

El cuerpo contemporáneo: Entre la tesis de excepcionalidad del hombre y su oscurantismo

The Contemporary Body: Between the Thesis of Human Exception and its Obscurantism

O corpo contemporâneo: Entre a tese de excepcionalidade do homem e seu obscurantismo

Aída Sotelo Céspedes*

* Magíster en Estudios Sociales y docente de la Universidad Pedagógica Nacional, especialista en Ética de Uniminuto y médica cirujana de la Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: csotelo@pedagogica.edu.co

Resumen

Este ensayo cuestiona el lugar dado al cuerpo en nuestro tiempo. De un lado, por las consecuencias que tiene la tesis occidental de la excepcionalidad humana y su presencia en el *cogito* cartesiano que originó la ciencia moderna; de otro lado, por los efectos de fragmentación, politización y comercialización de la vida en la segunda modernidad operados por el discurso capitalista. Como un contrapunto, no siempre fundado en esas creencias y desviaciones de la moralidad científica y social, hace cuarenta años empezó a hablarse de bioética, pero hoy es preciso actualizar la enseñanza de la ética y esto implica su secularización y su independencia del derecho, no pocas veces contrario a ella.

Palabras clave

Cuerpo; excepcionalidad humana; bioética; secularización

Abstract

This essay questions the place given to the human body in our time because of the consequences of the western thesis of human exception and its presence in Descartes' *cogito* that led to modern science, and also because of the effects of fragmentation, politicization and merchandising of life in the second modernity, derived from the capitalist discourse. As a counterpoint not necessarily grounded on those beliefs and deviations of scientific and social morality, forty years ago people began to talk about bioethics. Today, it is necessary to update its teaching, and that means its secularization and independence of law, which more often than not has been against ethics.

Keywords

Body; human exception; bioethics; secularization

Resumo

Esta dissertação questiona o lugar dado ao corpo no nosso tempo. De uma parte, pelas consequências que tem a tese ocidental da excepcionalidade humana e a sua presença no *cogito* cartesiano que deu origem à ciência moderna; por outro lado, pelos efeitos de fragmentação, politização e comercialização da vida na segunda modernidade, operados pelo discurso capitalista. Como um contraponto não sempre fundamentado nessas crenças e divergências da moralidade científica e social, faz 40 anos que começou a se falar de bioética, mas hoje é preciso atualizar o ensino da ética o que implica a sua secularização e independência do direito, muitas vezes contrária dela.

Palavras-chave

Corpo; excepcionalidade humana; bioética; secularização

Fecha de recepción: febrero 18 de 2016

Fecha de aprobación: abril 26 de 2016

La segunda modernidad ha dejado la producción industrial por la economía especulativa y las formas monopólicas o semimonopólicas de circulación de bienes y servicios, esto es, distribución de cuerpos: petróleo, agua potable, alimentos, o de la energía derivada de su transformación tecno-científica. En cambio: curación, comunicación, educación, aunque se mercadeen como “servicios” son lazos sociales inherentes a su conservación y reproducción. Colombia comenzó 2016 privatizando su tercera empresa de energía; renunció así al dominio público de varias hidroeléctricas, arriesgándose a animar el despotismo hidráulico en medio de una sequía ante la cual directivos y productores han invocado la lluvia y a veces a Dios, como retrayéndose desde sus certezas tecno-productivas hacia la fe divina de periodos premodernos. La prensa tilda de “natural” el Fenómeno del Niño, otros hacen responsables a los “cambios en la vocación del suelo” del calentamiento climático, los procesos erosivos, de la muerte de los ríos en Cauca, Casanare, Guajira... Sin embargo, mientras en las ciudades salga agua de los grifos, todo parece solo una molestia pasajera, una mala pasada de la naturaleza que debería dominarse mejor, no una faceta de la extinción ni consecuencia lógica de desviar los ríos en proyectos productivos, de la colmatación aluvial de los cauces en los valles por la inadecuada apertura de vías que arrastra limos, arenas y cantos rodados, cuyo resultado son las inundaciones en invierno, las sequías de verano, y entre ambas, la muerte largamente anunciada de muchos cuerpos, no solo de seres vivos, sino del cuerpo del planeta. Ante la devastación, la clásica reacción remedial no es menos contradictoria: “humanizar la tecnología” es el clamor, como si la hominización de todo no fuese ya la causa.

Ante el poder tecnológico, los cuerpos ceden y el discurso capitalista, o DC (realidad posmoderna), reduce a “recurso” lo que fue organizado en el devenir de *lo real* durante miríadas de años. Y como consecuencia, llegan la sed abrasadora, los intensos rayos que ya las ramas de los árboles cortados no pueden contener, pues asesinado el verde, suplantados los manantiales por islas de concreto y pozos tóxicos de producción minera, cruje la hierba bajo el sol en los cerros incendiados. Esa destrucción sin tregua de los cuerpos advierte que la extinción de la vida en el planeta está más próxima que la del capitalismo.

