría darse una dirección voluntaria (como género), definir hacia dónde quiere ir. Sin embargo, esto no sucede. La sociedad tiene reglas de comportamiento propias, como si fueran exteriores a nosotros, el camino de la historia nos es ajeno. La historia se mueve por una inercia que se nos escapa, a pesar de la vinculación universal (todos estamos interconectados), a pesar de una potencia (del género) sin límites. Esto tiene consecuencias nefastas. Por ejemplo, es claro en la actualidad, que la humanidad se dirige hacia una crisis ecológica (Saito, 2020), y por más responsabilidad individual que tengamos (en reciclar nuestros residuos, por ejemplo), la forma en *cómo se produce y consume* es catastrófica. Lo sabemos muy bien, pero el género humano sigue alienadamente hacia ese destino distópico.

Escape al centro del Capitalismo

El cuerpo humano no es una cosa más entre las cosas. De modo muy general, transforma la naturaleza, es el ser que le da forma con su actividad “consciente y libre”. Y lo hace de modo entrelazado: los seres humanos producen en sociedad. El cuerpo humano crea valores para sí. Pero esta caracterización general hay que verla en un sistema económico (de producción, circulación y apropiación de valores) concreto. En el capitalismo, el trabajador crea valores que se concretizan en las mercancías. Consume sus energías vitales en el proceso de trabajo, pero no obtiene vitalidad, realización, de y en esa actividad. El trabajo es un tortuoso *medio* (y no un fin, una realización del ser humano), e incluso contraproducente (el obrero puede hasta morir de hambre, su cuerpo puede ser enfermado y deformado por el trabajo mientras este produzca mercancías). Esa es, a grandes rasgos, la alienación. El ser humano en sociedad crea valores que le son expropiados, extrañados, etc. En un sentido antropológico muy fuerte que tiene Marx aquí: el ser humano es alienado de su esencia. El capital es una gran maquinaria que se apropia de los cuerpos, de sus energías, de su potencia, y nos anula como libertad.

⁶⁰La alienación respecto del género tiene varias facetas y corolarios, aquí solo tomamos una.

En 1844 cuando Marx escribe estos manuscritos estaba en París, llegó allí en octubre de 1843. Su alejamiento de Alemania tenía que ver con razones de censura y persecución política. Se traslada a Bruselas hacia 1845, busca trabajo, escribe, profundiza su amistad humana, filosófica y política con Federico Engels, conoce a más socialistas (además de franceses y alemanes, ingleses). Su actividad política se vuelve cada vez más intensa. Marx se ve a sí mismo como parte de un gran movimiento europeo que aspira a una nueva revolución social (luego de la francesa), pero una revolución que termine con el trabajo asalariado. Discute con socialistas franceses, anarquistas, con el movimiento cartista inglés⁶¹, pero siempre entiende esas discusiones como parte de un movimiento irrefrenable de revolución social. A principios de 1848 publica junto con Engels el “Manifiesto Comunista”, donde abogan por una revolución comunista como resultado de la lucha de clases del proletariado contra la burguesía. El *Manifiesto* comienza diciendo: “un fantasma recorre Europa. Es el fantasma del comunismo”; termina con una consigna: “¡proletarios de todos los países, uníos!”. Es 1848 un año de grandes revueltas, Marx tiene que huir de Bruselas por razones políticas, recalca nuevamente en París, dura poco, se instala brevemente en Colonia. Los gobiernos de casi toda Europa persiguen al socialismo, al anarquismo, al comunismo y, por tanto, también a Marx. Finalmente, en 1849 se instala en Londres. Pero algo ya cambió profundamente: la ola revolucionaria fue aplastada represivamente y disuelta. Marx emprende un largo camino de reflexión, asume esa situación histórica y política nueva, y refina sus conceptos para poder, según piensa, en un futuro próximo, aportar a una nueva revolución. El capitalismo era más complejo de lo que pensaba, un poco de la reflexión posterior de Marx veremos la próxima clase.

Referencias

- Althusser, L. (2003). *Marx dentro de sus límites*. Akal.
- Balibar, E. (2000). *La filosofía de Marx*. Nueva Visión.
- Butler, J. y Rocca, F. (2020). El cuerpo inorgánico en el joven Marx. En *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Vol. 7, número 1, pp. 477-507, Argentina.
- Castro-Gómez, S. (2022). *La rebelión antropológica. El joven Karl Marx y la izquierda hegeliana (1835-1846)*. Siglo XXI España.
- Garbarino M. (2018). Consideraciones sobre el cuerpo según Marx. En Campagnoli M. y Ferrari M. (Coords.), *Cuerpo, Identidad, Sujeto: Perspectivas filosóficas para pensar la corporalidad*. Eulp.
- Haber S. y Renault E. (2007). ¿Un análisis marxista de los cuerpos?. En *Actuel Marx. Cuerpos dominados, cuerpos en ruptura*. 2007. Recuperado de file:///home/maxi/Descargas/un-analisis-marxista-de-los-cuerpos-1.pdf
- Lenin, V. (1913). *Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo*. Varias Ediciones.

⁶¹El cartismo inglés fue un movimiento de obreros que luchaban por cambios radicales en la sociedad. Su actividad fue particularmente intensa entre 1838 y 1848.

Marcuse H. (1994). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Altaya.

Marx, K. (2002). *El capital*, Tomo I, Vol. 1. Siglo XXI.

Marx, K. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Colihue.

Renault E. (dir.) (2009). *Los manuscritos de 1844 de Marx*. Nueva Visión.

Saito, Kohei (2020). *El capital en la era del Antropoceno. Una llamada a liberar la imaginación para cambiar el sistema y frenar el cambio climático*. Sinequanon.

CAPÍTULO 5

Condiciones y medida de la explotación capitalista según K. Marx

Maximiliano A. Garbarino

Marx afina el lápiz: la medida de la explotación, lo inconmensurable de la vida

Supongamos una situación ideal donde los productos del trabajo sean intercambiados de manera equivalente. Esto sería algo así: cada uno de nosotros produce cosas que satisfacen necesidades (materiales o espirituales). Si alguien concentra su energía en materializar un objeto, que va a intercambiar por otro, llamamos a estos objetos *mercancías*. La mercancía es, entonces, horas de trabajo objetivadas, materializadas, en un objeto que satisface una necesidad, con el fin de intercambiarlo por otra cosa⁶². Cuando producimos un objeto para satisfacer una necesidad, decimos que tiene un *valor de uso*. Si además, algo que puede pasar o no, el objetivo es el intercambio, a ese valor de uso producido se le superpone un *valor de cambio*.

Imaginemos, siempre teniendo en cuenta que es un caso ficticio, que cada quien produce algo distinto⁶³. Alguien produce tomates, alguien zapatos, alguien ladrillos, lo que sea. Si alguien invierte x horas de trabajo para producir algo, supongamos 10 kg. de tomates, y otra persona invierte la misma cantidad de horas de trabajo para producir 20 ladrillos, entonces, intercambiar 10 kg. de tomates por 20 ladrillos sería un *intercambio de equivalentes*. Las mismas horas de trabajo, *el mismo tiempo de vida*, estaría objetivado en una y otra mercancía.

⁶²Si hay objetivación de tiempo de trabajo para, por ejemplo, satisfacer una necesidad propia (tejerme una bufanda para mí o para regalar), todavía no podemos hablar de mercancía. Por otra parte, todo lo que decimos de un individuo trabajando, lo podemos pensar para muchos individuos a la vez o para una comunidad. Una comunidad puede trabajar comunitariamente, objetiva su tiempo de trabajo en, supongamos, un puente que se necesita, o en producir granos para elaborar comida para la propia comunidad. Esto no es mercancía. Pero si llegan a producir para el intercambio, ahí ya hablamos de mercancía. En muchas comunidades y sociedades, la producción de mercancía era un hecho minoritario respecto de la producción no mercantil para sí o para otros. En el caso de producir para pagar un tributo, por ejemplo, en dinero o en producto, no produce para el intercambio. Para profundizar ver, por ejemplo, Dussel (2014).

⁶³Es una situación ficticia porque históricamente el intercambio entre equivalentes, en todo caso, ha sido marginal dentro de modos de producción donde el trabajo se articulaba mayormente de otra forma. Es decir, la mayor parte de la producción no era mercantil. En todo caso recordemos que, para Marx, el problema está en la *producción* y no el intercambio, como veremos.

Supongamos ahora que existe una mercancía particular útil para todos (por ejemplo, sal, cacao u oro) y que resiste bien el paso del tiempo. Esa mercancía va a fungir como *equivalente general*, es decir, intercambiaremos tomates por cacao, que luego, dentro de unos días o mucho tiempo o distancia, podremos intercambiar por otra mercancía que no estaba disponible en el momento en que vendimos los tomates. Como pueden intuir, ese es, muy a grandes rasgos, el origen de lo que posteriormente será el dinero.

Ahora volvamos al ejemplo de la mesa que dábamos en el capítulo anterior. El valor de la mesa que se adiciona, que se objetiva, y que supera la suma de clavos y madera, es el tiempo de trabajo objetivado. Intercambiar una mesa que me lleva en promedio 8 horas de trabajo por un par de zapatos que le llevó a alguien 8 hs. de trabajo, no sería más que la situación de intercambio de equivalentes (no importa si hay o no dinero de por medio).⁶⁴

Pero el capitalismo no funciona así. El trabajador/productor no dispone, no se apropia, de *todo* su tiempo de trabajo. El ejemplo anterior es poco probable ya que lo que suele suceder es que alguien (capitalista) posee herramientas y dinero para comprar clavos, madera y pagar un salario, mientras que otro (trabajador, productor, proletario) *sólo* dispone de su fuerza de trabajo (su capacidad de trabajo) para vender en el mercado. Su mercancía es su propia fuerza de trabajo⁶⁵, su posesión es sólo su fuerza de trabajo. En términos más precisos: existe un poseedor de medios de producción, un *propietario privado de medios de producción* y, por otro lado, enfrente, alguien *despojado de medios de producción*, un poseedor de fuerza de trabajo que *necesita* venderla para poder seguir viviendo.

Centrémonos en el valor de cambio final de la mesa antedicha. Si el poseedor de medios de trabajo (que llamaremos capitalista) gasta dinero en herramientas, materia prima, energía, etc., tiene invertido un capital fijo (supongamos \$10), y si con su trabajo, el trabajador objetiva \$10 más, resulta que la mercancía (mesa) vale, finalmente, \$20.

Ahora bien, el salario (medido por día) que el capitalista paga al obrero, es el precio de la fuerza de trabajo. Esto es, paga la reproducción de la fuerza de trabajo, el hecho de que reponga sus energías hasta mañana (esto implica costearse alimentación, abrigo, vivienda, etc.)⁶⁶. Supongamos que esto sea \$5. Lo que invierte el capitalista es, en total, \$15 (\$10 de medios de trabajo + \$5 de salario); lo que obtiene es \$20. Lo que contabiliza como ganancia es parte del trabajo realizado por la fuerza de trabajo, pero que no es pagado (\$10 de medios de trabajo + \$5 de salario + \$5 = \$20). El capitalista se queda con trabajo impago.

El valor creado por el trabajo vivo, por la persona que gasta su fuerza de trabajo, es de \$10, el valor pagado por el capitalista es de \$5. El valor creado por la fuerza de trabajo es mayor que el valor de la fuerza de trabajo, esa diferencia es el *plusvalor*.

⁶⁴Acá, por supuesto, hay una simplificación: suponemos que la materia prima en ambos casos tiene el mismo valor.

⁶⁵Dice Marx en *El Capital*: "por *fuerza de trabajo* o *capacidad de trabajo* entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce" (2002, p. 203).

⁶⁶"El valor de la fuerza de trabajo es el valor de los medios de subsistencia necesarios para la conservación del poseedor de aquélla" (Marx, 2002, p. 207). Ver también Bensaïd (2011), en especial el capítulo 8.

Como dijimos, el ser humano tiene la capacidad de producir más de lo que consume, Marx llama *plustrabajo*, al trabajo que realizamos más allá de lo que necesitaríamos para seguir viviendo. Si lo vemos en términos de producto, se denomina *plusproducto*. Para que haya explotación, alguien debe quedarse con trabajo ajeno. “Es solo la forma en la que se expolia ese plustrabajo al productor directo, al trabajador, lo que distingue las formaciones económico-sociales, por ejemplo, la sociedad esclavista, de la que se funda en el trabajo asalariado” (Marx, 2002, p. 261).

Volviendo al capitalismo, es decir, a la formación económico-social que se basa en el trabajo asalariado, el valor de la fuerza de trabajo está siempre en discusión. El trabajador tiene que sustentarse, eso quiere decir que no es sólo el sostenimiento como vida biológica lo que está en juego, también su educación, su vivienda, su vestimenta, su consumo cultural, su esparcimiento. Así, según la complejidad de una sociedad, lo que el trabajador registre como mínimo imprescindible, será variable⁶⁷.

Como el valor es *creado* por el trabajo y el trabajador consume su fuerza de trabajo, el valor de esta última puede ser discutida. El capitalista intenta pagar lo mínimo posible por la mercancía *fuerza de trabajo*; por el contrario, el poseedor de la misma, el productor o productora, intenta venderla lo mejor posible. La lucha colectiva entre asalariados y capitalistas es lo que Marx llama *lucha de clases*. Esta lucha, así como la describimos, se da dentro del registro capitalista, es una *lucha económica*, es la puja por el valor de la fuerza de trabajo.

Pero todo esto tiene otro nivel de discusión que no es económico sino ético y moral⁶⁸. Marx llama *trabajo vivo* al cuerpo viviente que trabaja. Este cuerpo es una persona, es decir, tiene deseos materiales y espirituales. Lo que *se consume* en el tiempo de trabajo en el capitalismo es, como ya dijimos, *vida*. Esa vida, ese tiempo de vida, no será destinado a realizarme dignamente como ser humano deseado, sino que será sacrificado al capital. La vida misma se *subsume* al capital, es gastada por él. Por ello Marx habla de *trabajo vivo* para referirse a la persona que eventualmente podría elegir cómo, en qué y para qué usar su tiempo de trabajo, que ahora es puesta bajo la pauta capitalista. El trabajo vivo (que crea valor), así como la naturaleza, son para Marx *invaluables*, no puede medirse su valor como se mide el de una mercancía cualquiera. ¿Cuánto vale una vida? “El poseedor de dinero dará una cosa (dinero), mientras que el trabajador se dará a sí mismo” (Dussel, 2014, p. 71). La vida es incommensurable.

⁶⁷En ciertos momentos del capitalismo incluso se podría prescindir de pagar lo mínimo para sostener la vida de los trabajadores. Cuando la tasa de desempleo, por ejemplo, crece mucho, el salario puede estar por debajo del sostenimiento biológico mínimo. En ese caso, directamente una vida será reemplazada por otra.

⁶⁸Es también *lucha de clases*, pero no sólo económica, sino por *otra* sociedad. Es una disputa revolucionaria, en términos de Marx, es decir, por cambiar radicalmente una sociedad.

La acumulación originaria como precondition del capitalismo.

Dijimos que solo el trabajo crea valor. Las fuentes del valor son la naturaleza y la corporalidad actuante del ser humano, su combinación.

Como creador de valores de uso, como trabajo útil, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana. (Marx, 2002, p. 53)

Un valor de uso es aquel producto del trabajo humano destinado a satisfacer una necesidad inmediata o mediata. Como remarcamos varias veces, el modo en cómo se ejecute esa mediación, define lo que aquí Marx llama formación social y, más puntualmente, lo que se ha denominado *modo de producción*. Indicamos en otro trabajo (Garbarino, 2018) que Marx va modificando a lo largo de su vida la categorización de los distintos modos de producción.

Yendo al capitalismo como modo de producción, este se basa en la separación de quienes detentan (como propiedad privada) los medios de producción y quienes venden “libremente” su fuerza de trabajo (proletarios). Decimos “libremente” entre comillas, porque los obreros no eligen vender su fuerza de trabajo, no les queda otra que hacerlo, ya que, están despojados de medios de producción (o, como decía en los *Manuscritos*, despojados de medios de vida y medios de trabajo). En resumen, *las condiciones para el capitalismo son que hay, por un lado, propietarios de medios de producción, y por el otro, poseedores solo de fuerza de trabajo que ofrecen en el mercado de trabajo*.

Más arriba utilizamos un neologismo, *subsunción*, que en alemán indica dos cosas: subsumir es *incluir* (como un conjunto que incluye a un elemento), pero también es *subordinar*.⁶⁹ El capitalismo subsume -en este doble sentido – a los seres humanos a su lógica. Si, como indicamos, hay diversas formas de producción, vemos que, en todas ellas, si bien el trabajo cobra distintas modalidades, la producción y reproducción de la sociedad y sus individuos es *el criterio general de producción*⁷⁰. En cambio, en el capitalismo la lógica es la producción para la obtención de más capital. Es decir, no hay ningún criterio social, humano o comunitario en la producción. Al capital no le importa si produce armas, alimentos o juegos electrónicos, no le importa la función social de la producción.

Que los cuerpos productivos sean subsumidos en esta lógica implica que los cuerpos son establecidos para la explotación en el trabajo. Cuerpos productivos, sí, pero desde el punto de vista del capital. Son fragmentados en partes, optimizados en funciones parciales, forzados a un desempeño productivo que está más allá de cualquier criterio propio. Las vidas en general, el

⁶⁹Al respecto ver la “Advertencia del traductor” de P. Scaron (Marx 2011, p. XV y s.).

⁷⁰No pensemos que por ello eran sociedades justas. Siempre –salvo excepciones – hay apropiación de *plustrabajo* (aunque en distintos grados) de un grupo sobre otro: de la nación imperial sobre las naciones conquistadas, de los ciudadanos sobre los esclavos, de los patricios sobre los plebeyos, etc.

consumo, las relaciones sociales, la subjetividad, queda todo subsumido a la lógica de producción y consumo del capital.

Pensemos que la mercancía es un objeto *concreto* que satisface necesidades (tiene valor de uso), pero que se mide en valor de cambio. Esta es una magnitud *abstracta*. Hay horas de trabajo concentradas en una mercancía, pero no importa, desde el punto de vista del capital, quién las ejecutó, qué destrezas o saberes puso en práctica, en fin, cuál es el carácter *concreto* de su actividad. Solo hay una consideración *abstracta*, numérica. La subsunción, también implica el reino del número, de la cantidad, sobre la vida y la acción concreta.

Ahora bien, ¿cómo se ha llegado a que haya dos grandes grupos sociales. La naturaleza no crea por un lado poseedores de medios de producción y, por otro, asalariados despojados de medios. El proceso histórico por el cual la sociedad se convirtió en esto es llamado *acumulación originaria*.

La economía política, dice Marx, esgrime una fábula muy conveniente. Cuenta que en el pasado algunos hombres trabajaron mucho y otros, holgazanes, trabajaron poco. Aquellos que trabajaron mucho se quedaron con los medios de trabajo y aquellos que trabajaron poco quedaron despojados de ellos. Posteriormente, esta división se naturalizó. Marx dice que, sin embargo, esta acumulación originaria en verdad se erigió a sangre y fuego. Si bien no nos podemos explayar en los detalles de la visión marxiana de la acumulación originaria, sí podemos decir algo, una mínima parte (la escisión entre productores y medios de trabajo) de lo que sucedió en Inglaterra como caso ejemplar.

En la historia del proceso de escisión hacen época, de un punto de vista histórico, los momentos en que se separa súbita y violentamente a las grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y de producción y se las arroja, en calidad de proletarios totalmente libres, al mercado de trabajo. La expropiación que despoja de la tierra al trabajador constituye el fundamento de todo el proceso. (Marx, 2002, p. 895)

En determinado momento (Siglo XVI en adelante) los campesinos que eran, junto con la tierra, parte de algún feudo, fueron expulsados violentamente de la tierra que habitaban y trabajaban. Esta expulsión tenía que ver con un cambio en la economía: de una economía centrada en la producción de cultivo se pasa rápidamente a una de producción de lana. Esta última necesitaba los campos para pastoreo, no para cultivo; por tanto, necesitaba, por supuesto, mucha menos mano de obra. Para obtener esos campos, de acuerdo con tal fin, debieron ser expulsados los campesinos. Estos, así, fueron despojados de los medios de producción. Los campesinos tenían hasta ese momento cierto derecho a la tierra en la que habitaban y a los productos de su propio trabajo. Una parte del producto por supuesto era para los feudales y otra para la corona. Pero los campesinos expulsados de las tierras se quedaron sin medios de trabajo. Se quedaron sin esa relación directa con la naturaleza (que muchas veces Marx puso en evidencia, como, por ejemplo, en los *Manuscritos*), y con herramientas que ya no podían utilizar. No les quedó más que emigrar hacia las ciudades, sólo con su fuerza de trabajo.

Esta masa de gente, despojada violentamente de los medios de vida y medios de trabajo es, entonces, la que finalmente llega a las ciudades a vender su fuerza de trabajo a la manufactura e industria nacientes. Esto se complementó con durísimas leyes contra el pillaje y la vagancia, haciendo todavía más violento el empuje hacia la proletarización. Además,

La expoliación de los bienes eclesiásticos, la enajenación fraudulenta de las tierras fiscales, el robo de la propiedad comunal, la transformación usurpatoria, practicada con el terrorismo más despiadado, de la propiedad feudal y clánica en propiedad privada moderna, fueron otros tantos *métodos* idílicos de la *acumulación originaria*. Esos métodos conquistaron el campo para la agricultura capitalista, incorporaron el suelo al capital y crearon para la industria urbana la necesaria oferta de un proletariado enteramente libre. (Marx, 2002, p. 918)

Lo de idílico, por supuesto, es un sarcasmo. Marx pone en evidencia otros procesos violentos paralelos y confluyentes. Investigaciones actuales han abundado –y dado una mayor dimensión– al “robo de la propiedad comunal” por cercamiento⁷¹. Las tierras comunes (sobre todo bosques, pantanos y lagos), eran una institución medieval (aunque se remonta mucho más atrás en el tiempo para algunos pueblos) que funcionaba como fuente de medios de vida y de trabajo. No eran “propiedad privada moderna”, funcionaban como lugar común de apropiación por medio del propio trabajo.⁷²

Pero, además del proceso descrito en Inglaterra que es, con algunas variaciones, el ejemplo paradigmático de acumulación originaria, el origen del capitalismo tiene también condiciones mundiales:

El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la casa comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen factores fundamentales de la acumulación originaria. Pisándoles los talones, hace su aparición la guerra comercial entre las naciones europeas con la redondez de la Tierra como escenario. (Marx, 2002, p. 939)

Manufactura e Industria estaban financiadas por el oro y la plata que los colonizadores extraían violentamente de América primero, y luego de buena parte del mundo. Las matanzas y los trabajos forzados en América, la captura de habitantes del África para ser empleados como

⁷¹Para ver la importancia de este proceso y las luchas que desató en su contra, así como la centralidad de las mujeres en ella, ver Federici (2015).

⁷²Vale aclarar que “los terrenos comunales fueron algo más que una práctica específicamente inglesa... abarcaba todos los lugares de la Tierra que seguían sin estar privatizados, ni cercados, ni convertidos en mercancías, siendo el pilar de los múltiples valores humanos de la cooperación mutua” (Linebaugh y Rediker, 2005, pp. 40-41).

esclavos en las colonias, son parte fundamental también del naciente capitalismo. Entonces, para decirlo simplemente, existió una expropiación y *un trabajo forzado en las colonias que financió la expropiación del trabajo asalariado en Europa*.⁷³

Por lo tanto, el capitalismo tiene ese origen violento y vandálico. Aunque luego, los seres humanos, los cuerpos, las subjetividades y el sistema jurídico se adaptan para que la rueda siga funcionando con total naturalidad, *perdiendo la memoria del origen*. Origen injusto y violento que se perpetúa en la actualidad.

A partir de la cuestión colonial, más puntualmente, de cómo pensaban en ese momento los británicos sus conquistas, Marx refuerza la idea de que tanto el trabajo asalariado como el capital son *relaciones sociales*, es decir, como insistimos varias veces, *no están inscritos en la naturaleza humana*. Al respecto, Marx cita el ejemplo de un industrial inglés que lleva a una colonia en Australia sus propias máquinas, materia prima y trabajadores (2002, pp. 955 y ss.). Pero para su sorpresa, cuando llega allí, los trabajadores huyen dejándolo solo, sin que pueda producir nada. ¿Por qué huyen? porque ven que a su alrededor las comunidades de esos lugares viven directamente de su trabajo. ¿Por qué vivirían bajo el yugo del trabajo asalariado si pudieran no hacerlo, si pudieran sobrevivir en un lugar cuyos medios de vida y medios de trabajo están al alcance de su trabajo personal?

Un ejemplo similar, que Marx no conoció, se describe en el libro *La Hidra de la revolución* (Linebaugh y Rediker, 2005, pp. 21-41). Aquí se da cuenta de un barco de la Virginia Company que llevaba inversores y capataces, así como futuros trabajadores asalariados a las colonias de Virginia en 1609, que por una tormenta termina encallando en la isla Bermuda. Esta Isla estaba despoblada y era pródiga en frutos, animales y peces. Por tanto, los potenciales trabajadores asalariados huyeron para vivir de su propio trabajo. La historia termina mal porque los desertores (llamados por los cronistas “manos”, se imaginarán por qué) fueron reducidos por las armas (con ejecuciones y torturas mediante) y llevados a vender su fuerza de trabajo *obligadamente*. Son solo ejemplos (podríamos multiplicarlos) para remarcar esta doble faceta: el carácter histórico y social del capitalismo y su establecimiento violento.⁷⁴

⁷³“El origen del capitalismo y el colonialismo son simultáneos ya que la acumulación originaria tiene su fuente preponderante en la extracción de la riqueza colonial. En lo que después será América Latina se producirá la dominación de las culturas originarias, el “indio”, empobrecido y explotado en los sistemas de la encomienda (explotación agrícola, principalmente de un trabajo gratuito), en la mita (opresión igualmente gratuita del trabajo indígena en las minas, especialmente de plata), en las haciendas, o simplemente esclavizados (los campesinos del occidente del África), sin salario alguno, los indios como sujetos productores comprados de forma enajenada como mercancías, “cosas” deshumanizadas explotadas por el capitalismo naciente” (Dussel, 2014, p. 69).

⁷⁴Marx analiza en *El Capital* las diversas leyes contra la vagancia que surgieron en el Reino Unido y son parte de la acumulación originaria. Más allá del uso habitual que le damos a la palabra *vago*, tengamos en claro que en Europa tenía que ver con aquellos que, expulsados de la tierra, no querían (o no podían) vender su fuerza de trabajo. Vivir del propio trabajo para sí implicaba vagar, ya que la tierra estaba siendo cercada. A propósito, la historia Argentina es en buena parte la historia del exterminio y la subyugación de las poblaciones originarias para privatizar en pocas manos la tierra. Historia que, en paralelo, emite diversas leyes contra la vagancia para detener la errancia del gaucho, es decir, su capacidad de vivir de su propio trabajo, andando por ahí. Para no ser considerado “vago” (con la pena concomitante que eso traía aparejado) debías demostrar que trabajabas para alguien. Es decir: la ley imponía a los seres humanos ser o propietario o proletario. Pero si se demostraba que eras “vago”, la pena era el reclutamiento forzado para ser soldado de la “guerra contra el indio”, esto es, para apropiarse de más tierras aún. Así que el vago (local o europeo) forma cierto maridaje con los herejes y las brujas, ya que, junto a la racialización de los originarios y africanos, son las figuras jurídicas y/o científicas que el naciente capitalismo utilizó para forzar su comienzo. Exterminios, relocalización violenta y forzamiento de los cuerpos son parte, para usar el sarcasmo preferido de Marx, de los métodos idílicos del origen del capitalismo. (Esta nota resulta de una conversación con el Prof. E. Binaghi a quien agradezco su contribución).

A modo de cierre

El capitalismo, entonces, presupone una acumulación originaria donde se relocalizan los cuerpos: del campo a la ciudad en Europa, de la comunidad a la ciudad o las minas, o grandes latifundios o las llamadas *reducciones* en América o, directamente, de un continente a otro como en el caso de africanxs esclavizadxs.

El proceso es violento, porque implica -entre otras cosas- la ruptura entre medios de producción y productores. La relación salario-capital no es natural y es mayormente indeseada cuando se vuelve exclusiva (de ahí las resistencias masivas y deserciones perennes). En los *Manuscritos*, Marx llamaba a esto alienación respecto de la naturaleza: la relación cuerpo orgánico-cuerpo inorgánico o la relación metabólica ser humano-naturaleza queda mediada por la propiedad privada de los medios de producción. No hay tampoco una relación directa entre el ser humano y los medios de trabajo como las herramientas o máquinas (incluso la relación se invierte y nos convertimos en piezas de una máquina). Mucho menos la capacidad de disponer de los medios de consumo por nuestro trabajo directo: todo es mercancía a ser comprada, ¿o acaso nosotros podemos procurar nuestros propios alimentos como sucedía con los siervos, esclavos y súbditos en situaciones precapitalistas?

Esa relocalización y escisión originaria, luego se perpetúa en el tiempo y se naturaliza. Las generaciones posteriores nacen en un mundo donde ya el capital ordena las relaciones. La ley garantiza el desenvolvimiento de las relaciones sociales que presuponen el capital y el trabajo asalariado. Así, el cuerpo necesita ser constituido para producir en el régimen capitalista. Por ello, como dice Barrera Sánchez, “la fuerza muscular entrenable del trabajador, su energía y resistencia transitaron a ser objetos de explotación capitalista; el cuerpo se apostó como un cuerpo objetivo, manipulable, dominable, una herramienta para la expansión del capital” (2011, p. 126). Y más en general aún, se produce la total subsunción de la vida en el modo de vida capitalista, que cambia vida por cosas, como si esto fuera conmensurable.

Por supuesto, Marx reconoce muy bien ciertos logros del capitalismo: el *aumento de la productividad* y, como otra cara de lo mismo, el *carácter social de la producción*, es decir, la capacidad de articulación de diversos trabajos a nivel mundial para que den como resultado un bien. Estos son “logros” que deberían ser reapropiados por una sociedad futura.

Por ahora, el aumento de la productividad no responde más que al acrecentamiento del capital, dejando de lado cualquier criterio humano, e incluso destruyendo el planeta. Productividad que se lanza al mercado generando mala distribución (hambre en algunos lugares, comida desperdiciada en otros), crisis de sobreproducción (mercancías que, desde el punto de vista económico, conviene que sean basura a que sean vendidas o distribuidas) y un largo etc. Así, la economía tiene su propia lógica. Es una maquinaria que se impone sobre los seres humanos. Las mercancías, dice Marx, parecen tener vida propia. Baja, alza de precios, crisis

financieras, y un largo etc. que regula o desregula nuestra vida, cuando en verdad son producto de nuestras acciones⁷⁵.

Asimismo, la producción social es involuntaria por parte de los productores. Cada uno trabaja encapsulado en su tarea, la relación con los otros no es una relación humana, sino una relación entre cosas (fabrico tornillos para celulares). No hay lazos comunitarios, proyectos en común, control de la producción o distribución en función de criterios comunitarios o humanos. No hay cooperación voluntaria. Para decirlo rápidamente, nos dominan las cosas como si fueran entes independientes, y no productos humanos, mientras nos convertimos en cuerpos-máquina.

Referencias

- Barrera Sánchez, O. (2011). "El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault". En *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*. Año IV, N.º 11. Ciudad de México.
- Bensaïd, D. (2011). *Marx ha vuelto*. Edhasa.
- Dussel, E. (2014). *16 tesis sobre economía política*. Siglo XXI.
- Federici, S. (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón.
- Garbarino M. (2018). "Consideraciones sobre el cuerpo según Marx". En Campagnoli M. y Ferrari M. (Coords.), *Cuerpo, Identidad, Sujeto: Perspectivas filosóficas para pensar la corporalidad*. Edulp.
- Linebaugh, P. y Rediker, M. (2005). *La Hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*. Crítica.
- Mariátegui, J. C. (2021). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Gorla (existen varias ediciones).
- Marx, K. (2002). *El capital*, Tomo I, Vol. 1 y 3. Siglo XXI.
- Marx, K. (2011). *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito)*. Siglo XXI.

⁷⁵El marxista peruano José Mariátegui llamaba la atención, en 1927, sobre la paradoja de que en el Tawantinsuyu (rebautizado por los españoles como Imperio Inca), poco antes del comienzo de la invasión española, había 10 millones de habitantes perfectamente alimentados, con sus viviendas, etc.; por el contrario, el capitalismo en ese momento, a principios del siglo XX, condenaba a 2 millones de indígenas (que era la población indígena peruana en ese momento) a la miseria. ¿Cómo es esto posible si el capitalismo es mucho más productivo? Lo es, porque el criterio de la producción no es humano o comunitario, solo busca acrecentar el capital.

CAPÍTULO 6

La descripción fenomenológica del cuerpo propio en M. Merleau-Ponty⁷⁶

Mónica Isabel Menacho

En este capítulo nos referiremos a un autor francés que ya les habíamos anticipado al abordar la filosofía cartesiana: se trata del filósofo contemporáneo Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), cuya obra, a pesar de guardar una distancia temporal de más de dos siglos con la obra de Descartes, se mantuvo, sin embargo, en un permanente diálogo crítico con éste. Al igual que otros filósofos del siglo XX tales como Max Scheler, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Jean-Luc Marion entre otros, la obra de Merleau-Ponty recibió una gran influencia del pensamiento fenomenológico del filósofo alemán Edmund Husserl (1859-1938). La influencia de la obra de Husserl sobre Merleau-Ponty no sólo se pone de manifiesto en la perspectiva fenomenológica adoptada por este último, sino también por su interés en un campo problemático tematizado de manera novedosa por Husserl y que usualmente había sido descuidado por la filosofía: el campo problemático del cuerpo en tanto noción dotada de interés filosófico por derecho propio. En este sentido, la distinción husserliana entre dos sentidos de cuerpo, *körper*, en tanto cuerpo objetivo y *leib* en tanto cuerpo vivido, así como las nociones de “mundo de la vida” y de “sentido ante-predicativo” abonaron la reflexión de Merleau-Ponty sobre la centralidad del cuerpo, así como su permanente diálogo crítico con las maneras en que el cuerpo había sido comprendido a partir del dualismo sustancial inaugurado por tradición cartesiana. En este capítulo nos ocuparemos de presentar los rasgos más sobresalientes que definen la noción de *cuerpo propio* elaborada por Merleau-Ponty en el apartado “La experiencia del cuerpo y la psicología clásica” de su obra *Fenomenología de la Percepción* de 1945.

⁷⁶ Una versión más breve de este capítulo se publicó en A. Mora, A. Martínez (Coords.). (2022). *Diccionarios para un concepto de cuerpo*. Biblos.

La obra de Merleau-Ponty y algunas nociones clave heredadas de la fenomenología de Husserl

Fenomenología de la percepción, publicada en 1945, es la obra más importante y conocida que Merleau-Ponty publicó en vida. Antes de esa obra, Merleau-Ponty había publicado *Estructura del comportamiento* en el año 1932 y, de forma póstuma, se publicó en el año 1964 *Lo visible y lo invisible*, que es un conjunto de notas de trabajo que nuestro autor estaba elaborando al momento de su muerte. Merleau-Ponty escribió y publicó, a lo largo de su vida, numerosos artículos y ensayos breves dedicados a temáticas filosóficas, estéticas y políticas, los cuales se hallan reunidos en volúmenes como *Sentido y sin sentido* (1948), *El lenguaje indirecto y las voces del silencio* (1952), *El ojo y el espíritu* (1960), *Signos* (1960), *La prosa del mundo* (1969), por citar sólo algunos. Finalmente, tras la muerte de Merleau-Ponty comenzaron a publicarse las clases dictadas por éste en la École Normale Supérieure (1947-1948) y en el Collège de France (1952-1960), todo lo cual, como pueden apreciar, acaba acrecentando ampliamente la obra de este autor.

Usualmente se divide la obra de Merleau-Ponty en un período fenomenológico, que correspondería a sus primeros trabajos, destacándose *Fenomenología de la Percepción*, y un período ontológico, que correspondería a las inquietudes e investigaciones llevadas a cabo en *Lo visible y lo invisible*, e iniciadas, aproximadamente, hacia fines de los años '50. Como decíamos antes, nosotros nos vamos a centrar en estudiar algunas cuestiones centrales planteadas por Merleau-Ponty en su primer periodo, el periodo fenomenológico, a saber: la descripción merleau-pontyana de la experiencia del *cuerpo propio* en el marco de la tesis según la cual la conciencia es siempre y, antes que nada, una *conciencia encarnada*.

La reflexión de Merleau-Ponty se inscribe en el marco de la fenomenología francesa de mediados del siglo XX. Será necesario, por tanto, que recuperemos algunos conceptos clave de esa corriente para poder situar en su contexto su obra *Fenomenología de la Percepción*. Lo primero que debemos decir es que la reflexión filosófica que Merleau-Ponty desarrolla en *Fenomenología de la Percepción* es un intento de recuperación y validación del sentido filosófico de la percepción, realizado por la vía de una *descripción fenomenológica*. La palabra fenomenología remite, como puede observarse, a la palabra fenómeno y éste a su vez al término griego *phainomenon*. “Fenómeno” designa “lo que se me aparece” o “las apariencias”, en el sentido de aquello que se hace presente a mi conciencia por la vía sensorial. Es así que Merleau-Ponty hablará ya en su obra inicial de una “conciencia perceptiva”, a la que luego va a distinguir de la conciencia típicamente intelectual o conceptual privilegiada por toda la tradición filosófica anterior. En cierto sentido, podríamos decir que una primera noción de conciencia perceptiva la encontramos ya en Descartes, en el momento en el que éste, luego de poner en duda la existencia efectiva de las cosas u objetos externos en su meditación primera, observa que éstos

aún se hallan presentes a la conciencia en tanto representaciones interiores, a las que luego llamaré ideas.⁷⁷ Merleau-Ponty discutirá la noción de “representación” cartesiana, sin embargo, hallará en este gesto filosófico de Descartes, por el cual se suspende metodológicamente el juicio acerca de la existencia del mundo externo, manteniéndolo a su vez en tanto presencia a nuestra conciencia, una operación que pone de manifiesto a la conciencia perceptiva al tiempo que un antecedente de lo que, desde la perspectiva de la fenomenología contemporánea, se llamará *epojé* o *reducción fenomenológica*. La *epojé* o *reducción fenomenológica* consiste entonces en la suspensión o puesta entre paréntesis de nuestras creencias y compromisos habituales acerca del mundo, es decir, de nuestra actitud natural respecto del mundo (por ejemplo, la creencia en su existencia externa independiente de nuestra conciencia, es decir, independiente de la captación que de él tenemos), para considerarlo únicamente en tanto presencia a mi conciencia. Sin embargo, el modo en que los fenomenólogos entenderán esa conciencia no será igual al modo en que Descartes la concibió. Descartes pensó la conciencia en términos sustanciales y como una suerte de receptáculo que albergaba contenidos (ideas o representaciones mentales).⁷⁸ A partir de la noción de *intencionalidad* que Husserl toma de Franz Brentano⁷⁹ y que Merleau-Ponty toma a su vez de Husserl, la conciencia dejará de ser pensada como una cosa o sustancia para pasar a ser pensada como un movimiento o una dirección: el movimiento o dirección de *ser consciente de algo*. Ese movimiento o dirección hacia algo *que no es ella misma* es lo que la fenomenología llama *intencionalidad de la conciencia*. Si acaso les sirviera a ustedes representarse ese “intencionar” de la conciencia como una suerte de vector que siempre se dirige o proyecta *hacia algo* creo que pueden hacerlo sin temor a equivocarse. El punto central que no tenemos que olvidar es que la conciencia deja de ser una cosa o receptáculo, y pasa a ser comprendida como un movimiento que se dirige a un x, un algo que no es ella misma y que es su objeto, pero no como contenido (pues pensarlo como un contenido supone pensar también un continente y nos hace volver a la idea de conciencia como receptáculo) sino como *polo intencional*. Ser consciente es siempre entonces ser consciente de algo, de manera que la fenomenología afirma una correlación entre la conciencia y su polo intencional.⁸⁰ Ahora bien, ¿cuál es ese polo intencional para la fenomenología? Pues bien, ese polo intencional es el mundo, pero en tanto fenómeno que aparece a la conciencia. De manera que para Merleau-Ponty, hablar de la conciencia será siempre hablar de nuestro intencionar el mundo. Dicho en otros términos, el mundo conformará una suerte de “sistema” con la conciencia: siempre que hablemos de ella eso supondrá una referencia al mundo en tanto es su polo intencional.

⁷⁷ Cf. Descartes (1980), p.218 y ss.

⁷⁸ En su segunda meditación, Descartes se define a sí mismo como una *res cogitans*, esto es, como una *cosa que piensa* o *sustancia que piensa*. Cf. Descartes (1980), p.226.

⁷⁹ El filósofo alemán Franz Brentano (1838-1917) fue maestro de Husserl y fue el responsable de la observación, en el marco de su psicología, de que la conciencia es siempre *conciencia de algo*. La noción de la intencionalidad acuñada por Brentano puede rastrearse en sus obras *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874) y en el apéndice de *Clasificación de los fenómenos psíquicos* (1911).

⁸⁰ Reparemos en que cuando Descartes define el pensar, sostiene que éste es *dudar, afirmar, negar, querer, no querer* etc. sin consignar el **algo** afirmado, negado, querido. Ese no reconocimiento de que pensar es siempre pensar **algo**, le será criticado por la Fenomenología.

Por otra parte, decíamos recién que la fenomenología contemporánea apunta a la conciencia perceptiva como una forma de “ser consciente de” muy diferente de la conciencia intelectual. La conciencia entendida en términos exclusivamente intelectuales o conceptuales supone que nuestro intencionar el mundo (nuestro ser consciente del mundo) equivale a un acto de conceptualización del mismo, en el que transformamos el mundo en “representación del mundo”. Para la fenomenología de Merleau-Ponty y bajo la influencia de la noción de “sentido antepredicativo” de Husserl, en nuestra percepción nos abrimos al mundo (somos conscientes de él, lo intencionamos) antes de todo concepto. Esto significa que captamos de manera inmediata una significación o sentido del mundo, que no equivale a una idea, una representación o un juicio verbal-conceptual que hacemos voluntariamente sobre éste y que nos lo devuelve como objeto claro o prístino de nuestro conocimiento, sino que es una suerte de saber inmediato, intuitivo, perceptual del mundo y previo a toda palabra. Supongamos que voy caminando hacia un lugar al que quiero ir. En el camino me cruzo con un cuerpo esférico. Ante esto, no importa si sé geometría o no, si sé qué es esférico o no, simplemente percibo una forma delimitada a ser esquivada. Y mi cuerpo se dispone a ello sin más. Así, podemos decir que mi cuerpo sabe algo acerca del mundo sin intermediación de conceptos: sabe cómo esquivar algo a ser esquivado. En el caso de detenerme a medir, a ver si es o no un cuerpo esférico, a determinar la relación de su radio con la superficie de toda esfera, etc. ya entraría en una actitud de conocimiento, que involucra una función intelectual de la conciencia y un saber de segundo grado, conceptual.⁸¹ La fenomenología intenta mostrar que esa función intelectual de la conciencia no es ni la única función ni la más originaria -Husserl lo expresaba diciendo que somos ante todo un “yo puedo” antes que un “yo pienso que”- pues al mundo accedemos en primer lugar mediante nuestra conciencia perceptivo-práctica, no conceptual.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona todo esto que hemos dicho acerca de la conciencia y el mundo con la noción de cuerpo y, en particular, con la noción de *cuerpo propio* de Merleau-Ponty? La relación está en que, para Merleau-Ponty, la conciencia no será jamás una conciencia abstracta, aislada, una suerte de espíritu abstracto o conciencia “flotante” sino que la conciencia que somos es una *conciencia encarnada* en un cuerpo. ¿Qué cuerpo? El *cuerpo propio*, al que Merleau-Ponty llamará también, *cuerpo fenomenal* o *fenoménico*. Así, es sobre esta conciencia encarnada o cuerpo propio, de la que Merleau-Ponty dice que, antes de ser una conciencia intelectual es, previa y originalmente, una conciencia perceptivo-motriz, que entraña una forma de saber espontáneo e intuitivo del mundo (su polo intencional), es decir, que entraña la captación sensorial y motriz de un sentido del mundo -captación ésta que se produce de manera previa a toda conceptualización y a toda palabra, esto es, a toda “reflexión” teórica, sea esta filosófica o científica. Expliquemos esto un poco más.

A lo largo de *Fenomenología de la Percepción* Merleau-Ponty realiza una crítica a la ciencia (tanto a las naturales, como la física y neurofisiología como a las ciencias humanas, tales como la psicología) y a lo que él llama las “filosofías reflexivas” —que remite básicamente a toda la

⁸¹ Agradezco este ejemplo a mi compañero de cátedra Prof. Maximiliano Garbarino.

filosofía anterior, sea de raíz empirista o intelectualista.⁸² Pero para que esta crítica se comprenda bien hay que explicarla en sus justos límites: Merleau-Ponty valora el pensamiento científico, sus avances, su perspectiva estricta en tanto conocimiento, sin embargo, considera inadecuado que éste se posicione a sí mismo –frente a todo otro tipo de conocimiento- como el saber más fundante y primario. Como dijimos, Merleau-Ponty valora el conocimiento científico, sin embargo, dirá que éste es el resultado de una reflexión de “segundo orden”, realizada sobre un orden o nivel de experiencia más primario y, en palabras de Merleau-Ponty, más “originario”. Ese orden más básico y originario es el orden del fenómeno, es decir, de aquello que se nos aparece a nuestra percepción. Según Merleau-Ponty, es sobre la base del orden más originario de la percepción que se sientan las bases para todas las idealizaciones producidas por la ciencia. El problema de la ciencia, entonces, es que se autopresenta como una verdad primera cuando en verdad no lo es, pues hay por debajo o antes de ella un orden fenoménico que la precede y que ya implica una suerte de saber al que accedemos corporalmente. Esa actitud, por así decir, que caracteriza tanto al pensamiento científico como a “las filosofías reflexivas”, genera a su vez un segundo problema, y es que al ocultar ese orden fenoménico en el que se basan y que las precede, propician una absoluta desatención del mismo, por lo cual rara vez se lo identifica y más aún, rara vez se lo considera digno de ser estudiado. La *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, entonces, buscará atender y estudiar ese orden más originario, que es el orden fenoménico de la percepción. Y es en ese orden y desde ese orden que el *cuerpo propio* podrá aparecer como *cuerpo fenomenal*.

El cuerpo propio o cuerpo fenomenal

Cuando hablamos de *cuerpo propio* o *cuerpo fenomenal* lo primero que tenemos que explicitar, entonces, es que su especificidad se hace visible a partir de un cambio en el punto de vista: el cuerpo propio aparece como cuerpo fenomenal (y no como mero objeto) cuando atendemos a la propia vivencia que tenemos de la corporalidad. Así, Merleau-Ponty va a comparar ciertamente –y como pronto veremos- al cuerpo propio y a los cuerpos externos en general, a fin de poder captar sus diferencias y explicitar, en último término, que el cuerpo propio posee un estatus diferente del de un mero objeto. Sin embargo, si nuestro autor es capaz de concluir todas estas cosas, es porque modifica el punto de vista desde el cual aborda el estudio del cuerpo: no lo hará desde un punto de vista externo u objetivo (como el de las ciencias o las “filosofías reflexivas”) sino desde un punto de vista fenomenal, es decir, desde la propia vivencia o experiencia que tenemos, en primera persona, de nuestro propio cuerpo. Y es que, en efecto,

⁸² Merleau-Ponty suele dar muy pocos nombres propios al aludir a sus interlocutores críticos del campo de la filosofía, pero básicamente podemos pensar aquí en la mayor parte de los filósofos modernos: Descartes; los cartesianos como Malebranche, Spinoza y Leibniz; Hume; Kant; Hegel, así como los neokantianos y, en algunos casos, el mismo Husserl.

cualquier cosa que queramos saber o que podamos decir sobre los cuerpos externos en general (sobre el mundo en general) la diremos según la vara del primer cuerpo que se nos da en la experiencia: el nuestro. Así, veremos, el cuerpo propio o conciencia encarnada aparecerá como la condición absoluta de nuestro acceso y apertura a cualquier otro cuerpo u objeto, pues es mediante éste que accedemos a aquellos. Comencemos entonces, ahora sí, con el análisis del texto de Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty sostiene que si atendemos a lo que nuestra propia experiencia de nuestro cuerpo nos muestra resultará muy difícil equiparar o igualar el cuerpo propio a un objeto. Todos nosotros sabemos, pues ya hemos estudiado la filosofía de Descartes, que Descartes equiparaba el cuerpo propio a un mero objeto, similar a cualquier objeto del mundo, al menos en su perspectiva fisiológico-mecánica. Vemos entonces que la perspectiva de Merleau-Ponty se opondrá taxativamente a esa visión cartesiana.

Y ¿qué es eso que nuestra experiencia del cuerpo propio nos muestra, que lo hace no ser equiparable a un mero objeto? Bien, para Merleau-Ponty, hay cuatro rasgos que caracterizan nuestra experiencia del cuerpo propio y que lo hacen no homologable a un objeto, a saber:

- I. Permanencia absoluta y perspectiva invariable
- II. Sensaciones dobles
- III. Afectividad
- IV. Sensaciones cinestésicas

Vamos a explicar ahora cada uno de esos rasgos. Comencemos con el primero de ellos: **la permanencia absoluta y la perspectiva invariable del cuerpo propio**. De acuerdo a Merleau-Ponty, el cuerpo propio se distingue de los objetos exteriores –auténticos objetos según él– por el hecho de que lo percibo constantemente y no puedo jamás apartarme de él. Además, la forma en que lo percibo difiere radicalmente de la forma en que percibo un objeto. Mientras los objetos se me presentan “delante de mí” y según perspectivas siempre potencialmente variables, mi percepción del cuerpo propio nunca lo encuentra “frente a mí” sino siempre “del lado de mí”. Esta *no separabilidad* del cuerpo propio respecto de mí lo distingue esencialmente de los objetos, pues los objetos son tales precisamente porque puedo situarme cerca o lejos de éstos e incluso, porque pueden desaparecer de mi campo visual. Desde la silla en la que estoy sentada, veo un libro sobre la mesa. Más allá, está la ventana por la que veo pasar autos a distintas velocidades. Del libro que está sobre la mesa sólo veo el lomo desde mi posición actual, es decir, sólo veo uno de sus lados o perspectivas posibles. Si quisiera ver su tapa tendría que levantarme de mi asiento y acercarme a él, es decir, cambiar la perspectiva desde la cual se me aparece. Eso es lo que Merleau-Ponty quiere decir cuando afirma que todo objeto se me presenta a mi percepción bajo perspectivas variables. Nunca se presenta de modo total, al contrario, yo sé de su unidad total por mi capacidad corporal de moverme en el espacio y cambiar los puntos de vista desde los que veo el objeto. Por otra parte, los autos que veo pasar a través de mi ventana están

presentes a mi percepción visual sólo unos instantes, y a mi percepción auditiva acaso unos instantes más –antes y después de haberlos visto pasar. Pero llega un momento en que desaparecen de mi percepción. A eso es a lo que se refiere Merleau-Ponty cuando dice que la presencia de un objeto, a mi percepción, “es tal que no es viable sin una ausencia posible”. Al contrario, reparemos en lo que ocurre con la percepción del cuerpo propio. El cuerpo propio posee para mí una presencia absoluta, lo que significa no sólo que su ausencia es imposible sino también que no está sujeta a perspectivas variables. A mi cuerpo no lo percibo bajo tal o cual perspectiva, sino siempre “en mí”, “del lado de mí” y completamente. No puedo ponerlo a un costado ni hacerlo desaparecer, al contrario, su presencia, para mí, es absoluta. Resumamos en un cuadro esas diferencias.

Tabla 6.1

Permanencia absoluta y perspectiva invariable del cuerpo propio

OBJETOS	CUERPO PROPIO
Su permanencia supone, a la vez, su impermanencia: la necesaria posibilidad de su ausencia y/o alejamiento respecto de nosotros.	Permanencia absoluta: el cuerpo propio no puede ser separado de mí, no puede estar ausente, no puede alejarse.
Siempre se me presentan en escorzos, esto es, bajo alguna perspectiva o punto de vista, la cual puede variar si varío la ubicación de mi cuerpo.	Perspectiva invariable: no hay diversas perspectivas desde las que se nos presente el propio cuerpo, sino que siempre está “de este lado de mí”.

Hemos visto entonces un primer aspecto por el cual no parecería correcto homologar el cuerpo propio a los objetos o cuerpos externos en general. Pero Merleau-Ponty, en esta instancia, agrega algo más y que es de crucial importancia para entender de qué manera está pensando al cuerpo propio. Leámoslo:

Su permanencia [del cuerpo propio] cerca de mí, su perspectiva invariable no son una necesidad de hecho, ya que la necesidad de hecho las presupone: para que mi ventana me imponga un punto de vista sobre la iglesia es necesario, primero, que mi cuerpo me imponga uno sobre el mundo; y la primera necesidad no puede ser simplemente física más que porque la segunda es metafísica, las situaciones de hecho no pueden afectarme más que si primero soy de una naturaleza tal que se den para mí situaciones de hecho. En otros términos, yo observo los objetos exteriores con mi cuerpo, los manipulo, los examino, doy la vuelta a su alrededor; pero, a mi cuerpo, no lo observo: para poder hacerlo sería necesario disponer de un segundo cuerpo, a su vez tampoco observable. (Merleau-Ponty, 1985, p. 109)

Dos cosas son fundamentales en ese pasaje, y vamos a explicarlas por separado. Por un lado, como ven aquí Merleau-Ponty habla de necesidades “de hecho”, es decir, necesidades físicas, y necesidades que no son de hecho y a las que llama “metafísicas”. No sé si alguna vez escucharon hablar del término “metafísica”. Hoy en día el término “metafísica” se ha popularizado por designar cierta bibliografía y ciertas prácticas “New Age” relacionadas con la religión y la autoayuda. Pues bien, Merleau-Ponty no se refiere a nada de eso cuando usa el término “metafísico” sino al sentido filosófico del término, de origen muy antiguo, que designaba el conocimiento de las primeras causas o principios que permitían explicar y comprender el orden físico, lo observable y, en suma, los hechos. Por razones históricas que exceden a este capítulo, el término “metafísico” quedó ligado a un sentido de orden “más allá de lo físico” o “anterior al orden físico” pero, a su vez, en tanto dimensión que apunta al conocimiento de las primeras causas y principios del mundo, el término “metafísico” se vincula a la noción de fundamento, o fundamento primero. Ahora bien, lo que Merleau Ponty está diciendo acá es que nuestro propio cuerpo no está al mismo nivel que los hechos y objetos que observamos: los hechos u objetos que observamos son realidades físicas, mientras que nuestro propio cuerpo posee un estatus metafísico, pues opera como el fundamento o condición primordial y necesaria⁸³ para la percepción de hechos, e incluso es la condición de que esa percepción tome la forma que efectivamente toma. Expliquemos esto un poco más.

Podría resultar confuso ver que Merleau-Ponty habla del cuerpo propio o conciencia encarnada como una necesidad metafísica, cuando dijimos que metafísico remitía a un plano “más allá de lo físico”, y siendo la encarnación de la conciencia en un cuerpo algo, justamente, físico. Pero hagamos el ejercicio de pensar aquí “metafísico” como “fundamento primero”, que es ciertamente otro de sus sentidos o, como hemos dicho antes, como “condición de posibilidad”. Y en ese caso veremos que el cuerpo propio (la conciencia encarnada) no está al mismo nivel que los hechos físicos que por su intermedio nos son accesibles. Si fuéramos, como pensaba Descartes, sólo “una cosa que piensa”⁸⁴, meras conciencias abstractas, espirituales y por así decir, “flotantes”, ningún límite físico nos afectaría: los límites de la ventana, que sólo permiten ver una parte del paisaje y no la totalidad, no serían límites para mí, pues al no estar arraigada en un cuerpo podría percibir todo sin ningún condicionamiento o límite. Sin embargo, los límites físicos de la ventana operan como necesidades o límites físicos a mi visión porque antes que nada soy una conciencia encarnada en un cuerpo. Mi estatus de conciencia encarnada funda, en primer lugar, un lugar y un límite “originario” o fundamental, que es mi propio cuerpo: el no poder salir de él, el no poder percibir nada por fuera o con independencia de él. Así, este anclaje de mi conciencia a un cuerpo, en tanto punto cero de mi subjetividad, y por su intermedio a un mundo, me abre toda una serie de necesidades fácticas (límites físicos) que de otro modo yo no

⁸³ Esto conduce a algunos autores como A. Firenze (2016) a sostener que el cuerpo propio desempeña una función trascendental en la filosofía de Merleau-Ponty. Sin duda, existen numerosas afirmaciones de Merleau-Ponty vinculadas a un “nuevo trascendental” que podría ser señalado por su filosofía, pero estas afirmaciones no parecen conceder al cuerpo propio el carácter de trascendental kantiano, pues contrariamente a afirmar el carácter constituyente del mundo de la subjetividad encarnada Merleau-Ponty enfatiza su co-pertenencia con el mundo (Cf. García E. 2005).

⁸⁴ Por supuesto, dentro del marco de la definición del yo que ese autor realiza en su 2da. Meditación, ya que en la 6ta. Meditación admitirá la idea de un compuesto humano.

experimentaría, por ejemplo, que si quiero ver el campanario que apenas se esboza desde la ventana debo acercarme más y acaso sacar la cabeza por la ventana. Nada de eso ocurriría si fuéramos una mera conciencia pura y no encarnada. Si eso ocurre, es porque somos una conciencia encarnada, que habita un cuerpo que es el cuerpo propio, por el cual se abre a un mundo.

El segundo punto que Merleau-Ponty señala al final de ese pasaje es muy sutil y vale la pena explicarlo. Allí dice que mi propio cuerpo no es, estrictamente, observable. ¿Qué quiere decir con eso? Lo que quiere decir con eso es que el cuerpo propio opera como el “término medio”, siempre sobreentendido, de todas nuestras percepciones de objetos. Para explicar esto Merleau-Ponty se vale en algunas ocasiones de la metáfora de la oscuridad de la sala del cine que es, como todos sabemos, lo que nos permite ver la película. En nuestra visión de los objetos (del mundo como polo intencional), el cuerpo propio es como esa oscuridad de la sala que nos permite ver la película del mundo. Esto significa que el cuerpo propio permanece oscuro y sobreentendido, pues es el medio que nos permite ver el film que representan los objetos. E incluso, dice Merleau-Ponty, si ver es, estrictamente, ver algo “delante de nuestros ojos”, hay que decir que al propio cuerpo no lo vemos estrictamente. Pero aquí ustedes podrán decir: “pero a mi propio cuerpo yo puedo verlo en un espejo! ¿qué hay con eso?” Pues bien, Merleau-Ponty dirá que cuando vemos nuestro cuerpo en el espejo lo que hacemos es verlo convertido ya en un objeto externo, en una representación “delante de mí” que no es, nunca, mi vivencia interior del cuerpo, sino una imagen externa de él, y así, un objeto. El cuerpo propio, vivenciado, en cambio, está siempre “de este lado de mí”, acompaña todas mis percepciones de objetos quedando él mismo al margen de todas ellas, en un segundo plano. Esto implica que, entonces, el cuerpo propio no es, en rigor, observable pues está siempre “más acá” de toda visión, y así, es la condición absoluta de toda posible percepción de objetos, el “aquí” invariable que hace posible – metafísicamente- toda posible perspectiva variable que se dé de hecho.⁸⁵

Pasemos ahora al segundo rasgo: **las sensaciones dobles**. Lo que plantea Merleau-Ponty aquí es que los objetos son pasivos, siempre son tocados o sentidos, pero no son capaces de tocar ni de sentir. El cuerpo propio, al contrario, posee estos dos rasgos a la vez, es decir, es pasivo-activo o, en otros términos, es capaz de ser tocado y sentido (pasivo) y es capaz de tocar y sentir (activo). Siguiendo a Merleau-Ponty, expliquemos esto mediante un ejercicio fenomenológico. Tomemos cualquier objeto con nuestra mano derecha, por ejemplo, el mate que ahora tengo al lado de mi computadora. Ahora pongamos nuestra mano izquierda sobre nuestra mano derecha. Con la izquierda toquemos la piel, los huesos, la temperatura de la mano derecha. Es claro que mientras hacemos eso la mano derecha es un objeto pasivo respecto de la exploración que hace mi mano izquierda. Dice Merleau-Ponty en este punto: “allí mi mano

⁸⁵ Algo semejante ocurre en relación con la consideración de mi cuerpo como mi posesión (algo que tengo). Pues, en cierto sentido, hay que decir que mi cuerpo escapa al régimen de propiedad. Como bien señala Olivier Dekens (2018): “¿Mi cuerpo es mi cuerpo? Sí, sin duda. Sin embargo, no puedo ponerlo a distancia de mí, como sí lo hago con los objetos, por eso no puedo realizar respecto de él un gesto de apropiación, en sentido estricto. Pero a la vez, si a los objetos puedo o no apropiármelos, es porque vivo una propiedad fundamental que es *mi* cuerpo.” Así, esto pone en evidencia el carácter oscuro y paradójico del cuerpo propio, como dato y vivencia que se resiste a la reflexión.

derecha es objeto para la izquierda que la toca”, esto es, “un tejido de huesos, músculos y carne estrellado en un punto del espacio”. Vemos entonces que mi cuerpo, o una parte de él, posee una función pasiva, puede ser tocado y sentido y, en ese sentido, es un objeto. Con todo, Merleau-Ponty agrega: “sin embargo, esa misma mano derecha no es objeto en tanto es ella misma quien se lanza hacia afuera y toca un objeto exterior”. En efecto, mi mano derecha, al tiempo que es tocada por la izquierda y convertida en objeto, toca ella misma un objeto exterior (el mate, según el ejemplo que les propuse) y en ese sentido deviene activa, es decir, no es un mero objeto sino el sujeto que lleva a cabo una percepción (mi percepción táctil del objeto mate). Entonces, Merleau-Ponty se pregunta: ¿el cuerpo propio es un objeto o es un sujeto de la percepción? Y la respuesta que da es que es ambas cosas, es decir, que posee una *existencia ambigua*, ya que es tanto capaz de ser tocado y sentido (aspecto pasivo – cuerpo como objeto) como capaz de sentir y tocar (aspecto activo – cuerpo como sujeto).

La detección de estas ambigüedades es uno de los rasgos centrales de la filosofía de Merleau-Ponty y en gran medida lo que hace de su filosofía algo interesante y a la vez cargado de sutilezas. Pues cuando Merleau-Ponty, en su descripción fenomenológica, se encuentre con alguna ambigüedad que se resiste a ser eliminada, su decisión intelectual es aceptarla y asumir la complejidad que nos propone ese fenómeno. Así es que a partir de atender al fenómeno de las sensaciones dobles (también llamada reversibilidad de la sensación) Merleau-Ponty sostiene que el cuerpo propio parece llevar a cabo “una especie de reflexión”, que nos muestra que la relación que el cuerpo propio entabla consigo mismo no es solamente de sentido único, del que siente a lo sentido, sino que la mano tocada se convierte en un elemento activo, se anima, tornándose manifiesto que, en rigor, no era sólo una cosa física. De tal suerte que mi cuerpo rehúye así toda comprensión que lo delimite exclusivamente en términos de cosa física u objeto, y se ofrece, según Merleau-Ponty, como una presencia ambigua que no es ni únicamente objeto ni únicamente sujeto sino un “sujeto-objeto”, un “pasivo-activo”, una “cosa que siente” o un “sensible-sintiente”. Resumamos esto entonces en un pequeño cuadro.

Tabla 6.2

Sensaciones dobles del cuerpo propio

OBJETOS	CUERPO PROPIO
Son pasivos, siempre son tocados o sentidos, no son capaces de tocar ni de sentir.	Mi propio cuerpo (mi mano, por ejemplo) es tanto tocada (objeto) como tocante (sujeto). Este rasgo doble lleva a Merleau-Ponty a considerar al cuerpo propio como una realidad ambigua, a la vez sujeto y objeto, “una cosa que siente” o un “sensible-sintiente”.

Pasemos ahora al tercer rasgo: **la afectividad del cuerpo propio**. Primero debemos aclarar que por “afectividad” Merleau-Ponty no se refiere a los sentimientos de orden emocional, como el querer o no a alguien, o ser afectuoso con alguien. No es ese el sentido en que Merleau-Ponty

habla del cuerpo propio como una realidad afectiva. Por “afectividad” Merleau-Ponty refiere a la capacidad del cuerpo propio de ser afectado, de sentir afectaciones en él, por ejemplo, de sentir dolor. En cierto sentido este rasgo retoma algo ya dicho en el punto anterior, pero con la finalidad de poner el acento en otra cosa. Y esa otra cosa tiene que ver con la localización corporal del dolor y, en general, de la sensación, que Merleau-Ponty defiende contra la perspectiva de René Descartes quien, como ya hemos mencionado, fue uno de sus grandes interlocutores pese a la distancia histórica entre ellos.

Recordemos lo que decía Descartes. Según la fisiología de Descartes, el dolor es sentido, estricta y exclusivamente, por el alma. Por eso Descartes dice que el alma siente el dolor “como si estuviera en el pie”. Ese “como si” pone de manifiesto que, en verdad, el dolor no tiene para él una auténtica localización corporal. Frente a esto, la posición de Merleau-Ponty será que el dolor sí posee una localización corporal. Así afirma:

Si digo que mi pie me duele, no quiero simplemente decir que es una causa del dolor, igual que el clavo que lo desgarró, pero más próxima; no quiero decir que sea el último objeto del mundo exterior, después del cual empezaría un dolor del sentido íntimo, una consciencia de dolor por sí misma sin ubicación que solamente se vincularía al pie por una determinación causal y en el sistema de la experiencia. (Merleau-Ponty, 1985, p. 111)

Esto significa que para Merleau-Ponty el cuerpo propio no opera como la causa externa de una sensación que experimentaríamos, propiamente, en mi conciencia, y a la vez que la sensación no es una suerte de representación de la conciencia, que se da en ella al modo de un efecto. Antes bien, la sensación de mi propio cuerpo, por ejemplo, la sensación de dolor, indica ya su ubicación en el cuerpo, constituye un “espacio doloroso” y, dice Merleau-Ponty, mi cuerpo entero o una región de él se percibe como el espacio o volumen de este dolor, al punto que, afirma: “‘Mi pie duele’, significa no: ‘Pienso que mi pie es causa de este dolor’, sino ‘el dolor viene de mi pie’ o incluso ‘mi pie está dolorido’”. Así pues, mientras que para Descartes el dolor, como toda forma de sensación, corresponde únicamente al alma o espíritu, para Merleau-Ponty, en cambio, el dolor, en tanto forma de propiocepción, reclama una ubicación en el cuerpo propio. Pero entiéndase bien, lo que hace Merleau-Ponty aquí no tiene por objetivo quitar la sensación del alma –como prerrogativa suya– para otorgársela por entero al cuerpo (no es la inversa de Descartes) sino sostener que, dado que el dolor y las sensaciones en general tienen una localización corporal, es decir, son sentidos *en* el propio cuerpo, esto nos muestra que el cuerpo propio no es nunca una mera materia, sino que se halla ya transido o infundido de conciencia. Dicho en otros términos, toda esta explicación tiene por objetivo mostrar la *encarnación de la conciencia*, la unión o nudo entre materia y conciencia (“nudo de significaciones vivientes”, dice Merleau-Ponty) que es el cuerpo propio.

¿Nos recuerda esto a la *perspectiva de la unión* alma-cuerpo defendida por Descartes, que sostenía que mi alma no está en mi cuerpo sólo como un piloto en su barco, pues siente el hambre, la sed y el dolor *en* el cuerpo? Pues bien, está muy bien si nos lo recuerda. Y es que, en efecto, Merleau-Ponty es un gran adversario de Descartes en lo que se refiere a la concepción fisiológico-mecánica, al dualismo que ésta supone y a la concepción cartesiana de cuerpo como objeto. Pero es, a la vez, un gran heredero y continuador de Descartes en lo que respecta a la perspectiva de la unión sostenida por aquél. Así de cruzada es a veces la “conversación” entre los filósofos a lo largo de la historia de la filosofía. Lo que nos muestra también, en este afán de Merleau-Ponty de ver la complejidad y la ambivalencia de los fenómenos, que no estar de acuerdo con alguien en algo no necesariamente implica no estar de acuerdo en nada. Puede todavía haber aspectos del pensamiento de ese otro que nos resulten adecuados y, por tanto, que no siempre es estrictamente necesario efectuar un rechazo en bloque. La perspectiva de la unión esbozada por Descartes es entonces una parte de la filosofía cartesiana con la que Merleau-Ponty sí estará de acuerdo y, al menos en tal respecto, se considerará heredero de Descartes. Resumamos este rasgo en un pequeño cuadro.

Tabla 6.3

Afectividad del cuerpo propio

OBJETOS	CUERPO PROPIO
Siendo pasivos, los objetos son incapaces de sentir. No hay experiencia del dolor en nada que se considere un objeto, sencillamente porque, para empezar, no hay en ellos conciencia y, por tanto, no hay quien sea el sujeto de una experiencia posible.	El cuerpo propio es “afectivo”. Esto significa que es pasible de ser afectado y de sentir, por ejemplo, dolor. A diferencia de la fisiología de Descartes, para Merleau-Ponty el dolor es experimentado en el cuerpo y no exclusivamente en el alma. La experiencia del dolor pone de manifiesto la <i>encarnación</i> de la conciencia. Y a la vez, nos vuelve a mostrar el carácter activo-pasivo del cuerpo propio.