¿Qué concepción del cuerpo sostiene nuestro tiempo, que impide frenar esa fragmentación? Lacan condensó con matemáticas la estructura del discurso del amo, al cual una simple inversión ha transformado hoy en discurso capitalista, y dijo de este último que es:

Locamente astuto, pero destinado a estallar. En fin, es después de todo lo más astuto que se ha hecho como discurso. Pero no está menos destinado a estallar. Es que es insostenible. [...] una pequeña inversión simplemente entre el S1 y el S que es el sujeto... es suficiente para que esto marche sobre ruedas, no puede marchar mejor, pero justamente marcha demasiado rápido, se consume, se consume tan bien que se consume. (Lacan, 1972, p. 13)

Por su parte, el filósofo D. R. Dufour interpreta que esa afirmación de Lacan significa que “el capitalismo consume también [...] al hombre” (2007, p. 16), consume su cuerpo a la vez que su capacidad de entendimiento.

Bajo la apariencia del progreso, ¿perduraría una discreta antropofagia? Es muy posible. Pero, entonces ¿qué consumiría hoy el capitalismo? ¿Los cuerpos? En realidad se los usa desde hace mucho tiempo, como lo testimonia la ya antigua noción de “cuerpos productivos”. La gran novedad sería la reducción de las mentes. Como si el pleno desarrollo de la razón instrumental (la técnica) permitido por el capitalismo, se saldara a costa de un déficit de la razón pura (la facultad de juzgar *a priori* lo que es verdadero o falso, incluso lo que está bien o mal. (p. 16)

Cierto, Freud señaló en *La negación* (1925) que el juicio surge inicialmente orientado por el placer, que claro está, se experimenta en el cuerpo. Volveré sobre esto.

En su lectura de Lacan, Dufour admite que ante la caída del Otro simbólico el sujeto posmoderno busca sostenerse de modo autorreferencial; recurre pues al narcisismo, a la infatuación y a la negación de lo real, por ejemplo niega la anterioridad generacional. Así, el vínculo social posmoderno se traduce en nuevas formas de inmolación, el sujeto se funda en una amputación o realiza un *acting-out* de aniquilamiento —recordemos los atentados de París y Bruselas—, cuya fecha conmemora como su renacimiento. (cf. 2007, pp. 109-116).

Por otra parte, años atrás, el consumo de otros cuerpos diferentes al humano, había llevado al pastor Fritz Jahr, de origen alemán, a declarar en 1926, bajo el término *Bio-Ethik* la necesidad moral de solidaridad humana hacia la biosfera. Cuarenta años después, el estadounidense Van Rensselaer Potter fue el primer autor en asumir la bioética como campo de su elaboración. Actualmente, el médico Diego Gracia (2014) anuncia que la bioética debe ser renovada: propone que se debe pasar del caso individual y orgánico al análisis de las afectaciones colectivas de la vida, donde la función educativa asuma responsa-

bilidades. Los efectos de Occidente sobre los cuerpos abren pues una segunda era moderna de la enseñanza de la ética, secular y separada tanto de la dogmática religiosa que la ataba a la moral divina, como de la dogmática jurídica que la ha ligado al derecho y en particular a los derechos humanos (Gracia, 2014). Los cuerpos afectados reclaman hoy una bioética global:

Todo esto significa que la bioética tiene que salir de los hospitales; tiene incluso que salir del mundo sanitario, de las manos de los médicos y sanitarios, para convertirse en un tipo de mentalidad, en una cultura, en una nueva cultura, la cultura de la vida y de la calidad de vida de los seres humanos. (p. 30)

Resalto que no se trata solo de la “calidad de vida de los seres humanos”, la ética no es un asunto puramente “humano”. La ciencia moderna rivaliza y destruye otras racionalidades, desprestigia la autoridad del Otro simbólico, pero lo redime como lenguaje científico que zanja entre el hombre y los ecosistemas, privilegia la economía ante la biosfera y las demás criaturas, en suma, no combate el lenguaje del cual ella misma está hecha, más bien se vale de él en la medida en que manipule *lo real* cuyo orden toma como subalterno.

Recordemos que Lacan define lo real como uno de los tres registros RSI (real, simbólico e imaginario) en los cuales se inscribe la experiencia humana. Lo elabora a través de toda su obra y se dedica especialmente a él en 1974. En ese año dijo en una entrevista:

Llamo síntoma a todo lo que viene de lo real. Y real a todo aquello que anda mal, que no funciona, que se opone a la vida del hombre y al enfrentamiento de su personalidad. Lo real siempre regresa al mismo lugar. Siempre lo encontramos allí, con los mismos rostros. Los científicos tienen razón al decir que nada es imposible en lo real. Hace falta un tupé sagrado para afirmar cosas de este tipo, o bien, como lo supongo, la total ignorancia de lo que se hace y se dice. Lo real y lo imposible son antitéticos, no pueden ir juntos. (Lacan, 1974, s/p)

Allí mismo afirmaba que nadie sabe nada sobre la vida, aunque los sabios traten de explicarla, y temía que por su fracaso, lo real terminara por tomarla, por arrastrarla. Dijo que además de sustituir a la religión, la ciencia es más despótica, obtusa y oscurantista, con su dios-átomo, su dios-espacio, etc. Creía que la única ciencia verdadera y seria es la ciencia-ficción, pues la oficial avanza a tientas mientras los sabios en sus laboratorios asépticos juegan con cosas desconocidas y se preguntan finalmente a dónde nos llevarán sus fórmulas, aparatos e investigaciones, pues solo ahora empiezan a preguntar si por casualidad esto podría ser peligroso. Aseguró entonces: “A las tres posiciones

imposibles de Freud, gobierno, educación, psicoanálisis, yo le agregaría una cuarta, la ciencia. Salvo que los sabios no saben que su posición es insostenible” (Lacan, 1974).