Explicuemos ahora el último rasgo señalado por Merleau-Ponty: **las sensaciones cinestésicas del cuerpo propio**. Todos sabemos que si queremos trasladar un objeto de un lugar a otro en el espacio debemos ir a buscarlo, tomarlo y moverlo hasta su nueva ubicación. Si pensamos el espacio en términos de coordenadas –lo que Merleau-Ponty llama “espacio objetivo”- tendremos que decir que los objetos están siempre en algún punto del espacio objetivo y que poseen una “espacialidad de posición”- según la terminología de Merleau-Ponty- tal que moverlos supone, como dijimos, ir a buscarlos y trasladarlos hasta un nuevo punto. Pero, dice Merleau-Ponty, a mi cuerpo no necesito ir a buscarlo para desplazarlo en el espacio o para que realice una determinada acción. Por ejemplo, si quiero tomar café no necesito buscar con la mirada mi mano en el “espacio objetivo” para saber dónde está y ahí entonces ordenarle que vaya a buscar la taza, tampoco necesito buscar mi boca en el espacio objetivo para saber a dónde tengo que apuntar la taza para poder beber. Y no necesito buscar nada de esto porque a

mi propio cuerpo lo siento en todo momento, sé dónde está y por eso lo puedo mover directamente. Cuando Merleau-Ponty habla de “sensaciones cinestésicas o kinestésicas” se refiere precisamente a eso, a la sensación inmediata que tengo de mi cuerpo, de la ubicación de sus miembros y de su movimiento en el espacio, y que hoy se conoce comúnmente como propiocepción⁸⁶. Ahora bien, esa sensación o vivencia inmediata de la situación de mi cuerpo en el espacio y de su motricidad en él no es para Merleau-Ponty una vivencia del cuerpo en el “espacio objetivo” sino, una vivencia de la situación de mi cuerpo en una *espacialidad vivida*, desde mi propio cuerpo en tanto punto cero o como “aquí absoluto” desde el cual serán posibles todos los “allí”. Así pues, Merleau-Ponty opone “espacio objetivo” a “espacio vivido”. El espacio objetivo es el sistema de coordenadas en el que los objetos tienen su posición (cómo se conciba ese espacio objetivo variará según las épocas y teorías físicas, geométricas, etc.). El espacio vivido, en cambio, es el espacio vivido “desde adentro” del propio cuerpo y es el punto de origen de toda orientación espacial de mi cuerpo en el mundo. Esta espacialidad vivida, fundada en la potencia perceptivo-motora que es mi cuerpo, constituye, para Merleau-Ponty, a una *practognosia*⁸⁷, esto es, una suerte de saber-poder práctico (no conceptual) originario, que no sólo me permite saber en todo momento y de manera inmediata la situación de mi cuerpo y sus miembros sino también usar *directamente* nuestro cuerpo para un objetivo práctico, moverlo sin que medie cálculo o representación mental. Así en su *Fenomenología* sostiene:

La experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular de conocimiento; nos proporciona una manera de acceder al mundo y al objeto, una “practognosia” que debe reconocerse como original y, quizás, originaria. Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas “representaciones”, sin subordinarse a una “función simbólica” u “objetivante”. (Merleau-Ponty, 1985, pp.157-158)

En efecto, no tengo que representarme dónde está mi pierna ni ir a buscarla en las coordenadas del espacio objetivo para poder patear la pelota que tengo en frente. Más bien lo que ocurre es que percibo la pelota y pateo directamente, sin mediaciones, sin necesidad de ir a buscar mi pierna y sin necesidad de conducirla paso a paso hasta el final de la acción. Así, entre mi decisión y mi acción motriz hay una suerte de conexión inmediata, pues el tipo de intencionalidad desde la cual me oriento al mundo no es una intencionalidad conceptual y

⁸⁶ El término *cinestesias*, cuya etimología proviene del griego *kinesis* (movimiento) y *aisthesis* (sensación), no debería ser confundido con el término *sinestesias*, cuya etimología proviene de los vocablos *syn* (unido, junto) y *aisthesis* (sensación). Las *cinestesias* refieren a la *propiocepción*, esto es, a la capacidad de percibir la ubicación, el movimiento y la acción de las partes del cuerpo propio en el espacio y que hoy es considerado un sentido más. Las *sinestesias*, en cambio, refieren a la unión de dos imágenes o sensaciones procedentes de dos dominios sensoriales, por ejemplo, la condición que presentan algunos sujetos de ver determinados colores al escuchar ciertos sonidos.

⁸⁷ Merleau-Ponty toma este término del texto de Grünbaum, A. *Aphasie und Motorik*, de 1930.

representativa, sino, antes que nada y en primera instancia, una “intencionalidad motriz”, pre-teórica o pre-conceptual. Resumamos esto en un último cuadro.

Tabla 6.4

Sensaciones cinestésicas del cuerpo propio

OBJETOS	CUERPO PROPIO
Los objetos poseen una “espacialidad de posición” en el sistema de coordenadas que constituye el “espacio objetivo”. Su posición en dicho espacio no me es inmediatamente conocida. Debo ubicarlos en primer lugar en el espacio objetivo para luego moverlos con el auxilio de mi cuerpo.	A mi cuerpo lo muevo directamente: no necesito buscarlo en un punto del espacio objetivo para poder moverlo, sencillamente porque no habita el espacio objetivo sino un “espacio vivido”, esto es, <i>ya está conmigo</i> , lo siento o vivo en todo momento. Tampoco necesito conducirlo, paso por paso, hasta el final del movimiento y consecución del objetivo práctico. Hay, para Merleau-Ponty, una conexión original entre mi decisión y mi acción: ante mi decisión mi propio cuerpo se lanza a la acción. Se pone en juego allí, para Merleau-Ponty, una “intencionalidad motriz”, es decir, una forma de intencionalidad no basada en la representación y que constituye un saber-poder práctico o <i>practognosis</i> originaria.

Palabras finales

Merleau-Ponty ha señalado todos estos rasgos con el propósito de mostrar que, si atendemos fenomenológicamente a lo que la percepción nos manifiesta acerca de los objetos (o cuerpos en general) y el cuerpo propio (mi cuerpo, vivido en primera persona) detectamos que existen ciertas diferencias entre ambos que impiden comprender al cuerpo propio como un mero objeto. Luego, el cuerpo propio no es un objeto. Pero, como hemos visto, tampoco es un puro sujeto. Es un sujeto-objeto, y posee una naturaleza ambigua: por un lado, es la condición absoluta de aparición y ordenación de mi campo fenomenal (es decir, es la condición absoluta de la aparición del mundo como fenómeno de nuestra conciencia) y, sin embargo, esa conciencia encarnada que es el cuerpo propio es cuerpo, es decir, está en el mundo como algo físico y comparte la sensibilidad de las cosas, es un sensible entre cosas sensibles. Merleau-Ponty expresa el sentido de esa apertura y pertenencia del cuerpo propio al mundo con una frase que posee una doble significación: “être au monde”, que significa que el cuerpo propio es tanto un “ser en el mundo”, un ser que existe entre las cosas, es decir, una condición absoluta que no por eso deja de ser sensible, como a la vez es un “ser del mundo”, es decir, un ser mundano, solicitado por el mundo, abierto al mundo y comprometido con él, y que tiene al mundo como su polo intencional-vital.

Según Merleau-Ponty la psicología clásica⁸⁸ reconoció aquellos rasgos del cuerpo propio y, sin embargo, no extrajo de allí la conclusión que debía sacar, esto es, que el cuerpo propio no puede ser considerado un *ser en sí* o un mero objeto y que posee una naturaleza ambigua. La dificultad que se interpone entre aquella conclusión que debía sacarse y la perspectiva de la psicología clásica es, según Merleau-Ponty, la misma que afecta a toda perspectiva científica en general, esto es, el situarse en el punto de vista objetivo, universal, para el cual todo fenómeno, incluso el subjetivo, requiere ser traducido a sus términos objetivos si ha de obtenerse de aquel un conocimiento científico. Así, la psicología ciertamente advierte y entra en contacto con el orden fenomenal que nos da la experiencia del cuerpo propio en tanto cuerpo viviente, pero, en lugar de encontrar en este orden una dimensión original y, por así decir, las respuestas a los interrogantes que buscaba resolver, convierte aquel *cuerpo fenomenal* en la “representación del cuerpo” que el sujeto posee y así, en el objeto que la psicología puede estudiar sin ambigüedades. De este modo, el carácter subjetivo y vivido del fenómeno advertido se vuelve a apresar en el terreno de la objetividad al reducirse, por una nueva vía, a la instancia objetiva de “representación para la conciencia”.

Referencias

- Alloa, E. (2009). *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*. Nueva Visión.
- Battán Horenstein, A. y Menacho, M. (2009). Esquema corporal, hábito e intencionalidad motriz en M. Merleau-Ponty. En G. Ralón (Ed.), *II Simposio Merleau-Ponty: Vida y cuerpo, perspectivas científicas, simbólicas y políticas*. UNSAM.
- Dekens, O. [Editions M-Editor] (2018). Merleau-Ponty : Mon corps est-il mon corps? [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=CWMoM913FTo>
- Firenze, A. (2017). El cuerpo en la filosofía de Merleau-Ponty. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (5), 99-108. <https://doi.org/10.6018/daimon/270031>
- García E. (2005). La encarnación de la conciencia en la filosofía de M. Merleau-Ponty y sus consecuencias respecto de la noción moderna de sujeto. *Ágora*, (24/2), 199-227.

⁸⁸ El filósofo Esteban García (2018) muestra que al dirigirse contra la “psicología clásica” Merleau-Ponty se estaría dirigiendo, sin decirlo, contra la fenomenología del mismo Husserl.

García, E. (2018). ¿En qué sentido mi cuerpo es mío? El “Cuerpo Propio” en *Ideen II* y *Phénoménologie de la Perception*. *Investigaciones Fenomenológicas*, (15), 21-43.

Merleau-Ponty, M. (1976). *Estructura del Comportamiento*. Hachette.

Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la Percepción*. Planeta-De Agostini.

Ferraz, M. S. A. (2008). La fenomenología practicada por Merleau-Ponty. *Investigaciones Fenomenológicas*, (1), 143–166. <https://doi.org/10.5944/rif.1.2008.5560>

Capítulo 7

El equilibrista: cuerpo y poder en la filosofía de Michel Foucault

Juan Cristóbal Dell'Unti

Introducción

En el siguiente capítulo vamos a tratar de comprender la propuesta sobre el cuerpo que aparece en la filosofía de Michel Foucault. La importancia de las ideas de este autor se encuentra tanto en la novedad que las mismas significaron para la historia de la filosofía, como también en función de todas aquellas investigaciones y propuestas que se pudieron realizar posteriormente gracias a su trabajo. Se trata, entonces, de un autor y un conjunto de ideas que marcaron una etapa y que abrieron caminos para diversos procesos reflexivos.

Michel Foucault es un filósofo de origen francés que vivió entre los años 1926 y 1984. Su desarrollo filosófico se caracterizó como novedoso tanto por la elección de sus objetos de estudio, ocupándose de temas como la locura, las instituciones, la medicina, la sexualidad y las formas de exclusión social, entre otros; como también por el modo en que realizaba el estudio de estos temas, investigándolos siempre a partir de una reconstrucción histórica que permitía desnaturalizar las definiciones que existían en su tiempo -y también en el nuestro- sobre dichos temas. No siempre se pensó la locura del modo en el que la comprendemos hoy día, ni siempre existieron las instituciones como la cárcel, ni aquello que creemos más íntimo como la sexualidad y, por supuesto el deseo, fueron en la historia humana entendidos de la misma manera. Foucault renovó las formas de hacer filosofía eligiendo temáticas que no eran usuales para su momento y además incorporando la historización⁸⁹ como forma de señalar que lo que parece obvio y natural no es más que la consecuencia o el resultado de disputas pasadas.

En términos generales, se considera que el pensamiento de Foucault se divide en tres grandes etapas: un primer momento al que se denominó “arqueológico” -desde finales de los años '50 hasta principio de la década de los '70-, en el que predominó en sus obras una forma

⁸⁹ El término preciso que al autor le interesaba era el de realizar una “genealogía” (Foucault, 1997), es decir, un modo particular de recuperación de los procesos de luchas y conflictos que se sucedieron en el tiempo cada vez que se intentó alcanzar definiciones.

de analizar lo que entendemos por el *saber* de un tema; un segundo momento al que se denominó como “genealógico” -que transcurrió hasta 1976 por lo menos- en el que el autor se concentró en la cuestión del *poder*; y un tercer momento denominado como “el cuidado de sí” -que llegaría hasta su temprana muerte en 1984- en donde lo central estuvo puesto en las prácticas y la *ética* (Prósperi, 2018). En lo que sigue, vamos a concentrarnos en los dos últimos períodos, intentando mantener la reflexión sobre el cuerpo como eje organizador de nuestra lectura. Como ya se mencionó, debido a la impronta del análisis foucaultiano, pensar el cuerpo, así como ningún otro tema, puede hacerse en abstracto, sino más bien en función del proceso histórico -entiéndase como genealógico- que nos trajo hasta la actualidad.

El cuerpo

Haber hecho filosofía tomando objetos de estudio no teorizados hasta el momento y haber realizado análisis en clave histórica son, entonces, las dos características principales que nos convocan de la propuesta foucaultiana. En este sentido, que al autor le haya interesado pensar el cuerpo en la historia, no parece extraño. Es cierto que el cuerpo no es el único de sus tópicos, pero este objeto de estudio presenta una serie de peculiaridades relevantes para el tema de este capítulo. En primer lugar, el cuerpo es entendido como la dimensión central de la persona. Hay aquí una relectura de la propuesta merleau-pontyana frente a la idea del alma o *cogito* cartesiano como elemento central. Todo lo que nos ocurre, lo que nos configura, lo que nos permite afirmar que somos una persona, pasa por nuestro cuerpo y las prácticas que realizamos desde esa misma corporalidad. Lo que nos lleva a un segundo punto de interés, donde el cuerpo es pensado como superficie de inscripción de los procesos histórico-políticos. A partir de las formas en que las sociedades organizan de algún modo la estructura social -por ejemplo, clanes, castas o clases-, las modalidades de autoridad -absolutismo, feudalismo, instituciones modernas, etc.- o, también, las formas de circulación de sus elementos -saberes, prácticas, instituciones-, todas estas formas de organización se plasmarán en el cuerpo. Es decir que, en la medida que queramos entender desde esta perspectiva filosófica cómo es una sociedad determinada, debemos observar las formas en que en ella se distribuyen los cuerpos, cómo circulan y a cuáles prácticas se ven sometidos.

Ahora bien, es fundamental tener presente que cuando se habla de cuerpo o corporalidad en Foucault hay que distinguir entre la dimensión biológica y la social. Con esto nos referimos a que, para esta mirada filosófica, el cuerpo es más que su estructura “natural”⁹⁰, es decir, aquello con lo que nacemos. Lo central aquí es el cuerpo socializado, el cuerpo que atraviesa las formas y relaciones culturales, el cuerpo que es, para cada sociedad a lo largo de su historia, aquello que

⁹⁰ Veremos luego con Preciado (2008) y su análisis de la industria farmacológica y las *tecnologías blandas*, que también habrá un intento de modificar ese cuerpo natural.

le resulta “normal” en sus modos de hacer y andar. Es decir que aquello que a Foucault le interesa estudiar es el cuerpo como resultado de los procesos sociales y no como origen natural del ser humano.

Pongamos un ejemplo de esto. Tomemos por caso la pintura denominada *En la cuerda floja* de Wilhelm Simmier (ver Figura 7.1). Se trata de un hermoso cuadro en el que se exhibe una conocida situación circense de una mujer que camina arriba de una cuerda ayudada solamente por un tiento -el palo con el que busca equilibrar el peso-. Los diferentes elementos de esta sencilla pintura señalan cuestiones que nos interesan. Aun cuando la imagen está enfocada desde abajo, es posible sospechar a qué altura se encuentra la slackline o cuerda por los pájaros que revolotean en el fondo. Una actividad por demás arriesgada teniendo en cuenta que no hay arnés de seguridad que contenga una posible caída. La ausencia de un rostro en dicho cuerpo, haciendo que cualquiera pueda identificarse con la situación. El ropaje de circo, cómodo para los movimientos necesarios. Los brazos extendidos de forma simétrica. La pierna izquierda levantada, pronta a dar el próximo paso, pero con la tensión de quién busca que el mismo sea certero y con el empuje del pie extendido, cual bailarina de danzas clásicas. La pierna derecha, apoyada sobre la soga, pero solo por la punta del pie que -casi imperceptiblemente- la roza. Todo esto le da un movimiento hacia delante a la imagen, la zona izquierda del cuadro, y un movimiento de vértigo para quienes observamos desde fuera la escena. Finalmente, el torso, erguido, con los hombros alineados, el pecho hacia el frente y los músculos contraídos.

El punto central de traer esta imagen a colación es poder observar que el equilibrio no es un fenómeno natural en la persona, sino una habilidad adquirida por medio del entrenamiento. Entrenar el cuerpo para que sea capaz de poder caminar por una soga, de poder balancear el peso, de poder lograr firmeza y seguridad en una situación por demás vertiginosa. Así como con la equilibrista, existen muchas otras situaciones en las que el cuerpo logra realizar movimientos casi programados, casi naturales, pero adquiridos por años de entrenamiento. Un/a estudiante que pasó por años de institucionalidad escolar, sabe sentarse de tal forma que no le duela la espalda el tiempo que requiera prestar atención. Una persona que juega regularmente un deporte, sabe -con mayor o menor eficacia- disponer los movimientos del cuerpo para lograr realizar un fin. Y así podemos extender una lista de situaciones en las que aquello que llamamos un cuerpo es el resultado de un entrenamiento planificado y reiterado hasta el cansancio.

En el proyecto filosófico de Foucault, se tratará de comprender cómo es que se fabrica este cuerpo-consecuencia o cuerpo-resultado de una sociabilidad y, sobre todo, en función de qué objetivo es que se hace. Dicho de otro modo, en esta perspectiva para cada sociedad o para cada momento histórico es posible encontrar un principio regulativo que sintetice o exprese la forma de organización interna de las mismas y explique dichos objetivos. Y ese mismo principio puede leerse también en los modos de castigo que cada sociedad produjo sobre los cuerpos. De ahí que Foucault diferencie las sociedades de soberanía de las sociedades biopolíticas, donde para las primeras los cuerpos expresaban las relaciones de acumulación del poder soberano -

las cuales se inscribían en la carne a través del castigo físico y la tortura⁹¹- mientras que para las segundas, serán las relaciones de productividad las que se inscribirán en el cuerpo por medio de los intentos de reeducar los mismos en las instituciones carcelarias.

Figura 7.1

En la Cuerda Floja (Auf dem Hochseil)



Autor: Wilhelm Simmler (1840–1914), Public domain, via Wikimedia Commons. Disponible en: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/79/Wilhelm_Simmler_Auf_dem_Hochseil.jpg

⁹¹ En *Vigilar y Castigar* (2008, pág. 6 y ss.) Foucault analiza en las primeras páginas la ejecución, con tortura previa, del caso de Demian en el siglo XVIII.

El poder

Si el cuerpo es un resultado de cómo se estructuran las relaciones sociales, entonces la pregunta se orienta hacia estas mismas relaciones: ¿hay libertad en ellas o hay dominación? ¿se modulan a través de objetivos conscientes o de ciegas prácticas sedimentadas? Como ya estudiamos en las clases anteriores⁹², en toda sociedad las formas de organización provienen de cómo se estructure el poder en ellas. Aquí Foucault va a proponer una forma diferente de pensar el poder que se separará de las formas que venimos estudiando en los autores anteriores. Es decir, frente a la propuesta de que el poder es una relación asimétrica, vertical y descendente, entre un amo y un esclavo, o entre un burgués y un proletario, donde es claro que una figura tiene y concentra la capacidad de decisión y la otra figura solo puede obedecer o confrontar; Foucault va a proponer una nueva interpretación. Veamos el siguiente extracto de uno de sus textos:

Que el poder no es algo que se adquiera, arranque o comparta, algo que se conserve o se deje escapar; el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias;

Que las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), sino que son immanentes; [...] desempeñan, allí en donde actúan, un papel directamente productor;

Que el poder viene de abajo; es decir, que no hay, en el principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre dominadores y dominados, reflejándose esa dualidad de arriba abajo y en grupos cada vez más restringidos, hasta las profundidades del cuerpo social.

Que las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas. Si, de hecho, son inteligibles, no se debe a que sean el efecto, en términos de causalidad, de una instancia distinta que las "explicaría", sino a que están atravesadas de parte a parte por un cálculo: no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos.

Que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo) , ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder. [...] No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión. Los

⁹² Ver los capítulos sobre Hegel y Marx del presente volumen.

puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder. (Foucault, 2002, p.114-115)

Vamos a explicar brevemente estas cinco proposiciones que da el autor sobre el poder. La primera de ellas da cuenta de dos cuestiones importantes: en primer lugar, que el poder es desigual o también, es una relación asimétrica. Es decir que donde hay poder hay al menos dos personas que se encuentran en situación de mando y obediencia o de dominación. Pero esto está incompleto si no contamos la segunda cuestión, y es que esta asimetría no se funda en un objeto o en un lugar, por ejemplo, en el hecho de tener un arma o en ser jefe o presidente de un país, sino en el mismo ejercicio. Es decir que el poder es una práctica y, por tanto, no se puede conservar, aumentar o traspasar de una persona a otra, como si de una sustancia se tratara. Solo se puede realizar en la acción concreta -que puede ejemplificarse con dar una orden- y, con ello, el autor nos señala que en su concepción filosófica le interesa observar cómo se ejercita el poder, más que su origen o su legitimidad. Este modo particular de entender el poder se conecta con la segunda proposición, por la cual, se explica que este ejercicio -asimétrico de dominación- ocurre al interior de las relaciones sociales, no como una relación más. Dicho de otra manera, si en el transcurso de nuestra vida cotidiana, tenemos múltiples tipos de relaciones -a saber, de amistad, de amor, familiares, laborales, educativas, etc.- el poder no constituye una relación más entre estas, sino que está dentro de todas estas relaciones. En este sentido se dice inmanente, es decir, interno a las relaciones. Siempre que hay una relación social habrá un juego de dominación al que prestarle atención.

Pero si todas las relaciones sociales implican una dinámica de poder y, durante un mismo día, una persona entabla varias relaciones sociales ¿cómo se entiende entonces esto? Dos respuestas rápidas: en primer lugar, porque las relaciones de poder son anteriores -causas- a los cuerpos -cada rol que uno asume a lo largo de su vida, hijo, estudiante, docente, pareja, etc. ya implican una relación de poder previa. En segundo lugar, por lo que presenta la tercera proposición: no hay dos grupos de poder, sino que todos y todas las personas que habitamos la sociedad estamos atravesados por el poder de igual forma. A veces nos toca ser dominantes y a veces nos toca ser dominados. Quizás en un mismo día, podemos entrar y salir de estos roles múltiples veces. Por eso, la cuarta proposición sostiene que el poder no es subjetivo, o lo que es lo mismo, no depende de cómo es particularmente cada persona -por ejemplo, si es buena o mala, si es bondadosa o mezquina, etc.- sino que, más bien, el ejercicio del poder, que se define como un “cálculo estratégico para un fin”, ocurre de un modo casi naturalizado. Esta afirmación parece contraintuitiva en principio ya que podría sostenerse que el ejercicio del poder siempre debería ser de forma consciente -lograr que otro/a haga algo que le fue exigido, sólo se conseguiría porque quien ordena “sabe” lo que ordena. Ahora bien, debemos detenernos un segundo en este problema. La dificultad que nos plantea puede aligerarse si entendemos que detrás de esta idea se encuentra la crítica que Foucault realiza a la idea de un sujeto soberano que tiene capacidad de decisión desligado de las condiciones de su entorno. Se trata de pensar

que el ejercicio del poder -como si fuese una fuerza que nos arrastra- no depende de nuestras ideas o nuestra personalidad, sino que es a la inversa: todo lo que somos como personas es el efecto del conjunto de interacciones de poder que nos forman. Un docente, por ejemplo, debe ejercitar el poder de sancionar a sus estudiantes más allá de que le parezca bien o le parezca mal que existan sanciones. No es voluntario dicho ejercicio y por eso, en el texto aparecen como “no subjetivas”. Al no ser subjetivas puede ocurrir, en muchos casos, que pasen por fenómenos naturales -aunque no lo son. Por eso es importante preguntarse por su visibilidad, por cómo es posible observar dichas prácticas: ¿cómo es que podemos ver el ejercicio del poder dentro de las relaciones? Esto nos lleva a la última proposición: donde hay poder, hay *resistencia*. Por tanto, el ejercicio se vuelve visible porque se observa la resistencia de los cuerpos. Ciertamente que las resistencias pueden ser más o menos efectivas, más o menos eficaces. Cuando son muy eficaces, pueden llegar a subvertir la misma relación, cuando no lo son pueden pasar por formas de molestia o malestares.⁹³ Es fundamental en este punto recordar que todo esto se inscribe en el cuerpo y que, por tanto, las resistencias se expresan en él.

Las instituciones

Con esta perspectiva del poder, Foucault rompe una larga tradición filosófica que sostenía que el poder era una relación particular entre otras y que, además, su momento de visibilización era, principalmente, cuando reprimía las formas de disidencia en la sociedad. Para la propuesta filosófica de Foucault, ahora el objetivo del poder no es reprimir sino *crear* (Deleuze, 2005, pág. 99 y ss.), *producir* y, en particular, crear una *normalidad* a la cual se deben someter los proyectos de vida existentes de cada persona particular. Es decir, que la línea que divide a los normales de los *anormales*⁹⁴, los cuerdos de los locos, los integrados de los marginales, es el producto del ejercicio del poder y no, como se ha escrito y afirmado durante mucho tiempo, una cuestión científica o natural. Gran parte del trabajo historiográfico de Foucault trató de mostrar cómo se fueron construyendo estos límites y definiendo aquello que era la “normalización” de los modos en que los cuerpos habitaban las sociedades europeas desde el siglo XVIII.

Pero entonces cabe hacerse una nueva pregunta: si hay tantos juegos de poder como relaciones sociales, ¿cómo es que se construye una misma idea de “normalidad” en toda la sociedad? ¿Cómo resuena el poder en todas partes y al mismo tiempo de la misma manera? Para responder a esta pregunta hay que volver sobre la reconstrucción histórica, precisamente al momento del pasaje de las sociedades de soberanía a las sociedades de biopoder. Se trata

⁹³ Un tratamiento de la cuestión de la *resistencia* en el marco de la reflexión sobre el poder en Foucault se ofrece en las primeras páginas del capítulo 8 de este volumen.

⁹⁴ Hay un hermoso curso de Foucault sobre los modos de vida denominados como “anormales” (2007).

de un momento histórico que transcurre entre los siglos XVII y XIX, fundamentalmente entre Francia e Inglaterra, pero que rápidamente se contagia a todos los países del mundo, por medio de la revolución industrial y el proceso de producción a gran escala. En este momento es que nacen y se desarrollan cinco instituciones que serán centrales en la organización de las sociedades: la escuela, la cárcel, el ejército, el hospital y la fábrica. Foucault les dará diferentes nombres, pero el más fuerte es el de “instituciones de secuestro”:

La fábrica, la escuela, la prisión o los hospitales tienen por objetivo ligar al individuo al proceso de producción, formación o corrección de los productores que habrá de garantizar la producción y a sus ejecutores en función de una determinada norma. (Foucault, 1996, p. 119)

Estas instituciones se diferencian del Estado, en tanto presentan formas autónomas y en muchos casos privadas, de organización. También se diferencian de otras formas de organización como las familias y los grupos, porque no dependen de las personas que los integran, sino de los roles, prácticas y saberes que la componen⁹⁵. Por último, se diferencian de otras instituciones de larga data como las iglesias, por los fines que presentan, dirigidos sobre todo a la producción de cuerpos *dóviles* (Foucault, 2008).

El proceso del nacimiento y evolución de estas instituciones está bien documentado por Foucault en su libro *Vigilar y castigar* de 1975. El por qué tuvieron tanto éxito en su diseminación por los países, parece ser una tesis que lo acerca a Marx y a su mirada de la economía como vector principal de la vida social⁹⁶. La crisis del modelo feudal de producción y el naciente modo capitalista industrial entre los siglos XVII y XVIII situado en las ciudades trajo aparejado el fenómeno de las grandes migraciones del campo a la ciudad. Con ello, los problemas urbanos se multiplicaron, tanto en términos urbanísticos, como en términos de salubridad y violencia criminal. La necesidad de la productividad económica se trasladó a la necesidad de contar con mano de obra productiva, de cuerpos disponibles para la producción, de ciudades en crecimiento donde circule la menor cantidad de enfermedades, donde se corrijan los comportamientos que no se ajusten a las nuevas situaciones y que, entonces y a partir de ese momento, van a ser considerados disfuncionales. Y, además, para todo esto era necesario que hubiera personas que desarrollaran todo un saber en torno a estas necesidades.

Como si se tratase de un círculo de causalidad, estas instituciones que nacieron dispersas pronto comenzaron a transmitirse entre sí avances y modificaciones que cada una realizaba. Esto era posible porque las cinco presentaban configuraciones internas similares:

⁹⁵ Mientras que en un grupo o una familia cada persona es irremplazable, en las instituciones todas las personas son reemplazables por otras, puesto que las relaciones están cristalizadas.

⁹⁶ Así mismo, el hecho de que estas instituciones se encontraran también en los países socialistas, y que la productividad fuera parte de la utopía comunista, alejó a Foucault de Marx.

- a) Todas las instituciones establecían una demarcada frontera entre el adentro y el afuera. Nadie podía entrar o salir si no estaba autorizado, según una pauta rígida.
- b) Controlaban el tiempo y el espacio. Cada momento del día estaba reglado, organizado y subdividido en tareas y momentos. Cada lugar, dentro de la institución estaba asignado para una función.
- c) Construyeron reglamentos internos donde cada institución estableció normas de conducta y estrategias de vigilancia y de castigo para que éstas se cumplieran.
- d) Cada institución creó un saber -o constituyó saberes- a partir de la documentación de las trayectorias de los individuos que pasaban por las mismas. La aparición del legajo personal y del examen como instancia evaluativa, permitió estudiar y afinar las estrategias de control y productividad internas.

Esta similitud permitió que los avances y desarrollos realizados en una institución fueran adoptados y adaptados por otras. Los préstamos no solo ocurrieron en términos de acciones o regulaciones, en vistas a un resultado, sino también en términos arquitectónicos. La forma en que los edificios eran diseñados y construidos tendían a replicar un modelo que permitiera el despliegue de las actividades sobre dos grandes vectores: la masividad y el control. Expliquemos un poco esto.

Por un lado, estas instituciones nacen, como ya se señaló, en las grandes transformaciones demográficas modernas, con lo cual, su efectividad estaba anclada a dar respuesta al crecimiento poblacional urbano que caracterizaba tales transformaciones. En este sentido, todas presentaban una fuerte impronta de inclusión de grandes cantidades de cuerpos en sus dinámicas, buscando que, simultáneamente, tal masividad no afecte sus resultados. Como es sabido, mucha gente en poco espacio puede derivar en un tumulto o un caos. De aquí la necesidad de amplificar y fortalecer el segundo vector, esto es, el control. A diferencia de otras formas organizacionales en la historia, quienes se dedicaban al desarrollo de estas instituciones comprendieron rápidamente que la organización espacial les permitiría aumentar la eficiencia reduciendo el número de personas necesarias para garantizar la efectividad de la tarea⁹⁷. Edificios sin lugares donde esconderse, salones con asignación de lugares estratégicos, disposición de las ventanas para restringir al mínimo la posibilidad de claroscuros. Toda una arquitectura dispuesta para que pocos controlen y, además, enseñen, curen, vigilen, a muchos.

Foucault apela a una propuesta surgida en el siglo XIX para la construcción de una cárcel como modelo ejemplar para pensar las formas de organización de las instituciones. Denominada como “panóptica”, esta propuesta proyectaba establecer el mayor nivel de control, con el menor gasto de energía y personal posible. Para esto proponía establecer que las celdas de los presos, dispuestas de modo circular, dieran al patio interno el cual contaría con una torre de vigilancia desde donde se podría ver todos los movimientos, todo el tiempo. El punto más importante, es que la torre contaría con un sistema de celosías por la cual quien estuviera adentro vigilando

⁹⁷ Dreyfus y Rabinow exponen en su análisis de la obra de Foucault: “En las factorías de finales de la Época Clásica la organización del espacio y de la operación eran las más complejas. Era cuestión no sólo del control de la población, sino de relacionar este control con la producción.” (2001: pág. 186)

podría ver las celdas, pero quien estuviera en las celdas no podría ver a quien estuviera vigilando desde la torre. El objetivo era que, al no saber cuándo estaban siendo vigilados, éstos fueran incorporando el control con el paso del tiempo, hasta el punto en el que no hiciera falta que alguien externo los vigilase. De aquí que esta figura fuera, para el autor, el síntoma político del régimen de biopoder.

Las disciplinas y la sexualidad

Como ya se señaló, el objetivo de estas instituciones era formar cuerpos obedientes, *dóciles*, que pudieran estar inscriptos en procesos productivos a gran escala. Para esto fue central la aparición de las *disciplinas*:

El momento histórico de las disciplinas es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés. Fórmase entonces una política de las coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una "anatomía política", que es igualmente una "mecánica del poder", está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina. (Foucault, 2008: p. 140-141)

La disciplina es el accionar del poder sobre el cuerpo, pero al nivel más pequeño, casi imperceptible, es decir, al nivel de los *gestos* (Castro, 2004). Sentarse derecho, agarrar bien la lapicera, mirar al frente, hacer silencio, tomar notas, poder sintetizar en poco espacio lo escuchado, poder producir con eso respuestas para un examen. Todas son acciones no naturales, es decir, aprendidas por medio de la repetición y la corrección a nivel gestual de tal modo que llegue el momento en que el cuerpo realice la acción sin pensar. O, dicho de otro modo, que el cuerpo incorpore como una segunda naturaleza, los movimientos y gestos necesarios para la productividad fabril, pedagógica, correctiva -si se está en un correccional-, o la que corresponda a la institución. Para todo esto, fue central la generación de un saber técnico cada vez más detallista. Foucault hace mucho hincapié en esta relación entre prácticas y saberes. Quienes hayan realizado un deporte de alto rendimiento también entenderán este vínculo, puesto que en los mismos -aunque también pasa en la música, como en otras

actividades- hay todo un desarrollo del estudio de los movimientos del cuerpo, de sus límites y sus potencialidades, para lograr posturas corporales que sean más eficientes para el logro de los objetivos propuestos.

Ahora bien, si las disciplinas como parte de un régimen político más amplio -una forma de organización de la sociedad- que Foucault denomina *biopoder*, intentan superponer una nueva “naturaleza humana”⁹⁸ al cuerpo a nivel micro, las mismas se articulan con una estrategia a nivel macro, o más amplia. Nos referimos a la *biopolítica*⁹⁹. Con este concepto, Foucault alude a todas aquellas formas de organización de la sociedad a nivel poblacional. Es decir, todas las formas de organizar la vida, los cuerpos en tanto amplios conjuntos con patrones comunes. En esta estrategia el poder se encarga de pensar y organizar la vida a nivel general: aparecen -en palabras del autor- toda una serie de estudios y políticas públicas que se derivan de las estadísticas y los censos, toda una serie de análisis y desarrollos territoriales tendientes a moldear a la sociedad a partir de la gestión de sus problemas. Enfermedades, nacimientos, defunciones, entre otros tantos, se transformaron en problemas propios que requieren gestión e intervención por parte de las instituciones a partir de esta perspectiva de la *biopolítica*. De este modo, la productividad como objetivo del poder se estructura individualmente por la disciplina y poblacionalmente por la *biopolítica*.

Teniendo estos dos polos en cuenta, no es extraño que la sexualidad termine siendo un dispositivo de control sobre el que estos saberes y estas prácticas se dirijan:

El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie.
Es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones.
Por ello, en el siglo XIX, la sexualidad es perseguida hasta en el más ínfimo
detalle de las existencias. (Foucault, 2002, p. 176)

Esto por dos razones principales: en primer lugar, porque la sexualidad implica la reproducción y con ello, el control de la especie. Si la organización biopolítica se propone controlar los procesos vitales de las poblaciones, entonces controlar los modos de reproducción, las elecciones sexuales y de géneros, las prácticas sexuales y las enfermedades, todo esto le resulta más que un objeto de estudio, un objetivo del ejercicio del poder de construcción de una normalización de la vida. Por otra parte, en tanto la sexualidad permite un acceso a una dimensión esquivada al poder que es el control de los placeres. Aquí la cuestión es que los placeres son huidizos a los modos de normalización, son vistos como peligrosos y como elementos que

⁹⁸ Aclarando esta afirmación, la propuesta es que el biopoder quiere crear algo que pase por naturaleza humana

⁹⁹ Una de las aclaraciones que realiza Foucault se encuentra en el texto *Defender la Sociedad* (2001, p. 223) donde afirma: “En los mecanismos introducidos por la biopolítica, el interés estará en principio, desde luego, en las previsiones, las estimaciones estadísticas, las mediciones globales; se tratará, igualmente, no de modificar tal o cual fenómeno en particular, no a tal o cual individuo en tanto que lo es, sino, en esencia, de intervenir en el nivel de las determinaciones de esos fenómenos generales, esos fenómenos en lo que tienen de global”.

pueden desanclar los cuerpos de los procesos productivos, de las vidas que se proponen como “vidas productivas”. Es importante advertir que hablar de placeres no implica solo -e incluso implica menos- hablar de placeres sexuales, sino más bien de aquello que genera placer en el cuerpo y que constituye, como fuerza vital, la búsqueda de identidad. Por eso, cuando Foucault presenta las formas de resistencia contra el régimen de biopoder, sostiene lo siguiente:

El "derecho" a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades; el "derecho", más allá de todas las opresiones, "alienaciones", a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este "derecho" tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder que, por su parte, tampoco depende del derecho tradicional de la soberanía. (Foucault, 2002: p.177)

En tanto la sexualidad se halla inscrita en el régimen del biopoder como dispositivo, la normalización de los modos de vida se hace cada vez más estricta, más cerrada, más delimitada a formas que responden, por fuera de los placeres individuales, a regulaciones productivas.¹⁰⁰

La crisis del modelo institucionalista de la sociedad disciplinaria

Un efecto interesante para señalar sobre el desarrollo de estas instituciones en la sociedad es su encadenamiento. Como sostuvo su filósofo amigo Deleuze:

Foucault situó las sociedades disciplinarias en los siglos XVII y XIX, y estas sociedades alcanzan su apogeo a principios del siglo XX. Operan mediante la organización de grandes centros de encierro. El individuo pasa sucesivamente de un círculo cerrado a otro, cada uno con sus propias leyes: [...] la escuela (“ya no estás en la casa”), después el cuartel (“ya no estás en la escuela”), a continuación, la fábrica, cada cierto tiempo el hospital, y a veces la cárcel, el centro de encierro por excelencia. La cárcel sirve como modelo analógico. (Deleuze, 1996, p. 150)

¹⁰⁰ Para un análisis más pormenorizado del dispositivo de sexualidad en el régimen del biopoder véase el capítulo 10 de este volumen.