La ciencia se basa pues en lo real, como orden preexistente a la razón humana, orden vital que encontró formas de equilibrio en una inmensa variedad de especies, algunas llamadas vivas. Cuando Einstein dice que *Dios no juega a los dados*, lo que parece reconocer es que *lo real está organizado*. Sin embargo, la razón científica que lo manipula no ha constituido, a la fecha, el menor saber sobre la vida, es decir, destruye un saber autónomo, un orden que no sabría reparar.

Los antiguos griegos parecían saberlo al erigir a la *Physis* en el principio ético por excelencia, acataban las leyes de la naturaleza, en oposición a los modernos, que la han esclavizado como recurso de la razón instrumental; para no renunciar a ese, el mayor poder de la historia lo mejor es mantenerse ciegos ante lo mortífero del poder tecno-científico: seguir el ideal cartesiano de hacerse “dueño de la naturaleza” mientras la automatización tecnológica imprime la aceleración y la evitación del pensar. Así, preservar los cuerpos, la vida, requiere una ética capaz de acotar la ciencia:

La ciencia es hoy, a la vez, la gran amenaza y la gran esperanza de la vida humana. El Informe que la Comisión Mundial del Medio Ambiente y el Desarrollo ha publicado en 1987 con el título de *Nuestro futuro común*, afirma que, al comenzar nuestro siglo, ni el número de seres humanos ni la tecnología disponible podían modificar radicalmente los sistemas del planeta, ni constituir una amenaza seria para la vida. Hoy, al final del siglo, los hombres hemos conseguido varios modos distintos de poner en peligro nuestra propia pervivencia. Uno de ellos es la energía atómica. Otro, la superpoblación creciente, que no podrá mantenerse por mucho tiempo al actual ritmo. Unidos a la superpoblación están el agotamiento de las materias primas, la degradación de la atmósfera, de los suelos, las aguas, los ecosistemas vegetales y animales, etc. La que se halla amenazada es, en última instancia, la propia vida. Por eso la protección y defensa de la vida sobre nuestro planeta se ha convertido hoy en un imperativo ético, que debe regir las actuaciones tanto de los científicos como de los políticos. (Gracia, 1989, citado por Gracia, 2014, p. 30)

Este médico español coincide con el economista chileno Manfred Max-Neef (1998), quien por su parte, reclama transformar radicalmente la economía hacia un único principio valórico, a saber, que ningún sistema económico debe pasar por encima de la

reverencia por la vida. ¿Podríamos decir entonces que la ética secularizada de nuestro tiempo es fundamentalmente bioética? Quizás, a condición de que se advierta la amenaza del biopoder señalada por Michel Foucault como *biopolitique*.

Su tesis [comenta Gracia] es que el control de la sociedad sobre los individuos no se realiza simplemente por la conciencia o por la ideología, sino que comienza por el control del cuerpo; es en lo biológico, en lo somático, en lo corporal donde, antes que en cualquier otro sitio, incide la sociedad capitalista. El cuerpo es una realidad biopolítica. (Gracia, 2014, p. 35)

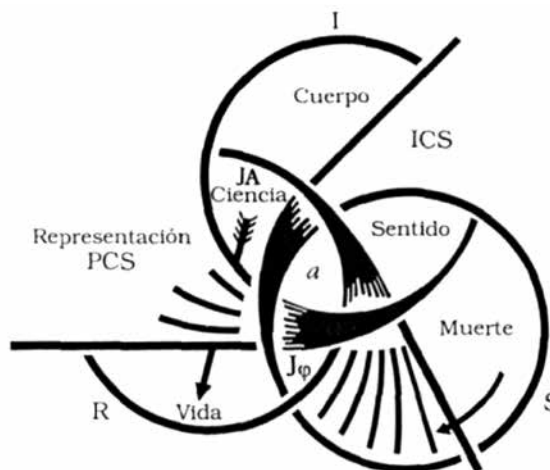
Hay que reconocer que Foucault retomó ese término, pero no hizo ningún desarrollo de la biopolítica. Los avances más notables de esa politización de la vida son de Hannah Arendt, en particular *Los orígenes del totalitarismo* (1981), y de Giorgio Agamben, para quien el campo de concentración sería el “paradigma biopolítico de lo moderno” (1998, pp. 151 y ss.).

El punto de confluencia de los autores citados es la observación de que el cuerpo sufre los efectos de los discursos. Freud lo descubrió en un escenario distinto al análisis filosófico: escuchando pacientes afectados por eso que los médicos denominaban ya *histeria*. Freud da otra dimensión al cuerpo que se rebela contra el saber médico, que solo ve allí un organismo, y sanciona que su afectación debe ser escuchada porque porta un mensaje. De ahí que lejos de manifestar trastornos uterinos como anuncia la etimología del término médico, el cuerpo de la histerica “dice”, sufre de reminiscencias, de su relación con el Otro del lenguaje, y devela a Freud su aspecto eminentemente social. Por el significante el sujeto adquiere un cuerpo, sometido en principio al principio del placer y por ese sesgo de sus preferencias, el cuerpo no deja de intervenir en el juicio (cf. Freud, 1925, pp. 253-257).

También Jacques Lacan enfatiza el peso que cobra lo imaginario del mundo en el sujeto, anclado precisamente en la imagen del cuerpo propio:

Si el hombre —decirlo parece una banalidad— no tuviese lo que se llama un cuerpo, no voy a decir que no pensaría, porque esto es obvio, sino que no estaría capturado por la imagen de ese cuerpo. El hombre está capturado por la imagen de su cuerpo. Este punto explica muchas cosas y, en primer término, el privilegio que tiene dicha imagen para él. Su mundo, si es que esta palabra tuviese algún sentido, su *Umwelt*, lo que lo rodea, él lo *corpo-reifica*, lo hace cosa a imagen de su cuerpo. No tiene la menor idea, ciertamente, de qué sucede en su cuerpo. ¿Cómo sobrevive su cuerpo? No sé

si esto les llama la atención aunque sólo sea un poco —si se hacen un rasguño, eso se arregla—. Es tan sorprendente, ni más ni menos que el hecho de que la lagartija que pierde su cola la restituya. Es exactamente del mismo orden. Ese cuerpo adquiere peso por vía de la mirada. (1991, p. 118)



Tomada de: Conferencia Tercera J. Lacan (1974, p. 32).

En efecto, la fascinación que el hombre encuentra en la unidad de su imagen, la captura que esta ejerce sobre él hace que *lo real* del cuerpo, del cual forma parte su aptitud para auto-repararse, sea precisamente aquello ante lo cual está ciega la mirada. Pero es por otra vía distinta a los sentidos —como propuso Descartes—, por vía de reducir el sentido a unos cuantos significantes amo, como la ciencia moderna logró el poder de manipular lo real. Lo que la formalización científica moderna omite es la complejidad de las relaciones entre los diversos registros en los que se inscribe la experiencia del ser hablante. De eso se ocupa el psicoanálisis, y Lacan en su conferencia *La tercera* presentó la figura de un nudo borromeo (1974, p. 32) para situar cómo los registros imaginario, simbólico y real (la vida en este último) se enlazan en la experiencia. Lacan caracteriza allí a la ciencia como goce del Otro del lenguaje (JA)¹, un goce distinto por entero al goce del Sentido, encajado entre Cuerpo (I) y Simbólico (s) y también al goce fálico (Jφ), entre lo Simbólico del lenguaje y lo Real sexual.

Pero en la figura no cabe el tiempo, el organismo se obtiene primariamente durante la gestación y el nacimiento. En cambio, el cuerpo significativo surge de modo secundario durante la relación con el Otro de la crianza, exige un proceso social y de palabra. Por esa misma razón, en sus inicios, el sujeto carece de un cuerpo propio. En un principio, el cuerpo del sujeto

1 *Jouissance de l'Autre* (JA).

es el cuerpo del Otro, del cual recibe sus significantes, el sujeto “es hablado”. El gran reto del joven sujeto es pues adquirir un cuerpo propio.

Lacan añade al descubrimiento de Freud el de Saussure y dada su absoluta dependencia del Otro, acordaría que: “El hombre es la única criatura que requiere educación” (Kant, 1985, p. 9). Si Kant creyó que se debería tratar el salvajismo y la animalidad del hombre, es en virtud de cierta carencia, de una disarmonía que propone remediar con instrucción, cultura y una educación física que concierna al cuerpo: la disciplina. Esa aspiración civilizadora indica que Kant confía en que el Otro cultural y cierta limitación o recorte en la satisfacción curarán esa disarmonía originaria del hombre. Para Lacan en cambio, la pérdida de goce que opera el lenguaje es constituyente, el significante da al sujeto un cuerpo separado del goce y ese es el secreto de su mayor empuje hacia el devenir: el deseo.

Durante ese periodo de tránsito y angustia que es la adolescencia, las interrogaciones al respecto se presentan de manera particularmente urgente: ¿cómo separarse del Otro?, ¿cómo acceder a un cuerpo propio?, ¿qué hacer con la propia imagen?