El encadenamiento institucional de la vida permite que cada uno de estos espacios se conciba como antecedente e incorpore las habilidades que se le requerirán a los cuerpos en los encierros posteriores. Ciertamente la fábrica es la institución más importante de la cadena, puesto que es el momento en el que se asegura la productividad. No es de extrañar que, en la medida en que el sistema de producción deja de usar esta forma institucional reemplazándolas por formas de organización laboral diferentes -trabajo informal, emprendedurismo, etc.-, aparezcan voces que impugnan la escuela como institución necesaria para la formación -a favor de cursos y trayectos formativos desregulados, como el trabajo. Con el encadenamiento, las instituciones funcionan de modo coordinado y su eficacia se mide en términos también de esta misma articulación. Cada persona, como una equilibrista, se desplaza a lo largo de su vida por esta cadena de instituciones intentando no caerse, no devenir improductiva.

Ahora bien, como afirma el dicho, “en todos lados se cuecen habas” y el diagnóstico político social de la filosofía foucaultiana no es la excepción. Y es que este entramado institucional no constituye el final de la historia contemporánea. Seguramente debido a su pronto deceso - recordemos que el filósofo murió en 1984 a la edad de 58 años-, no contamos con los análisis de las transformaciones en los esquemas de poder que, sin embargo, el mismo autor llegó a advertir, pero no pudo desarrollar. Nos referimos a lo que algunos continuadores de la filosofía foucaultiana definieron como “sociedades de control”. El agotamiento o la crisis del modelo institucionalista del control poblacional, de la construcción de cuerpos dóciles, presenta múltiples causas entre las que podríamos mencionar el gran crecimiento poblacional, o las infructuosas capacidades de estas instituciones para lograr los objetivos disciplinares, entre otras. No obstante, una de esas causas resalta por sobre las demás: la aparición, por medio del desarrollo tecnológico -vinculado tanto a la industria farmacológica, como también a todo el ámbito de las tecnologías digitales- de las herramientas de control y vigilancia por fuera de las instituciones. Es importante aclarar el sentido de lo que implica la palabra “afuera” de las instituciones. En primer lugar, no significa que las instituciones cierran o se reemplacen. Las transformaciones sociales implican -como mostró el mismo Foucault respecto del paso de la sociedad de soberanía a la del biopoder- transiciones largas y de muchos años donde conviven tecnologías sociales de ambas épocas. Además, quizás alguna de estas instituciones perdure en las nuevas configuraciones políticas. En segundo lugar, el “afuera” puede ser entendido literalmente como referido al espacio público, esto es, a los lugares externos a los edificios donde las instituciones desplegaban el control y la vigilancia. Esta línea de análisis, sobre la externalización del control, nos empuja a pensar el problema de la ciudadanía. Como ejemplo podemos dejar flotando la pregunta sobre ¿cuáles modos de vida “normales” o “normalizados” pueden habitar el centro de las ciudades y cuáles los márgenes? En tercer, y último lugar, la idea de lograr disciplinar el cuerpo por fuera de las instituciones puede entenderse no ya en términos literales, sino en términos metafóricos, en donde ese afuera de las instituciones es solamente el cuerpo individualizado. Aquí el análisis

de Preciado, que pueden leer en este mismo libro¹⁰¹, se acopla -con críticas- a esta línea de trabajo para pensar cómo los desarrollos tecnológicos permiten que el poder opere directamente sobre el mismo cuerpo -incluso de adentro para afuera.

Finalmente, una última reflexión. Foucault también fue un equilibrista de su tiempo. Aun cuando sus obras corresponden al período de la segunda mitad del siglo XX, el filósofo francés pasó su adolescencia durante el período de la Segunda Guerra Mundial. Este evento histórico fue señalado por muchos y muchas como el punto de inflexión entre dos modos de pensar las sociedades. Las atrocidades de las experiencias Nazi Fascistas europeas mostraron que la racionalidad y los desarrollos tecnológicos bien pueden ser usados para la guerra y las políticas de exterminio social. Mucho de su mirada crítica sobre las instituciones está signada por estos acontecimientos y por su tránsito de una sociedad a otra.

Referencias

- Castro, E. (2004) *El vocabulario de Michel Foucault*, UNQUI.
- Deleuze, G. (1996) *Conversaciones (1972-1990)*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005) *Foucault*, Paidós.
- Dreyfus, H., Rabinow P. (2001) *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la Hermenéutica*, Ediciones Nueva Visión.
- Foucault, M. (1996) *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.
- Foucault, M. (1997) *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos.
- Foucault, M. (2001) *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2002) *Historia de la Sexualidad. Vol. 1*, Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005) *Los Anormales*, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008) *Vigilar y castigar*, Siglo XXI.
- Preciado, Paul, B. (2008) *Testo Yonqui*, Espasa-Calpe.
- Prósperi, G. (2018) El problema del cuerpo en la filosofía de Michel Foucault. En Campagnoli y Ferrari (coord.) *Cuerpo Identidad, Sujeto. Perspectivas filosóficas para pensar la corporalidad*, Eulp.

¹⁰¹ En los capítulos 8 y 11.

CAPÍTULO 8

El régimen de poder contemporáneo según Paul B. Preciado

Mónica I. Menacho, María L. Ferrari y Maximiliano A. Garbarino

Introducción

Paul B. Preciado (Burgos, España, 1970) es uno de los filósofos y activistas contemporáneos vivos más influyentes en lo que respecta a los debates filosóficos en Teoría Queer y filosofía del género. Sus primeras obras, *Manifiesto contra-sexual* (2002), *Testo yonqui* (2008), *El deseo homosexual*, *Terror anal* (2009), *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en «Playboy» durante la guerra fría* (2010) fueron publicadas originalmente bajo el nombre de Beatriz Preciado, su última obra, *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce* (2019) fue publicada, en cambio, bajo el nombre de Paul B. Preciado. Si bien Paul B. Preciado se autodefinió como una identidad transgénero ya desde la época en que escribió *Testo yonqui*, no será hasta 2018 que cambiará su nombre en su documento de identidad.¹⁰²

No cabría referirnos a la autopercepción de género del filósofo presentado si esto no tuviera una directa relación con su reflexión filosófica. En el caso de la filosofía de Preciado se constata esa relación, pues su reflexión filosófica y su experimentación corporal en torno a su sexualidad se hallan mutuamente imbricados. Muestra de ello es la gestación de la obra *Testo yonqui* en año 2008, en la que el filósofo elabora su reflexión filosófica en ocasión de la práctica sobre su propio cuerpo de una serie de protocolos de ingesta, por absorción, de dosis de testosterona durante 236 días –práctica orientada no tanto a devenir hombre como a experimentar la existencia en una zona híbrida para la cual la sociedad no posee nombres ni categorías.¹⁰³ El objetivo general de dicha obra es, así, a la vez filosófico, político y experimental, pues en la experimentación y registro de las micromutaciones fisiológicas provocadas por la testosterona

¹⁰² Las razones del cambio de su nombre y cambio de sexo legal de mujer a hombre trans Paul B. Preciado las explica en la conversación con Tania Adam, entrevista en Terrícolas –betevé- disponible en <https://youtu.be/04Uibmsg0zc>

¹⁰³ “Este libro no es una autoficción. Se trata de un protocolo de intoxicación voluntaria a base de testosterona sintética que concierne al cuerpo y los afectos de B. P. Es un ensayo corporal [...] una ficción autopolítica o una autoteoría” (Preciado, B., 2008, p. 15). Sobre los protocolos de ingesta de testosterona Preciado declara en la misma obra: “no tomo testosterona para convertirme en un hombre, ni siquiera para transexualizar mi cuerpo, simplemente para traicionar lo que la sociedad ha querido hacer de mí” (Preciado, B., 2008, p. 20).

en su propio cuerpo el filósofo halla una clave de reflexión filosófica y política sobre los modos en que se construye y se deconstruye la subjetividad (Preciado, 2002, p. 16).

Preciado toma la idea de subjetividad de la obra de M. Foucault, donde es pensada como algo histórico, fluido y dinámico (no substancial) que se construye y se deconstruye en el marco de relaciones de poder. Este concepto foucaultiano de subjetividad, constituye entonces una de las principales líneas teóricas seguidas por su propio trabajo. Con todo, esto no ha sido obstáculo para que Preciado señale algunas insuficiencias u olvidos cometidos por Foucault. Comenzaremos entonces refiriéndonos a ciertas continuidades entre el pensamiento de Preciado respecto del de Foucault, así como a ciertas observaciones críticas que le ha realizado.

Al finalizar el capítulo anterior sobre la filosofía de Michel Foucault se dejaron planteados algunos interrogantes que acaso puedan surgirnos luego de estudiar la reflexión de este autor. Podemos formular tres de estos cuestionamientos de la siguiente forma: ¿existe y cuál sería la posibilidad de articular una resistencia al poder en el marco del Régimen Biopolítico?; ¿cuáles son los modos actuales de las tecnologías de poder y subjetivación?; y, finalmente, ¿Foucault, al describir el dispositivo de sexualidad, no sub-teoriza la cuestión de género?

La posibilidad de articular una resistencia al poder en el marco del Régimen Biopolítico

Comencemos con la pregunta sobre la posibilidad de una resistencia al interior del Régimen Biopolítico o de bio-poder.¹⁰⁴ Si, efectivamente, vivimos bajo un Régimen de Poder Biopolítico tal como señala Foucault, por el cual tanto nuestra vida individual como nuestra vida como especie es administrada, moldeada, normalizada, corregida y controlada de manera continua por una red de instituciones que forman y construyen nuestra subjetividad, y si el poder no es una substancia o cosa que se fije o deposite en algún lugar, clase o estamento privilegiado al que pudiéramos tomar como blanco, entonces, ¿es posible un comportamiento de resistencia por nuestra parte? Dicho en otros términos, en este cuadro de la dinámica social que nos ofrece Foucault, signada por el ejercicio de unas formas de micropoder polivalente y polimorfo ejercido en las múltiples instituciones en las que transcurre toda nuestra vida y que producen nuestra subjetividad, esto es, nuestros cuerpos, nuestros gestos, nuestras competencias y habilidades, nuestro uso del tiempo y del espacio, así como los marcos epistemológicos y valorativos en los que se inscriben nuestros comportamientos individuales y colectivos, nuestras expectativas y nuestros estándares de lo que es una buena vida, ¿es posible articular alguna forma de cuestionamiento a ese mismo entramado de poder capilar que nos forma y del que somos, en un sentido no metafórico, una resultante?

¹⁰⁴ Como ya vimos en la clase anterior, Foucault propone llamar bio-poder a la nueva modalidad de poder contrapuesta al poder soberano. Al interior de la primera distingue dos líneas: la anatomopolítica y la biopolítica de la población. Posteriormente, el mismo Foucault y quienes siguieron sus ideas llamaron *régimen biopolítico* al régimen cuya lógica es la del bio-poder, pero no debemos confundir biopolítica (una de las líneas del biopoder) con el denominado Régimen Biopolítico (producto de la anatomopolítica + la biopolítica).

En la entrevista de 1977 publicada en *Microfísica del poder* bajo el nombre de “Poder y estrategia”, Foucault aborda estos interrogantes y sostiene: “que no se pueda estar «fuera del poder» no quiere decir que se está de todas formas atrapado” y agrega, “no existen relaciones de poder sin resistencias” (Foucault, 1979, p. 127). Ahora bien, esas resistencias no hay que buscarlas y pensarlas desde un “afuera del poder”, al contrario, para Foucault, las resistencias

son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder. Existe porque está allí donde el poder está: es pues como él, múltiple e integrable en estrategias globales. (Foucault, 1979, p. 127)

De manera que, para Foucault, entonces, no existen relaciones de poder sin resistencias y esas resistencias no son externas al entramado de poder sino una respuesta que le es inherente: a todo movimiento de ampliación del poder habrá un movimiento que represente “su límite, su anverso y su contragolpe” (p.124).¹⁰⁵ Pero ¿cómo se da esta dinámica entre poder y resistencias? Para comprenderla, podemos atender a algo que ya se mencionó la clase anterior: el poder, desde la perspectiva de Foucault, es algo que se ejerce en el cuerpo individual y en el cuerpo-especie y desde allí construye subjetividad; y esto porque precisamente el cuerpo es un tipo de realidad que permanentemente se escapa, desborda o excede el tejido normalizador dentro del cual las tecnologías del poder buscan inscribirlo y encauzarlo. Para comprender aún más cómo funciona esta dinámica, subrayemos que Foucault no concibe el poder como una instancia negativa –como tradicionalmente éste fue comprendido- sino que enfatiza su carácter positivo. Ahora bien, cuando Foucault se refiere al carácter positivo del poder, no se refiere a que éste sea bueno. Es decir, Foucault no usa el término “positivo” en un sentido valorativo, sino que lo que trata de decir es que el poder es positivo porque crea realidades –crea realidades creando sus nociones, por ejemplo, la noción de “individuo peligroso”, de “mujer histérica”, de “perverso”, de “homosexual” por citar algunos ejemplos. En virtud de esas nociones históricamente creadas esas realidades empiezan a existir como entidades discretas, reconocibles, para una sociedad que ejerce sobre ellas una serie de prácticas de normalización. Ahora bien, no se trata de que aquellas nociones e identidades sean creadas por un impulso teórico o meramente reflexivo luego del cual el poder ejercerá sobre ellas unas prácticas de normalización, al contrario, son las mismas prácticas de normalización las que hacen aparecer esas realidades delimitadas sobre las que el poder debe actuar, encauzar, docilizar, normalizar. La teoría, la justificación, los discursos relativos al saber sobre esas realidades, se entranan y emergen de esas mismas prácticas de ejercicio de un poder normalizador. Así, este carácter de positividad y de

¹⁰⁵ En esta misma entrevista Foucault, al caracterizar aquella energía inversa de la resistencia, sugiere la idea de que hay “alguna cosa, en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los mismos individuos que escapa de algún modo a las relaciones de poder [...] que es el movimiento centrífugo, la energía inversa, la no apresable”, pero aclara inmediatamente que dicha energía y movimiento inverso no es tanto exterior a las relaciones de poder cuanto su límite. Así, el autor repite algo que es característico de su posicionamiento filosófico: su reticencia a afirmar la existencia de alguna forma o dimensión de lo real que opere como un suelo neutral, externo o previo y que no se halle configurado ya por relaciones de poder.

productividad que caracteriza al poder permite comprender que es él mismo –su propia dinámica– el que, al delimitar nuevos sujetos, identidades, zonas de control y normalización abre la puerta a que dichos sujetos, tomen conciencia de su estatus de realidad y puedan, potencialmente, articular un comportamiento de resistencia que funcione como “contragolpe” a ese mismo poder que los ha creado.

Intentando dar cuenta del sentido de esa dinámica es que Foucault señala, en “Poder y cuerpo” que

el dominio, la conciencia de su cuerpo no han podido ser adquiridos más que por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello..., todo está en la línea que conduce al deseo del propio cuerpo mediante un trabajo insistente, obstinado, meticuloso que el poder ha ejercido sobre el cuerpo de los niños, de los soldados, sobre el cuerpo sano. Pero desde el momento en que el poder ha producido este efecto, en la línea misma de sus conquistas, emerge inevitablemente la reivindicación del cuerpo contra el poder, la salud contra la economía, el placer contra las normas morales de la sexualidad, del matrimonio, del pudor. Y de golpe, aquello que hacía al poder fuerte se convierte en aquello por lo que es atacado. (Foucault, 1979, p. 77)

Asimismo, refiriéndose a la sexualización de la infancia ejercida desde el siglo XVIII en adelante, Foucault sostiene que “el cuerpo se ha convertido en el centro de una lucha entre los niños y los padres, entre el niño y las instancias de control.” Y, sin embargo, a su vez, “la sublevación del cuerpo sexual es el contra-efecto de esta avanzada” (p. 78).

Si atendemos al modo en que, como hemos mencionado más arriba, Preciado imbrica su reflexión filosófica con un explícito ensayo corporal en primera persona –esto es, con las prácticas de experimentación respecto de su propia sexualidad– así como con el análisis de las prácticas que, entiende, caracterizan los modos de ejercicio del poder en nuestros días –en lo que llamará “sociedades farmacopornográficas”–, resulta claro cómo su línea de investigación se halla en continuidad con la propuesta foucaultiana, no sólo en cuanto al reconocimiento de la sexualidad como dispositivo Biopolítico por antonomasia, sino también en lo que concierne a la reflexión sobre los modos en que pueda llevarse a cabo una resistencia corporal-política a los modos de subjetivación imperantes.

Los modos actuales de las tecnologías de poder y subjetivación

Otra de las críticas –o quizás sería más correcto decir distancias o reformulaciones– que Preciado realiza a los análisis de Foucault está vinculada a las *tecnologías de poder y subjetivación* que éste visualizó y conceptualizó en su descripción de las sociedades

disciplinarias y, de manera general, en su descripción del Biopoder. Según señala Preciado, los análisis de Foucault son críticamente agudos en lo que respecta a su descripción de los dispositivos de control y subjetivación emergentes durante los siglos XVIII y XIX; sin embargo, la agudeza que demuestra en aquellos análisis se hace menos patente cuando su estudio se aproxima a las sociedades contemporáneas. Desde la perspectiva de Preciado, en su descripción de las sociedades disciplinarias, Foucault acierta en mostrar, por ejemplo, que aquello que en un inicio “eran simples prácticas sexuales”, luego fueron transformadas “en identidades y en condiciones políticas que deben ser estudiadas, repertoriadas, perseguidas, castigadas, curadas” y que, entonces, existió un proceso histórico en el que el sujeto, su cuerpo y sus prácticas, se vuelven “un individuo que es necesario corregir”. En este contexto, Foucault describió los dispositivos que caracterizan a las sociedades disciplinarias -cristalizados en la línea anátomo-política del cuerpo del Biopoder- como tecnologías eminentemente externas al cuerpo. Así, señala Preciado:

Nos encontramos frente a sistemas duros y externos de producción de subjetividad. Se trata de ortopedias políticas, de exoesqueletos disciplinarios. Estos dispositivos de producción de la subjetividad sexual toman la forma de arquitecturas exteriores al cuerpo. El modelo de estas técnicas de subjetivación, siguiendo a Foucault, podría ser la arquitectura de la prisión (y en particular el panóptico), del asilo o de la caserna. (Preciado, 2008, p. 63)

Sin embargo, Preciado sostiene que hay un cambio fundamental en las tecnologías de producción de subjetividad que se suceden a partir de la Segunda Guerra Mundial, y que esto nos obliga a pensar un “tercer régimen de subjetivación, un tercer sistema de saber-poder, ni soberano ni disciplinario, ni premoderno ni moderno, un régimen que tome en consideración el impacto de las nuevas tecnologías del cuerpo en la construcción de subjetividad” (Preciado, 2008, p. 66). A este nuevo régimen de poder y subjetivación, Preciado lo llama Régimen Farmacopornográfico o sociedad farmacopornográfica. El Régimen Farmacopornográfico no niega el control Biopolítico pensado por Foucault, sin embargo, resulta una nueva conceptualización porque pretende, justamente, incorporar aquello que Foucault no vio: las nuevas tecnologías del cuerpo que impactan y crean hoy nuestra subjetividad. La novedad entre uno y otro régimen de poder Preciado la presenta así:

Si en la sociedad disciplinar las tecnologías de subjetivación controlaban el cuerpo desde el exterior como un aparato ortoarquitectónico externo, en la sociedad farmacopornográfica, las tecnologías entran a formar parte del cuerpo, se diluyen en él, se convierten en cuerpo. (Preciado, 2008, p. 66)

El Régimen Farmacopornográfico entraña nuevas tecnologías que operan como creadoras de subjetividad desde dos flancos: por un lado, las tecnologías del cuerpo; por otro, las tecnologías de la representación. Las nuevas tecnologías del cuerpo se presentan como

biotecnologías y, según los términos de Preciado, constituyen “tecnologías blandas” ya que se incorporan y diluyen molecularmente en el cuerpo. Estas tecnologías no son rígidas en tanto para todos iguales y estandarizadas, como es el caso de las tecnologías duras del biopoder, no constituyen o dan forma a los cuerpos de afuera hacia adentro como un exoesqueleto; sino que se ajustan a las “demandas del consumidor” particular y nos in-forman (nos dan forma) de dentro hacia afuera.

Las tecnologías de la representación, por su parte, tales como la fotografía, el cine, la televisión, y las múltiples plataformas digitales, constituyen asimismo dispositivos formadores y creadores de la subjetividad pues, en la medida en que penetran en la vida cotidiana, representan una auténtica pedagogía normalizadora del deseo, de la codificación de la feminidad y la masculinidad y de las prácticas propias de cada género. En este contexto, Preciado se esfuerza por mostrar, a su vez, los modos en que estas mismas tecnologías abren una brecha para la emergencia de resistencias al poder, generando la posibilidad de ensayar una descodificación o “desmarque” de la norma que tales dispositivos, ahora “blandos”, sancionan. Por ejemplo, la misma testosterona que el mercado farmacológico regula y monopoliza como útil, legal y justificada exclusivamente para ciertos casos –por ejemplo, en las píldoras anticonceptivas- y deniega en otros, puede, con todo, adquirirse ilegalmente y administrarse para salirse del binarismo sexo-género que sanciona, y que encierra en la alternativa férrea de ser hombre o ser mujer. El ingreso en una zona difusa que escapa al binarismo sexo-género es, como dijimos al comienzo, el objetivo del ensayo corporal con testosterona por parte de Preciado, y en cuanto tal, un modo de articulación práctico-político de una resistencia al poder.¹⁰⁶ Ambos aspectos de las nuevas tecnologías de subjetivación que hemos mencionado pueden leerse en el siguiente pasaje de *Testo yonqui*:

El contexto somatopolítico (de producción tecnopolítica del cuerpo) posterior a la Segunda Guerra Mundial parece estar dominado por un conjunto de nuevas tecnologías del cuerpo (biotecnologías, cirugía, endocrinología, etc.) y de la representación (fotografía, cine, televisión, cibernética, etc.) que se infiltran y penetran en la vida cotidiana como nunca lo habían hecho antes. Se trata de tecnologías biomoleculares, digitales y de transmisión de información a alta velocidad: es la era de las tecnologías blandas, ligeras, viscosas, de tecnologías gelatinosas, inyectables, aspirables, incorporables –la testosterona que yo me administro, por ejemplo, pertenece a este tipo de tecnologías blandas-. Nos encontramos ante lo que podríamos llamar con Zygmunt Bauman¹⁰⁷, una forma sofisticada de control “líquido”. (Preciado, 2008, p. 66)

¹⁰⁶“Para algunos, este texto podrá hacer oficio de un manual de bioterrorismo de género a escala molecular. Para otros será simplemente un punto en una cartografía de la extinción. No hay conclusión definitiva acerca de la verdad de mi sexo, ni profecía sobre el mundo a venir” (Preciado, 2008, p 16).

¹⁰⁷ Zygmunt Bauman fue un sociólogo y filósofo polaco. Nació en 1925 y murió en 2017. Una de sus obras más conocidas, publicada en 1999, es *Modernidad Líquida*.

Preciado caracteriza las formas en que el poder se ejerce en nuestras sociedades farmacopornográficas como una *microprostética*, que redundando en un micro control. Al respecto permítasenos una extensa pero muy clara cita del autor:

Si en la sociedad disciplinaria, la arquitectura y la ortopedia sirven como modelos para entender la relación cuerpo-poder, en la sociedad farmacopornográfica el modelo de acción sobre el cuerpo es la microprostética: el poder actúa a través de una molécula que viene a formar parte de nuestro sistema inmunitario, la silicona que toma la forma de los senos, de un neurotransmisor que modifica nuestra forma de percibir y actuar, de una hormona y su acción sistémica sobre el hambre, el sueño, la excitación sexual, la agresividad o la decodificación social de nuestra feminidad y masculinidad. Asistiremos así progresivamente a la miniaturización, internalización e introversión (movimiento de torsión hacia el interior, hacia el espacio considerado como íntimo, privado) reflexiva de los dispositivos de vigilancia y de control propios del régimen sexopolítico disciplinario. Lo propio de estas nuevas tecnologías blandas de microcontrol es tomar la forma del cuerpo que controlan, transformarse en cuerpo, hasta volverse inseparables e indistinguibles de él, devenir subjetividad. Aquí el cuerpo ya no habita los lugares disciplinarios, sino que está habitado por ellos, siendo su estructura biomolecular y orgánica el último resorte de estos sistemas de control. Horror y exaltación de la potencia política del cuerpo. (Preciado, 2008, p. 67)

La subjetivación masculina/femenina y el farmacopoder

Otro punto importante que Foucault no tuvo en cuenta en sus investigaciones, es que el biopoder también contribuyó a forjar y naturalizar la diferencia sexual. La diferencia hombre-mujer, establecida por procesos de normalización, no sólo constituyó identidades diferenciales duras (que se hacen pasar por diferencias “naturales”)¹⁰⁸, sino que también, como ya sabemos, establecieron un diferencial en el estatuto social: es decir, en la relación hombre-mujer también se establece una jerarquía basada, aunque no sólo, en dispositivos de poder que le dan preeminencia a lo masculino. El hecho de que posteriormente se haya establecido la diferencia en términos de género, no termina de desbaratar la jerarquía. Las primeras ideas respecto del género establecen una diferencia biológica (hombre-mujer) sobre la cual se establecía el género de manera socialmente construida (lo masculino y lo femenino). Algunas teorías también incluyen lo psíquico en esta construcción. La idea es que hay un sexo natural al que se le sobreimpone de manera independiente una identidad de género. Por supuesto, como ya se dijo, Preciado desarma las identidades binarias.

¹⁰⁸ Ver Campagnoli, M. A. (2018). *Preciados feminismos. Una lectura de Preciado para la antropología filosófica*. Especialmente el apartado titulado “Sistema de sexo/género” que forma parte del capítulo 3.

Pero centrémonos en la cuestión del sexo y los cambios que registra Preciado, basado en otros autores, y que corresponden a los cambios en los regímenes de poder. Empecemos por retomar, con algunos matices y complementos, el “viejo” poder soberano y su pasaje al bio poder.

En el régimen del poder soberano el arquetipo de cuerpo es el modelo masculino. Es por ello que se habla de modelos “monosexuales”. El cuerpo de la mujer se construye a través de una suerte de inversión e interiorización del cuerpo del hombre. Por ejemplo, “los ovarios son entendidos como testículos interiorizados y la vagina como un pene invertido que sirve de receptáculo, según una metáfora de inseminación agrícola, al sexo masculino” (Preciado, 2008, p. 67).¹⁰⁹ Además, los órganos, posteriormente considerados sexuales, se asocian estrictamente con la reproducción. En el caso del régimen de bio-poder, en cambio, la diferencia sexual se tipifica en términos de un sistema de oposiciones y no ya de semejanzas: cada “sexo” tendrá su lógica de funcionamiento particular. Por supuesto, como ya sabemos por Foucault, la lógica del poder en el primer caso va a ser soberana: se sanciona en todo caso el acto que supuestamente transgrede la ley (sea en forma de ley jurídica, divina -el pecado- o natural) y no se tipifican conductas desviadas que se tratan de corregir; esto, lo sabemos, es típico del bio-poder.

Vayamos ahora a un ejemplo de cómo se desplazan las tecnologías de poder luego de la segunda guerra mundial, donde se puede ver la cuestión de la jerarquía del sexo-género, es decir, cómo pasamos del exoesqueleto corrector, que intenta una producción normalizada de cuerpos y, en concomitancia, desarrolla un saber-poder correctivo para las supuestas desviaciones de la normalidad producida, a tecnologías blandas que producen nuestros cuerpos desde el interior del mismo.

Para ello, junto con Preciado, nos gustaría ir un poco atrás en el tiempo. Hacia fines del siglo XIX algunos científicos comienzan a aislar sustancias químicas en animales y humanos que van a llamar hormonas y que, significativamente, desde el inicio de las investigaciones, se van a catalogar como masculinas o femeninas. Posteriormente, durante la segunda guerra mundial, la producción de las hormonas y los saberes disponibles al respecto se profundizan enormemente. Al respecto,

es en este contexto en el que las hormonas, primero el estrógeno y la progesterona, y luego la testosterona pasan de ser moléculas a ser medicamentos, de ser cadenas carbonadas silenciosas a ser entidades políticas que pueden legalmente introducirse en un cuerpo humano de forma intencional y deliberada, realidades sujetas a protocolos apoyados por un conjunto de instituciones, convertidos en lenguaje, en imagen, en producto, en capital, en deseo colectivo. (Preciado, 2008, p. 138)

Preciado tiene en cuenta aquí la imbricación inherente de la ciencia y la tecnología con la política (tanto en sentido foucaultiano como en sentido clásico). Un producto de una práctica

¹⁰⁹ La metáfora agrícola, en las culturas occidentales, además, va en consonancia con la idea de que lo activo y lo tecnológico (y cultural) se asocia a lo masculino, mientras que lo pasivo y lo natural queda asociado a lo femenino. Por tanto, contribuye a la jerarquización en el sistema sexo-género. Para ampliar este tema ver el *Manifiesto contrasexual* de Preciado (2000).

científica básica, se articula y por ello se potencia inmediatamente con prácticas médicas reguladas, es decir, con dispositivos de producción de los cuerpos. Instituciones, lenguajes, pero también imágenes, supuestamente naturales, se articulan entre sí y con la producción industrial y el marketing: el capital encuentra, vía los grandes laboratorios, una veta de explotación que llega a producir el deseo de ser medicado, de ser producido desde el interior, a nivel directamente hormonal.¹¹⁰ Al respecto, agrega irónicamente Preciado, que

Lo curioso no está en la producción masiva e industrial de las hormonas denominadas sexuales, sino en el hecho de que estas moléculas sean utilizadas con prioridad y casi exclusivamente sobre el cuerpo de las mujeres, al menos hasta principios del siglo XXI. (Preciado, 2008, p. 143)

Un ejemplo claro de esta tecnología blanda y la producción del género es la invención y el uso de la píldora anticonceptiva. La primera utilización de la “píldora” fue en la década de 1950: el gobierno de los EE. UU. la usó en la población negra de Puerto Rico, y entre reclusas y en hospitales psiquiátricos en su propio territorio: se trataba de controlar las natalidades políticamente “peligrosas”, es decir, se trata de una biopolítica de la población, pura y dura, de control de la raza y las virtualidades. Ahora bien, cuando se empieza a utilizar de modo médico generalizado y se comercializa, pasa algo por demás ilustrativo: la primera píldora directamente suprimía el ciclo menstrual, pero para entrar al comercio se le debió agregar un compuesto que lo que hacía era ficcionalizar una menstruación natural. Es decir, para la masificación de la píldora, el gobierno de EE. UU. exigió que la misma simule un supuesto ciclo menstrual natural. Algo químicamente innecesario, pero políticamente claro: la mujer debe estar del lado de la naturaleza, aunque sea ficticiamente. Por ello, afirma Preciado, “la píldora opera desde el principio como una técnica no de control de la reproducción, sino de producción y control del género” (2008, p. 143). Sigue Preciado determinando sus características:

se trata de un dispositivo ligero, portable, individualizado y afable que permite modificar el comportamiento, temporalizar la acción, regular la actividad sexual, controlar el crecimiento de la población y diseñar la apariencia sexual (refeminizándola sistemáticamente) de los cuerpos que se lo auto administran. (Preciado, 2008, p. 148)

Aquí se ven varias características de las tecnologías blandas: el dispositivo es ligero, portable, y no un rígido armazón institucional; y a la vez es individualizado: se porta individualmente pero también da la ilusión de elección: voy al mercado y elijo el más apropiado para mí. Si la anatomopolítica puede ser descrita en términos de panóptico, donde es clara la arquitectura

¹¹⁰ Como se dijo en el primer apartado de este capítulo, justamente es esta disponibilidad mercantil de una tecnología blanda como las hormonas, lo que posibilita que al mismo tiempo que se inscribe en el farmacopornopoder sea utilizada por Preciado para una práctica resistente.

exoesquelética que sostiene la forma del poder, ahora, dice el autor, me trago el poder y me lo auto administro.

Estos dispositivos están entonces envueltos en un deseo; si la tecnología dura del biopoder se operaba desde afuera, ahora, luego de un control médico, psicológico o psiquiátrico, nosotros mismos nos autorregulamos según el dispositivo farmacopolítico.

Por supuesto, la pastilla anticonceptiva es sólo un ejemplo. Podríamos pensar en la enorme publicidad farmacológica y en, por ejemplo, la idea de que nunca podemos cortar con el ritmo productivo: ante las lesiones, ante la enfermedad, etc., existen fármacos que nos seguirán manteniendo en actividad productiva. Y somos nosotros mismos quienes nos administramos las dosis necesarias. Pero incluso en este ejemplo se pueden ver las construcciones diversificadas de género. En una publicidad actual se promociona un analgésico para el dolor menstrual, pero ¿para qué?: pues para seguir el ritmo de crianza maternal hacia les niñas. La mujer-madre se presenta “naturalmente” como deseante de la auto administración de analgésicos contra el dolor menstrual para poder seguir acometiendo sus supuestas actividades naturales: criar niñas.¹¹¹

La cuestión de la pastilla anticonceptiva debe ser pensada en función de la ausencia de la contrapartida: la no experimentación con procesos químicos semejantes para los hombres es la contracara de la centralización de la responsabilidad en el cuerpo-mujer. De hecho, los efectos secundarios de las primeras píldoras eran bien marcados. Entre otros: la depresión y la pérdida de apetito sexual. Esto es sumamente curioso, dado que estas consecuencias químicamente se pueden morigerar con la ya conocida testosterona. Pero no, los efectos de esta hormona son identificados con lo masculino. En lugar de ello la pastilla anticonceptiva se perfiló (y se vende) como un instrumento femineizante: se comercializa con la promesa de mejora del cutis, del tamaño de los senos, de mejoras en el cabello, etc. “La cuestión -aclara Preciado- es administrarme la dosis farmacopornográfica necesaria de estrógenos y progesterona para transformarme en una hembra sumisa, de grandes senos, humor depresivo pero estable, sexualidad pasiva o frigidez” (2008, p. 157).