La tesis sobre la excepcionalidad del hombre

Quiero presentar ahora, desde la perspectiva crítica de un filósofo, el lugar otorgado al cuerpo por la ciencia cartesiana, que no ha regido el mundo sin la contribución de la religión y del humanismo, es decir, sosteniendo al hombre entre dos ámbitos: material y espiritual, en el dualismo ontológico de Occidente que separa el cuerpo del espíritu y lo mantiene convencido de su excepcionalidad. El filósofo Jean Marie Schaeffer ha estudiado esa creencia y anuncia que se puede “comprobar una antinomia alojada en el mismo corazón de nuestra concepción del ser humano” (2009, p. 13). Pico della Mirandola en su *Discurso sobre la dignidad del hombre* lo describe como: “Cópula y connubio de todos los seres del mundo y, según testimonio de David, poco inferior a los ángeles” (2006, p. 3). Por su parte, Giorgio Agamben llama irónica esa condición intermediaria del hombre que propone el humanismo, al tratarlo como un ser sin rango y sin naturaleza propia, al que “mantiene suspendido entre una naturaleza celestial y una terrena, entre lo animal y lo humano, y en consecuencia, su ser siempre menos y siempre más que él mismo” (2005, p. 43).

Entonces el ser del hombre hace problema. Schaeffer señala cuatro aspectos que sostienen el supuesto central de la concepción occidental del ser del hombre: *la tesis de la excepción humana* a la que designa simplemente como: “la Tesis”. Esos cuatro pilares interdependientes de la tesis son: (1) la *ruptura óptica* que separa al hombre de otros seres vivos; (2) el *dualismo ontológico* que divide al hombre entre cuerpo y alma; (3) el *gnoseocentrismo*, según el cual lo propio del hombre es el conocimiento epistémico o ético; (4) el *ideal cognitivo antinaturalista*, que sitúa las vías del conocimiento humano como radicalmente diferentes a las vías por las que conocen otros seres (cf. 2009, pp. 23–26).

El papel central que desempeña el cuerpo en la ontología occidental contrasta con el carácter secundario que le otorga el cartesianismo al originar la ciencia moderna, en lo que concierne el pensar. En efecto, si en esa ontología occidental el hombre comparte con los animales la corporeidad, de otra parte diverge de ellos por su interioridad (cf. 2009, pp. 28–29).

Schaeffer pregunta entonces si la única manera de pensar el mundo es dentro de un marco ontológico, noción que define al proyecto occidental. Tres aspectos definen toda “ontología”:

- Se considera ontología a la estructuración de lo real, de cualquier estado de hecho.
- En la ontología esa estructuración tiene un componente vertical con niveles jerárquicos.
- Toda ontología piensa lo real a partir de categorías últimas con propiedades internas estables (una naturaleza: una esencia).

La ontología occidental no considera entonces el devenir, tan característico del cuerpo. Schaeffer observa que otras culturas son continuistas y no relegan el cuerpo. El sintoísmo japonés, por ejemplo, admite un animismo en el cual los objetos hechos a mano (una espada, una muñeca, un instrumento), por tener un alma, podrían alcanzar el despertar. De otra parte, culturas como las amazónicas o comunidades de la India no conciben lo real mediante ontologías jerárquicas con modelos del ser permanentes, sino como procesos.

Schaeffer afirma que toda ontología plantea una estructura dual de lo real: ser/devenir, trascendencia/inmanencia, esencia/existencia, ser/apariencia, etc. (cf. 2009, pp. 31–33). Cabe preguntar si esta dualidad proviene de la ontología, como dice el autor, o más bien de la simple oposición significativa (día/noche, abajo/arriba). El pensamiento chino, por

ejemplo, a pesar de que se abstiene de una ontología como colección de entidades y que concibe lo real como procesos, incluye también oposiciones, como la muy célebre del Ying y el Yang. Schaeffer observa que la cultura contemporánea occidental sería hoy más proclive al continuismo de lo real (¿liberada del cartesianismo?), lo real no estaría siendo pensado ya como una persistencia o como un modelo, sino como engendramiento, devenir o linaje, sin dualismo entre naturaleza y cultura (cf. 2009, pp. 35-36). Afirma que la episteme moderna se instaló en el punto donde Descartes rompe con la física aristotélica, por reducción fisicalista-matemática de la *res extensa*, es decir, mediante el cálculo, con lo cual la física, la anatomía y la fisiología se desarrollaron, aunque se haya frenado la "comprensión de las funciones mentales" (p. 48). Schaeffer señala además que el funcionalismo contemporáneo donde lo mental es función de lo biológico es el inverso del hilemorfismo aristotélico en el que lo biológico es función del alma, que constituye "la razón de su estructura y del tipo de vida que realiza" (p. 49). Aristóteles considera que el estudio del alma lo hace el naturalista, mientras Descartes le quita validez a ese proceder de "corte externalista" (p. 49), observemos que este término remite al cuerpo.

Luego del análisis histórico de "la Tesis" de la excepción humana desde sus orígenes en el dualismo cristiano cuerpo/espíritu, hasta su radicalización moderna por la inversión en el orden de las evidencias operada por la reflexión cartesiana, la balanza de Schaeffer parece inclinarse del lado en que el cuerpo iguala al hombre a los demás seres vivos, tanto más cuando opina que por no estar centrada en el hombre, la teoría de la evolución de Darwin sería en Occidente el más serio referente sobre el origen del hombre, según las cosmogonías continuistas de la India y de algunos pueblos, como los amazónicos, entre otros, para los cuales lo real no es pensado como lo que persiste, como modelo del ser, sino según "el engendramiento, el linaje, el devenir" (2009, p. 35), mientras el hombre occidental desde el Renacimiento se identifica con el modelo divino y se plantea a sí mismo como el origen y el fundamento de su propio "estatuto excepcional" (p. 38).

La excepción humana se apoya también en un gnoseocentrismo: en Kant, la libertad como prerrogativa humana se funda en una función gnoseocéntrica específica: la razón práctica que testimonia de lo suprasensible del hombre; mientras el *cogito* que instaure Descartes comporta duros imperativos para el sujeto, quien no solo se segrega de todos los otros seres, además, está obligado a la autofundación, es

decir, a sostenerse por sí mismo, pensando (cf. pp. 39-40). Desde allí, pensamiento y saber toman en Occidente una delantera internalista, es decir, por vía de la conciencia, lo que hace aparecer el problema más profundo del *cogito* con el cuerpo, o sea el privilegio que otorga a la postura cognitiva sobre esa relación de agenciamiento, a cargo del cuerpo. Así, en el procedimiento auto-fundador de la conciencia, se tropieza siempre con esa "exterioridad", de la cual el cuerpo es otro nombre. Aunque Descartes sostuvo la unión sustancial entre el cuerpo y la autonomía del espíritu, el *cogito* opera su separación de derecho. Otra cosa es la experiencia corporal, en la que existe siempre una simultaneidad, allí para el sujeto su cuerpo no es un objeto entre otros, está animado, es un objeto subjetivo (cf. 2009, pp. 92-93). En suma, el *cogito* no resuelve el problema del estatuto ontológico del cuerpo, y ya sea como resto o como enigma tampoco el cuerpo fundamenta la identidad humana. El gran problema del *cogito* erigido en auto-fundador del sujeto que privilegia la postura cognitiva es que la conciencia siempre tropieza con esa "exterioridad" que es el cuerpo (2009, p. 90), el cual constituye así su objeción más profunda. Si el cuerpo objeta al punto de origen de la ciencia, cabe preguntar si la destrucción de los cuerpos, el despedazamiento, incluso el atroz e inexplicable desmembramiento de personas en nuestro país, serían manifestaciones de un imperativo tecnológico que trocea y vuelve eficiente la automatización en "un libre juego" ilimitado entre competidores.

En la medida en que plantea procesos afectivos (considera el cuerpo) Schaeffer opone la fenomenología genética de Husserl al cartesianismo. Sin embargo, también la fenomenología aborda el cuerpo de modo internalista. Merleau-Ponty afirmaba que el cuerpo es "el otro lado del espíritu" porque entre uno y otro existiría una relación de quiasma; no obstante, observa Schaeffer, esa corporeidad enfocada nunca es sino *para* la conciencia (eidética o perceptiva) a pesar de que el autor proclame "soy un cuerpo" (Merleau-Ponty citado por Schaeffer, 2009, pp. 100-102).

Luego de examinar tentativas fallidas por escapar al dualismo y demás problemas del *cogito*, Schaeffer cree que salir de él verdaderamente exigiría dos condiciones:

- Rechazar el privilegio de la vía internalista de la conciencia para abordar el cuerpo, y
- Renunciar a la escalada ontológica.

El hombre sería simplemente un *ser viviente* (p. 103), concluye, a despecho de nuestras creencias, y esto gracias a la "desmentida del dualismo por la

experiencia constituyente de la identidad biológica del ser humano, que es ante todo una desmentida en acto” (p. 105).

El “Hombre” no es una “naturaleza” o una “esencia”. Es la cristalización genealógica provisional e inestable de una forma de vida en evolución, a saber, la humanidad en tanto especie. No se pretende reemplazar al individuo por la clase sino al fijismo (sic) por la genealogía. (Schaeffer, 2009, p. 107)

El hombre es una especie, un cuerpo con sus particularidades, tan importantes como las de cualquier otra criatura o parte de lo real. Esto desde luego hace ruptura con el humanismo, pero, en lo que concierne a nuestras particularidades, Schaeffer opta por la genealogía, que contigua a la historia, está cerca a lo que Freud encontró como efecto de palabra y que permitió a Lacan designar *parlêtre*, habla-ser, a cada miembro de esta especie.

Sin embargo, al finalizar Schaeffer cree haber fracasado, pues ni la filosofía ni la biología respondieron a la pregunta ¿qué es la consciencia? Se lo explica porque “el estudio científico de esa instancia está en pañales” y en consecuencia “cualquier teoría de la consciencia no tendría valor sin las bases neurológicas correspondientes” (2009, p. 263). Pero la ciencia y la neurología son engendros del *cogito*; entonces, Schaeffer confiesa que pone su esperanza en la verdad del *cogito*, pone por tanto, en un lugar subalterno la externalidad que es el cuerpo, tal como lo toma un científico. Mientras llama obsoleta a la episteme fundacionalista y segregacionista cartesiana, Schaeffer busca dar consistencia a la *conciencia*, ¿vuelve al sendero internalista?

Lo que Schaeffer pierde de vista al considerar al hombre solo como ser biológico es la dimensión ética. Cierto, somos seres vivos, pero las particularidades del *parlêtre* hacen que su vida tenga al menos dos formas, y Giorgio Agamben, en su tercer volumen sobre el *Homo sacer* (2000), describe los efectos biopolíticos de separarlas. En el campo de concentración la *nuda* vida, *zoé*, del deportado es arrancada de su vida pública, *bíos*, y esta separación lo reduce a la condición inhumana de “mero *viviente*, que en el *lager* era apodado *musulmán*” (2000, pp. 41–89). En el ámbito de la muerte industrial y tecnificada del proyecto nazi, el *musulmán* es precisamente el cuerpo vivo de los efectos de la segregación y la fragmentación operados por la ciencia, la tecnología y el mandato de reducir toda extensión a elementos claros y distintos: los deportados reducidos a jabón, a oro dental y al conocimiento experimental representado por Joseph Mengele amputando cuerpos.

Alain Badiou cuestiona por eso que los “inmensos efectos emancipadores en el pensamiento y en la acción de las obras de Darwin, de Marx y de Freud” reciban ataques permanentes:

¿Cómo nombrar las extraordinarias construcciones intelectuales que son las obras de Darwin, de Marx y de Freud? No son estrictamente ciencias, aunque la biología, incluida la contemporánea, se piense en el marco darwiniano. Tampoco son filosofías, incluso si la dialéctica —ese viejo nombre platónico de la filosofía— recibió un nuevo impulso con Marx. No son reductibles a las prácticas que aclaran, aunque la experimentación haya confirmado a Darwin, aunque la política revolucionaria intente verificar la hipótesis comunista de Marx e incluso si la cura psicoanalítica instala a Freud en los linderos siempre inestables de la psiquiatría. (Badiou, 2010, 8 de mayo)

La obra de Darwin obligó a repensar la ruptura óptica entre el hombre y otros seres vivos, aunque no la Tesis sobre su excepcionalidad. Y “luego del amplio proceso de normalización global iniciado en los años 1980, todo pensamiento emancipador o simplemente crítico molesta” (Badiou, 2010). ¿Por qué? ¿Por el retorno de algo rechazado... retorno de una verdad molesta? Existe el malestar en la cultura del que habló Freud en 1930, que Lacan relaciona con el cuerpo y el mundo, el cual no sería el mismo para todos los animales:

[...] aunque la unidad de nuestro cuerpo nos fuerce a pensarlo como universo, es obvio que no es mundo sino inmundo [...] Es llamativo que el cuerpo contribuya a ese malestar de una manera por que sabemos muy bien animar —digo animar por decirlo así— animar a los animales con nuestro miedo. ¿De qué tenemos miedo? Ello no quiere decir simplemente: ¿a partir de qué tenemos miedo? ¿De qué tenemos miedo? De nuestro cuerpo. Es lo que manifiesta ese fenómeno curioso a partir del cual hice un seminario durante un año entero y que llamé la angustia. La angustia es, precisamente, algo que se sitúa en nuestro cuerpo en otra parte, es el sentimiento que surge de esa sospecha que nos embarga, de que nos reducimos a nuestro cuerpo. (1991, p. 102)

Como en la educación de los niños, las ligaduras que persisten y de las cuales el sujeto no quiere emanciparse son las de que aseguran la satisfacción, que se cree sin consecuencias y sin límite. Por eso el mercado encadena los cuerpos de los sujetos al consumo estimulando el hedonismo y el nihilismo en la experiencia. Además, bajo la razón posmoderna el

sujeto está presto a reclamar “tengo derecho a...”, lo que en opinión del experto en bioética Diego Gracia aviva la confusión entre derechos y ética:

Quienes se escudan detrás de los hechos científicos para eliminar los valores como cuestiones subjetivas y no científicas, son proclives a convertir en sinónimos los términos valor y deber a derecho o derechos. Lo que no sean hechos científicos, debe formularse en el lenguaje jurídico de los derechos. Hay hechos y hay derechos, y ahí se acaba todo. Eso de los valores y de los deberes son puras efusiones románticas, o construcciones idealistas, de las que las personas serias deben prescindir, porque ni sirven para nada, ni conducen a nada bueno. De este modo, el lenguaje del derecho, cuyo primer objetivo es dirimir o resolver situaciones conflictivas básicas, se ha convertido, no en un aliado de los valores y de la ética, sino, quizá, en su mayor enemigo. Si ya tenemos derechos humanos, ¿para qué queremos eso de los valores y de la ética? (2014, p. 37)

Si la ética es el arte de elegir lo mejor para el cuerpo, ¿se deben enseñar derechos o reemplazarlos por valores? El problema en la tarea educativa es que la defensa de los derechos se hace hoy a zarpazos y mordiscos, actitud opuesta a la deliberación necesaria para aprender a elegir lo mejor y enterarse de la lógica propia que rige en un momento dado. Además, en materia de enseñanza, cada una de las instituciones y corrientes religiosas y políticas quieren imponer sus valores morales. La manipulación no solo ocurre por vía de la intervención científica en el cuerpo, también se accede a él mediante la sugestión.

El derecho es siempre un epifenómeno social. Dime la textura ética de una sociedad y te diré cuál es su derecho. El derecho no surge de la nada. Tampoco es suficiente decir que nace de la voluntad del pueblo soberano, bien directamente, bien a través de sus representantes. Porque la cuestión es entonces saber cómo actúan o deciden los ciudadanos. Y la respuesta no puede ser más que una: de acuerdo con lo que creen que es correcto e incorrecto, bueno y malo. Pues bien, en eso consiste la ética. El derecho no surge de sí mismo sino que parte de algo que es previo a él mismo, y ese algo es la ética. Y el derecho tampoco expresa completamente el contenido de ese nivel previo, de modo que pueda suplantarlos. El espacio de la ética es, en principio, más amplio que el del derecho. La función de éste no es otra que la de formular de modo preciso y público los principios que deben regir la convivencia de los ciudadanos. Son dos espacios distintos, cada uno con sus objetivos y dotado de su propia especificidad. Hasta tal punto son distintos, que ni todo lo jurídico tiene por qué ser siempre moral, ni viceversa. (Gracia, 2014, p. 39).

En lo que respecta a la orientación de los más jóvenes, que esperan todo tipo de sensaciones y experiencias, Gracia hace una distinción fundamental y es que la ética no se ocupa de los derechos sino de los deberes, y el campo de éstos es mucho más amplio que el de los derechos; por ejemplo, uno puede sentir como un deber hacer algo que otro no tiene derecho de exigir.

El origen del derecho plantea pues el problema de anteponer la satisfacción a la deliberación, que es lo que justifica en realidad realizar cursos, organizar debates u otros ejercicios pedagógicos a propósito de la ética. En nuestro tiempo, ese problema es acallado con el argumento de que los derechos son inherentes a la “naturaleza humana”, es decir, con la estrategia del retorno a la tesis de excepcionalidad humana que Schaeffer demostró segregacionista, internalista y basada en el borramiento del cuerpo.

Parece que la imposibilidad de salir del círculo vicioso que lleva una y otra vez a ese retorno corresponde al oscurantismo contemporáneo, en el que —dice Badiou— la emancipación molesta. Después de esta revisión, es más claro el sentido de la protesta contra las teorías emancipadoras; se debe a que atentan contra el supuesto “espíritu humano”, asumido como fundamento homogéneo, esencial y preexistente a la experiencia, incluso anterior a los derechos y a la ética. El problema es que en lo real y no en teoría, el sustrato de la vida es precisamente el cuerpo, y no solo el cuerpo humano, aunque a los hablantes toca admitir si la vida es o no lo más precioso; porque el sustrato de la vida es esa externalidad —el cuerpo— que objeta al espíritu excepcional en el que aún la ciencia cree. Ante ese tóxico, que es un enorme poder al servicio de la excepcionalidad, solo tenemos un antídoto, un precario recurso (enseñable) para sacar al cuerpo de la encrucijada: saber elegir, que no es equivalente a “ser competente” (¿o competitivo?) y ganar, sino forjar un carácter, que es el correlato de haber aprendido a perder o a carecer.

Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2000). *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005). “Sin rango”. En *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (1981). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.

- Badiou, A. (2010, 8 de mayo). De l'obscurantisme contemporain. *Le Monde*, París.
- Della Mirandola, G. (2006). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dufour, D. (2007). *El arte de reducir cabezas*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1985). *La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Freud, S. (1925). *La negación* (vol. 19). En *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Gracia, D. (1989). *Fundamentos de bioética*, Madrid: Eudema, pp. 11-12.
- Gracia, D. (2014). "Los retos de la bioética en el nuevo milenio". En *La bioética y el arte de elegir*. Madrid: Asociación de Bioética Fundamental y Clínica. [En línea] Recuperado de <http://www.asociacionbioetica.com/imagenes/publicaciones/ficheros/publicacion-fichero-46.pdf>
- Kant, I. (1985). *Tratado de Pedagogía*. Bogotá: Ediciones Rosaristas, pp. 1-58.
- Lacan, J. (1974). *La tercera*. [En línea]. Consultado el 20 de mayo de 2016, disponible en http://www.valas.fr/IMG/pdf/LACAN_La_tercera.pdf
- Lacan, J. (1974). Entrevistado por Emilio Granzotto. París: *Magazine Litteraire* [2004] Planeta Freud [en línea]. Recuperado de <https://planetafreud.wordpress.com/2009/09/04/entrevista-a-jacques-lacan-1974/>
- Lacan, J. (1975). "Conferencia en Milán". Inédita.
- Lacan, J. (1991). "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma". En *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial.
- Max-Neef, M.; Elizalde, A. y Hopenhaynd, M. (1998). *Desarrollo a escala humana*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- de Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Schaeffer, J. (2009). *El fin de la excepción humana*. México: Fondo de Cultura Económica.