En definitiva, más allá de las posibles reapropiaciones y resistencias que marcábamos al principio del capítulo, y más allá de que los cambios son vertiginosos, lo cierto es que

existe una institucionalización desigual del cuerpo masculino y femenino en los circuitos de producción de saber y de artefactos biomédicos. El cuerpo de las mujeres, incluso de aquellas que aparecen como normales, las femeninas, las heterosexuales, las que no son ni frías ni histéricas, ni putas ni ninfómanas, el cuerpo de las perfectas madres potenciales, está de todos modos siempre sujeto a vigilancia y a regulación. Por definición, el cuerpo femenino nunca es

¹¹¹ Preciado tiene en claro las transformaciones del capitalismo actual en general y, correlativamente, las transformaciones del trabajo: la incertidumbre laboral, la in-distinción del antiguo límite entre el trabajo y el espacio fuera del trabajo (potenciados luego de la pandemia), la responsabilidad personal por la pérdida de productividad y un largo etc. Paralelamente, la industria farmacológica dispone de una batería de sustancias que nos salvaría de la depresión y el estrés, como si estas fueran una cuestión sólo personal, es más, química, y no tuviese nada que ver con la política, las dinámicas de las sociedades contemporáneas o, como contrapartida, con las alternativas colectivas o personales de resistencia. Al respecto puede consultarse a Mark Fisher (2016), sobre todo el capítulo “La privatización del estrés”.

completamente normal fuera de las técnicas que hacen de él un cuerpo social
(Preciado, 2008, p. 163)

A modo de conclusión: un nuevo concepto de “cuerpo” en el horizonte del poder Farmacopornográfico

Un repaso por los apartados anteriores nos permite ver que tanto la articulación de las resistencias al poder, como la producción de la subjetividad y la naturalización de diferencias jerárquicas dentro del sistema sexo-género se estructuran alrededor de una noción clave como es la de tecnología. Podríamos incluso decir que el interés fundamental de Preciado, con la incorporación de este nuevo concepto de Régimen de poder Farmacopornográfico, siempre ha sido el de pensar al cuerpo como una de las producciones de la historia de la tecnología.

Asumir esta perspectiva le permite a Preciado repensar la relación entre naturaleza y tecnología (y en una forma de manifestación aún más extrema o radical, afirmar el borramiento de los límites entre naturaleza y cultura) para entrar en debate con algunas corrientes filosóficas contemporáneas, en especial con alguno de los modos que asume la teoría feminista actual. En cambio, a nosotres, nos permite revisar o visitar las diferentes concepciones filosóficas del cuerpo que dieron forma al programa del curso de Introducción a la Filosofía que estamos finalizando con esta clase.

El concepto de tecnología, del griego *techné*, se refiere al oficio y arte de fabricar. Esta definición, a simple vista, se opone al concepto de naturaleza, *physis*, entendido como lo no artificial. La oposición entre tecnología y naturaleza pone en marcha otra serie de oposiciones binarias, como la de órgano-máquina, que estructuran en su mayoría tanto las narraciones de la filosofía moderna que ven al ser humano como la razón soberana que domina la naturaleza bruta, incluyendo al propio cuerpo, como las narraciones más apocalípticas de la filosofía contemporánea que ven en la tecnología una fuerza negativa que destruye y devora la naturaleza. Ambos tipos de narrativas comparten, para Preciado, un mismo supuesto: la oposición entre cuerpo vivo, como naturaleza, y la máquina inanimada, como tecnología.

Michel Foucault propone una noción de tecnología cuya potencia radica en desterrar la identificación exclusiva de la tecnología con las máquinas, los instrumentos u objetos inanimados. Así,

Para Foucault, una técnica es un dispositivo complejo de poder y saber que integra los instrumentos y los textos, los discursos y los regímenes del cuerpo, las leyes y las reglas para la maximización de la vida, los placeres del cuerpo y la regulación de los enunciados de verdad. (Preciado, 2002, p. 124)

Asumir esta definición permite escapar de aquellas oposiciones que entienden al cuerpo como una materia biológica “dada” sobre la que actúa la tecnología y que sostienen la diferencia entre

lo orgánico y lo mecánico. Si miramos todo lo que Foucault incluye en esta definición es posible pensar en una “relación promiscua entre cuerpo y tecnología” (Preciado, 2002, p. 124) que ignore las diferencias entre lo orgánico y lo mecánico, lo natural y lo artificial, lo dado y lo fabricado.

Esta relación “promiscua entre cuerpo y tecnología”, así como sus transformaciones, puede comprenderse mejor si acudimos a la historia de la tecnología. En especial, si prestamos atención a las dos grandes metáforas tecnológicas del siglo XX y XXI como son el robot y el ciborg. El estudio de estas dos metáforas, que forman parte del imaginario de las sociedades occidentales, nos permitirá empezar a entender cómo la tecnología se hace cuerpo y el cuerpo se vuelve tecnológico al punto que nos exige repensar el concepto mismo con el que hasta ahora nos hemos referido al cuerpo.

La invención de la máquina de vapor a fines del siglo XVIII y, luego, la división de tareas en el proceso de producción se tradujo rápidamente en una concepción de los cuerpos como instrumentos de trabajo al servicio de la máquina. En la industrialización del proceso de trabajo en el siglo XIX, tal como lo vimos en los capítulos sobre Marx, “los obreros pasan a ser simples órganos conscientes que se ajustan a los órganos inconscientes del mecanismo” (Preciado, 2002, p. 129). Los cuerpos de los obreros son aprehendidos como instrumentos de trabajo al servicio de las máquinas al punto que puede verse a las máquinas como sujetos y a los obreros actuar como autómatas. El trabajo resulta así del ajuste entre los miembros del cuerpo natural y las máquinas. A diferencia de Descartes que pensaba que el cuerpo biológico y sus actividades automáticas podían explicarse mediante un sistema complejo de interacciones mecánicas causales, en el siglo XIX las máquinas se comportan como un sujeto y se convierten en un organismo.

Pese a las diferencias, estos dos modos de entender la relación cuerpo-máquina comparten la idea de que los términos de la relación pertenecen a órdenes distintos. Esta distinción de órdenes (lo orgánico pertenece al orden natural, lo mecánico pertenece al orden artificial) viene a ser cuestionada por la robótica.

La palabra robot fue conocida a través de la obra de teatro *R. U. R. (Rossum's Universal Robots)* escrita en 1920 por Karel Čapek. El robot es un organismo artificial “de aspecto humano capaz de moverse y actuar” diseñado con el objetivo de aligerar la carga de trabajo (Preciado, 2002, p. 129). En tanto organismo que imita los movimientos del cuerpo humano, la idea del robot se emparenta con la metáfora de la máquina que usaba Descartes para explicar la organización y funcionamiento del cuerpo. Así, el robot es el lugar donde se efectúa, afirma Preciado, una doble transferencia entre el cuerpo humano y la máquina. Algunas veces el cuerpo utiliza el instrumento como una parte de su estructura orgánica y otras veces la máquina integra el cuerpo como una pieza de su mecanismo.

Esta doble transferencia se ve con particular claridad en la utilización de las prótesis en el período de entreguerras. Jules Amar (1879-1935), quien fuera director del laboratorio de prótesis militar y del trabajo profesional luego de 1914 en Francia, escribió en 1916 una obra titulada *La prótesis y el trabajo de los mutilados*.¹¹² En esta obra, Amar se propone curar el fenómeno de la

¹¹² Al respecto puede consultarse Preciado, B. (2002). *Manifiesto Contrasexual*. Opera Prima, pp. 95-96.

percepción de sensaciones en la zona de un miembro perdido, lo que con Merleau-Ponty podríamos llamar el miembro fantasma, mediante la creación de prótesis que reparen el cuerpo mutilado, sobre todo de los soldados que volvían de la guerra. Por primera vez, las prótesis no están pensadas para funcionar con un objetivo estético sino para reconstruir el cuerpo masculino que debe reintegrarse a la cadena de producción industrial.

Observemos, en primer lugar, que las prótesis de Amar reemplazan manos, brazos y piernas, es decir los órganos del movimiento involucrados en el trabajo industrial; segundo, si esta reconstrucción del cuerpo se efectúa por medio de prótesis mecánicas es porque el cuerpo del obrero ya había sido pensado bajo la metáfora del robot; tercero, son los hombres, como observa Preciado, a quienes concierne la reconstrucción de los cuerpos mutilados y no a las mujeres. Es por ello que podemos decir con Preciado que en el siglo XX la masculinidad se volverá prostética. Con la utilización de las prótesis, el instrumento busca sentir, moverse y valer por un cuerpo; más aún si pensamos, en la actualidad, en las prótesis dotadas de sensibilidad. El uso de este tipo de prótesis rompe con la idea de la prótesis como simple instrumento que reemplaza un miembro ausente y con ello se vuelve difícil definirla, en una alternativa binaria excluyente, como perteneciente al orden de lo mecánico o al orden de lo orgánico. La prótesis, afirma Preciado, “pertenece por un tiempo al cuerpo vivo pero se resiste a una incorporación definitiva” (2002, p. 168).

Mientras las prótesis permanecen en el límite entre lo natural y lo artificial, entre el cuerpo y la máquina, otro es el caso con las tecnologías cibernéticas que entran en la categoría de tecnologías blandas mencionadas más arriba.

La palabra *cyborg* fue definida por Clynes y Kline en 1960 al intentar describir a un individuo mejorado capaz de sobrevivir en el espacio. Luego, en 1995, Donna Haraway describió al cyborg como “un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción” (1995, p. 253).

En 1998 se llevó a cabo un experimento sorprendente en la Universidad de Reading (Inglaterra) donde el profesor Kevin Warwick implantó, debajo de la piel de su brazo, un chip de silicio.¹¹³ Mediante este chip, Warwick podía operar luces, la calefacción de los pasillos del Departamento de Cibernética de la universidad y sus computadoras, mientras otra computadora lo supervisaba usando una señal emitida por el chip implantado.

Ahora bien, ¿cuáles son los efectos de la aplicación de estas nuevas tecnologías al estilo del experimento de Warwick? La creación de una nueva condición natural, diría Preciado. Esto es “la recreación de nuestra naturaleza como discapacitada respecto de una nueva actividad que requiere ser suplida tecnológicamente” (2002, p. 133). En el caso de Warwick, esta nueva actividad es la de prender y apagar interruptores a distancia remota sin mover ni un dedo, algo que el resto de los seres humanos todavía no podemos hacer. Como vemos, la utilización de las

¹¹³ Kevin Warwick nació en 1954 en Gran Bretaña. Es profesor de cibernética en la Universidad de Reading y conocido por sus experimentos sobre interfases que comunican el sistema nervioso humano con diferentes tipos de computadoras. <http://www.kevinwarwick.com/project-cyborg-1-0/>

técnicas cibernéticas produce un tipo de discapacidad muy diferente a la que, por ejemplo, producen las guerras.¹¹⁴

Ahora bien, la producción de dicha discapacidad necesariamente implica el desarrollo de nuevas formas de la sensibilidad, ya sean asociadas al tacto, al oído o a la vista, lo que resultará en nuevas formas de experimentar el propio cuerpo y con ellas el mundo. Mientras el robot se creó en el contexto de las necesidades productivas de las fábricas, el cyborg se crea en los laboratorios biotecnológicos. Mientras que el robot imita al cuerpo y lo reemplaza en algunas tareas y las primeras prótesis reemplazaban algún miembro perdido, las prótesis cibernéticas se funden con el cuerpo mismo, se hacen cuerpo, dando lugar a una continuidad orgánica-inorgánica denominada cyborg.

La cuestión no es elegir entre cyborgs o robots. No hay vuelta atrás, afirma Preciado en *Manifiesto contra-sexual*. Nosotros ya somos cyborgs dado que incorporamos prótesis cibernéticas (no hay que ir al caso extremo de Warwick basta con pensar en los audífonos, o los teléfonos mismos), prótesis robóticas que reemplazan nuestros miembros, hormonas sintéticas que estimulan las funciones naturales.

Ante esto, parecería que no conviene seguir utilizando el término “cuerpo”. Preciado afirma que nuestro cuerpo no es naturaleza sino “somateca”, un archivo político de lenguajes y técnicas donde se producen conflictos somato-políticos asociados a la coexistencia de los tres regímenes de poder. Por nuestras venas fluye la sangre que representa al poder soberano, nuestro interior contiene órganos disciplinarios y tras la II Guerra Mundial adoptamos la acción de conjunto de las técnicas y prótesis farmacopornográficas. Esto hace “que sea prácticamente imposible que pueda existir un cuerpo plenamente sano y feliz, un cuerpo que realmente funcione como un todo homogéneo y sin fisuras”.¹¹⁵

Referencias

- Campagnoli, M. (2018). *Preciados Feminismos*. Una editorial.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Caja Negra.
- Foucault, M. (1979). Poder y Cuerpo [Entrevista, 1975] y Poder y estrategia [Entrevista, 1977]. En *Microfísica del poder*. Ed. De la Piqueta.
- Monod H. (1994). Amar, Jules (1879-1935). Directeur du Laboratoire de recherches sur le travail musculaire professionnel (1913-1920). En *Les professeurs du Conservatoire National des Arts et Métiers. Dictionnaire biographique 1794-1955*. Tome 1 : A - K. (pp. 97-107). Institut national de recherche pédagogique.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.

¹¹⁴ Para un enfoque complementario sobre la cuestión de la discapacidad y la redefinición de “cuerpo” a partir de su intervención biotecnológica en el campo del deporte y de las prácticas de género, véase el capítulo 11 del presente volumen.

¹¹⁵ Cita extraída del resumen del seminario “Cuerpo impropio. Guía de modelos somato-políticos y de sus posibles usos desviados” dictado por Paul Preciado en la Universidad Internacional de Andalucía en el año 2011.

Preciado, B. (2008). *Testo Yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Espasa-Calpe.

Preciado, Paul, B. (2002). Tecnologías del sexo. En *Manifiesto contra-sexual*. Ópera Prima.

Capítulo 9

Aplicaciones del concepto “alienación” a prácticas deportivas actuales

Darío Estévez y Adelina Peton

Karl Marx - Una filosofía de la praxis

En este capítulo desarrollaremos el concepto de alienación explicado por Karl Marx en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* (2004) y, luego, buscaremos pensar cómo se puede articular dicho concepto con las prácticas del deporte de alto rendimiento contemporáneo; en particular, con la producción de corporalidad asociada a dichas prácticas.

Esta tarea supone un doble desafío dado que, por un lado, se trata de uno de los autores más leídos, citados e interpretados durante todo el siglo XX y XXI, objeto de diferentes lecturas e importantes controversias. Prueba de esto es que de acuerdo a diversas fuentes el *Manifiesto del Partido Comunista* (Marx, 2015), un breve texto escrito en 1848 junto a Friedrich Engels para la Liga de los Comunistas, es uno de los libros más editados y traducidos en la historia de occidente (Garbarino, 2013). Y es también un autor que tuvo, y tiene, una importancia *práctica y política* central en toda la historia posterior a su muerte puesto que gran parte de las revoluciones y transformaciones políticas del siglo XX, desde China a América Latina, se hicieron en nombre de las ideas planteadas por Marx y, en algunos casos, discutiendo con sus ellas. Por otro lado, la cuestión del cuerpo en general y la cuestión del deporte en particular no son temas que nuestro autor haya abordado explícitamente ni tematizado. Por estos dos motivos, la cantidad de lecturas y debates posteriores y la falta de una tematización exhaustiva del tema, es que resulta necesario empezar aclarando desde donde leeremos a Marx y por qué decimos que pensaremos este tema a partir de sus aportes teóricos.

No pensaremos de qué manera se aborda la cuestión del cuerpo y el deporte en el “sistema marxista”, sencillamente porque no leeremos a este filósofo como el creador de un sistema cerrado y coherente en sí mismo, de una concepción unificada del mundo. Entenderemos a Marx como un autor en diálogo permanente con la época que le tocó vivir, que tuvo numerosos “recomienzos” a lo largo de su obra, cuyo principal interés no era construir un sistema para dar todas las respuestas, sino captar el movimiento de una realidad que sucedía en su vida para colaborar en el proceso de transformación de un mundo desigual e injusto hacia uno que garantice la libertad, igualdad y fraternidad de todas las personas (Balibar, 2000). En esta clave

de lectura los manuscritos, las cartas, los textos no publicados en vida, adquieren particular relevancia al mostrar el pensamiento vivo del autor. No resulta casual, en este sentido, que nuestro objeto de análisis sean los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, un texto escrito por un autor de apenas 26 años, pero publicado casi 50 años después de su muerte.

Los *Manuscritos Económico-Filosóficos* son, entonces, un texto de juventud. Los escribe recién llegado a París con su esposa y una hija pequeña. En la ciudad a la que acababa de llegar existían numerosos autores y círculos políticos que cuestionaban la industrialización naciente en las grandes ciudades, la desigualdad y la propiedad privada. Eran los círculos socialistas (que luego Marx llamaría “utópicos”) que ejercieron una gran influencia en el autor. Así, se observa en el texto una crítica a la propiedad privada moderna en consonancia con una escritura orientada siempre a transformar una realidad considerada injusta.

Sin embargo, recién salido de Alemania, es todavía teóricamente cercano a un grupo conocido como los jóvenes hegelianos, aunque empezará claramente a distanciarse de ellos y criticarlos. En el texto que analizaremos justamente aparece un concepto ya utilizado por Hegel como es el de alienación. Concepto que uno de los jóvenes hegelianos, Ludwig Feuerbach (1804-1872), había recogido para su análisis de la religión. Feuerbach sostenía que el pensamiento religioso surgía de proyectar la propia esencia del ser humano en un ente imaginario (Dios). En este sentido, se escinde del ser humano características propias para colocarlas en una deidad exterior a nosotros¹¹⁶.

Por último, como se nota en los *Manuscritos*, Marx se encontraba en pleno estudio de la economía política inglesa. De hecho, el texto explícitamente busca explicar sus conceptos y poner de manifiesto lo que estos ocultan. Entonces, si bien estamos aún ante un texto de juventud, con muchas ideas que se irán desarrollando, discutiendo y transformando a lo largo de la vida de Marx, ya podemos encontrar aquí tres fuentes que serán centrales para entender el pensamiento marxiano: el socialismo francés, la filosofía hegeliana y la economía política inglesa (Balibar, 2000, p. 11).¹¹⁷

Elementos teóricos

No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo
que determina su conciencia
-Marx, 2001

La alienación, tal como la piensa Marx, es una característica fundamental del capitalismo porque es la característica central del trabajo asalariado, relación de producción fundamental

¹¹⁶ La noción de alienación en Feuerbach es referida brevemente en el Capítulo 4 del presente libro.

¹¹⁷ Sobre este punto recomendamos leer el apartado titulado “Introducción. Las fuentes del pensamiento del joven Karl Marx” que abre el cuarto capítulo de este libro.

tanto en 1844 como ahora. Por eso, creemos que resulta necesario aclarar algunos conceptos antes de abordar explícitamente la cuestión de la alienación: qué entendemos por modo de producción, por relaciones de producción e incluso por capitalismo.

El punto de partida, para Marx, es la realidad material concreta, nunca puede ser la humanidad o la conciencia abstracta. Pero, a la vez, esa realidad es histórica. Los seres humanos establecen relaciones entre sí y con la naturaleza para poder producir sus medios de vida y en esas relaciones se constituyen en seres humanos. Es decir, no hay realidad humana por fuera del proceso social e histórico que nos constituye. Este conjunto complejo de relaciones que establecemos para producir y reproducir nuestra vida son, para Marx, la estructura de una sociedad. A partir de estas relaciones, que denominaré *relaciones de producción*, se configura todo el conjunto de instituciones, formas de organización estatal, leyes e incluso ideas que circulan en la sociedad. Nos dice Marx en el Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*:

En la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. (Marx, 2001, p.2)

Analicemos este fragmento con más detalle. Podemos definir a las relaciones de producción como un conjunto de relaciones que establecemos para producir y reproducir nuestra vida, que son independientes de nuestra voluntad. A su vez, esas relaciones están condicionadas por los medios de vida que encontramos en la naturaleza y el conjunto de instrumentos, técnicas y tecnología con las que contamos (lo que denominaré medios de producción). Este conjunto de relaciones y medios de producción dan lugar a un modo de producción específico. A partir del siglo XVI, con el proceso de acumulación originaria, comienza a perfilarse y luego a consolidarse el modo de producción capitalista que ha experimentado una serie de mutaciones históricas hasta nuestros días. Pero esto no fue siempre así.¹¹⁸ Por ejemplo, hace seiscientos años en Europa no había grandes ciudades, la enorme mayoría de la población era rural. En ese sentido, no poseían medios de producción como las fábricas que se desarrollaron a partir del siglo XIX, ni existía la misma tecnología para el intercambio comercial, los medios de producción eran diferentes. Al nacer en una familia rural, las relaciones de producción que se establecían eran fundamentalmente distintas, no estaban centradas en el trabajo asalariado, sino que cada familia

¹¹⁸ Para ver con más detalle el proceso de acumulación originaria como un hecho histórico de alcance mundial que sienta las bases para la aparición del capitalismo, véase el capítulo 5, en especial el apartado “La acumulación originaria como precondition del capitalismo”.

campesina trabajaba su porción de campo y mantenía con los dueños de enormes extensiones de tierra una relación de servidumbre. El conjunto de esas relaciones de producción era absolutamente diferente: en ese momento estábamos frente al modo de producción feudal.

Volvamos al análisis de la cita de Marx, dado que allí se dice algo más. No se trata solamente de la forma en la que nos organizamos para reproducir materialmente nuestra vida, sino de todo el conjunto de relaciones que se desprenden de esto y que configura “un determinado modo de vida” de los seres humanos (Marx, 2001). El modo de producción será, entonces, no solo el conjunto de relaciones que establecemos en un momento histórico determinado, sino que se articula con toda una superestructura que incluye el derecho, el Estado, la política, la filosofía. El modo de producción capitalista se caracteriza por la propiedad privada de los medios de producción y la existencia de trabajadorxs libres. Es decir, libres en tanto no son esclavxs, pero también en tanto están “libres” de los medios de producción, en el sentido de que no los poseen, por lo que deben vender su fuerza de trabajo como una mercancía más. Esta transformación del trabajo en mercancía, con un valor de cambio específico como cualquier mercancía, es una diferencia fundamental con el modo de producción feudal en el que la relación del trabajo era de servidumbre y, por lo tanto, los trabajadores poseían sus propios medios de producción.¹¹⁹

Retomemos lo planteado hasta ahora: los seres humanos no tenemos una naturaleza fijada para toda la eternidad, sino que nos constituimos históricamente a medida que establecemos relaciones sociales para transformar la naturaleza y producir y reproducir nuestra vida. Tanto nuestro propio ser como la naturaleza adquieren entonces un carácter histórico. Y esto no quiere decir meramente que nuestra “conciencia” sea histórica. No existe en Marx dualismo alguno. Cuando decimos que somos un productor histórico queremos decir, también, que nuestro cuerpo lo es. Efectivamente, la forma en la que nos relacionamos para producir está íntimamente ligada a nuestra corporeidad. En el modo de producción capitalista, el ser humano entonces, no será el mismo que en el modo de producción esclavista o feudal. Lo que nos distingue en este caso es que debemos vender nuestra fuerza de trabajo de forma “libre” y, por lo tanto, que el producto de nuestro trabajo, la actividad laboral misma y nuestra propia humanidad no nos pertenece. Esto es lo que se desarrollará bajo el nombre de alienación.

Finalmente, podemos preguntarnos si el modo de producción capitalista, así como el sujeto específico que éste produce y reproduce, existe de la misma manera en que fue pensado por el filósofo alemán en el siglo XIX. Efectivamente, el trabajo asalariado sigue siendo una relación económica fundamental, pero en los últimos 30 años ha ido perdiendo lugar frente a una serie de trabajadorxs por cuenta propia o en condiciones novedosas que llevó a muchxs autorxs a preguntarse si estábamos frente a una situación que producía otro tipo de seres humanos. Por ejemplo, las nuevas formas de trabajo asociado a las plataformas digitales¹²⁰, como Uber o PedidosYa, suponen trabajadorxs que son dueños de sus medios de producción (auto o bicicleta)

¹¹⁹ Para entender la distinción entre el valor de cambio de una mercancía y su valor de uso recomendamos la lectura del primer apartado del capítulo 5 de este libro.

¹²⁰ Las plataformas pueden entenderse como proveedoras de software, hardware y servicios que codifican actividades sociales con una estructura computacional. Se constituyen como una infraestructura digital que oficia de espacio de intercambio entre usuarios. Ese espacio aparece como un espacio intercambio entre individuos, pero tiene dueños privados (Van Dijck, 2016).

y una plataforma que se queda con una parte de sus ganancias por brindar determinado servicio (disponer de un software, conectar cliente con trabajador). Algo parecido ocurre con las principales compañías del mundo, como Google o YouTube, que obtienen sus ganancias a partir de monetizar el tiempo libre de las personas. Estos cambios llevaron a algunos autores a considerar que estábamos frente a un capitalismo de nuevo tipo (Srnicek, 2018) o, incluso, frente a alguna reversión actualizada del feudalismo que puede denominarse tecnofeudalismo (Varoufakis, 2024). Esos cambios, que se dieron a nivel de la estructura social, impactan en toda la superestructura: cambios en las legislaciones laborales, surgimiento de nuevas corrientes políticas e ideológicas que justifican un mundo individualizante, mayor movilidad de la fuerza de trabajo, crisis de instituciones colectivas que fueron un pilar necesario en el surgimiento del capitalismo como la escuela y la familia moderna.¹²¹ Por supuesto, es un tema complejo que no desarrollaremos en este apartado, pero resulta interesante pensarlo para terminar de entender de qué manera los cambios en la estructura de la sociedad, en las relaciones de producción, se articulan con las modificaciones superestructurales.

Si bien este debate es relevante, ya que pensar a partir del carácter histórico de nuestra realidad es un principio fundamental del propio Marx que permite alumbrar las relaciones entre estructura y superestructura, tal como señalamos más arriba, queremos subrayar que el trabajo asalariado continúa ocupando un papel estructurante en nuestras sociedades, al punto de que la categoría de alienación sigue siendo productiva para pensar la construcción de subjetividades y corporalidades contemporáneas. Es interesante pensar que incluso los deportistas más importantes del mundo, aun siendo personas multimillonarias, desde Lionel Messi a LeBron James, pueden entenderse también como trabajadorxs asalariados que venden su fuerza de trabajo a los propietarios de los medios de producción.

La alienación

Marx describe la situación del proletariado con el concepto alienación que toma de Hegel y de los jóvenes hegelianos, este término indica la separación de sí, dando como resultado un despojamiento. En la etimología del concepto están incluidos los términos disociación, extrañamiento, y enajenación. Para entender la importancia del concepto hay que destacar que, para Marx, las formas de trabajo en el capitalismo llevan a la total alienación del ser humano, porque lo despojan y separan de lo propiamente humano. Marcuse lo expresa de la siguiente manera: “El hombre es libre si «la naturaleza es su obra y su realidad», de modo que «se reconozca a sí mismo en el mundo que él mismo ha hecho»” (Marcuse, 1994, p. 271). En el capitalismo el ser humano pierde su capacidad de crear, de construir, de modificar la naturaleza a través de sus ideas y, por ello, Marx considera que deja de ser libre. Vamos a explicar los

¹²¹ El concepto de ideología es de suma importancia en la obra de Marx. No nos explayaremos aquí sobre el tema, baste decir que Marx y Engels le dan un giro novedoso al concepto al identificarlo con una forma de conciencia o creencia ilusoria o distorsionada de la realidad (ver Balibar, 2000, pp. 19-85). En este sentido la filosofía idealista de Hegel tal como la expusimos en el capítulo 3 sería una visión distorsionada de la realidad dado que la identifica con el pensamiento.

distintos aspectos de la alienación para mostrar hasta qué punto el capitalismo destruye aquello que nos caracteriza como seres humanos.

Como ya indicamos, la alienación se describe en un texto temprano de Marx: *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*. Se trata de unos cuadernos de estudio del joven Marx que no estaban pensados para ser publicados. Si bien los escribe después de comenzar a estudiar economía política, se trata de un texto con un tinte más filosófico, a diferencia de sus obras de madurez en donde encontramos textos con mayor desarrollo de cuestiones económicas. Marx comienza este apartado analizando un “hecho económico” reconocido aún por la economía política clásica. En el transcurrir de la sociedad moderna:

El obrero se vuelve tanto más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece en poder y volumen su producción. El obrero se convierte en una mercancía tanto más vil cuanto más mercancías produce. La depreciación del mundo de los hombres aumenta en razón directa al incremento del mundo de las cosas. (Marx, 2004, p.106)

En sociedades anteriores, como por ejemplo la sociedad feudal que mencionamos más arriba, el siervo que trabajaba en la producción agrícola era dueño (parcialmente al menos) de sus medios de producción: disponía de herramientas y podía usar la tierra. No recibía un salario, sino que se quedaba con los frutos de su propia producción y debía dar una parte de ésta al señor feudal, dueño de esa tierra¹²².

El trabajo alienado, entonces, es una forma de trabajo históricamente situada que se da específicamente en el momento en que Marx escribe, en lo que él llama sociedad moderna capitalista. En este contexto, la situación del ser humano está signada por la escisión, la desunión y el extrañamiento que se traduce en tres aspectos: a) respecto al objeto, b) respecto a la actividad c) respecto al género humano¹²³.

Alienación respecto al objeto

El obrerx se siente ajénx respecto del producto de su trabajo, el producto no les es propio, lo que produce se le enfrenta como algo ajeno a él o ella. Marx lo expresa de la siguiente manera:

¹²² Tengamos en cuenta que en la sociedad feudal ser “dueño” de la tierra no es lo mismo que en el capitalismo. Ser feudal significa tener derechos privilegiados sobre un territorio (y sobre las personas que viven en él), pero la tierra no se compra ni se vende, no es una mercancía. En la sociedad feudal hay un derecho de nacimiento, de tradición, que se expande –o contrae– por guerras o casamientos, ese el modo de ser “dueño”.

¹²³ En este capítulo tomamos tres dimensiones de la alienación y consideramos la alienación de cada individuo respecto del otro es un correlato de la alienación respecto del género. Para otro desarrollo de la cuestión de la alienación en Marx, ver el capítulo 4 de este libro. Siempre tengamos presente que ni aquí ni en el capítulo referido, se puede dar cuenta de todos los aspectos que pone en juego el manuscrito de Marx.

La realización del trabajo revela ser una pérdida de realidad a tal punto, que el obrero pierde su realidad hasta morir de hambre. La objetivación revela ser la pérdida del objeto a tal punto, que el obrero es despojado no solo de los objetos más necesarios para la vida, sino también de los objetos de trabajo. Si hasta el trabajo se convierte en un objeto, del que sólo puede apoderarse mediante la realización del esfuerzo máximo y con las interrupciones más irregulares. La apropiación del objeto revela ser una alienación a tal punto, que el obrero cuantos más objetos produce menos puede poseer, y más cae bajo la dominación de su producto. (Marx, 2004, p.106)

Los obreros no poseen los objetos que producen y deben realizar enormes esfuerzos para intentar apropiárselos. Esto transforma la relación con estos objetos. En un trabajo no alienado, el ser humano mantendría una conexión directa con lo que crea, lo que le permitiría no sólo consumir lo producido, sino también apropiarse de otras maneras, reflejarse en el objeto de su trabajo. El trabajador o trabajadora vería lo realizado como su obra y, por tanto, se sentiría realizado en su actividad. En este caso, el trabajo se convierte en una extensión de sí mismo, una expresión de su voluntad.

Según Marx, cuando los productos del trabajo no pertenecen a los trabajadores, estos se les vuelven en contra. El obrero genera una infinidad de mercancías que no le son propias, lo que lo aliena aún más. Su vida se consume en el proceso productivo, mientras el mundo material crece a su alrededor. Cuantas más mercancías produce más pobre se vuelve, no sólo porque no le pertenecen, sino porque además no tiene otra opción para sobrevivir que adquirir mercancías (está, como se dijo más arriba, despojado de objetos y medios de trabajo y vida propios). Así, el trabajador o trabajadora se encuentra en una dependencia constante de los productos para poder vivir. La alienación respecto al producto transforma la relación producto-trabajador de forma completa, no sólo el obrerx no es dueño de su producto, sino que depende de él para subsistir.

Alienación respecto a la actividad

Para explicar esta dimensión tenemos que explicar la concepción del trabajo según Marx. El autor, retomando a Hegel, sostiene que el trabajo tiene una función antropogénica, es decir, humaniza. El ser humano modifica o trabaja la naturaleza para satisfacer sus necesidades (como comer, vivir bajo un techo, abrigarse, etc., pero también con objetivos estéticos o de cualquier tipo), y en esa transformación de la naturaleza construye capacidades y se construye a sí mismo. El trabajo libre acompañado de conciencia es lo que nos define como seres humanos. En palabras de Marcuse: “la «actividad existencial» del hombre, su «actividad consciente libre»; no es un medio para mantener su vida, sino un medio para desarrollar su «naturaleza universal» (Marcuse, 1994; p. 270). Para que el trabajo humanice debe tener un conjunto de características: ser libre, consciente y voluntario. Entonces, el trabajo que nos lleva a transformarnos y a

humanizarnos es un trabajo que elegimos hacer y en donde tenemos la capacidad de pensar cómo lo llevamos adelante, por eso es consciente e implica nuestra voluntad.¹²⁴

A través de la transformación de la naturaleza, los seres humanos nos convertimos en lo que somos. Mientras que los animales, según Marx, simplemente reproducen su entorno, nosotros tenemos la capacidad de transformarlo. En ese proceso de transformación, desarrollamos nuevas capacidades que nos convirtieron en humanos.

En el capitalismo el trabajo se realiza de una forma diferente a la descrita, Marx caracteriza el trabajo en el capitalismo de la siguiente manera:

Ante todo, en el hecho de que el trabajo es exterior al obrero, es decir que no pertenece a su ser; que en consecuencia el obrero no se afirma en su trabajo, sino que se niega; no se siente cómodo sino desventurado; no despliega una libre actividad física y espiritual, sino que martiriza su cuerpo y arruina su espíritu. En consecuencia, el obrero sólo tiene la sensación de estar consigo mismo cuando está por fuera de su trabajo, y, cuando está en su trabajo se siente fuera de sí. Está como en su casa cuando no trabaja; cuando trabaja no se siente en su casa. Su trabajo no es, pues, voluntario, sino impuesto, es trabajo forzado. No es, pues la satisfacción de una necesidad sino solo un medio de satisfacer algunas necesidades al margen del trabajo. El carácter extraño del trabajo aparece con claridad en el hecho de que, apenas deja de haber obligación física o de otro tipo, el trabajo es rehuido como si fuera una peste. El trabajo exterior, el trabajo en el que el hombre se aliena, es un trabajo de sacrificio de sí, de mortificación. (Marx, 2004, p. 109)

Las maneras de trabajar en el capitalismo convierten el trabajo del proletariado en un trabajo forzado, una tarea externa, impuesta; el trabajador o trabajadora no puede decidir la forma de llevarla a cabo. Por ello, el trabajo se vuelve una actividad arbitraria, despojada de sentido propio. El proletariado trabaja únicamente como medio para sobrevivir, el objetivo final del trabajo se reduce a terminarlo para poder descansar o consumir. En este contexto, el trabajador se siente ajeno a sí mismo mientras trabaja y solo encuentra bienestar al finalizar la jornada.

Estas características evidencian la negación de las condiciones esenciales del trabajo humano: el trabajo deja de ser libre y se convierte en una imposición, pierde su carácter creativo y se torna repetitivo. Además, el trabajador carece de autonomía para decidir cómo realizarlo, lo que transforma al trabajo en un medio para satisfacer necesidades básicas en lugar de un fin en sí mismo.

¹²⁴ Siguiendo a Marcuse, “la naturaleza propia del hombre radica en su universalidad. Sus facultades intelectuales y físicas sólo pueden ser cumplidas si todos los hombres existen como hombres, en la plenitud de sus recursos humanos. El hombre sólo es libre si todos los hombres son libres y existen como seres universales. Cuando se alcance esta condición la vida estará configurada por las potencialidades del género humano, que abarca las potencialidades de todos los individuos que lo componen” (2014, p. 271). Aquí el autor destaca que la universalidad es la conexión y colaboración plena de todos los seres humanos, todos y cada uno desarrollando sus potencialidades en comunidad con los otros. Si alguien está coartado en su libertad por estar alienado, por ejemplo, la plenitud individual que es a la vez plenitud comunal no se realiza.

Transformar la actividad específica de las personas de esta manera tan radical trae consecuencias extremas para Marx, aliena al ser humano de *su ser genérico*, esto nos lleva a explicar el tercer aspecto de la alienación.

Alienación respecto al género humano

Marx plantea que el trabajo del modo en que se desarrolla en el capitalismo nos extraña de la humanidad. ¿Qué significa esto? Somos una parte de la naturaleza, porque la naturaleza es transformada por el ser humano y a la vez nos vamos transformando en esa relación. Pero, el trabajo alienado deja de tener esta función elemental; sólo se trabaja para satisfacer necesidades relacionadas a la supervivencia y esto nos aísla. Revisemos cómo desarrolla Marx este tercer aspecto:

como quiera que el trabajo enajenado (1) convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, (2) lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, también, hace del género algo ajeno al hombre; hace que para él la vida genérica se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar, hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual, en segundo término, convierte a la primera, en abstracta, en fin, de la última, igualmente, en su forma extrañada y abstracta. (Marx; 2004, p. 112)

El individuo no se concibe como parte del género humano (que es, además, centralmente productor). Trata de trabajar para conseguir mercancías -individualmente- para su subsistencia, pero no se ve a sí mismo y a los demás como partes de una comunidad. El género humano se convierte así en el medio en que cada individuo trata de vivir.

Por tanto, una consecuencia inmediata de la alienación del ser humano respecto al producto de su trabajo, su actividad vital y su esencia genérica, es la alienación entre las personas. Cuando cada uno se enfrenta a sí mismo, inevitablemente se enfrenta también a los demás. En el capitalismo, la naturaleza nos es completamente ajena, es decir, la relación con la misma no es más una relación directa que la considera objeto de trabajo o medio de vida. Estamos entonces escindidos de nuestra función propia productiva (en tanto acción transformativa consciente y libre). El trabajo deja de ser un fin en sí mismo (autorrealizante) ya que estamos obligados a trabajar de modo alienado *sólo* para sobrevivir. De otra manera: el capitalismo nos extraña de la naturaleza, por tanto no logramos realizar el trabajo específicamente humano ya que el objetivo del trabajador es sólo mantenerse con vida vendiendo su fuerza de trabajo. Vemos entonces a la sociedad, y a los demás que habitan en ella, como medios para sobrevivir. Establecemos una relación instrumental con todo lo que nos rodea, incluso con otros seres humanos (que se convierten en competidores). Somos -en el capitalismo- una suerte de agregado de átomos individuales que no nos reconocemos en la comunidad de la que somos parte. No nos vemos como una parte más de un todo que es el género humano.

En conclusión, el trabajo alienado nos convierte en extraños, destruye las relaciones humanas, porque ya no pueden ser relaciones entre pares, la persona convertida en extraña para sí misma tampoco puede identificarse con les demás. La sociedad capitalista transforma todas las relaciones personales entre seres humanos en relaciones objetivas entre cosas, esto explica por qué en el capitalismo la humanidad está alienada, no es una situación individual ni que pueda evitarse con una forma individual de trabajo.

Deporte profesional y alienación

En este apartado analizaremos cómo la lógica capitalista captura el deporte profesional y crea situaciones comparables a las que Marx detectaba en los *Manuscritos Económico Filosóficos*. Consideramos que esta comparación es coherente con la teoría marxista dado que, para el autor, la alienación es inherente al capitalismo y modifica todos los aspectos de nuestra vida.

El primer ejemplo que queremos considerar son las ventas de los jugadores de fútbol. Cuando se vende un jugador muy conocido aparece la cifra que “sale” pero no quienes ganan con esa venta. Se vende un jugador, como si fuese algo que le pertenece enteramente a un club o a un grupo empresario y no a sí mismo. Aparecen los millones que cuesta el pase y sólo un porcentaje pertenece efectivamente al jugador, está reglamentado que el jugador gana 15% del pase¹²⁵. En Europa, actualmente se comenzó a implementar una manera de comprar consistente en pagar la cláusula de rescisión, eliminando el porcentaje destinado al jugador; incluso, en algunos casos, el 15% del pase tampoco lo cobra, sino que es donado al club. Esto no quiere decir que los jugadores o jugadoras no puedan ganar mucho dinero, en los casos de contratos millonarios lo ganan, pero el producto de su trabajo ya no parece ser el fútbol, sino ellos mismos. Un jugador se vende junto con su capacidad, su imagen o su personalidad. Esto se puede ver, por ejemplo, en el aumento exponencial de publicidades de Emiliano Martínez después de la semifinal de la copa américa 2021. Su emblemática frase “Mira que te como” se convirtió en una publicidad en sí misma y, si bien estuvo motivada por una de sus atajadas, se construyó como un producto en relación a su personalidad, a su fortaleza como arquero y líder de la selección. En este sentido, las ventas posteriores de este jugador tendrán en cuenta el marketing que puede llevar al club que lo reciba. Así es como entendemos que el jugador se vende íntegramente un producto.

Un segundo aspecto que nos interesa analizar es cómo la salud de los deportistas se compromete con el objetivo de obtener mayores ganancias. Marx considera que al terminar su vida les obreros han obtenido de su trabajo sólo miseria. Nos enfocarnos en lo que gana un jugador, se suele esconder que muchas veces esto se realiza a condición de dejar su salud en

¹²⁵ En esta nota de La Nación (<https://www.lanacion.com.ar/deportes/futbol/pases-nid2209449/>), se ejemplifica con el pase de Gonzalo Martínez: un 74% del pase le pertenece a River y un 15% al jugador. En este ejemplo no está el porcentaje que ganó el manager, por lo tanto, podemos deducir que salió del porcentaje del jugador.

el juego. Revisemos algunos testimonios para observar hasta qué punto el deporte puede ser un martirio para los deportistas.

Gabriel Batistuta, en una entrevista de TyC Sports en el año 2014, relata el sufrimiento que vivió después de dejar el fútbol, ya que no podía siquiera caminar. Incluso, en la desesperación, llegó a pedirle a su médico que le cortara las piernas. A su vez, Rafael Nadal declaró: “El peor momento lo pasé tras el partido con Corentin Moutet, no podía andar. He podido competir esta quincena porque mi médico me ha administrado inyecciones de anestesia para dormir el pie, pero es un riesgo” (Infobae, 2022).

Estos testimonios se pueden relacionar con la alienación porque de la misma forma que el trabajador no trabaja creativamente, no puede decidir las formas de su trabajo, dado que la actividad se desarrolla en función de obtener la mayor cantidad de ganancias, también los deportistas profesionales ven impedida su recuperación completa por competir más allá de sus condiciones físicas. Esos cuerpos realizan deportes de una manera que no es saludable y esto no es casual, sino que se da porque impera la lógica de obtener la mayor ganancia posible. Para la industria del deporte cuando un jugador o jugadora se lesiona no es prioritaria la total recuperación, sino que vuelva a estar en actividad lo antes posible. En cierta medida, podemos relacionar este aspecto del deporte de élite con la alienación respecto a la actividad, en tanto que los modos de realizar la actividad deportiva son dictados directamente por la necesidad de ganar más. En otras palabras, dado que la lógica del capitalismo domina estructuralmente la vida bajo el criterio de la ganancia también domina el modo en que se organiza el deporte de élite.

En el boxeo incluso nos encontramos con enfermedades específicas como la demencia pugilística que los golpes repetitivos en la cabeza generan:

Según un estudio de la Asociación Americana de Cirujanos Neurológicos, el 90% de los boxeadores desarrollarán alguna lesión cerebral al final de sus carreras como consecuencia de la acumulación de todos los golpes recibidos. Estos males incluyen la demencia pugilística comentada (ahora CTE), dificultades en la audición, párkinson, vértigos y todo tipo de lesiones cerebrales crónicas, neurológicas y cognitivas debidas a la exposición continua a estas pequeñas conmociones cerebrales. (Jiménez, 2015)

Las estadísticas citadas son elocuentes, sostener este deporte con altos grados de exigencia, durante amplios periodos de tiempo, muestra una correlación con lesiones cerebrales. En el fútbol y en el tenis mencionamos que son las exigencias de la competición lo que lleva a que el deportista no se recupere a tiempo; en el boxeo, son las mismas reglas o la poca rigurosidad con la que se aplican.

Lo que podemos ver en los tres ejemplos es que el jugador o jugadora es una parte del espectáculo deportivo cuya lógica, basada en obtener la mayor ganancia posible, mercantiliza su vida entera a tal punto que su salud no es considerada como un elemento prioritario.

Una película que lleva al extremo la posibilidad de pensar al deporte desde la lógica capitalista es Money Ball (2011), protagonizada por Brad Pitt. El film trata sobre las chances de salvar a un

equipo de béisbol pensando únicamente en el rendimiento de sus jugadores según las marcas de las estadísticas. En esta línea, se pueden citar las palabras de Ronaldo acerca de por qué es el mejor jugador de la historia: “Soy el jugador más completo que ha existido. Juego bien de cabeza, tiro bien las faltas, soy rápido, soy fuerte, salto mucho... No vi nadie mejor que yo” (ESPN, 2025). Es probable que se nos ocurran muchas cualidades de jugadores y jugadoras que no pueden cuantificarse. La pregunta que sigue en pie es si quienes juegan fútbol o béisbol, o bien quienes disfrutan de verlo, están allí solo para ganar o perder y, en continuidad, pensar si esto no nos aleja de la idea del deporte ligado al disfrute y al entretenimiento.

A lo largo de este apartado revisamos ejemplos para examinar cómo el deporte cooptado por una lógica mercantilista se aleja del objetivo de esta actividad y lleva a un deporte que deshumaniza. El deportista pasa a verse como un producto que debe venderse, importa su imagen, su personalidad y sus capacidades; en este sentido, sus lesiones se viven como obstáculos para que el “producto” sea vendido e, incluso, como vimos en el ejemplo del boxeo, se llega al extremo de no cumplir adecuadamente con las pautas que resguardan la integridad física y mental del deportista.

La cuestión del cuerpo

Como dijimos más arriba, para Marx nos reconocemos como seres humanos en la medida en que comenzamos a modificar la naturaleza a través del trabajo y establecemos determinadas relaciones para producir y reproducir nuestra vida, relaciones que son, en principio, independientes de nuestra voluntad. Y en esto el cuerpo ocupa un rol triple: por un lado, la forma en la que nos organizamos para producir se encuentra condicionada por nuestra condición corpórea. Es a partir de las potencialidades y límites concretos de nuestros cuerpos que establecemos estas relaciones. Por otro lado, el propio cuerpo, punto de partida del trabajo, es también resultado de este. Si el ser humano es un producto histórico, el cuerpo también lo es. En el caso que nos interesa, la sociedad capitalista, la explotación y la dominación pasan por nuestro cuerpo, la alienación tiene también su dinámica corporal que es necesario pensar. Por último, entonces, la propia posibilidad de resistencia, de revolución, de acción de les explotados no es meramente una revolución en el mundo de las ideas y las representaciones, un cambio en las conciencias, sino un cambio concreto que, por lo tanto, pasa también por nuestro cuerpo.

Son los últimos dos roles que adjudicamos al cuerpo los que nos interesan: en tanto cuerpo explotado y en tanto resistencia a la explotación.

Marx menciona particularmente la cuestión del cuerpo del trabajador asalariado en su obra *El Capital* (2008). Allí define la fuerza de trabajo, de modo general, de la siguiente manera: “Por *fuerza de trabajo* o *capacidad de trabajo* entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole” (Marx, 2008, p. 203). Y al trabajo lo define de esta otra: “Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo

en un sentido fisiológico, y es en esta condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como constituye el valor de la mercancía” (Marx, 2008, p.57).

De allí podemos inferir que la explotación de los trabajadores es la explotación de sus cuerpos, el desgaste, el uso del cuerpo para la producción de mercancías que serán apropiadas por el capitalista. En el capitalismo la fuerza de trabajo es considerada una mercancía más, dotada también de valor asociada, en principio, a una condición efectivamente fisiológica¹²⁶. Es necesario pagarle al trabajador lo necesario para que su cuerpo pueda satisfacer sus necesidades y seguir produciendo. Pero para Marx el cuerpo no es sólo fisiológico, sino político y social:

Para que haya explotación no es suficiente con establecer un cuerpo «fisiológico» del asalariado por la vía contractual, es además necesario que, en el seno del proceso de producción, un conjunto de relaciones de dominación específicas constriñan al individuo a «gastar» su actividad en forma de trabajo valorizable, y esto durante un lapso tal que el valor producido exceda al valor de la fuerza de trabajo (plustrabajo): el cuerpo del asalariado se piensa en efecto como un cuerpo dominado, y no sólo como energía utilizada. (Haber y Renault, 2007)

Tenemos que pensar en el cuerpo como cuerpo dominado, pero también como espacio posible de crítica a la dominación. En este sentido, por ejemplo, Marx desarrolla la disputa existente entre obreros y burgueses por la duración de la jornada laboral. Nos dice:

Durante una parte del día la fuerza debe reposar, dormir, mientras durante otra parte del día el hombre tiene que satisfacer otras necesidades físicas, alimentarse, asearse, vestirse, etc. Aparte ese límite puramente *físico*, la prolongación de la jornada laboral tropieza con *barreras morales*. El hombre necesita tiempo para la satisfacción de necesidades espirituales y sociales, cuya amplitud y número dependen del nivel alcanzado en general por la civilización (p.279)

Pensemos en el caso del fútbol profesional donde cada año los futbolistas juegan más partidos. Esto, que podemos pensar como equivalente a lo que Marx consideró un aumento en la duración de la jornada laboral, es posible gracias a un desgaste cada vez mayor de los cuerpos que, como consecuencia, produce todo tipo de lesiones, tal como vimos en el apartado anterior. Pero también se vuelve posible por otra alternativa que Marx contempló para garantizar el aumento de la ganancia: la mejora del rendimiento por mejoras tecnológicas o de otras cuestiones que garanticen mayor productividad. Al menos en los últimos 30 años, los desarrollos en torno a la alimentación, al ejercicio físico y a las rutinas diarias de autocuidado, en el marco de los deportes de élite, han sido puestos al servicio del aumento del rendimiento deportivo con

¹²⁶ En los capítulos 4 y 5 se analiza y se critica que, justamente, la fuerza de trabajo *aparezca* efectivamente en el capitalismo de esa manera. Que algo *aparezca* de una manera no quiere decir que *sea* de esa manera.

igual nivel de desgaste corporal. Entonces, la forma de aumentar la productividad es tener un control absoluto sobre la producción de un cuerpo que pueda jugar más y resistir mejor para aumentar las ganancias.

Este análisis puede extrapolarse a todos los deportes que son pensados en la lógica de la rentabilidad capitalista. Por ejemplo, es posible analizar la producción de corporalidades en el básquet, el tenis, el fútbol americano y el béisbol. Basta con ver cómo cada uno de esos deportes produce corporalidades absolutamente diferentes para terminar de observar, a la vez, de qué manera el cuerpo no es una entidad ahistórica, sino que efectivamente se construye en relación a su trabajo y que en el capitalismo esa construcción está orientada a la maximización del beneficio de los capitalistas.

Decíamos que el capitalista presiona por aumentar la productividad y la jornada laboral, mientras que el trabajador lucha por reducir esta. Sin embargo, en el deporte profesional la tendencia al aumento constante de la productividad y el aumento de los partidos jugados no suelen encontrar demasiada resistencia. Resulta notorio que algunos de los casos más resonantes en los que efectivamente aparecieron resistencias al aumento constante de la productividad se dio en algunos deportes amateurs, como en el caso de gimnastas y atletas olímpicos. Los juegos olímpicos constituyen a la vez uno de los eventos más televisados y mercantilizados en las prácticas deportivas a nivel mundial y un espacio en donde el deporte sigue apareciendo como forma de encuentro, socialización, reconocimiento. A su vez, en muchos casos, estas resistencias fueron encabezadas por mujeres y disidencias, lo que nos lleva a preguntarnos por la manera en que se da la intersección entre la alienación en el deporte y la opresión de género, tema que excede el objetivo de este capítulo. De modo más general, nos preguntamos de qué forma en los deportes que son una industria, como el fútbol profesional, podría configurarse una resistencia y de qué manera se haría o se dejaría de hacer.

En primer lugar, la búsqueda de reducción de la jornada laboral, y en términos generales, la disputa por la ganancia que producen los trabajadores, es parte de toda la historia de la clase obrera. Sin embargo, los deportistas profesionales, sobre todo en la élite del fútbol, no suelen considerarse trabajadorxs, quizá porque sus salarios son considerablemente mayores que el del promedio de quienes venden su fuerza de trabajo. Lo cierto es que las experiencias de sindicatos de futbolistas o de reclamos colectivos, en tanto clase, son relativamente infrecuentes. Y esto porque, a su vez, existe una idea del autosacrificio, de autoexplotación corporal, como dinámica necesaria para formar parte del mundo del deporte profesional. Se asume esa representación de la corporalidad como elemento necesario y, aún más, deseable.

Desde mediados del siglo XX, algunos autores de influencia marxista comenzaron a incorporar la categoría de alienación, en principio propia de los análisis sobre la producción, al ámbito del consumo. Marcuse (1993), por ejemplo, observa que las modificaciones en la sociedad, respecto a la que había observado Marx, permitieron a la clase obrera acceder cada vez a mayor cantidad de bienes a consumir.

Es esa posibilidad de consumir la que nos lleva a ocultar nuestra propia alienación. Aunque el consumismo nos permita concebir una vida “ilusoriamente” libre, en el fondo seguimos

escindidos del producto de nuestro trabajo, de nuestra actividad y del género humano. Desde esta óptica, podemos pensar en los deportistas como sujetos alienados que pueden considerarse efectivamente libres y reconciliados en virtud de sus enormes posibilidades de consumo, pero ello mismo enmascara la destrucción del propio cuerpo en beneficio de una ganancia ajena. En concreto: no sólo los propios jugadores profesionales explotan su propio cuerpo, sino que en ese mismo acto constituyen sus cuerpos como objeto de consumo. En definitiva, son cuerpos para ser mirados y likeados en redes sociales, por ello, en consonancia con esta forma de consumo, se desarrolla al mismo tiempo una serie de tecnologías para que dichos cuerpos puedan ser imitados.

Si bien excede las intenciones de este capítulo, cabe mencionar que en los últimos años las reflexiones en relación a la división de las esferas de la producción y el consumo se han complejizado al ritmo de profundos cambios. Por ejemplo, cuando consumimos redes sociales estamos produciendo datos que tienen un valor en el mercado, con lo cual ambas esferas interactúan de formas complejas nunca antes vistas.

Sin embargo, esto no quiere decir que no existan posibilidades e incluso experiencias concretas de prácticas deportivas y corporales que se constituyan como formas de resistencia a la explotación y a la alienación. Existen clubes de barrio que buscan construir lazos sociales que no están orientados por la dinámica del lucro y la ganancia, sino por una rearticulación entre el cuerpo propio y las posibilidades de realización que son siempre sociales y comunitarias. El deporte entonces, como el cuerpo, es un espacio siempre presente de disputa. Recuperar la noción de alienación puede servir para descubrir distintas formas de pensar el cuerpo en el ejercicio de prácticas que la reproducen y legitiman inconscientemente, pero también, en el marco de las carreras de Educación Física, puede servir para transformar esas propias prácticas. En última instancia, siguiendo el consejo de Marx, no se trata sólo de descubrir las injusticias, sino de transformarlas.

Actividades

- 1) Retomemos las entrevistas mencionadas a Gabriel Batistuta y Rafael Nadal: ¿en qué medida puede entenderse que ellos se encuentran alienados respecto a la actividad de trabajar? Recordemos que Marx señala: "El carácter extraño del trabajo aparece con claridad en el hecho de que, apenas deja de haber obligación física o de otro tipo, el trabajo es rehuido como si fuera una peste. El trabajo exterior es el trabajo en el que el hombre se aliena, es un trabajo de sacrificio de sí, de mortificación" (Marx, 2004, p. 109).
- 2) Busquemos otras declaraciones en las que se pueda pensar al deporte de alto rendimiento como alienado respecto al producto ¿en qué sentido a un deportista profesional no le pertenece el producto de su trabajo?
- 3) La alienación aparece asociada en Marx a la dominación. Sin embargo, encontramos en las sociedades contemporáneas un extendido fenómeno de autoexplotación ¿por qué motivo podrían los propios deportistas asumir la necesidad de construir sus propias

corporalidades de forma no sostenible? ¿En qué sentido la autoexplotación del cuerpo puede pensarse a partir de las categorías de Marx analizadas en este capítulo?

- 4) Jean Marie Brohm es un filósofo marxista que desarrolló de qué manera el deporte puede cumplir una función de adoctrinamiento. Reflexioná a partir de la siguiente cita: “La institución deportiva está insertada dentro de los engranajes del sistema capitalista. Los clubes deportivos funcionan como firmas comerciales que compiten entre sí en el mercado deportivo. Los capitalistas deportivos se apropian de jugadores y atletas que, de esta forma, se convierten en sus trabajadores asalariados. Dentro de los clubes se produce, pues, una forma específica de lucha de clases entre los que aportan capital y los que aportan trabajo” (Brohm, 1993, p. 49). ¿De qué forma se puede dar la lucha de clases en el deporte profesional? ¿Cuáles pueden ser las formas de resistencia de los deportistas?
- 5) ¿Qué prácticas deportivas pueden construir resistencias ante la producción del cuerpo orientada solamente a la multiplicación de las ganancias? Busquemos ejemplos de experiencias que constituyan prácticas que puedan articular formas de producción de corporalidad liberadoras, tanto dentro como fuera del deporte de alto rendimiento.
- 6) Bajo la lluvia, con frío, de noche. Ángel Di María no jugó la final del mundial de fútbol en 2014. Recibió una carta del Real Madrid que rompió al instante donde lo instaban a no jugar, para no agravar la lesión que arrastraba. Leamos la siguiente nota y pensemos que categorías de las desarrolladas hasta ahora podemos encontrar: <https://www.infobae.com/deportes-2/mundial-2018/2018/06/25/la-carta-mas-descarnada-de-angel-di-maria-ustedes-no-saben-por-que-llo-ro/>
¿A quién le pertenece el producto de Di María como trabajador?, ¿y su actividad? ¿En qué sentido puede pensarse la noción de alienación en este caso? ¿Cuál es la reacción de Di María? ¿En qué sentido podemos pensarla como resistencia o como continuidad de la autoexplotación? ¿Qué otras resistencias podrían haber existido y qué consecuencias podrían tener?

Referencias

- Balibar E. (2000). *La filosofía de Marx*. Nueva Visión.
- Brohm, J.M. (1993). 20 Tesis sobre el deporte. En: AAVV, *Materiales de Sociología del Deporte*. Ediciones de La Piqueta.
- ESPN (4 de febrero de 2025) “Cristiano Ronaldo o tiene dudas. Soy el mejor jugador de la historia” https://www.espn.com.ar/futbol/nota/_id/14751797/cristiano-ronaldo-no-tiene-dudas-soy-el-mejor-jugador-de-la-historia
- Garbarino, M. (2018). Consideraciones sobre el cuerpo según Marx. En M. Campagnoli y M. Ferrari (Coords.), *Cuerpo, identidad, sujeto: Perspectivas filosóficas para pensar la corporalidad*. Edulp. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.654/pm.654.pdf>

- Garbarino, M. (2013). Marx, fuera de sus límites. En S. Solas, C. Oller y M. Ferrari (Coords.), *Introducción a la filosofía: Argumentación filosófica, lectura académica*. Edulp. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.390/pm.390.pdf>
- Haber, S. y Renault, E. (2007). ¿Un análisis marxista de los cuerpos? *Actuel Marx*, Artículos seleccionados, 14-27. <https://doi.org/10.3917/amx.041.0014>.
- Harnecker, M. (1969). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Siglo Veintiuno.
- Infobae (5 de junio de 2022). Rafael Nadal reveló que jugó infiltrado Roland Garros y tomó una decisión: “No puedo seguir compitiendo con el pie dormido”. <https://www.infobae.com/america/deportes/2022/06/05/rafael-nadal-revelo-que-jugo-infiltrado-roland-garros-y-tomo-una-decision-no-puedo-seguir-compitiendo-con-el-pie-dormido/>
- Jiménez, P. (25 de mayo de 2015). El 90% de los boxeadores sufrirán algún tipo de lesión cerebral al terminar sus carreras. *La Sexta*. https://www.lasexta.com/tecnologia-tecnoplora/ciencia/divulgacion/boxeadores-sufriran-algun-tipo-lesion-cerebral-terminar-sus-carreras_2015052257fcca370cf2a2e945ba62e7.html
- Marcuse, H. (1993). *El Hombre Unidimensional*. Planeta.
- Marcuse, H. (1994). *Razón y Revolución*. Altaya.
- Marx, K. (2004) *Manuscritos económicos filosóficos*. Colihue.
- Marx, K. (2008 [1975]). *El capital*, tomo I, vol. 1, ed. y trad. Pedro Scaron. Siglo XXI.
- Marx, K. (2001). *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Recuperado de: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>
- Marx, K. y Engels, F. (2001). *La ideología alemana*. Primer capítulo. Recuperado de <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1846/ideoalemana/feuerbach/index.htm>
- Mazzeo, M (2018). *Marx Populi. Collage para repensar el marxismo*. Editorial El Colectivo.
- Monge, E. (2013). Alienación y revolución. La escritura de los manuscritos de 1844 de Marx. *Hic Rhodus. Crisis capitalista, polémica y controversias* (no. 4).
- Musto, M. (2020). Revisitando la concepción de la alienación en Marx. En: *De Regreso a Marx. Claves para el pensamiento crítico*. Bellaterra. <https://marcellomusto.org/revisitando-la-concepcion-de-la-alienacion-en-marx-3/>
- Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataformas*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- TyC Sports (27 de agosto de 2014). *Gabriel Batistuta: “Pedí que me cortaran las piernas”*. [Archivo de Video]. Youtube. <https://youtu.be/Ae0b-iBclCM?si=wyfTUfBV-ZcV8V2I>
- Van Dijck, J. (2016). *La cultura de la conectividad: una historia crítica de las redes sociales*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Varoufakis Y. (2024). *Tecnofeudalismo. El sigiloso sucesor del capitalismo*. Ariel.

CAPÍTULO 10

Excurso sobre el concepto de sexualidad en Foucault: una introducción

Juan Ignacio Veleza

Introducción

Es de sobras conocido que Michel Foucault es un referente ineludible, en términos de pensamiento contemporáneo, al momento de reflexionar sobre la sexualidad. No es, ciertamente, el primero, ni la primera, en ocuparse de este tema y volverlo objeto de la consideración filosófica, pero por diversas razones sus ideas han tenido una pregnancia tal que han inspirado desde enfoques teóricos plenamente vigentes (como por ejemplo la denominada teoría queer surgida a comienzos de los años noventa) hasta supuestos metodológicos y conceptuales de disciplinas diversas, utilizados como principios rectores de la investigación (como fue el caso, también ejemplificador, del llamado construccionismo dentro de la historiografía sobre la sexualidad). En este sentido, aunque no haya sido el primero, es sin duda uno de los más influyentes en la indagación sobre el significado actual e histórico de la sexualidad, sobre las implicancias del término y sobre sus efectos en nuestras formas de pensar y de actuar.

El presente capítulo tiene entonces como objetivo ofrecer una introducción a estas ideas, una aproximación inicial por lo demás no exhaustiva y cuyo mencionado carácter introductorio tiene al mismo tiempo la intención de invitar a una ulterior profundización. A este respecto, nos centraremos principalmente en las tesis desarrolladas por Foucault en el primer tomo de su inacabado proyecto de llevar a cabo una historia de sexualidad¹²⁷. El mencionado volumen lleva por título *La voluntad de saber*, se publica en 1976, y se ha convertido en cierta medida en un texto canónico, al menos en el amplio campo de los estudios sobre géneros y sexualidades de las últimas décadas.

Con todo, aunque el foco de nuestro análisis estará puesto mayormente en este texto clave, es importante subrayar dos cuestiones que, dadas las limitaciones del capítulo, no podrán ser expuestas en su debida amplitud, pero cuya relevancia para una mejor comprensión de las

¹²⁷ En un primer momento, Foucault tenía la intención de escribir una historia de la sexualidad que abarcaría cinco volúmenes, y de los cuales el primero, *La voluntad de saber*, tendría un carácter introductorio. Sin embargo, modificó luego ese proyecto y solo se publicaron, al menos antes de su muerte en 1984, otros dos volúmenes: *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí* (Eribon, 2001, p. 378).

reflexiones de Foucault en torno a la sexualidad no puede dejarse de lado. Por un lado, es preciso no perder de vista que estas reflexiones se remontan incluso a sus primeros escritos, hacia fines de la década de 1950 y comienzos de los años sesenta. En este sentido, al menos como objeto de interés teórico, la sexualidad ha tenido de uno u otro modo una presencia constante en la obra foucaultiana. Por otro lado, este interés no puede ser desvinculado de un contexto discursivo y político mucho más amplio sobre la sexualidad, característico de los años sesenta y setenta del siglo pasado, contexto en el cual se inscribe tal interés y en cuya interlocución las ideas foucaultianas adquieren mayor espesor y sentido.

Sobre esto realizaremos algunas consideraciones preliminares.

La “cantera” foucaultiana

Antes que nada, es preciso hacer una aclaración, al menos breve, respecto de la “obra” foucaultiana. Utilizamos aquí el término “obra” en un sentido bastante laxo, como refiriendo al conjunto de textos, de diversa índole, atribuidos a Foucault, y que fueran publicados tanto en vida del autor como póstumamente. En relación con esto, Edgardo Castro (2021) señala que los trabajos de Foucault suponen una especie de “cantera” aún abierta, con diferentes “estratos”, es decir, distintos conjuntos de escritos según el tipo de texto (libros, intervenciones, entrevistas, cursos) y el momento de su publicación (en vida de Foucault o con posterioridad a su muerte). Un primer estrato estaría conformado por los libros publicados en vida, al cual correspondería, entre otros, *La voluntad de saber*. El segundo correspondería a un conjunto de escritos breves (artículos, entrevistas, conferencias, etc.), aparecidos ya en diferentes publicaciones, que fueran publicados en 1994 bajo el título de *Dits et écrits*. Un tercer estrato refiere a la publicación a partir de 1997 de los cursos que Foucault ofreció en el Collège de France desde el año 1970 hasta su muerte. Por último, un nuevo nivel de textos ha aparecido en los últimos años con la publicación de trabajos inéditos y cursos anteriores a los del Collège, entre los cuales se incluye el volumen *La sexualidad, seguido de El discurso de la sexualidad*, que contiene dos cursos dictados en la Universidad de Clermont Ferrand y la Universidad de Vincennes, en 1964 y 1969 respectivamente.

Esta aclaración sobre la sedimentación de los escritos es importante no solo porque las sucesivas publicaciones enriquecen y multiplican las lecturas de Foucault, ampliando así la comprensión de su pensamiento (Castro, 2021), sino también porque arrojan luz sobre el modo en que se han cristalizado ciertas interpretaciones de este pensamiento, alertándonos contra aproximaciones demasiado reduccionistas. En efecto, si nos quedamos por ejemplo solo con el primer estrato, al cual pertenecería *La voluntad de saber*, se podría tener la impresión de que el interés de Foucault por la sexualidad aparece de una manera relativamente tardía en sus

preocupaciones teóricas. Sin embargo, tal como señala Didier Eribon¹²⁸, la cuestión de la sexualidad en general, y de la homosexualidad en particular, en tanto objetos teóricos, han estado presentes en sus trabajos desde sus primeros escritos, siendo desde el principio tanto un “punto focal” como un “segundo plano biográfico”: “es ciertamente uno de los ejes que han estructurado su investigación, un tema teórico omnipresente, aunque fuese de forma silenciosa, y que permite iluminar una buena parte de su obra” (Eribon, 2001, p. 368).

Prueba de esto serían no solo, por ejemplo, varios pasajes de *La historia de la locura en la época clásica*¹²⁹, sino también los cursos sobre la sexualidad antes mencionados, dictados en 1964 y 1969. E incluso podríamos tomar las palabras del propio Foucault (1994b), quien admite en una entrevista, haciendo una mirada retrospectiva sobre sus trabajos, que sus libros fueron, hasta cierto punto, fragmentos de una autobiografía, y que en este sentido siempre han representado sus problemas personales con la locura, la cárcel, la sexualidad (p. 747-748).

La crítica a la hipótesis represiva

Si bien entonces el tema ha estado de algún modo siempre presente entre los intereses teóricos de Foucault, el primer volumen de la historia de la sexualidad, *La voluntad de saber*, considerado en primera instancia como una introducción general a ese proyecto, se transforma pronto en un texto clave. Aunque muchas veces sus tesis han sido interpretadas casi al pie de la letra, de una forma bastante rígida y poco crítica, el propio filósofo resalta su carácter de discurso hipotético, de libro programa, una suerte de juego con mucho de incierto, en el sentido de someter a prueba sus ideas (Foucault, 1994a, p. 206).

Probablemente, su inmediata relevancia se deba, en parte, a tratarse del primer libro de Foucault dedicado a abordar específicamente este asunto. Pero de una manera mucho más profunda, se vincula con el contexto de discusión en el cual se inserta. Al respecto, apunta Eribon (2001), la intención estratégica del libro “se inscribe en el espacio teórico y político definido por la irrupción, a comienzos de los años setenta, de los movimientos de ‘liberación sexual’ y, más en general, por la inflación del discurso psicoanalítico en la vida intelectual francesa” (p. 379). La relación de Foucault con estos movimientos ha sido compleja y variante, pero, en cualquier caso *La voluntad de saber* representa una objeción a algunas de las ideas, principalmente teóricas, que impregnaban tales movimientos.

De manera específica, el objetivo crítico de Foucault es lo que se conoce como “freudomarxismo”, vertiente que constituye un intento por articular la teoría psicoanalítica y el

¹²⁸ Didier Eribon, filósofo francés, especialista en la obra de Foucault, sobre quien ha escrito varios libros, entre ellos *Michel Foucault* (1989), *Michel Foucault et ses contemporains* (1994), o *L'infrequentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique* (2001). Seguimos aquí una de las claves de lectura que ofrece este autor para abordar la obra foucaultiana, según la cual el hilo conductor en torno al cual puede ordenarse ésta última es “la producción de ‘sujetos’ y ‘subjetividades’ como sometidos a ‘normas’ y distribuidos socialmente por ellas según líneas de reparto y exclusión” (Eribon, 2001, p. 368).

¹²⁹ Cfr. Eribon, D. (2001), *Reflexiones sobre la cuestión gay*. En particular el capítulo “Homosexualidad y sinrazón”.

marxismo. El freudomarxismo encuentra su primera expresión en la obra de Wilhem Reich en los años treinta y luego es continuado en los textos de Herbert Marcuse, durante los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, abonando muchos de los discursos de liberación sexual mencionados previamente. Esta perspectiva, apunta Lorenzo Bernini (2017), “combina los intentos revolucionarios del marxismo con la potencialidad de liberación presente en las teorías freudianas, procediendo a la crítica de la sociedad capitalista y al concepto de represión sexual” (p. 118).

De manera general, el freudomarxismo pondrá el acento en la idea de sexualidad principalmente como un deseo sexual reprimido que pide ser liberado, un deseo que Marcuse identifica con el nombre de Eros. La represión sexual, por lo tanto, se liga con “el advenimiento del capitalismo”, de tal modo que “éste último reprime el deseo para sublimar sus energías en la fuerza de trabajo destinada a la producción y a la reproducción en una sociedad alienada” (Bernini, 2017, p. 119). En consecuencia, la tarea política consiste principalmente en liberarse de los aparatos represivos de la sociedad burguesa con el fin de alcanzar una felicidad plena: “bastaría con desbaratar el proceso de ‘rechazo’, transgredir las prohibiciones y multiplicar los discursos sobre el sexo para liberar a los individuos de los corsés que les oprimen y hacer que de este modo se tambalee el mundo capitalista” (Eribon, 2001, p. 380).

La primera parte de *La voluntad de saber* está dedicada entonces a discutir y desmontar lo que Foucault llama la “hipótesis represiva”, es decir, las tesis del freudomarxismo. En este sentido, según el filósofo francés, en lugar de represión y silencio en torno al sexo, lo que ha habido en las sociedades occidentales contemporáneas, desde hace tres siglos, es una incitación progresiva a hablar cada vez más de él. Así, lo que ha existido, en especial a partir del siglo XIX, ha sido un gran proceso de puesta en discurso del sexo. Contrariamente a la hipótesis represiva, Foucault sostiene que en los últimos tres siglos han proliferado los discursos en torno al sexo.

Sexo, saber y poder

La proliferación discursiva antes señalada no puede ser escindida del modo en que, para Foucault, opera el poder. Como vimos en capítulos anteriores¹³⁰, Foucault propone una concepción novedosa sobre este tema, una concepción según la cual el poder no es del orden de la represión, la prohibición y la negación (o al menos no lo es principalmente), sino más bien del orden de la producción, y de manera específica, de la producción de subjetividad. Esto nos ubica en lo que podríamos llamar una concepción “positiva” del poder. Lo que Foucault observa, en su gesto típico de historiador, es toda una serie de documentos y registros, de discursos de procedencias múltiples (institucionales, científicos, disciplinares, literarios), que se multiplican y que conminan a hablar del sexo. Toda esta “conminación”, toda esta incitación y los efectos que

¹³⁰ Cf. capítulo 7 y primera parte del capítulo 8 de este volumen.

produce, suponen la articulación entre lo que el autor llama una “voluntad de saber” y determinados mecanismos y tecnologías de poder, característicos de un momento específico en la historia de Occidente¹³¹.

Así, los últimos tres siglos están marcados por un conjunto de variados y dispersos “aparatos inventados para hablar, para hacer hablar del sexo, para obtener que él hable por sí mismo, para escuchar, registrar, transcribir y redistribuir lo que se dice. Alrededor del sexo, toda una trama de discursos variados, específicos y coercitivos” (Foucault, 2007, p. 45). La concepción jurídica del poder centrada, como vimos en el capítulo 7, en el derecho, la extracción (en sentido jurídico) y la muerte, resulta “heterogénea”, es decir insuficiente o inapropiada, para dar cuenta de ese conjunto de aparatos y de los nuevos procedimientos de poder “que funcionan no ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejercen en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos” (Foucault, 2007, p. 109). Es preciso entonces desarrollar otra concepción del poder, por fuera de los principios de análisis del sistema de derecho y de la forma de la ley, y por tanto más allá de los principios de la prohibición y la represión, que permita formar “otro enrejado de desciframiento histórico” (p. 111).

Con relación entonces a su proyecto de escribir una historia de la sexualidad, Foucault explicita en estos términos su propósito: se trata de determinar “en su funcionamiento y razones de ser, el régimen de poder-saber-placer que sostiene en nosotros al discurso sobre la sexualidad humana” (Foucault, 2007, p. 18). Es decir, le interesa indagar qué se ha dicho sobre la sexualidad, qué efectos de poder induce aquello que se dice, qué lazos hay entre esos discursos, sus efectos y los placeres invadidos por ellos, y qué tipo de saber se forma a partir de todo ese entrelazamiento. En definitiva, añade, dar cuenta de las instancias de producción discursiva, de producción de poder y de las producciones de saber (Foucault, 2007). En ese entramado entre el sexo, el saber y el poder radica el punto fundamental de la indagación:

Allí está lo esencial. Que el hombre occidental se haya visto desde hace tres siglos apegado a la tarea de decirlo todo sobre su sexo; que desde la edad clásica haya habido un aumento constante y una valoración siempre mayor del discurso sobre el sexo; y que se haya esperado de tal discurso – cuidadosamente analítico – efectos múltiples de desplazamiento, de intensificación, de reorientación y de modificación sobre el deseo mismo. (Foucault, 2007, p. 32)

Aquí es pertinente realizar una aclaración. No se trata de negar las prohibiciones y restricciones existentes en torno al sexo. En este sentido, Foucault no niega que existan efectivamente elementos negativos en torno al sexo, como prohibiciones, rechazos o censuras, sino que es preciso considerar estos elementos como “piezas que tienen un papel local y táctico que desempeñar en una puesta en discurso, en una técnica de poder, en una voluntad de saber

¹³¹ Volveremos sobre la especificidad de estos mecanismos más adelante.

que están lejos de reducirse a dichos elementos” (Foucault, 2007, p. 20). Discutir la hipótesis represiva no implica afirmar que, por el contrario, la sexualidad ha gozado de una constante libertad; ni siquiera se trata de decir que es una hipótesis completamente falsa, sino de “colocarla en una economía general de los discursos sobre el sexo en el interior de las sociedades modernas a partir del siglo XVII” (Foucault, 2007, p. 18).

La incitación a hablar del sexo no supone, dirá Foucault, confesar las infracciones a la ley. Implica algo más sustancial: convertir todo deseo en discurso. La conminación refiere a la tarea de decirse a sí y a algún otro, “lo más frecuentemente posible, todo lo que puede concernir al juego de los placeres, sensaciones y pensamientos innumerables que, a través del alma y el cuerpo, tienen alguna afinidad con el sexo” (Foucault, 2007, p. 29). Al respecto, se plantea toda una serie de “técnicas polimorfos del poder” que le permiten a este último, a través de distintos canales y caminos, alcanzar e infiltrar las conductas “más tenues y más individuales”, las “formas infrecuentes o apenas perceptibles del deseo”, el placer cotidiano (Foucault, 2007, p. 19). En este contexto, la represión y el silencio en torno al sexo no representan el límite de lo que se puede decir, sino que más bien operan junto a las cosas dichas en una suerte de estrategia de conjunto que, como veremos más adelante Foucault denomina de manera muy general como “dispositivo”.

La *scientia sexualis* y su reverso: la implantación de las perversiones

Aunque Foucault remarca la heterogeneidad de la ya mencionada proliferación discursiva, hay un campo de especial relevancia, un área donde Foucault pone el foco con mayor énfasis. Se trata de lo que el autor llama la *scientia sexualis*, o ciencia de lo sexual, que se identifica con la sexología decimonónica, y de manera más específica con el discurso médico-psiquiátrico sobre el sexo de las últimas décadas del siglo XIX. Allí no solo la voluntad de saber (de saber sobre el sexo) se expande y amplifica ajustándose a los procedimientos, las reglas y las exigencias del discurso científico, sino que, principalmente, se produce un anudamiento fundamental entre sexo y verdad: en ese discurso, el sexo revela la verdad de lo que uno es:

Lo importante es que el sexo no haya sido únicamente una cuestión de sensación y de placer, de ley o interdicción, sino también de verdad y falsedad, que la verdad del sexo haya llegado a ser algo esencial, útil o peligroso, precioso o temible; en suma, que el sexo haya sido constituido como una apuesta en el juego de la verdad. (Foucault, 2007, p. 71)

Desde hace unos siglos, declara Foucault, hemos sido llevados, a través de distintos mecanismos, a formular al sexo la pregunta de lo que somos: “y no tanto al sexo-naturaleza

(elemento del sistema de lo viviente, objeto para una biología), sino al sexo-historia, o sexo-significación: al sexo-discurso” (Foucault, 2007, p. 96).

Ahora bien, la explosión discursiva en torno al sexo produce a la vez lo que podríamos llamar su propio reverso, un efecto ciertamente paradójico: lo que el filósofo francés llama “la implantación de las perversiones”. A la proliferación discursiva le corresponde una proliferación de las sexualidades. Desde el siglo XIX ha habido una multiplicación, “una dispersión de las sexualidades, un refuerzo de sus formas disparatadas, una implantación múltiple de las perversiones. Nuestra época ha sido iniciadora de heterogeneidades sexuales” (Foucault, 2007, p. 49). Probablemente Foucault no pretenda afirmar con esto que hay una explosión de prácticas sexuales novedosas, sino más bien señalar y delimitar el momento en que esas prácticas ingresan en el registro de los regímenes de saber-poder. Hasta fines del siglo XVIII las prescripciones están centradas en las relaciones matrimoniales. Del siglo XIX en adelante se interroga cada vez más “la sexualidad de los niños, a la de los locos y a la de los criminales; a las ensoñaciones, las obsesiones, las pequeñas manías o las grandes furias”. A todas estas figuras, afirma Foucault, “antaño apenas advertidas, les toca ahora avanzar y tomar la palabra y realizar la difícil confesión de lo que son” (Foucault, 2007, p. 51).

De este modo, la *scientia sexualis* decimonónica se convierte en el espacio por excelencia para la articulación y encadenamiento del placer, el saber y el poder. Lejos de aquello que supone la hipótesis represiva, el poder y el placer no se anulan ni se vuelven uno contra el otro; por el contrario, “se persiguen, se encabalgan y reactivan. Se encadenan según mecanismos complejos y positivos de excitación e incitación” (Foucault, 2007, p. 63). La proliferación de placeres específicos y la multiplicación de sexualidades dispersas son el correlato de la cristalización de la voluntad de saber en la *scientia sexualis*. Evidentemente, para Foucault no se trata aquí, como podría parecer a primera vista, de una emancipación, ni de una liberación del deseo y la sexualidad:

La implantación de las perversiones múltiples no es una burla de la sexualidad que así se venga de un poder que le impone una ley represiva en exceso [...] es un efecto-instrumento: merced al aislamiento, la intensificación y la consolidación de las sexualidades periféricas, las relaciones del poder con el sexo y el placer se ramifican, se multiplican, miden el cuerpo y penetran en las conductas. (Foucault, 2007, p. 63)

Solo en el marco de una concepción “invertida” del poder, es decir de una concepción “negativa” del mismo, es posible comprender toda la “formidable conminación de decir lo que uno es, lo que ha hecho, lo que recuerda y lo que ha olvidado, lo que esconde y lo que se esconde, lo que uno no piensa y lo que piensa no pensar” (p. 76) en términos de mayor libertad. Lo que encontramos, por el contrario, son “mecanismos positivos” entendidos como mecanismos “productores de saber, multiplicadores de discursos, inductores de placer, generadores de poder” (Foucault, 2007, p. 92). Más allá del registro histórico, Foucault nos advierte que hablar más sobre el sexo no implica necesariamente ser más libres al respecto.

Los psiquiatras del siglo XIX cumplieron un papel singular: representan el momento en que los placeres son de algún modo capturados por un “discurso verídico que ya no debía articularse con el que habla del pecado y la salvación, de la muerte y la eternidad, sino con el que habla del cuerpo y de la vida – con el discurso de la ciencia” (Foucault, 2007, p. 81). Y he aquí una de las tesis centrales de Foucault: la singularidad de este acontecimiento representado por la sexología está dada por el hecho de que es gracias a su emergencia que “pudo aparecer algo como la ‘sexualidad’. La ‘sexualidad’: correlato de esa práctica discursiva lentamente desarrollada que es la *scientia sexualis*” (Foucault, 2007, p. 85-86).

La sexualidad como dispositivo

¿Qué es, entonces, la sexualidad para Foucault? Evidentemente, cuando Foucault señala que la sexualidad solo pudo aparecer con la *scientia sexualis*, y por lo tanto hacia la segunda mitad del siglo XIX, se está refiriendo a un modo específico de entender el término, a un significado novedoso, que no se restringe al deseo y a las prácticas sexuales. Ese significado está claramente relacionado, como señalábamos en el apartado anterior, con la relación de verdad con uno mismo que se instaura a partir de la articulación entre sexo, saber y poder:

Occidente ha logrado [...] hacernos pasar casi por entero – nosotros, nuestro cuerpo, nuestra alma, nuestra individualidad, nuestra historia – bajo el signo de una lógica de la concupiscencia y el deseo. Tal lógica nos sirve de clave universal cuando se trata de saber quiénes somos. (Foucault, 2007, p. 96)

Es en este sentido que podemos comprender la afirmación foucaultiana según la cual el siglo XIX representa la “producción misma” de la sexualidad, concebible ésta última no como una naturaleza extraña que el poder busca reducir o como un dominio oscuro y misterioso que el saber intenta descubrir, sino más bien como el nombre que se puede dar a un determinado dispositivo histórico:

no una realidad por debajo en la que se ejercerían difíciles apresamientos, sino una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la iniciación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder. (Foucault, 2007, p. 129)

En una entrevista, Foucault (1994a) define la noción de dispositivo en función de tres criterios. Según sus elementos, un dispositivo refiere a un conjunto heterogéneo, entre los cuales incluye discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas,

etc. En este sentido, el dispositivo comporta lo dicho y lo no dicho, es la red que es posible establecer entre tales elementos (p. 299). Aquí es importante observar que, aunque el concepto de dispositivo pretende articular lo discursivo y lo no discursivo, no queda claro cómo se incorpora esta última dimensión, sobre todo si tenemos en cuenta observaciones como la siguiente: “la historia de la sexualidad – es decir, de lo que funcionó en el XIX como dominio de una verdad específica – debe hacerse en primer término desde el punto de vista de una historia de los discursos” (Foucault, 2007, p. 86-87).

En segundo lugar, el dispositivo se caracteriza por la naturaleza del vínculo que puede existir entre los elementos heterogéneos. Así, afirma Foucault, en el marco de un dispositivo un discurso puede aparecer como programa de una institución o por el contrario como un elemento que permite justificar u ocultar una práctica. En este sentido, ya sean discursivos o no, los elementos participan de una suerte de juego, según el cual pueden cambiar de posición o modificar su función (Foucault, 1994a, p. 299). Tercer aspecto, el dispositivo refiere a una especie de formación que responde a una urgencia determinada en un momento histórico dado, y que por lo tanto, se caracteriza por tener una función estratégica dominante (p. 299). Por último, Foucault añade un aspecto más a esta noción, teniendo en cuenta su génesis. El dispositivo comprende así dos momentos esenciales: en el primero, predomina el objetivo estratégico; el segundo momento, refiere a la constitución propiamente dicha del dispositivo (Castro, 2004, p. 99).

Teniendo en cuenta este aspecto estratégico, Foucault señala cuatro conjuntos específicos que despliegan la articulación de saber y de poder a propósito del sexo, a partir del siglo XVIII: “no nacieron de golpe en ese momento, pero adquirieron entonces una coherencia, alcanzaron en el orden del poder una eficacia y en el del saber una productividad que permite describirlos en su relativa autonomía” (Foucault, 2007, p. 126-127). Estos cuatro conjuntos son: la histerización del cuerpo de la mujer, la pedagogización del sexo del niño, la socialización de las conductas procreadoras y la psiquiatrización del placer perverso. Según el primer proceso, el cuerpo de la mujer es analizado como un cuerpo saturado de sexualidad y en tanto tal portador de una patología intrínseca, por lo cual es preciso integrarlo al campo de la medicina. La pedagogización del niño implica afirmar que los niños son susceptibles de actividad sexual y que, al ser esta actividad indebida, puede traer peligros físicos y morales, colectivos e individuales. En este sentido, las familias, pero también los educadores, los médicos y los psicólogos deben hacerse cargo de esa cuestión. La socialización de las conductas procreadoras supone la intervención y control sobre la fecundidad de las parejas a través de incitaciones o frenos, y de su responsabilización con respecto al cuerpo social. Por último, la psiquiatrización del placer perverso refiere a la determinación y aislamiento de un instinto biológico y psíquico autónomo, en función del cual se establecen formas de anomalías que pueden afectarlo y tecnologías correctivas para dichas anomalías (Foucault, 2007, pp. 127-128).

De este modo, concluye Foucault, la preocupación por el sexo que se produce de manera creciente durante el siglo XIX da lugar a cuatro figuras: la mujer histérica, el niño masturbador, la pareja malthusiana y el adulto perverso. Cada una de ellas “es el correlativo de una de esas estrategias que, cada una a su manera, atravesaron y utilizaron el sexo de los niños, de las

mujeres y de los hombres” (Foucault, 2007, p. 128). Las cuatro figuras, como se ve, combinan dimensiones vinculadas al saber (análisis, afirmaciones, clasificaciones) y al poder (intervenciones, regulaciones, controles). En el último capítulo de *La voluntad de saber* Foucault entrelaza estas figuras con las dos tecnologías de poder que constituyen históricamente lo que él llama “biopoder”, o poder sobre la vida: las disciplinas y la biopolítica¹³². En efecto, el sexo se encuentra en el cruce de ambas: por un lado, depende de las disciplinas del cuerpo y por el otro participa de la regulación de las poblaciones (Foucault, 2007, p. 176). Las cuatro figuras, también llamadas “líneas de ataque”, combinan las técnicas disciplinarias con los procedimientos reguladores. La sexualización del niño y la histerización de la mujer se apoyan en exigencias reguladoras para obtener efectos disciplinarios; por su parte, inversamente, la socialización de las conductas procreadoras y la psiquiatrización de las perversiones se apoyan en las exigencias disciplinarias para alcanzar una intervención reguladora. En cualquier caso, y siempre en el registro del cuerpo, ya sea entendido al nivel individual o al nivel de la población, “el sexo se convirtió en blanco central para un poder organizado alrededor de la administración de la vida” (Foucault, 2007, p. 178).

¿Una sexualidad sin sexo?

En las últimas páginas del libro, Foucault se dedica a intentar responder una posible objeción a la idea de la sexualidad como dispositivo. Y si el propio autor puede anticipar tal objeción, es porque se trata de un problema ciertamente plausible derivado de sus tesis, centradas, como vimos, en una manera específica de interpretar la proliferación discursiva en torno al sexo a partir de un determinado momento histórico. Aunque la idea de dispositivo pretende articular elementos discursivos y no discursivos, estos últimos resultan más difícilmente identificables, al menos en *La voluntad de saber*. Al respecto, se le podría objetar, subraya Foucault, que esquivaba “la existencia biológicamente sólida de las funciones sexuales”, que habla de la sexualidad “como si el sexo no existiese”, que omite el sexo y su materialidad. Es decir, que esquivaba la “realidad” de un cuerpo ya sexuado, anterior a todo discurso.

Ante estos problemas, Foucault ensaya dos aclaraciones. En primer lugar, analizar la sexualidad como dispositivo no implica necesariamente la elisión de los aspectos anatómicos, biológicos y funcionales relacionados con el cuerpo. Por el contrario, el propósito de sus investigaciones, añade, es precisamente mostrar cómo las tecnologías de poder “se articulan directamente en el cuerpo – en cuerpos, funciones, procesos fisiológicos, sensaciones, placeres, cómo invaden lo que en los cuerpos hay de más material y viviente” (Foucault, 2007, p. 184). En este sentido,

¹³² Para una caracterización pormenorizada del biopoder, las disciplinas y la biopolítica, remitimos a los capítulos 7 y 11 de este volumen.

Lejos de que el cuerpo haya sido borrado, se trata de hacerlo aparecer en un análisis donde lo biológico y lo histórico no se sucederían [...], sino que se ligarían con arreglo a una complejidad creciente conformada al desarrollo de las tecnologías modernas de poder que toman como blanco suyo la vida. (Foucault, 2007, p. 184)

La segunda aclaración es aún más compleja, y en cualquier caso, implica postular una tesis más radical. En ella, Foucault pone en entredicho lo que podría considerarse la “realidad” del sexo, si por realidad entendemos su materialidad, su existencia más allá de los discursos que le atribuyen significados. La tesis central del autor es que el sexo no es, en este sentido, el punto de anclaje y objeto de la sexualidad, su apoyo, por decirlo de algún modo, extradiscursivo, sino más bien un efecto, una idea forjada al interior del propio dispositivo¹³³. En efecto, lo que se elaboró a partir del siglo XIX en el marco de este dispositivo es “la idea de que existe algo más que los cuerpos, las funciones, los sistemas anatómicofisiológicos, las sensaciones, los placeres; algo más y diferente, algo dotado de propiedades intrínsecas y leyes propias: el ‘sexo’” (Foucault, 2007, p. 185).

En los cuatro procesos señalados (histerización de la mujer, sexualización del niño, psiquiatrización de las perversiones y socialización de las conductas procreadoras) el sexo es una instancia de referencia definida por aspectos anatómicos y funciones fisiológicas, así como por finalidades, significaciones y perturbaciones. Tomemos por ejemplo la psiquiatrización de las perversiones. Allí, apunta Foucault, el sexo es definido por un aparato anatómicofisiológico que le da su “sentido” y finalidad (esto es, la reproducción). Pero también el sexo refiere a un “instinto” que, en su desarrollo y teniendo en cuenta los objetos a los que se dirige, hace posible la emergencia de conductas perversas y permite su comprensión; es decir, es ese instinto lo que explica una conducta perversa como puede ser el fetichismo. En la sexualización de la infancia, por tomar otro ejemplo, el sexo aparece como algo presente anatómicamente y en cuanto a su actividad, pero ausente fisiológicamente y deficiente en lo que respecta a su finalidad reproductora. El sexo del niño aparece marcado por este juego de la ausencia y la presencia, cuyo sentido se manifiesta de manera privilegiada en el hecho de la masturbación (Foucault, 2007, p. 185-186). Así, en las figuras del fetichismo del perverso y del onanismo del niño, pero también en la de la mujer histérica y en la del coito interrumpido de la pareja reproductora, se puede observar cómo se forma una teoría general del sexo (Foucault, 2007, p. 187), una teoría, podríamos agregar, en la que el sexo es algo más que un conjunto dado de condiciones biológicas.

Esta noción del sexo, prosigue Foucault, cumple funciones indispensables dentro del dispositivo de sexualidad. Entre ellas, funciona como una suerte de síntesis que permite “agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia”

¹³³ Esta idea tendrá una clara resonancia en Judith Butler, quien, siguiendo a Foucault, señala en términos similares que el sexo es un efecto del género, entendido este último como matriz de inteligibilidad.

(Foucault, 2007, p. 187). Como vimos en el párrafo anterior, el sexo no es una categoría meramente descriptiva, sino que arroja inteligibilidad sobre determinados fenómenos (la histeria, el onanismo, el fetichismo, el coito interrumpido); es en este sentido que funciona como principio causal, explicativo. Así, el mencionado carácter “artificial” y “ficticio” del sexo se contrapone, tal vez contraintuitivamente para nosotros, a la idea de que sea algo “real”, ligado habitualmente, como decíamos antes, a un conjunto de condiciones biológicas. En el marco del dispositivo, la idea de sexo añade algo más. Como dirá el filósofo francés, no hay que poner el sexo del lado de lo real (y lo biológico), y la sexualidad del lado de las ideas y los discursos. Antes bien, ambos permanecen del mismo lado, del discurso y la significación, lógicamente entrelazados; es preciso considerar el sexo como

un punto ideal vuelto necesario por el dispositivo de sexualidad y su funcionamiento. No hay que imaginar una instancia autónoma del sexo que produjese secundariamente los múltiples efectos de la sexualidad a lo largo de su superficie de contacto con el poder. El sexo, por el contrario, es el elemento más especulativo, más ideal y también más interior en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza en su apoderamiento de los cuerpos, su materialidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones y sus placeres. (Foucault, 2007, p. 188)

Al igual que “sexualidad”, “sexo” es un término que, aunque se apoye en aspectos que remiten a la materialidad de los cuerpos (fuerzas, energías, sensaciones, placeres), se trata en el fondo de una mera categoría discursiva, refiere sobre todo a un punto “imaginario” fijado por el dispositivo. De allí su carácter “especulativo”, es decir, conjetural e hipotético. Y, sin embargo, un punto fundamental, aclara Foucault, pues es por allí por donde es necesario pasar para acceder a la propia inteligibilidad, a la totalidad del cuerpo y a la identidad (Foucault, 2007, p. 189). Es nuestra sexualidad, anclada como parece en nuestro sexo, la que define lo que somos.

Consideraciones finales

En la introducción al siguiente volumen de la historia de la sexualidad, titulado *El uso de los placeres* y publicado en 1984, Foucault señala que su intención inicial era tomar distancia de una noción tan cotidiana como la de “sexualidad”, desfamiliarizarnos con respecto a su supuesta evidencia, y mostrar su emergencia relativamente tardía, durante el siglo XIX (Foucault, 2011, p. 9). Como señalamos anteriormente, lo que emerge es un significado novedoso, “una experiencia históricamente singular”, si por experiencia se entiende “la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (Foucault, 2011, p. 10). En este capítulo hemos intentado mostrar cómo se produce esa correlación hacia el interior de lo que el autor llama “dispositivo”, entendido como la red donde se articulan formas de saber y

tecnologías de poder, y en función del cual los individuos establecen una relación de verdad consigo mismos en torno al sexo:

El sexo, esa instancia que parece dominarnos y ese secreto que nos parece subyacente en todo lo que somos, ese punto que nos fascina por el poder que manifiesta y el sentido que esconde, al que pedimos que nos revele lo que somos y nos libere de lo que nos define.

La sexualidad, por tanto, aunque tenga una relación con las prácticas sexuales, no se reduce a ello, así como el sexo, en el marco de esta perspectiva, no se reduce tampoco al deseo ni a los aspectos anatómicos y fisiológicos del cuerpo.

La voluntad de saber concluye con unas breves líneas sobre la posibilidad de agencia en el marco del dispositivo, en sintonía tal vez con su propio precepto según el cual “donde hay poder, hay resistencia”¹³⁴. En cualquier caso, esa resistencia, que en los pasajes finales aparece como “inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad”, no puede efectuarse en torno a la noción de sexo y de su liberación. Vemos aquí un nuevo argumento contra los detentadores de la hipótesis represiva y contra los movimientos políticos que construían sus agendas en torno a la liberación del sexo. Según Foucault, el sexo, como vimos, es un efecto del propio dispositivo, un elemento indispensable para la eficacia estratégica de su funcionamiento. Por lo tanto, añade, “no hay que creer que diciendo que sí al sexo se diga que no al poder” (Foucault, 2007, p. 191). Si hay alguna posibilidad de resistencia, si es posible hacer volver los cuerpos y los placeres contra el poder, “conviene liberarse primero de la instancia del sexo. Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo de contrataque no debe ser el sexo-deseo sino los cuerpos y los placeres” (Foucault, 2007, p. 191). De todos modos, este posible contrataque queda apenas esbozado, y no resulta muy claro, al menos en estos pasajes, su aspecto programático, por llamarlo de alguna manera. ¿En qué consistiría aquella “inversión táctica” de los mecanismos de la sexualidad? ¿Qué implica, en términos concretos, “librarse” de la instancia del sexo? ¿Cómo pensar, y agenciar, los cuerpos y los placeres para convertirlos en “puntos de apoyo” contra el dispositivo de sexualidad? Si la sexualidad no es más que el término de un determinado dispositivo, históricamente definible, ¿no sería mejor, finalmente, librarse también de esta categoría? Y aunque Foucault cree que tal vez algún día, en otra economía de los cuerpos y los placeres, ya no se entenderá cómo las astucias del dispositivo de sexualidad y del poder que lo sostiene, hayan logrado someternos a “esta austera monarquía del sexo”, cabe también preguntarse, e incluso dudar, si precisamente, y siguiendo los propios principios de análisis foucaultianos, dicha economía es posible sin el atravesamiento de relaciones de poder. En efecto, él mismo admite, en una entrevista posterior, que nunca podremos estar seguros de que las prácticas sexuales, por disruptivas que nos parezcan, estarán exentas de alguna forma de

¹³⁴ Para una perspectiva sobre la cuestión de la resistencia en Foucault remitimos a la primera parte del capítulo 8 de este volumen.

explotación: podemos afirmar, por el contrario, que siempre habrá alguna (Michel Foucault, 1999, p. 421).

Referencias

- Bernini, L. (2017). *Las teorías queer. Una introducción*. Editorial Egalés.
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Castro, E. (2014). *Introducción a Foucault*. Siglo XXI Editores.
- Castro, E. (2021). ¿Qué es en nuestra cultura la sexualidad? En Foucault, M. *La sexualidad, seguido de El discurso de la sexualidad*. Siglo Veintiuno Editores.
- Eribon, D. (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Editorial Anagrama.
- Foucault, M. (1994a). Le jeu de Michel Foucault. En *Dits et écrits*, tomo III. Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). L'intellectuel et les pouvoirs. En *Dits et écrits*, tomo IV. Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1999). Michel Foucault: una entrevista. Sexo, poder y política de la identidad. En *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. Siglo XXI Editores.

CAPÍTULO 11

Cuerpos, poder y tecnologías en el pensamiento de Paul B. Preciado

Cintia Fernández Martínez y Julieta Maiarú

Introducción

En el siguiente capítulo abordaremos la cuestión del cuerpo a través de la propuesta de Paul Preciado, con especial atención al concepto de *biotecnología* que propone el autor. Utilizaremos diversas representaciones del cuerpo para analizar cómo estas se vinculan con los desarrollos tecnológicos.

Los estudios sobre el cuerpo han cobrado relevancia en los últimos años, y dentro de estos, los estudios críticos, abordan el análisis del cuerpo como expresión del poder moderno (Pedraza, 2013). En este contexto, los aportes de Michel Foucault cobran un papel fundamental al describir cómo las tecnologías disciplinarias son utilizadas para normalizar y regular los cuerpos y construir subjetividades. Preciado, por su parte, amplía esta discusión al incorporar las dimensiones de la biotecnología y el género, interpelando las formas en que el cuerpo y el poder interactúan en el presente.

Como invitación al pensamiento, consideremos algunos ejemplos contemporáneos. Blake Leeper, atleta estadounidense nacido en 1989, se especializa en carreras de velocidad y compete con prótesis de fibra de carbono. Un año antes de los Juegos Olímpicos de Tokio 2020, el Tribunal de Arbitraje Deportivo (TAS) dictaminó que Leeper no podría competir en dicho evento. Al igual que el sudafricano Oscar Pistorius, quien en 2008 fue rechazado inicialmente para competir en los Juegos Olímpicos de Pekín, finalmente se convirtió en el primer atleta paralímpico en clasificar a unos Juegos Olímpicos, logrando alcanzar las semifinales en los 400 metros en Londres 2012 y marcando un hito en la historia del deporte.

¿Cuáles fueron los motivos del rechazo? Las prótesis, según el TAS, otorgan ventajas competitivas consideradas injustas frente a los atletas sin discapacidad. Se argumentó que las prótesis de Leeper proporcionaban una altura y una zancada superiores a las de los atletas sin prótesis, lo que podría traducirse en una ventaja desproporcionada en términos de velocidad y eficiencia. Esta evaluación se basó en estudios biomecánicos y en el principio de garantizar la equidad en la competición. Sin embargo, surge la pregunta ¿cuáles son las vías de clasificación para estos atletas? La clasificación para los Juegos Olímpicos implica cumplir con los tiempos mínimos establecidos por la Federación Internacional de Atletismo (World Athletics) y demostrar

que los dispositivos tecnológicos utilizados no violan las reglas de competición. Pero ¿cuáles dispositivos tecnológicos se consideran admitidos y cuáles no? ¿Cómo se trazan los límites de la “ventaja” de estos dispositivos?¹³⁵ Por otro lado, ¿no será que los modelos de clasificación deportiva reflejan y refuerzan ciertos ideales corporales de lo que se entiende por “normal”? ¿Es el cuerpo sin prótesis el único cuerpo “normal”, “válido” o “natural”? ¿Debería considerarse el uso de tecnología como una extensión del cuerpo, en lugar de un elemento externo que lo transforma?

Estas preguntas nos conducen al análisis propuesto en este capítulo, nos invitan a cuestionar las nociones de “normalidad” y a reflexionar sobre cómo los alcances tecnológicos en relación con el cuerpo humano pueden reformular los límites de lo que tradicionalmente se entiende por humanidad, como fue explorado por Preciado en los trabajos que aquí retomamos. A su vez, nos interrogan sobre el modo en que las normativas sociales y biopolíticas configuran las jerarquizaciones corporales y moldean las subjetividades.

Tomemos otro caso. En 2012, la Autoridad de Fertilización Humana y Embriología de Reino Unido presentó una consulta pública para debatir sobre la validez de un procedimiento en el que se aplica la técnica de fertilización *in vitro* para concebir embriones con material genético de tres personas. Para esto, “se interviene el modelo del cuerpo configurado por el ADN, cuyo descubrimiento, desciframiento y alteración facilitan suprimir ciertas enfermedades y corregir algunas anomalías” (Pedraza, 2013, p. 15). Dicha técnica consiste en extraer la mitocondria defectuosa y reemplazarla por la de una donante sana, de modo que el embrión portará luego el material genético de tres personas, es decir, de su madre, su padre y la persona donante. Este tratamiento tiene el fin de evitar la transmisión de desórdenes mitocondriales que se transfieren de la madre al hijo, los cuales pueden ocasionar afecciones cardíacas, ceguera, atrofia muscular y enfermedades intestinales. Aquellos que se pronunciaron en contra afirman que el tratamiento modificaría permanentemente el ADN. El procedimiento fue finalmente aprobado luego de la consulta en marzo de 2013. En esta situación, como señala Pedraza (2013), se dispone la posibilidad de alterar de manera definitiva el cuerpo, es decir, a las personas. La posibilidad de modificar las enfermedades y el sufrimiento, expresiones frecuentes del cuerpo humano y variantes necesarias para reconocerlo, es puesta en cuestión en este contexto de auge de las tecnologías. Estas modificaciones plantean desafíos a la idea de cuerpo “natural” y generan nuevas y complejas problematizaciones sobre la posibilidad de “mejorar” o “normalizar” ciertos cuerpos.

De este modo, frente a la evolución de las tecnologías en su estrecha relación con lo humano, tanto en el ámbito deportivo como en el de la biomedicina, emergen como un torrente los interrogantes: ¿qué es un cuerpo?, ¿hay un único o múltiples modelos de cuerpos posibles?, ¿en qué circunstancias ciertos cuerpos son considerados por los regímenes de visibilidad como “normales” o “naturales”?, ¿cuándo no?

¹³⁵ Para el entrenamiento de atletas de alto rendimiento ya se utilizan los análisis de datos avanzados, monitoreo de la salud con relojes inteligentes y monitoreos biométricos, el uso de realidad Virtual y Aumentada (RV y RA) sin dejar de nombrar la mejora del equipamiento y vestimenta deportiva.

Cuerpos y poder: una lectura foucaultiana sobre el biopoder en la modernidad

Entre 1975 y 1976, Michel Foucault imparte el curso *Defender la sociedad* en el Collège de France y como parte del mismo, en la “Clase del 17 de marzo de 1976”, aborda una cuestión clave: la transición del poder soberano al biopoder. El antiguo poder soberano, caracterizado por ser centralizado, jerárquico y de aplicación discontinua, se expresa en la fórmula “*hacer morir, dejar vivir*”.¹³⁶ Se trataba de un poder que se ejercía directamente sobre la muerte e indirectamente sobre la vida del súbdito. Con la aparición del biopoder, este esquema se invierte, ahora se transforma en un poder que pone el eje en la vida, es decir, se centra en “*hacer vivir, dejar morir*”. Este proceso de transformación dará cuenta de la particular manera en que opera el poder en nuestras sociedades contemporáneas.

Como señala Foucault:

una de las transformaciones más masivas del derecho político del siglo XIX consistió, no digo exactamente en sustituir, pero sí en completar ese viejo derecho de soberanía —hacer morir o dejar vivir— con un nuevo derecho, que no borraría el primero pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de *hacer vivir* y *dejar morir*. (Foucault, 2001, p. 218)

Para lograrlo, el poder adoptará una nueva forma. Ya no se trata de una sustracción, de una aplicación discontinua y jerárquica, sino de un poder que produce. Es un poder positivo sobre la vida que busca administrarla, aumentarla, disciplinarla y, para ello, realizará controles precisos sobre los cuerpos. Este poder sobre la vida o biopoder se desarrolla a través de dos técnicas o tecnologías complementarias que aparecen con cierto desfasaje histórico: las disciplinas o anatomopolítica y la biopolítica. La anatomopolítica, primera en aparecer, se centra en el cuerpo individual buscando producir cuerpos económicamente útiles y políticamente dóciles. Pero, además, con los procesos de expansiones demográficas del siglo XVIII el poder suma una nueva forma, el de la biopolítica que se enfoca en la población en su conjunto, buscando su regulación y equilibrio.

La anatomopolítica, por un lado, logra su objetivo por medio de una serie de dispositivos de saber-poder que se materializan en instituciones como escuelas, clubes, fábricas, cárceles, cuarteles, hospitales, neuropsiquiátricos, etc. Estas instituciones, acompañadas de una serie de saberes como la pedagogía, la psicología, la psiquiatría, la medicina, entre otras, organizan y administran los tiempos y espacios en los que se despliegan los cuerpos de los individuos. Si hacemos foco en una institución como la escuela podemos observar cómo los cuerpos se

¹³⁶ Para más detalles sobre la distinción entre el régimen de poder soberano y el biopoder consultar el capítulo 7 de este libro “El equilibrista; cuerpo y poder en la filosofía de Michel Foucault”.

organizan en el espacio y el tiempo: separados en pupitres o bancos, con mesas que mantienen ciertas distancias entre sí; con una gestión de los tiempos de descanso y de trabajo; individuos clasificados por edades y por sexos; y una serie de elementos que configuran las prácticas propias de esa institución: pupitres, sillas, mesas, pizarras, lapiceras, carpetas, afiches, carteleros, etc. Estas características también se encuentran presentes en otras instituciones, que han seguido el modelo arquitectónico del panóptico de control y vigilancia permanente, buscando instituir unas normas que serán internalizadas gradualmente por los sujetos.

Por otro lado, la biopolítica de las poblaciones, mediante estadísticas, mediciones globales y mecanismos de previsión se enfoca en los fenómenos de masas, que afectan al hombre-especie. En este sentido surgen nuevos mecanismos de control de las poblaciones como las tasas de natalidad, mortalidad, morbilidad y longevidad. Un ejemplo reciente de las intervenciones biopolíticas sobre los cuerpos y la sexualidad, especialmente sobre las mujeres, es el caso extremo de las políticas implementadas en Perú bajo la presidencia de Alberto Fujimori durante el período 1996-2000. En este caso, bajo el pretexto de programas de salud pública y medida de control de la natalidad, se sometieron a 276.000 mujeres pertenecientes en su totalidad a la población rural, indígena quechua y aymara a esterilizaciones forzadas sin su consentimiento (Tur Murillo, 2018). Estas prácticas evidenciaron cómo el biopoder se transforma en una herramienta de control demográfico, despoja a ciertos grupos sociales, atravesados por violencias y opresiones por cuestiones de género, raza y clase social, de su capacidad reproductiva en nombre del 'bien común'. Este ejemplo ilustra, además, cómo el biopoder se actualiza en políticas concretas que reflejan la continuidad de la lógica de control sobre la vida y la muerte.

Así, como señalamos, Foucault describe los procesos de control y normalización de los cuerpos tanto a nivel individual como con relación a los fenómenos colectivos. Ahora bien, el filósofo francés también identifica a la sexualidad como un aspecto clave en el que confluyen los dos ejes del biopoder:

Creo que la sexualidad fue importante por muchas razones, pero en particular por las siguientes: por un lado, como conducta precisamente corporal, la sexualidad está en la órbita del control disciplinario, individualizador, en forma de vigilancia permanente (...) por otro se inscribe, y tiene efecto, por sus consecuencias procreadoras, en unos procesos biológicos amplios que ya no conciernen al cuerpo del individuo sino a ese elemento, esa unidad múltiple que constituye la población. La sexualidad está exactamente en la encrucijada del cuerpo y de la población. Compete, por tanto, a la disciplina, pero también a la regularización. (Foucault, 2001, pp. 227-228)

En este sentido, el campo de la sexualidad le interesará tanto a la anatomopolítica que controla y disciplina los cuerpos individuales, como a la biopolítica por la regulación de la población, para la que será central la norma de familia heterosexual por su relevancia en la

reproducción de la especie. La sexualidad, entonces, se convierte en un objeto político a partir de la modernidad.

En el siglo XIX, de la mano del dispositivo de saber-poder médico, aparecen los manuales de psiquiatría que catalogan las perversiones, delimitando la normalidad y, por ende, produciendo lo que será considerado anormal y patológico. En 1870 el estudio de Carl Westphal cataloga al homosexual como un “tipo humano”. En este sentido, en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, Foucault advierte sobre la invención de la sexualidad por parte de la medicina psiquiátrica, y sostiene:

El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida, asimismo una morfología, con una anatomía indiscreta y quizás misteriosa fisiología. Nada de lo que él es in toto escapa a su sexualidad. Está presente en todo su ser. (Foucault, 2006, p.56)

De este modo, la homosexualidad deja de ser concebida como una mera conducta, como una práctica, para ser catalogada como una identidad. La distinción entre actos e identidades sexuales fue totalmente rupturista. Al catalogarla como una identidad, los manuales de psiquiatría establecieron una taxonomía y patologizaron la homosexualidad, marcándola como una desviación. Como advierte Halperin (1990), la clasificación de las personas según el objeto de su deseo es sumamente contingente, arbitrario y convencional de la misma manera que lo es diferenciarlas de acuerdo con la elección de la dieta¹³⁷.

Cuerpos, tecnologías, cyborgs: poder y resistencia en Preciado

En la filosofía del siglo XX, el cuerpo fue problematizado desde diversas perspectivas. Una de las propuestas más influyentes fue la de Simone de Beauvoir, quien, a mediados de siglo, analizó los procesos de construcción de la feminidad. La filósofa francesa destacó que el cuerpo no es una entidad ahistórica, sino que siempre se encuentra situado en un contexto social e histórico determinado. En particular, la autora dio cuenta de cómo en distintas culturas el cuerpo

¹³⁷ Cabe resaltar lo rupturista de la distinción entre actos e identidades sexuales. Para dar cuenta de la convencionalidad de la clasificación Halperin realiza una analogía con los hábitos dietarios. En palabras de Solana: “actualmente, sabemos que hay personas que prefieren la carne roja y quienes prefieren la carne blanca pero no se nos ocurriría pensar que los gustos culinarios de estas personas son un rasgo positivo, estructural o constitutivo de su personalidad. Para los griegos, según Halperin, algo similar ocurría con los gustos sexuales. Notaban que había una variedad importante de gustos sexuales, pero no individualizaban a los seres humanos según sus preferencias ya que asumían que todos compartimos, en gran medida, la misma serie de apetitos eróticos” (Solana, 2018: p. 404).

de la mujer es moldeado como un objeto destinado a ser poseído. Mientras que el ideal de belleza viril adapta el cuerpo del hombre a funciones activas, la fuerza y la agilidad; el mandato de belleza femenina separa al cuerpo de su potencia:

la china de pies vendados apenas puede caminar; las uñas pintadas de la estrella de Hollywood la privan de sus manos; los tacones altos, los corsés, los miriñaques, los verdugados, las crinolinas, estaban destinados menos a acentuar el talle del cuerpo femenino que a aumentar su impotencia. (...) Todo esfuerzo le está prohibido, paralizado por incómodos ropajes y por los ritos del decoro, es entonces cuando se le presenta al hombre como su cosa. El maquillaje y las joyas sirven también para esa petrificación del cuerpo y del rostro. (Beauvoir, 2000, p. 191)

Así, la filósofa buscaba hacer explícito cómo los roles de género, los consumos y la moda moldean el cuerpo femenino como un objeto pasivo. Ahora bien, en el siglo XXI las indagaciones filosóficas de Paul Preciado van más allá al romper la supuesta interioridad/exterioridad del cuerpo. Con el advenimiento del tecnocapitalismo, los regímenes de producción sexo-género se complejizan, y el propio cuerpo se vuelve un producto prostético. A través de la ingesta de hormonas, la píldora anticonceptiva, las cirugías, cremas, serum y una amplia gama de sustancias químicas impulsadas por la industria farmacéutica, el cuerpo se modifica, se fabrica como producto tecno-vivo.

Las nuevas formas de poder centradas en la administración de la vida, como mostró Foucault, otorgan especial importancia al disciplinamiento de los cuerpos y la regularización de la sexualidad. Sin embargo, según Preciado, el filósofo francés se olvida de un aspecto que ha proliferado en la segunda mitad del siglo XX: las tecnologías del cuerpo, es decir las biotecnologías, las cirugías, la endocrinología, y las tecnologías de la representación tales como las cinematográficas, televisivas, fotográficas, que en los últimos años podemos agregar, se han expandido con las redes sociales y el auge del capitalismo de plataformas, dando lugar a nuevas formas de construcción de subjetividades.

Estas tecnologías generan, para Preciado, una nueva episteme: ni soberana ni disciplinaria, que denomina episteme *posmoneyista*.¹³⁸ Dicha expresión hace referencia al médico estadounidense John Money, quién en 1947 utilizó por primera vez el término “género” como plasticidad contrapuesta a la rigidez del sexo que sostenía el discurso médico del siglo XIX. Cabe destacar que sus trabajos se enmarcan durante el período de la Guerra Fría, cuando Estados Unidos invirtió una cantidad de dólares sin precedentes en investigaciones sobre el sexo y la

¹³⁸ El uso del término *episteme* tiene una larga historia en la tradición filosófica desde Platón, que lo define como conocimiento ajustado a la verdad, hasta la utilización del término que hace Preciado siguiendo las ideas de Michel Foucault. Preciado usa el concepto de *episteme* para referirse al campo epistemológico donde se manifiesta el conjunto de las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, las configuraciones que lo han hecho posible en una época determinada.

sexualidad. El maccarthismo sumó a la lucha anticomunista la persecución a los homosexuales, entendiéndolos como antinacionalistas y ofensivos con los valores familiares de la masculinidad trabajadora y la maternidad doméstica (Preciado, 2009, p. 20-21)¹³⁹. Es en ese contexto en el cual Money y otros médicos comienzan a aplicar intervenciones técnicas, dosis hormonales y operaciones quirúrgicas para modificar el sexo de bebés intersexuales que tenían órganos genitales considerados por la medicina como “indeterminados”. La noción de “género”, según Money, designa a la vez el “sexo fisiológico” y la posibilidad de modificar el cuerpo humano utilizando la tecnología, ajustándose a un ideal regulador preexistente. De este modo, se comienzan a utilizar las nuevas técnicas para modificar los cuerpos de acuerdo con la norma reguladora que dicta cómo los cuerpos deben ser.

Con el término “género” en la medicina se introduce una disrupción al dar cuenta del carácter construible del sexo. En esta dirección, el sexo se convierte en objeto de gestión política de la vida, no sólo a través de las disciplinas tradicionales, sino también mediante nuevas dinámicas del tecnocapitalismo avanzado (Preciado, 2009, p. 21). En este contexto emergen distintas técnicas quirúrgicas entre las que se destacan la vaginoplastia y la faloplastia, que permiten el cambio de sexo. El saber- poder médico dominante instrumentaliza estas tecnologías con el fin volver a los cuerpos considerados anormales a la norma, restableciendo una coherencia entre sexo anatómico, identidad de género y sexualidad.

Las indagaciones científicas del siglo XX también profundizaron en el terreno de la endocrinología. En 1905 el doctor Ernest Henry Starling inventó el concepto de *hormona*, caracterizada como un teletransmisor que puede ser emitido en un órgano e influir en el funcionamiento de otra parte del cuerpo, con la capacidad de difundir y transportar información biocodificada. Los desarrollos en esta dirección avanzaron hacia el aislamiento y producción de hormonas, que dio lugar a una capitalización de fluidos humanos y animales entre instituciones de poder. Esto puso en marcha una comercialización y tráfico de materiales orgánicos entre mataderos que proveen glándulas animales, científicos, clínicas ginecológicas, laboratorios e industrias farmacéuticas. De este modo, tiene lugar un conjunto de redes institucionales que hacen del cuerpo un núcleo de gestión técnica del individuo. Como señala Preciado (2008):

Es en este contexto en el que las hormonas, primero el estrógeno y la progesterona, después la testosterona, pasan de ser moléculas a ser medicamentos, de ser cadenas carbonadas silenciosas a ser entidades políticas que puede legalmente introducirse en un cuerpo humano de forma intencional y deliberada, realidades sujetas a protocolos apoyados por un conjunto de instituciones, convertidos en lenguaje, en imagen, en producto, en capital. (Preciado, 2008, p. 125)

¹³⁹ El término “maccarthismo” hace referencia al período entre 1950 y 1956 en Estados Unidos, en el marco de la Guerra Fría, en el que el senador Joseph McCarthy llevó a cabo una persecución indiscriminada, con métodos irregulares, principalmente contra personas acusadas de ser comunistas.

Preciado advierte que el estrógeno y la progesterona, bases moleculares de la pastilla anticonceptiva, son las sustancias más fabricadas por la industria farmacéutica mundial. Sus indagaciones resaltan no sólo la producción masiva e industrial de hormonas, sino el hecho de que estas moléculas hayan sido, al menos hasta principios del siglo XXI, utilizadas con prioridad sobre el cuerpo de las mujeres.

Los cuerpos marcados como anormales o racializados serán instrumentalizados en el andamiaje de producción de lo “sano” y lo “patologizable”. En este sentido, cabe resaltar que parte de los ensayos clínicos con hormonas van a desarrollarse en territorios coloniales, tal como la pastilla anticonceptiva que será puesta a prueba con población negra de Puerto Rico, así como también se someterá a personas transexuales y homosexuales a violentos procedimientos en hospitales psiquiátricos, como la práctica de la lobotomía prefrontal concebida como cura para la homosexualidad (Preciado, 2008).

De este modo, si Foucault había dado cuenta de que los dispositivos disciplinarios de poder moldean los cuerpos desde el exterior, principalmente en las instituciones de encierro que siguen el modelo arquitectónico del panóptico, años más tarde Gilles Deleuze utilizará la expresión “sociedades de control”, para explicar cómo hacia mediados del siglo XX el poder se extiende más allá de las instituciones cerradas. En lugar del confinamiento, hay un traspaso hacia el control al aire libre. En los últimos años mediante las cámaras de vigilancia los sistemas de control se expanden a la vía pública, hecho que se ha exacerbado con el desarrollo de los teléfonos celulares y las redes sociales. Sin embargo, con Preciado encontramos un nuevo modelo de control que ya no se dirige hacia afuera, sino que opera hacia adentro, en los órganos y fluidos internos, que llega a aquello que se creía perteneciente a una esfera privada e íntima del individuo: hormonas, moléculas, material genético.

A este nuevo régimen de poder, que ya no es un poder soberano ni disciplinario como los que había advertido Foucault, Preciado lo denomina *régimen farmacopornográfico*.¹⁴⁰ Este puso en marcha un nuevo dispositivo de saber-poder que se expande a partir de la Segunda Guerra Mundial, y se centra en la producción tecnopolítica del cuerpo. La endocrinología y las cirugías, en este sentido, se convirtieron en dispositivos de producción de subjetividades. Las nuevas tecnologías blandas, incorporables e inyectables “se diluyen en el cuerpo, se convierten en cuerpo” (Preciado, 2008, p. 66). En dicho régimen farmacopornográfico, el control sobre el cuerpo es microprostético:

el poder actúa a través de una molécula que viene a formar parte de nuestro sistema inmunitario, de la silicona que toma la forma de senos, de un neurotransmisor que modifica nuestra forma de percibir y actuar, de una hormona y su acción sistémica sobre el hambre, el sueño, la excitación sexual, la agresividad, o la descodificación social de nuestra feminidad y masculinidad. (Preciado, 2008, p. 67)

¹⁴⁰ Para ver las particularidades que introduce este nuevo régimen de poder ver el capítulo 8 del presente volumen.

El cuerpo, sus órganos y estructuras biomoleculares se vuelven, de este modo, terreno de vigilancia y control. Sin embargo, en este contexto de auge de las tecnologías de la subjetividad utilizadas con fines conservadores, tienen lugar también formas de resistencia. En esta dirección, Preciado (2008) encuentra la experiencia de Agnès, quien en 1958 acude al Departamento de Psiquiatría de la Universidad de California en Estados Unidos, donde se investigaba sobre casos de intersexualidad. Allí luego de realizarle varios análisis, el equipo médico elabora un informe:

Se dice en el informe médico que es “blanca” y que “trabaja como secretaria en una compañía de seguros (...) Tiene un aspecto femenino convincente. Es alto, fina y de formas femeninas [...] Tiene genitales masculinos y un pene de desarrollo normal, así como caracteres secundarios del sexo femenino: busto mediano; no desarrolló vello en el rostro ni en el cuerpo (...) No tiene nada que pueda diferenciarla de una joven de su edad. Tiene un tono de voz agudo, no usa la vestimenta exhibicionista y de mal gusto que caracteriza a travestis y hombres con problemas de identificación sexual. (Preciado, 2008, p. 15)

Como advierte Preciado, la joven colma las expectativas médicas por la constatación de normalidad en términos de raza (“blanca”), de clase (“trabaja”) y porque no presenta signos de desviación sexual (“no es travesti ni homosexual”). Los médicos concluyen que se trata de un caso de “hermafroditismo verdadero” y, siguiendo el protocolo Money de tratamiento de niños intersexuales que prescribe la reasignación del sexo por medio de tratamientos hormonales y quirúrgicos, le realizan a Agnès una vaginoplastia con el fin de restablecer la coherencia entre “identidad hormonal” e “identidad física” (Preciado, 2008). Años después, Agnès consigue el cambio de nombre en su documento de identidad.

Ahora bien, en primera instancia la historia clínica de Agnès parece tratarse de un caso de intersexualidad al que la medicina de la época resolvió exitosamente. Los procesos de normalización de los cuerpos de las instituciones disciplinarias, de los que había dado cuenta Foucault, parecerían aquí haberse complejizado y operado de forma eficaz. Sin embargo, seis años después Agnès narra su propio relato de los hechos: cuenta que fue un niño con sexo anatómico masculino, y que a partir de su adolescencia se autopercibe como mujer y comienza a tomar a escondidas las hormonas que le recetaban los médicos a su madre. Agnès logra, entonces, engañar al poder médico y desafiar los diagnósticos psiquiátricos a los que eran sometidas las personas transexuales en la década de 1950.

En esta dirección, Preciado resalta que la experiencia de Agnès evidencia las fisuras de los mecanismos de poder, sugiriendo que, aunque los dispositivos de saber-poder controlan y normalizan los cuerpos, hay espacios de resistencia. Agnès se apropia de las tecnologías para recrear su propia corporalidad. La modificación del cuerpo en este contexto tiene lugar, no sólo

como advirtió Foucault, siguiendo a las normas médicas de disciplinamiento de los cuerpos, sino como afirmación y construcción de la propia identidad.

Las técnicas de construcción del género tienen, de este modo, un efecto disruptivo dado que permitió que emerjan flujos de hormonas, técnicas quirúrgicas, implantes, toda una economía política del sexo que dio lugar a la gestión biotecnológica del propio cuerpo. De esta manera lo que comenzó siendo intervenciones técnicas para devolver los cuerpos anormales a la norma, dio lugar también a “una reapropiación de las tecnologías del género capaz de producir nuevas formas de subjetivación” (Mattio, 2012, p. 94). En esta dirección, Mabel Campagnoli afirma que “las hormonas constituyen uno de los medios contemporáneos para fabricar subjetividades” (2008, p. 8). Este paradigma, paradójicamente, habilitó la emergencia de nuevas formas de resistencia. Las personas trans encontraron allí mecanismos emancipatorios que abren nuevas posibilidades y permiten distintos modos de agenciamiento corporal.

En esta dirección, cabe señalar que para Preciado el género no es sólo un efecto performativo de discursos ritualizados, sino que tiene que ver con la materialidad, la inscripción corporal de técnicas tan variadas como las cirugías, las prótesis, la inserción capilar, la silicona, la ingestión de hormonas, la pastilla anticonceptiva, la depilación, los medicamentos, las cremas faciales y anticelulíticas, el maquillaje, la lipoaspiración, entre otra serie de elementos que dan forma a la transformación corporal y la construcción de la identidad. Las diversas técnicas mediante las cuales construimos nuestra corporalidad se infiltran en la vida cotidiana, como son la ortodoncia, el corte y teñido del cabello, la dieta, los tatuajes, los piercings. Preciado, en este sentido, señala que Agnès es tan *cyborg* (esto es: animal tecnológico que ha incorporado la tecnología para modificar su cuerpo), como la mujer heterosexual que toma diariamente la pastilla anticonceptiva, ya que ambos cuerpos son construcciones ficcionales biotecnológicas.¹⁴¹

Frente a los intentos de disciplinamiento y control de los cuerpos por parte de los mecanismos de poder, la reapropiación de las tecnologías de género emerge como una forma poderosa de resistencia. A través de estas tecnologías, los individuos pueden construir nuevas formas de subjetivación, subvirtiendo las normativas establecidas, redefiniendo sus cuerpos como espacios de emancipación y afirmación de la propia identidad. Así, la propia cartografía corporal se vuelve un lugar donde la resistencia es posible: los cuerpos son un espacio de acción política.

Conclusiones

A lo largo del capítulo hemos explorado cómo las tecnologías moldean y transforman nuestros cuerpos, tanto en el ámbito deportivo como en el contexto más amplio de la biotecnología y las prácticas de género. ¿Con qué tecnologías está atravesado nuestro cuerpo hoy en día? Desde

¹⁴¹Para ampliar el concepto de *cyborg* puede verse el texto breve de la filósofa Donna Haraway titulado *Manifiesto para cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX* originalmente publicado en el año 1991.

las prótesis que permiten a los atletas competir en igualdad de condiciones, las hormonas que reconfiguran nuestras identidades de género, hasta los piercings y tatuajes, el cuerpo humano se encuentra cada vez más modificado por herramientas y dispositivos tecnológicos. Estos se infiltran en nuestra vida cotidiana, involucrando desde la ortodoncia hasta la pastilla anticonceptiva. Las tecnologías no sólo afectan lo que hacemos, sino que alteran cómo nos percibimos a nosotros mismos, cómo nos relacionamos con los demás y con nuestras capacidades.

En este sentido, las tecnologías modifican nuestras prácticas corporales de maneras profundas y diversas. En el deporte, por ejemplo, las tecnologías no solo permiten mejorar el rendimiento físico, sino que también desafían las nociones tradicionales de lo que significa tener un cuerpo "normal". Las prótesis de fibra de carbono, como las que utilizan atletas como Blake Leeper, son un claro ejemplo de cómo la tecnología redefine los límites del cuerpo humano. Sin embargo, el uso de estas tecnologías genera interrogantes éticos y filosóficos sobre la igualdad de condiciones, la justicia y la inclusión. ¿Hasta qué punto un cuerpo con prótesis sigue siendo considerado "humano"? ¿Es el cuerpo sin prótesis el único cuerpo "válido" en el deporte? Estas preguntas nos invitan a reflexionar sobre cómo los estándares de corporeidad en el deporte están intrínsecamente relacionados con las ideas sobre lo que es un cuerpo "normal" y cómo estas ideas se ven influenciadas por la tecnología.

Los deportes, por tanto, no son sólo un espacio de competencia física; también son una esfera en la que se construyen, refuerzan y desafían las normas sociales sobre el cuerpo. Las tecnologías que modifican el cuerpo son, en muchos casos, herramientas para construir nuevas formas de corporeidad y de subjetividad. De esta manera, el deporte también se convierte en un terreno de resistencia y subversión, donde la innovación tecnológica cuestiona las nociones tradicionales de capacidad, normalidad y rendimiento.

Este capítulo es, en sí mismo, producto de cuerpos atravesados por la tecnología. Es un texto que se escribe en el flujo cibernético entre dos latitudes y dos tiempos que confluyen, creando relaciones y ampliando significados. Así, la tecnología no solo está presente en el cuerpo de los atletas o en los procedimientos biomédicos, sino también en el proceso mismo de creación de conocimiento, que atraviesa distancias geográficas y temporales, conectando experiencias y perspectivas. Este trabajo fue gestado gracias al espacio de intercambio y reflexión en la cátedra "Introducción a la Filosofía", donde las ideas y las preguntas sobre el cuerpo, la tecnología y el deporte fueron abordadas desde distintas perspectivas, pero con un mismo interés por entender cómo estas tecnologías redefinen nuestras prácticas y nuestras identidades.

Por último, retomando las ideas planteadas en la introducción, la historia de los atletas como Leeper y Pistorius pone en evidencia cómo las regulaciones deportivas, basadas en un modelo estándar de corporeidad, limitan la inclusión y la justicia. Las categorías de "cuerpos normales" y "cuerpos anormales" no sólo son arbitrarias, sino que desatienden las diferencias inherentes a los cuerpos humanos, sean estas de origen genético, de entrenamiento o de adaptación tecnológica. La tecnología, lejos de ser un mero accesorio, se convierte en una extensión del cuerpo, cuestionando lo que entendemos como "natural" o "normal". El caso de Leeper invita a

repensar las categorías con las que evaluamos la competencia, la justicia y la igualdad en el deporte, abriendo un debate sobre cómo los estándares de normalidad deben evolucionar en un mundo cada vez más influenciado por las tecnologías.

Así, el deporte, como muchas otras prácticas sociales, se encuentra en una encrucijada: redefinir lo que significa ser un atleta en un contexto donde la tecnología ya no sólo acompaña al cuerpo, sino que lo transforma profundamente. ¿Qué significa ser humano en un mundo en el que las fronteras entre lo biológico, lo tecnológico y lo cultural se desdibujan? Estas son algunas de las preguntas que guían nuestra reflexión sobre los cuerpos, la tecnología y el deporte, y nos convocan en el presente que habitamos.

Referencias

Beauvoir, S. (2000) [1949]. *El segundo sexo*. Cátedra.

Campagnoli, M. (2008). “La mujer barbuda: una mirada epistemosexual”. *Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores, graduados y alumnos*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2006). *Historia de la Sexualidad I: La voluntad del saber*. Siglo XXI.

Halperin, D. (1990). *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. Routledge.

Mattio, E. (2012). ¿De qué hablamos cuando hablamos de género? Una introducción conceptual. Morán Faúndes, José y otros (comp.) *Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos*. Ciencia, Derecho y Sociedad Editorial.

Pedraza, Z. (2013). Por el archipiélago del cuerpo: experiencia, práctica y representación. *Nómaditas*, 39, pp. 13-27.

Preciado, P. (2008). *Testo yonqui*. Editorial Espasa Calpe.

Preciado, P. (2009). Biopolítica de género. Fugitivas del desierto, *et al.* *Biopolítica*. Ají de Pollo.

Solana, M. (2018). El debate sobre los orígenes de la homosexualidad masculina. Una revisión de la distinción entre esencialismo y construccionismo en historia de la sexualidad. *Tópicos*, 54, pp. 395-427.

Tur Murillo, P. (2018). Estado, políticas públicas y violencias hacia las mujeres: Memorias del Perú. En M. Campagnoli (Coord.), *Actas V Jornadas CINIG de Estudios de Género y Feminismos*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género.

Autores

Coordinadores

Ferrari, María Luján

Profesora y licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Profesora Adjunta de Introducción a la Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE-UNLP) y Jefa de Trabajos Prácticos de Problemas Filosóficos Contemporáneos, Facultad de Periodismo y Comunicación Social (FPyCS - UNLP). Publicaciones: Ferrari L.; Bertucci, A. (2025). Body, freedom and recognition in the beginnings of Paul Ricoeur Philosophy en Arrien, S-J.; Contreras Tasso, B. (edits). *From Vulnerability to Promise: Perspectives on Ricoeur from Women Philosophers*. Lexington Books. Ferrari, M. L.; Bertucci, A. (2024). Introducción a los estudios ricoeurianos en La Plata. *Revista De Filosofía* (La Plata), 54(2). Ferrari L.; Bertucci, A. (2023). «Hermenéutica filosófica y ciencias sociales» en Camou, A. (comp.) *Cuestiones de Teoría Social Contemporánea*. La Plata: Edulp. Codirectora del proyecto de investigación «La imagen y lo imaginario como hábitat filosófico. Filosofar desde la no-filosofía», Centro de Investigaciones en Filosofía, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (CONICET-FaHCE- UNLP).

Garbarino, Maximiliano Alberto

Es Profesor de Filosofía y Doctor en Filosofía, títulos otorgados por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Se desempeña como Profesor Adjunto de las materias Introducción a la Filosofía (FaHCE) e Historia del Pensamiento Filosófico y Científico (FaHCE). Dicta el Seminario de grado Problemas de Filosofía Latinoamericana y diversos cursos de posgrado en la FaHCE. Entre sus publicaciones se encuentra el artículo *Totalidad y exterioridad en el pensamiento de Enrique Dussel. Interpretación y problematización* (2020) y el capítulo de libro *La idea de modernidad en la obra de Enrique Dussel* (2025). Ha participado de diversos equipos de Extensión y Proyectos de investigación vinculados a la Filosofía de la Historia. Actualmente dirige un Proyecto de Investigación abocado a la idea de transmodernidad en la filosofía latinoamericana (FaHCE).

Menacho, Mónica Isabel

Profesora de Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Profesora Adjunta de Introducción a la Filosofía de la FaHCE-UNLP. Ha sido becaria del Consejo

Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por el proyecto doctoral «Merleau-Ponty lector de Descartes». Publicaciones: Menacho, M. I. (2022). *Cuerpo para un diccionario de Fenomenología* en S. Mora y Martínez A. (Coords.) *Diccionarios para un concepto de cuerpo*. Editorial Biblos. Menacho, M. I. (2022); Las relaciones entre el alma y el cuerpo en la filosofía de René Descartes en Manzo, S. A. (Coord.) *Filósofos y filósofas de la modernidad. Nuevas perspectivas y materiales para el estudio*. Libros de Cátedra, Editorial Edulp. Menacho, M. I. (2019) Fakir en Yelena Guzman & Matvei Yankelevich (Coords.), *Emergency Index. An annual document of performance practice. vol. 8*, pp. 64-65, Ugly Duckling Presse, New York. Integra el proyecto de investigación «Posibilidades filosóficas y para-filosóficas de intervención en los espacios públicos tecnológicamente reconfigurados: del arte de concepto al video ensayo» (CleFI-FaHCE).

Autores

Dell'Unti, Juan Cristóbal

Doctor en Ciencias Sociales por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE-UNLP), Magister en Ciencias Sociales por Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO México) y Profesor de Filosofía (FaHCE UNLP). Actualmente es Adjunto de la cátedra de Introducción a la filosofía (FaHCE-UNLP) y Profesor de Filosofía Política (FaHCE-UNLP). Es Jefe de sección del área de Filosofía, Lógica y Psicología del Liceo Víctor Mercante (LVM-UNLP) y profesor de filosofía de sexto año en dicha institución. Presenta diversas participaciones en congresos nacionales e internacionales de filosofía, ciencias políticas y sociología, así como también participaciones en libros y trabajos en publicación. Es integrante del proyecto de investigación «Todo lo público es político: análisis del concepto de espacio público en la filosofía moderna».

Estévez, Darío Martín

Profesor de Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP y Especialista en Gestión de la Educación Superior (FOLP-UNLP). Ayudante diplomado ordinario en Introducción a la Filosofía (FaHCE-UNLP). Docente de Lógica y Filosofía en el Colegio Nacional «Rafael Hernández». Se desempeña desde el 2022 como Prosecretario de Pregrado en la Secretaría de Asuntos Académicos de la UNLP, coordinando políticas académicas y educativas de las escuelas y colegios de nivel inicial, primario y medio de la UNLP. Forma parte de un proyecto de investigación sobre la concepción de la construcción del espacio público en la filosofía política moderna, desde donde escribió acerca de la representación política. Ha escrito

artículos acerca de cuestiones vinculadas al acceso a la Universidad, al vínculo entre el nivel medio y el universitario y sobre desafíos contemporáneos en la práctica docente.

Fernández Martínez, Cintia Ivonne

Profesora de filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Realizo una especialización en Políticas Socioeducativas por el Ministerio de Educación de la Nación (MEN). Es Ayudante diplomada ordinaria de Introducción a la Filosofía para la carrera de Educación Física, dependiente del Dpto. de Filosofía (FaHCE- UNLP). Además, es docente de los niveles medio y superior. Se encuentra cursado la Especialización en Educación en Géneros y Sexualidades de la UNLP. Formó parte del proyecto de extensión «Soltar los prejuicios, pensar las sexualidades» radicado en el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CInIG, UNLP; 2017-2019), bajo la dirección de la Dra. Mabel Campagnoli. Actualmente integra dos grupos de investigación de la UNLP: «Nuevos materialismos feministas no fundacionalistas. Contribuciones no antropocéntricas para un enfoque renovado sobre el cuerpo, la naturaleza y la diferencia sexual» (CInIG- FaHCE- UNLP.), director: Dr. Ariel Martínez - codirectora: Dra. Ana Sabrina Mora y «Epistemología de las ruinas. Debates contemporáneos en torno a la trama ser-saber-actuar» (CIF- FaHCE- UNLP.), directora: Dra. Aurelia Di Berardino.

Maiarú, Julieta

Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Doctoranda en Filosofía con beca CONICET. Integrante del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (IdIHCS, UNLP-CONICET). Docente en la cátedra de Introducción a la Filosofía (FaHCE, UNLP). Sus temas de investigación se centran en la relación entre el lenguaje y la identidad, el discurso de odio racista y sexista, y las estrategias de resistencia al mismo. Sobre estos temas ha publicado varios artículos en revistas y capítulos de libro, entre los que se encuentran «Afectos e historia blanca: apuntes para pensar los actos racistas» (2022), «Hacia un coro de voces feministas antirracistas: temporalidad y resistencia al lenguaje de odio» (2023), «El quiasmo narración–afecto» (2024), entre otros. Entre 2024 y 2025 ha realizado una estancia de investigación en la Universidad de La Laguna (España), con beca de la AUIP. Actualmente participa en tres proyectos de investigación radicados en la Universidad Nacional de La Plata, la Universidad Nacional de Tucumán y la Universidad de La Laguna.

Peton, Adelina

Profesora en Filosofía y Magister en Educación por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE). Es Ayudante diplomada ordinaria

de Introducción a la Filosofía para la carrera de Educación Física. Fue docente de Perspectiva Pedagógica Filosófica II, para Prof. en Letras en el Instituto Superior de Formación Docente y Técnica N° 58 y tiene amplia experiencia docente en el nivel secundario. Es autora de diversas publicaciones como «Representaciones y prácticas de lectura. Implicancias de la lectura en formato virtual en el ingreso a las carreras de Prof. y Lic. en Psicología» (2022) y «Estado, comunidad, poder: comprendiendo el espacio de lo político», capítulo del libro en coautoría con Luciano Milillo. Sus áreas de investigación son la lectura en el nivel superior y la enseñanza de la filosofía. Participa en un proyecto de investigación sobre la formación de profesores en filosofía de la FaHCE.

Veleda, Juan Ignacio

Profesor y Licenciado en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE-UNLP). Especialista en Educación en géneros y sexualidades (FaHCE) y Magíster en Estudios LGBTQ+ por la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Actualmente es Becario Doctoral CONICET por el Doctorado en Filosofía de la FaHCE y el Doctorado en Filosofía de la UCM. Se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos en la cátedra de Introducción a la Filosofía (FaHCE) y como Profesor Adjunto de Filosofía de la Historia en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES). Integra el proyecto de investigación «Nuevos materialismos feministas no fundacionalistas. Contribuciones no antropocéntricas para un enfoque renovado sobre el cuerpo, la naturaleza y la diferencia sexual» (FaHCE). Áreas de investigación: estudios lgbt, estudios sobre sexualidades, feminismos, teoría queer, teoría y filosofía de la historia.

Ferrari, María Luján

Una introducción a la filosofía : constelaciones filosóficas en torno a la idea de corporalidad /
María Luján Ferrari ; Maximiliano A. Garbarino ; Mónica Isabel Menacho ; Coordinación
general de María Luján Ferrari ; Maximiliano A. Garbarino ; Mónica Isabel Menacho ;
Prólogo de Mabel Alicia Campagnoli. - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata ;
La Plata : EDULP, 2026.

Libro digital, PDF - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-950-34-2729-3

1. Ciencias Sociales y Humanidades. 2. Filosofía. I. Ferrari, María Luján , coord. II.
Garbarino, Maximiliano A., coord. III. Menacho, Mónica Isabel, coord. IV. Campagnoli, Mabel
Alicia, prolog. V. Título.
CDD 300

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata

48 N.º 551-599 / La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina

+54 221 644 7150

edulp.editorial@gmail.com

www.editorial.unlp.edu.ar

EduLP integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2026

ISBN 978-950-34-2729-3

© 2026 - EduLP

S
sociales


EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA