

El concepto de persona

XVIII Jornadas Nacionales
Agora Philosophica

Mar del Plata
15-16 de noviembre de 2018



<http://jornadasagoramp.blogspot.com>
www.aadiebares.com.ar

Contacto:

jornadasagoramp@gmail.com

Auspician:



Revista Agora Philosophica

Organiza:

AAdIE

Asociación Argentina de Investigaciones Éticas

Consejo Regional Buenos Aires
Unidad Asociada CONICET



Facultad de Humanidades, UNMdP

XVIII Jornadas Nacionales Agora Philosophica : el concepto de persona :
perspectivas históricas y actuales ; compilado por Catalina Barrio ;
Leandro Cataggio ; Federico Giorgini . - 1a ed. - Mar del Plata:
Universidad Nacional de Mar del Plata, 2018.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-544-906-0

1. Filosofía. I. Barrio, Catalina, comp. II. Cataggio, Leandro, comp.
III. Giorgini, Federico, comp.
CDD 190

Presentación [pág. 4]

Persona en las elaboraciones de Samaja y Lúkacs. Coincidencias y divergencias

ALAZRAQUI, Hugo [pág. 6]

Macedonio Fernández y su teoría de las “personas de arte”

BUENO, Mónica [pág.16]

Consecuencias del desarrollo técnico sobre el concepto de diferencia antropológica

BEGAMASCHI, Daniel/FERNÁNDEZ, Nahir [pág.33]

Pasibilidad y posibilidad. Sobre la estructura fenomenológica-hermenéutica de la persona y su carácter ético.

CATOGGIO, Leandro [pág.41]

Pensando la vegetalidad, una aproximación a la fitosemiótica de Michael Marder

DOMINGUEZ, Gustavo [pág.47]

Notas para una bioética desde el sur en clave biopolítica.

FLAX, Javier [pág. 60]

Algunas consideraciones antropológicas en Nietzsche. El übermensch, los fuertes y los débiles

GIORGINI, Federico [pág. 77]

El concepto de persona: entre la prescripción y la descripción.

HERSZENMAUN, Miguel [pág. 89]

La Liebre casada: ser un quién sin ser persona.

LAVIÉ, Claudia [pág. 96]

Lo apolítico y lo antipolítico como condiciones de desaparición de la persona: una lectura sobre Hannah Arendt.

OSUNA, Virginia [pág. 114]

Continuidad del concepto de persona respecto de variables biológicas cuantificables.

TETZLAFF, Tomás [pág. 121]

Persona. La cuestión óntico-ontológica de la identidad

VIOLANTE, Susana [pág. 128]

Presentación:

El concepto de *persona* ha adquirido en los últimos tiempos un lugar preponderante en el campo filosófico. No sólo por la diversidad de filósofos que dan cuenta de él sino también por la puesta en entredicho de su aplicabilidad. Su uso en las diferentes ramas del saber cómo el derecho, la religión, la medicina, la historia, o la psicología han mostrado su complejidad determinativa debido a los diferentes acontecimientos propios y ajenos. La pregunta fundamental que recorre las diversas disciplinas no deja de ser: ¿Quién es persona? Ya no se cuestiona *qué* es la persona sino *quién* es susceptible de ser nombrado por sus variados registros. El *cómo* es el asunto y no el *qué*. ¿Es persona aquel que sólo entra en el estándar de lo norma social, científica, o filosófica?, ¿pueden ser persona otros seres más allá del ser humano?, ¿es persona el discapacitado, el extranjero, un ente artificial? La pregunta del *quién*, en este sentido, implica el criterio que puede tomarse para hablar de una persona. Dicho criterio en sí mismo revierte toda pretensión de universalidad abstracta, es decir, parece ya no poder apuntarse a una demarcación atemporal que no de cuenta de los eventos históricos. La elección del criterio es, sin dudas, uno de los centros de debate así como también la posibilidad de una construcción local del concepto. Es más, cabe preguntarse, después de todo, si la persona no admite diferentes grados o esencias como ha sucedido en la historia. La radicalidad de su reflexión es una muestra empírica y la especulación filosófica en la perspectiva histórica.

La representación del concepto no es ajena a las implicancias históricas de la filosofía y del pensamiento en general. El estudio de la historia del concepto nos lleva tan lejos como se pueda documentar en nuestros archivos. Sólo nos basta nombrar los textos sagrados, la teología medieval, la filosofía griega y el derecho romano para darnos cuenta de su importancia y de su lugar privilegiado en el saber humano. Esta herencia es la que recae en nuestro concepto y en otros asociados a él como el de ciudadano, propietario, identidad, privado, público, etc. Así como no puede dejarse de lado los diferentes eventos históricos que determinaron su representación tampoco puede aislarse su sentido de la construcción de otros conceptos. Quizás uno de los mejores ejemplos en el desarrollo del pensamiento humano con el cual todavía nos entendemos no deja de ser el de Thomas Hobbes, quien nos transmitió que *persona* no deja de ser una noción artificial que liga de manera indisoluble a los sujetos con el Estado, ese Leviatán que consume en sí toda

modalidad de vida con tal de salvarnos de nosotros mismos. Paradoja humana que provoca lo que posibilita su vida mediante una restricción de ella.

Modernos o postmodernos no podemos sino pensarnos desde ese lugar íntimo que nos afecta para decidir quién es o no persona. En lo que sigue se da una muestra de esto. Las diferentes reflexiones que encontramos en esta compilación han problematizado, definido, o caracterizado la persona. Puede decirse que contribuyeron a visibilizar nuestra forma de relacionarnos con ella. Desde ya, agradecemos la participación de los investigadores, docentes y estudiantes que han hecho esto posible en el marco de las *XVIII Jornadas Nacionales Agora Philosophica*. Esperando recibirlos nuevamente los saludamos cordialmente.

Barrio, Catalina

Catoggio, Leandro

Giorgini, Federico

Persona en las elaboraciones de Samaja y Lukács. Coincidencias y divergencias.

Hugo Alazraqui.

Universidad Nacional de Lanús.

Introducción:

El presente trabajo se inscribe dentro de las producciones propias del Proyecto de investigación La «teoría de la reproducción social» de J. Samaja examinada a la luz de los aportes de las «ciencias de la complejidad» y el enfoque de la «transdisciplina», desarrollado en la Universidad Nacional de Lanús y dirigido por la Dra. R. Ynoub.

Se tomarán las elaboraciones de J. Samaja y de G. Lukács respecto de sus concepciones de lo social para reflexionar acerca de cómo esos dos modelos, con sus diferencias, permiten pensar desde una perspectiva compleja la idea de persona.

Lukács habla de categorías dentro de una ontología general que incluirían las de lo inorgánico, lo orgánico y lo social. El paso de una categoría a la siguiente implica un proceso dialéctico de supresión, conservación y superación que representa un salto cualitativo. El trabajo es en Lukács el modelo de superación del nivel orgánico o de la naturaleza al social o de humanización.

Los diferentes niveles conviven entre si formando series causales que al interferirse mutuamente abren la posibilidad del azar.

El trabajo le permite al género humano inaugurar una teleología. Mediante el trabajo se proponen fines para los actos.

En cambio en el ámbito de lo natural no existe para Lukács una determinación teleológica sino ciega, determinista y causal.

Samaja habla de estratos o niveles de integración entre los que también habría, como en Lukács, una relación dialéctica que permite el paso de uno al siguiente. Además plantea la coexistencia de los mismos en la realidad. Samaja define así estratos superiores e inferiores y diferentes tipos de relación entre estos. En orden ascendente la relación es de constitución. En orden descendente la relación es de control. En los dos autores la idea de jerarquía no implica una noción valorativa sino simplemente que el nivel superior supone los niveles previos como condición de posibilidad de su existencia.

En Lukács lo social y la subjetividad humana generada por el trabajo como categoría central están indisolublemente unidas. Socialidad y subjetividad son polos constitutivos y en interacción dialéctica dentro de la totalidad social. No se conciben el uno sin el otro. Samaja en su concepción estratigráfica de la vida social habla de los estratos: biológico, biocomunal, de las comunidades culturales, de las comunidades políticas y el de las comunidades contractuales. Cada uno de esos estratos implica procesos distintos con lógicas diferenciadas.

Ambos autores toman a Hegel como referencia. Aunque Lukács lo hace desde una perspectiva marxista crítica y habla de una doble ontología en Hegel. Una correcta y dialéctica que rescata y valora, y otra logicista y sistémica que descarta. Sobretudo rechaza la idea teleológica de la realización de un “sujeto-objeto idénticos”. Lukács destaca lo que él llama la auténtica ontología en Hegel que es la que concibe la realidad como un conjunto de complejos dinámicos en constante interacción mutua. Pero esta realidad es siempre exterior, autónoma e indiferente respecto del hombre. Es solo en el contexto de la totalidad social que la subjetividad puede tomar relevancia. Dentro de los complejos que integra y según el momento histórico esta puede tener tanta relevancia como la base económica y material concreta de una sociedad. Es decir que, la subjetividad adquiere capacidad de producir efectos concretos en la realidad dentro del Ser social como totalidad que la incluye.

Samaja tematiza también el lugar de la subjetividad identificando determinados componentes que deben tenerse en cuenta en toda investigación en la que intervenga la categoría de la subjetividad. Estos son: totalidad contextual, acciones, acciones cíclicas, sujetos-estadios, sujetos biográficos, situaciones, cambios de las situaciones, revelaciones en situaciones y sujetos, situaciones dramáticas, nuevas vivencias y acciones así como experiencias históricas. Estos elementos incorporan la perspectiva narratológica en la reflexión acerca de la subjetividad. En este caso la subjetividad se identifica con la capacidad de reconstrucción continua del sí mismo en interacción con otros y con la lengua. Concede de ese modo a la subjetividad una capacidad reestructora de sentidos. El sujeto además interacciona en su intento de preservar su identidad con otras narraciones dentro de un marco actancial complejo.

Trataremos de aclarar en forma diferenciada el lugar que ocupa el concepto de sujeto o persona en las concepciones de cada uno de estos dos autores.

Samaja: subjetividad y narratividad.

Samaja intenta pensar la subjetividad y más precisamente la persona dentro de su idea de una realidad estratificada.

Este autor considera la matriz de datos como un *a priori* de comprensibilidad. Es decir una forma necesaria para que una información de la realidad sea comunicable y comprensible. En ese sentido es que va a hablar de un sistema de matrices.

Una matriz de anclaje, una supraunitaria y una subunitaria. La matriz de anclaje tiene los elementos clásicamente descritos en las matrices de datos a los que Samaja complejiza agregando otros dos nuevos.

Los tres elementos clásicos de la matriz de datos son: la unidad de análisis (UA), la variable (V) y el valor (R). A esos componentes del dato Samaja suma el indicador (I) que es la forma en que se obtiene el valor de la variable y la unidad de contexto (UC). El indicador y el contexto implican también unidades de análisis, en un caso las subunidades y en el otro supra unidades y sus respectivas matrices de datos.

El indicador muestra que el valor de la variable no es una característica dada e inmediata sino producto de una operación que liga la unidad de análisis y la variable. De ese modo el proceso por el cual se produce el valor es tematizado. La matriz relacionada con este nuevo elemento del dato es la subunitaria.

El otro elemento que incorpora Samaja es el contexto y este en cambio hace referencia a una matriz supraunitaria o contextual.

Samaja toma a Benveniste, entre otros autores, en el intento de pensar la subjetividad en este sistema conceptual de estratos jerárquicamente organizados. Cita a Benveniste en su *Problemas de Lingüística general* quien define forma y sentido del siguiente modo:

La forma de una unidad lingüística se define por su capacidad de disociarse en constituyentes de nivel inferior. El sentido de una unidad lingüística se define como su capacidad de integrar una unidad de nivel superior. Forma y sentido aparecen así como propiedades conjuntas, inseparables en el funcionamiento de la lengua. (Samaja 2007, 170)

La forma es lo que da sentido a la parte y es la capacidad de esta de descomponerse en elementos más simples. El sentido es la posibilidad de integrarse a la forma. Así esos dos elementos se muestran necesarios para que haya algún orden y no caos.

Además Samaja toma a Ricoeur cuando plantea que:

Una historia consiste en una secuencia de acciones que protagonizan las partes de ciertas totalidades...cuando estas situaciones habituales (totalidades) son perturbadas de manera significativa (destotalizadas) estas partes reaccionan a dichos cambios mediante reacciones que se suceden poniendo de relieve aspectos o potencialidades que antes no se habían expresado...buscan resolver tales alteraciones retornando al patrón habitual o creando un nuevo patrón con lo cual concluye esa historia (retotalización). (Samaja 2007, 178-179)

Es decir que el proceso básico de toda narración implica tres momentos: el de la totalidad (contexto) de partes procesuales (personajes), el de la destotalización y el retorno a la totalización.

Samaja habla de ejes en los cuales se pueden delimitar algo de este sistema de matrices. Un eje vertical en el que el sujeto y su identidad no son pensados como algo fijo sino que su estabilidad se debe a la permanente reconstrucción que realiza de sí mismo. Es decir, que los sujetos buscan ante una ruptura en la trama de sus acciones en la vida cotidiana restaurarse discursivamente. Ese intento de reconstrucción es la narratividad. Esta intenta la restauración de una trama donde el sujeto se reconozca a sí mismo.

El sujeto entonces parte de un “*sí mismo*” establecido narrativamente y luego de pasar por diferentes reconfiguraciones vuelve a ese “*sí mismo*” reconstruido. Samaja grafica este proceso en un eje vertical que sería el del sujeto. Pero existe también el eje horizontal de los objetos del mundo necesarios al sujeto para que al asimilarlos pase a la etapa siguiente en el eje vertical hasta que retorne al punto inicial y reinicie nuevamente su historia. Es decir que el eje horizontal liga al sujeto en sus diferentes momentos en ese proceso de autoreconstrucción y a sus objetos en el retorno a ese estado inicial en el que busca reconstituir su identidad.

Además del eje vertical Samaja plantea un eje de la comunicación que es el relativo a los otros sujetos con los que se convive en el mundo y con los que se establecen relaciones de ayuda u oposición por la obtención de los objetos de su deseo.

Toma lo que el psicoanálisis llama “soluciones de compromiso” y que L. Horstein extiende a todas los fenómenos clínicos para pensar la contractualidad en el marco de las relaciones intersubjetivas propias de este último eje de la comunicación.

Este eje respondería al modelo actancial de Greimas pero en el que intervienen multiplicidad de sujetos, objetos y destinatarios.

Samaja propone también, tomando a Bleger, construir una gramática de las acciones mediante un “léxicon” o diccionario de conductas. La acción sería el homólogo del

lexema en el análisis discursivo. Por ejemplo serían acciones-lexemas: besar, mendigar, quejarse etc. Este diccionario les serviría a todos los investigadores de hechos narrativos tanto historiadores como psicoanalistas o etnólogos. Así como los niveles supra unitarios sirven para contextualizar la unidad de análisis los niveles sub-unitarios sirven para operacionalizar las variables de los mismos.

Es posible interpretar la idea de esa gramática de las acciones como el nivel sub-unitario de análisis.

Lukács: subjetividad y alienación.

Lukács trabaja extensamente el tema de la alienación en sus dos grandes obras marxistas, Historia y conciencia de clase (1922) y Ontología del ser Social (1963). Este concepto es clave para entender la idea de subjetividad en Lukács.

Con este concepto Lukács introduce, en contraposición una lectura economicista del marxismo un lugar para el individuo.

Lukács dedica el capítulo final de su extensa Ontología al tema de la alienación.

Plantea entonces primero la idea general de alienación. Esta comprende una oposición o contradicción entre dos conceptos. El de las capacidades y el de la personalidad.

el desarrollo de las capacidades humana no acarrea necesariamente un desarrollo de la personalidad humana. Por el contrario: dicho desarrollo puede justamente mediante el mayor despliegue de las capacidades individuales distorsionar, degradar etc. la personalidad humana. (Lukács 2013, 31)

Si bien considera que las capacidades y la personalidad no son fácilmente dissociables las distingue en relación a la idea de un desarrollo equilibrado de la personalidad.

La idea de la individualidad y su personalidad se vincula a su vez a la de un Ser social cuya característica es la de tener polos. Uno el de la totalidad social y otro el de la individualidad o del sujeto.

Existe un tercer polo que Lukács plantea como articulador de los dos anteriores que es el de la cotidianidad.

El desarrollo social y productivo se enfrenta entonces con una contradicción. La destrucción de la personalidad en favor de las capacidades. En el desarrollo social se producen desequilibrios ineludibles con sacrificio de personas y clases enteras pero eso

finalmente aporta al desarrollo de las capacidades del Ser social que como totalidad implica un beneficio para los individuos.

Para Lukács no hay subjetividad que no sea social (Lukács 2013, 38). El hombre en la naturaleza no se enfrenta a alternativas en cambio en el Ser Social sí. (Lukács 2013, 40). Eso gracias al trabajo que enfrenta en cada etapa al individuo con alternativas acerca de las cuales debe decidir. Además persigue en su actividad un fin (Lukács 2013, 44) lo cual imprime a la acción humana un carácter teleológico que se opone a la causalidad propia del otro polo social-económico.

La posición teleológica implica además otros dos conceptos relacionados con la alienación (Lukács 2013, 73). El de enajenación y el de objetivación que son a su vez indisociables entre sí (Lukács 2013, 70). Con enajenación se refiere al efecto retroactivo del trabajo sobre el sujeto que puede llevarlo a lo que denomina la individualidad particular o a la individualidad no particular. La objetivación es el correlato en el mundo físico del trabajo humano que a su vez puede dar lugar a objetivaciones negativas y objetivaciones positivas.

Es decir que el trabajo humano tiene efectos subjetivos es decir enajenaciones y objetivos o sea objetivaciones y cada uno de ellos puede contribuir a la alienación o no.

Lukács caracteriza a la alienación como fenómeno económico y al mismo tiempo ideológico.

Considera que la lucha individual en contra de la alienación es esencialmente ideológica, aunque la relación entre esas luchas individuales y la totalidad del ser social o sea su base económico-social es compleja. (Lukács 2013, 91)

Toma la concepción de ideología de Marx, como la forma de dirimir en la sociedad conflictos de intereses entre los individuos originados por las prácticas sociales y económicas. Es decir no separa lo individual y lo económico en su concepto de ideología y lo sitúa además en el ámbito de la vida cotidiana. (Lukács 2013, 211)

Introduce en la polaridad entre el polo social y el individual del ser social un médium que es la vida cotidiana (Lukács 2013, 92). La base económica de la sociedad se le presenta al individuo en la forma de la vida cotidiana, con las posibilidades y dilemas que esta le ofrece. Acá introduce otro concepto que es el de cosificación. (Lukács 2013, 116) En la cotidianidad los procesos económicos sociales se le presentan como cosas consolidadas perdiendo su carácter de procesos. Como fenómenos dados desprovistos de la construcción histórico social de la que devienen. (Lukács 2013, 118)

El trabajo humano se indiferencia de los otros elementos de la producción y se transforma en cosa. El trabajador mismo se transforma en cosa al considerar su trabajo como valor de cambio, como mercancía. La enajenación del trabajo se puede dar en forma cosificadora o no (Lukács 2013, 122)

Lukács plantea respecto del fundamento objetivo de la alienación y su superación los conceptos de la genericidad en sí y para sí.

La superación de la alienación debe consistir no en una concepción teórica sino en una praxis. El hombre coaccionado en su vida cotidiana por diferentes tipos de violencia, tanto económica como extraeconómica, indisolublemente unidas entre sí y administradas en diferentes proporciones según el momento histórico (Lukács 2013, 213), solo puede superar su alienación en base a una orientación de su accionar por la genericidad para sí. Es el paso, por ejemplo, de las reivindicaciones económicas y gremiales a las políticas y revolucionarias.

La genericidad en sí está relacionada con la satisfacción de los individuos de sus demandas y necesidades personales pero sin una conciencia de clase o para sí. El correlato en el polo individual de esa genericidad en sí es el hombre particular.

La genericidad para sí que implica un cambio económico social en el polo individual se vincula con una individualidad no particular. Es decir, un individuo que se eleva sobre sus intereses particulares e identifica los mismos con los intereses sociales generales. La genericidad en sí es de base económica a la genericidad para sí de tipo política.

CONCLUSIONES

Samaja habla de esferas de la vida humana. Distingue cuatro de ellas que son a saber: A) orgánica y biocomunal, B) comunal-cultural, C) societal y D) política.

Destaca sin embargo (Samaja 2007, p.125) que las dos últimas esferas podrían intercambiar sus lugares en la cima del esquema de estratos. Es decir podrían ocupar ese lugar superior tanto la sociedad civil como el Estado. Esta diferencia expresa la lucha entre los ideales liberales capitalistas de los países dominantes que exaltan la sociedad civil globalizada y la visión comunitarista que indica la necesidad de control por parte del estado de la actividad del mercado.

En Lukács como marxista el Estado es una formación social que surge de la sociedad misma y como una necesidad de esta. Una instancia no está por encima de la otra sino que una supone la otra.

En Lukács se contraponen capacidades sociales y personalidad individual. El sacrificio individual de clases enteras lleva al beneficio del género. Al aumento de sus capacidades individuales a futuro y finalmente a la construcción de una genericidad para sí que ya no contrapone los intereses individuales y los sociales. El individuo se desarrolla en un contexto social segmentado en clases determinadas por la división del trabajo. Se establecen relaciones de dominación.

En Samaja el narrador fundamentalmente busca conservar su identidad a pesar de los cambios en el entorno. Restaura continuamente su sí mismo pero dado que es imposible un retorno perfecto a ese estado inicial indefectiblemente debe llegar a una solución de compromiso. No complejiza lo social en clases y mantiene su esquema de estratos pero al tocar la subjetividad lo complejiza.

El sujeto se concibe como una interfaz entre los estratos ligando los diferentes niveles entre sí. Esta concepción del sujeto va unida a una propuesta metodológica para la investigación de la subjetividad.

En Lukács la ideología es una forma de resolver conflictos ente los actores sociales. Es una alternativa a las violencias económica y extraeconómica.

En Samaja la idea de conflicto está supuesta dentro del modelo actancial y del eje de la comunicación o contextual pero no discrimina asimetrías de poder entre los actores. No tematiza ese aspecto aunque no está excluido.

Narratividad e ideología pueden pensarse como formaciones de discurso pero el acento con la que cada uno de los autores estudiados las encara son diferentes asumiendo en un caso un desarrollo más complejo del aspecto social y en el otro del aspecto subjetivo.

En Lukács la complejidad de lo social implica las clases y las relaciones de dominación. En Samaja el sujeto como identidad narrativa conlleva capacidades discursivas y creativas que impactan indefectiblemente en el contexto. Contexto conformado tanto por los discursos de los otros como en general en la interacción con el mundo en la disputa por los objetos de deseo.

Se acentúa en un caso la esfera del sujeto de la narración. El intento del sujeto de conservar su identidad es lo que lo impulsa.

En Lukács el individuo que intercambia con el mundo y gracias al trabajo se enfrenta a alternativas. Sus decisiones repercuten a nivel general pero solo como la resultante final del conjunto de elecciones de todos los individuos.

Lo social como estructura socioeconómica determinista y regida por leyes interacciona dialécticamente con la subjetividad teleológica, abierta al azar y a la indeterminación.

Es decir en Samaja encontramos sujetos narrativos en conflicto entre sí en tramas actanciales por la obtención de los objetos de sus deseos en cambio en Lukács se trata de una oposición dialéctica entre indeterminación individual y determinismo social.

En ambos está presente el plano de la objetividad. Pero en uno como objeto del sujeto de la narración y en otro como marco estructural que la subjetividad flexibiliza.

Conflicto entre subjetividades en disputa por objetividades y conflicto entre subjetividad teleológica e histórica y objetividad determinista y material.

Lukács abre una perspectiva crítica de las corrientes economicistas del marxismo en favor del componente histórico, subjetivo e ideológico. El trabajo es el articulador, entre el hombre y lo social. Entre causalidad e indeterminación.

La relación de la parte al todo es complejizada en Samaja por la de sujeto como interfaz entre estratos ya que de ese modo el sujeto no es solo parte del todo sino también el todo mismo.

Lukács habla de complejos de conformación heterogénea que incluyen la subjetividad y se hallan en interacción continua. La idea de estratos se dinamiza con la de complejos. Estos interaccionan entre sí y están conformados en forma heterogénea por elementos de los diferentes estratos.

Samaja intenta pensar la subjetividad desde una materialidad discursiva, y pensar el yo como interfaz y componente de cada estrato.

Lukács tratar de incluir la subjetividad dentro de una perspectiva marxista. En la dualidad entre estructura y superestructura Lukács plantea la subjetividad como integrante de complejos en la totalidad social.

La idea del yo como interfaz entre estratos y la de la subjetividad como integrante de complejos heterogéneos en interacción apuntan ambas, con sus diferencias, a una subjetividad múltiple, compleja y dinámica.

El peso otorgado por Lukács a la historicidad del Ser Social en contraposición de las posiciones economicistas del marxismo se liga a nivel general al planteo más individual de Samaja de un sujeto esencialmente narrador de historias en la búsqueda constante de la reconstrucción de su identidad.

Bibliografía.

Infranca, A., (2005). *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács*. Buenos Aires: Herramienta.

Lukács G., (2016). *Ontología del ser social: El trabajo*, Buenos Aires: Herramienta.

Lukács G., (2013). *Ontología del ser social: La alienación*, Buenos Aires: Herramienta.

Lukács G., (2013). *Para una ontología do Ser social I y II*, Sao Paulo: Boitempo.

Lukács G., (1969). *Historia y conciencia de clase*, Méjico, D.F.: Grijalbo.

Samaja, J. (2007). *Epistemología de la Salud. Reproducción social, subjetividad y transdisciplina*, Buenos Aires, Ed. Lugar.

Samaja, J. (1999). *Semiótica y Dialéctica*, Buenos Aires, Ed. JVE.

Samaja, J. (2000). *Reprodução Social e a Saúde*, Salvador, Brasil, Ed. ISC-UFBA.

Macedonio Fernández y su teoría de las “personas de arte”

Mónica Bueno. CELEHIS

UNMdP

Los personajes que no son personas físicas sino conciencias, fueron gente de la vida, estuvieron en el Dualismo o Mundo, viven ahora en el universo del acaecer concienencial.

Macedonio Fernández

Macedonio Fernández es el punto más extremo del arco programático de la vanguardia argentina y su novela *Museo de la Novela de la Eterna*, indudablemente, revoluciona el género. Su literatura se define por la transgresión a cualquier tipo de normas y -como señaló André Breton en su Segundo manifiesto- a la apuesta de “la crisis de la conciencia”. Su imagen de autor trastoca el modelo de escritor que la Argentina moderna había consolidado. Un hombre que decide vivir en pensiones, para quien escribir es el resultado de pensar y no la antesala de publicar, y que además se aleja, con un gesto a la vez arcaico y utópico, de la profesionalización del escritor, un hombre que puede desembarazarse del éxito o el prestigio propio o ajeno -pensemos en su actitud ante la llegada de Marinetti a la Argentina y las anécdotas varias que rozan siempre el humor, el desparpajo y la inteligencia -; un hombre escondido detrás de una cortina que juega con su anunciada presencia, la foto con la guitarra y el poncho al hombro, los papelititos desperdigados en las mesas de café y en los libros de la Biblioteca Nacional anunciando su falsa candidatura a Presidente, un hombre que apuesta a la epifanía de la inexistencia...

Macedonio ha sido casi un personaje de Borges. Su obra, poco leída, desaparece en los márgenes de la construcción de un mito que el mismo Borges, entre otros, rescata por su oralidad. Borges construye admirablemente la imagen de su “precursor”. Macedonio lo sabe y se ríe porque su literatura busca experimentar la extraña metafísica de "el susto de la inexistencia".

Su última pose autobiográfica publicada en la revista *Sur*, precediendo el cuento “Cirugía psíquica de extirpación” en 1941 forma el caleidoscopio de imágenes de un yo siempre

evanescente y ficticio: “Nací porteño y en un año muy 1874. No entonces enseguida, pero sí apenas después, ya empecé a ser citado por Jorge Luis Borges, con tan poca timidez de encomios que por el terrible riesgo que se expuso con esta vehemencia comencé a ser yo el autor de lo mejor que él había producido. Fui un talento de facto, por arrollamiento, por usurpación de la obra de él.”(Fernández, M, 2007,90).

La risa macedoniana deconstruye la consabida relación maestro / discípulo y juega con los lugares de los nombres y la propiedad del autor.

Macedonio aparece en la escena literaria gracias a su vinculación con el grupo de escritores que Borges nuclea a su regreso de Europa en los años veinte aunque escribe y publica desde fines del siglo XIX. Es la figura que se extrae como por arte de magia, para oponer a la del colosal Leopoldo Lugones. Parricidio contradictorio que se afianza en la máscara del padre situándose al margen de su nombre.¹ Borges ha escrito durante toda su vida sobre Macedonio Fernández, sobre su figura singular, sobre sus atributos excepcionales. Dice Borges:

Yo heredé de mi padre la amistad y el culto de Macedonio. Hacia 1921 regresamos de Europa después de una estadía de muchos años. Las librerías de Ginebra y cierto generoso estilo de vida oral que yo había descubierto en Madrid me hacían mucha falta al principio. Olvidé esa nostalgia cuando conocí, o recuperé, a Macedonio. (Borges, J.L. 1975, 53)

Las personas

1 La década del veinte en la Argentina, significa un corte histórico por la aparición de nombres autorales que intentarán problematizar el lugar de la literatura y resignificar relaciones entre ella y la sociedad, entre ella y la tradición. La categoría de *lo nuevo* será aglutinante para reconocer el intento de una ruptura con el pasado -más esgrimida que lograda- en la producción de los jóvenes escritores a quienes la famosa encuesta de Giusti y Noé en la revista *Nosotros*, muestra como “desorientados pero pacíficos”. La palabra “nuevo” se repite en los textos de estos escritores - decíamos- más como el anuncio de un programa a realizar que como concreción. Desde los textos del joven Borges publicados en España (“Al margen de una moderna estética”) al manifiesto de Gironde o a las proclamas del controvertido Castelnuovo (“Nuevas formas de arte o nuevas formas de vida pero de todas maneras, nuevas formas”), la categoría de lo nuevo será condición sine qua non del debate en la escena literaria. Esta polémica establece una red de relaciones que se arma no sólo entre los dos grupos reconocidos, Florida y Boedo, sino también con los nombres canonizados y con la ^{1,2} tradición. Es necesario, para estos jóvenes, buscar otras procedencias que den cuenta del gesto subversivo del grupo frente al elenco reconocido y canonizado de autores. Macedonio Fernández y Leopoldo Lugones no sólo nacieron el mismo año, con diferencia de días, sino que constituyen el signo bifronte que hibrida continuidades. Macedonio publicó en “La montaña”, intento socialista de Lugones, surgido cuando el reconocimiento de Darío todavía tardaba en llegar para el cordobés.

El 22 de mayo de 1897 el joven abogado Macedonio Fernández presenta su tesis doctoral en la Universidad de Buenos Aires. Su título es *Las Personas*. En la Introducción, Macedonio justifica el tema:

Muchas razones me invitaban a escoger el estudio teórico y positivo del sujeto del Derecho y Ciencias Sociales a pesar de los obstáculos insuperables por mi manifiesta insipiencia, tras los cuales el vasto problema oculta envidiosamente su propia solución(...) La primera de éstas ha sido sin duda móvil más que motivo, la fascinación irresistible para una mente especulativa que ejercen los problemas arduos simbolizados en conceptos de un contenido inagotable como el de sujeto, pero la más persuasiva para quien se dispone a consagrar su vida a la defensa del espíritu de la legislación argentina.(el subrayado está en el original)²

La tesis es básicamente una investigación sobre conceptos tales como “persona moral”, “persona ideal”, “sujeto jurídico” que corresponden al marco epistemológico de la presentación. Resulta interesante subrayar cómo Macedonio pone la atención en ciertas cuestiones del Derecho que, para la época, resultan novedosas. Tal es el caso de la descripción de la mujer como persona moral o el rastreo que hace Macedonio acerca del proletario y su lugar jurídico.

En consonancia con sus ficciones posteriores y sus teorías, la fundamentación de la tesis pone de manifiesto uno de los puntos centrales del pensamiento de Macedonio: la cuestión del sujeto. Las reflexiones sobre el tema atraviesan toda su obra, la constituyen y determinan muchos de sus experimentos literarios y de vida. Pensemos solamente en el largo Diario en el que se detallan sus prácticas experimentales y cotidianas o en *Papeles de Recienvenido* donde el anuncio de su famosa entrada en la literatura le permite designar en la primera persona la invención de un sujeto inocente, sin experiencia en la gran

2 Este manuscrito nos fue cedido por Adolfo de Obieta. Nuestro agradecimiento, recuerdo y admiración al “padre del padre” como lo ha definido Ricardo Piglia, Se trata de una de las copias que Adolfo hizo con su máquina de escribir.

ciudad, ajeno a los ritos sociales y las marcas de lo cotidiano con sus papeles informes en donde fotografías escriturarias muestran sus múltiples y excluyentes poses biográficas.

Su preocupación acerca de la figura jurídica de la “persona” en su tesis doctoral se profundiza con posterioridad hasta el extremo ficcional del absurdo. En una franja muy delgada entre la identificación con el autor y la autonomía de personaje, Macedonio construye a Recienvenido en 1929 y le otorga una conducta y una visión de mundo absolutamente distanciadas de las convenciones sociales y las marcas de identificación. El Recienvenido –más tarde el Bobo de Buenos Aires en 1944- es la condensación ficcional de ese “contradispositivo” del pensamiento macedoniano. Mediante el absurdo, logra un personaje que se acerca a las zonas menos valoradas de lo humano: la ignorancia, la estupidez, la incongruencia.

Al mismo tiempo, en la vida, Macedonio va perfilándose como un personaje que cultiva la inexistencia y el absurdo. En la introducción a una de las ediciones de *Museo*, su hijo Adolfo declara “Creo que mi padre ha sido la persona más natural y sinceramente “diferente” que habré conocido”. Esa diferenciación que lo distinguía es singularidad por la prescindencia, la economía de lo humano, la eficacia de sus gestos de personaje en la vida, para adelgazar su presencia. Más adelante, en el mismo texto, Adolfo de Obieta detalla esa singular perspectiva del mundo y de sí mismo: “Sentía a la humanidad asfixiada entre innúmeras cosas innecesarias o sobrevividas, y reglas retorcidas y deidades agónicas, e innumerable ausencia de cosas necesarias y fe verdadera” (Obieta, A. 1999, 65).

Nos interesa en esta ponencia, presentar su perspectiva singular acerca del concepto de “persona” que implica tanto sus ficciones cuanto sus ensayos, tanto la literatura y la filosofía cuanto la vida y tiene en *Museo de la Novela de la Eterna* su punto más alto. La construcción del personaje en toda su obra va en ese sentido: persiste en la demostración del despojamiento de lo innecesario, del lastre de las creencias, del peso de la voluntad de sostener un modo del mundo.

Desde Aristóteles, la vinculación entre personaje y persona ha sido el punto de partida de la figura literaria (“Aunque sea inconsecuente la persona imitada y que reviste tal carácter; debe, sin embargo, ser consecuentemente inconsecuente” señala en su *Poética*) En Macedonio, el personaje es eje de su teoría de la novela. Recordemos que en su Teoría del arte, define como uno de los géneros del Belarte a la novelística o Prosa del

personaje. (Poemática del Pensar, La Ilogicidad o Humor). En toda su obra, las notas que describen a sus personajes giran en torno a la autonomía respecto del espacio de la literatura y el autor, asimismo la designación con nombres alegóricos que describen su esencia los separa de las figuras humanas y las llama “personas de arte”. Las “personas de arte” tienen atributos que los diferencian de las “personas de vida” y son la evidencia de su Metafísica que tiene como objetivo “la conmoción concienzuda”.

En *Papeles de Recienvenido*, decíamos, Macedonio declara su momento de convertirse en Autor. Construye una ficción de origen. “La popularidad y la autobiografía o la confesión biográfica son las dos oportunidades más logradas de ocultarse, al par de la fiel fotografía” ironiza al respecto. Se trata de una ficción impertinente: la del relato de su falso comienzo de autor. Nos cuenta cómo sale de la Abogacía y entra a la Literatura. Sin embargo, Macedonio escribe y publica desde los últimos años del siglo XIX. Esta ficción de autor de los años veinte es el dispositivo que define la arquitectura filosófica y literaria de su obra.

Es en este sentido que creemos que la figura de autor es un marco productivo para delinear su noción de experiencia. En esa constitución nueva que Macedonio plantea, el concepto de “vida literaria”, esto es, la vida puesta en obra al decir de Giorgio Agamben, aparece como dispositivo y estrategia de su literatura. Las nociones de experimento, pasión, percepción, imagen, entre otras, resultan complementos necesarios para revisar las colocaciones “imposibles” que Macedonio le adjudica a la figura de autor.

“El mundo y yo nacimos el 1 de junio de 1874” dice Macedonio en las múltiples autobiografías de *Papeles de Recienvenido*, y condensa irónicamente esa significación particular del conocimiento.

El sujeto de la experiencia: narrador y novelista

Cualquier curso de literatura enseña que las diferencias entre narrador y autor están determinadas por el cariz de la existencia de ambos. De la vida al puro lenguaje se mide esa diferencia. Recordemos el lugar que ocupa el narrador en los procesos de sentido de la experiencia. La *Erffahrung*, el relato de la experiencia propia o ajena, es potestad de un narrador que ocupa un lugar social que, según Walter Benjamin pero también Theodor

Adorno y Giorgio Agamben, ha desaparecido. Para Benjamin, la soledad del novelista desarma ese vínculo primero que el narrador establecía.³ *Museo de la Novela de la Eterna la primera novela buena* empieza con múltiples prólogos de un autor con pocas certezas y muchas elucubraciones teóricas. Su proliferante presencia saturando todos los huecos del “espacio previo” a la novela se encarga de llevar al exceso una relación que, en la marca del género, es sumamente delgada. El prólogo de autor marca siempre una dirección de lectura del texto que le sigue. En *Museo* la dirección es proliferante, se multiplica y desconcierta al lector.⁴

Con la máscara de autor ostensiblemente visible, Macedonio decide organizar un relato complejo, heterogéneo. Sus prólogos juegan con el exceso de representación de una figura que puede ser visible en ese espacio “introdutorio” pero que debe retirarse del texto (aunque en verdad no lo hace sino que negocia con la ficción y se transforma en personaje) apenas comienza la novela. Si en los prólogos permite la entrada de personajes que se corporizan en el espacio exclusivo del autor, en la novela, el autor “vive” en los pliegues de esa ficción, a veces, narra, otras teoriza. La alternancia entre la primera y la tercera persona gramatical le permite ese juego por el cual las “representaciones” se superponen (la estrategia de la puesta en abismo): asistimos entonces a la ficción de un autor presentando y actuando su novela. Una ficción doble de una figura que discute con sus personajes sobre la construcción de su novela y que interviene en los diálogos de la Estancia.

En la historia de la literatura, el personaje, basado en primera instancia en las relaciones de semejanza e identificación, se constituye tradicionalmente como sinécdoque y como etopeya.⁵ Como sabemos, la etopeya es una [figura literaria](#) que consiste en la descripción de rasgos morales de una persona y la sinécdoque es una especie de metonimia que se basa en la relación del todo por la parte o viceversa, en este caso, la especie por el género o al revés. Al reflexionar sobre el personaje como categoría textual irremplazable, los

3 Para Benjamin la soledad del novelista es indicio de ese cambio en el registro social de la experiencia. (Benjamin: marzo 2002).

4 Los ejemplos abundan: la toma de posición de Balzac en su Prólogo a la *Comedia humana* o la *Advertencia* que Sarmiento le hace al lector acerca de su libro (casi un método de lectura) son algunos. La figura de autor pesa como forma textual reguladora, como faro de lectura, como espacio de la voz de un nombre propio.

5 Muchas veces, la lectura ha sacado de su texto al personaje y le ha dado independencia ficcional, vida fuera de la escritura. Los ejemplos se agolpan en la cabeza de cualquier lector: el robo de Avellaneda a Cervantes, el senador Martín Fierro, la amoral Emma, la Lolita estereotipada de los desfiles de moda, etc.

críticos han reconocido tres funciones básicas en la novela. Jean-Philippe Miraux lo describe de esta manera: “El personaje es un marcador tipológico, un organizador textual y un lugar de investimento”. (2005: 10). Los formalistas dejan de lado la identificación como punto de partida para su análisis y se preguntan por la función del personaje en el relato. Barthes se arriesga aún más y reconoce que el personaje tiene atributos claramente diferenciados de los que corresponden a la persona. Jitrik continúa esta línea de pensamiento y toma un riesgo mayor al reflexionar sobre la posibilidad de que “sin que el personaje desaparezca la función que se le atribuye puede ser también cumplida por algo diferente del personaje.” (1975:20).

En Macedonio, el personaje es eje de su teoría de la novela y fundamento de uno de los géneros del Belarte: la Novelística o Prosa del personaje. En toda su obra, las notas que describen a sus personajes giran en torno a la autonomía respecto tanto del espacio de la literatura y cuanto del autor, recordemos, asimismo la designación con nombres alegóricos que describen su esencia los separa de las figuras humanas. “Personas de arte” los llama y les adjudica una única función: “hacer personaje al Lector, atentando incesantemente a su certeza de existencia, por procedimientos que tratan de hacer desempeñarse como “personas” a “personajes” (Fernández, M,1990, 248-249).

El nombre y la alegoría

Los personajes de Museo están diseñados alegóricamente ya que su forma de representación se sostiene en la estructura universal de los conceptos. Los personajes no tienen nombres propios sino que son designados como se nombraban en la Edad Media las personificaciones de las virtudes y los vicios. Los nombres de los personajes funcionan como concreciones subjetivas de abstracciones universales. Al reemplazar el nombre propio por estas descripciones generalizadas y funcionales (la Eterna, el Viajero, el Presidente), Macedonio selecciona elementos olvidados de la tradición que remiten sobre todo a la alegoría medieval. La vuelta de tuerca que diferencia el modo alegórico en Museo se da en la ausencia de una totalidad que la forma del medioevo pone de manifiesto. En la novela hay restos, fragmentos de esa totalidad definitivamente perdida. Los personajes son figuras casi planas que se mueven en la bivalencia de los dos espacios: su vida en la ciudad los hace personas pero desconocemos sus nombres propios (queda

incompleta, entonces, la composición del personaje), su existencia en la Estancia los transforma en figuras de la alegoría del Amor, de la Pasión y de la Acción que se oculta y resplandece en los fragmentos episódicos de la ficción. De esta manera, este doble movimiento atrapa al lector que no puede identificarse con los personajes porque éstos no son totalmente personas. Este extrañamiento es el que finalmente convierte en personaje al propio lector. Para Dante, Beatriz es la representación totalizadora de la Pasión, para Macedonio la imagen de la Pasión, cuyo núcleo es la Eterna, está diseminada en todos y cada uno de los habitantes de la Estancia.

Las personas de arte

La relación entre personaje y persona en la literatura realista, decíamos, se establece a partir de patrones miméticos de representación. La identidad ficcional del personaje es una suerte de espejo de la forma identitaria de la persona. En ese juego de creencia, el personaje no sabe de su condición de pura textualidad y actúa como persona. Uno de los requisitos del efecto de lo “real” es la constitución de personajes verosímiles. “El escritor parte de la suposición de que uno lee para satisfacer la apremiante necesidad de conocer el personaje y el transcurso de la historia”, señala Francine Masiello (Masiello, F, 1986,68) así es que tratamos de seguir las “vidas” de los personajes y encontrar relaciones extratextuales. En *Museo* esa relación especular se hace pedazos y, fiel a su propuesta ética de “trabajo a la vista”, pone a jugar ficcionalmente la oposición persona /personaje. Es imposible tratar de homologar las dos formas porque el mismo texto las separa. Sin embargo, no se trata de seres fantásticos que responden a diferencias ontológicas extremas. Por el contrario, los personajes de *Museo* “parecen” seres humanos, actúan como tales, pero lo incongruente es que ellos se reconocen como personajes de novela, inexistentes en términos de vida.⁶ La conciencia de su “ser de personaje” hace que, en determinados momentos de la novela, deseen la vida:

6 Al respecto Francine Masiello sostiene que Macedonio “desnuda a sus personajes de su fuerza totalizadora en la ficción al rechazar el concepto de esencia y sentimentalidad prevalentes en el arte mimético”. (Masiello, F, 1986, 529). Podemos matizar esta afirmación diciendo que las condiciones de identificación del lector con estos personajes está en el “estado” que cada uno de ellos refiere: la soledad, la ausencia, el miedo, la felicidad, el amor, la pasión las reconocemos “humanas” en esas alegorías.

-¿Qué haces aquí, Quizagenio, en este capítulo donde te he encontrado, andando en busca tuya?

-Buscaba el lugar de la novela donde puede haber vida; creía que fuera aquí en la ventana de “La Novela” donde se respiraría y vendría vida para nosotros dos.

-¿Para qué Quizagenio? Ya ves que el Presidente no busca vida (Fernández, M. 1995,310).

Si personas y personajes, “tienden a comportarse dentro de las mismas pautas.”, en *Museo*, los personajes son conscientes de su imposibilidad biológica o y, por lo tanto, ya no pueden comportarse del mismo modo. En otra conversación, Dulce Persona y Quizagenio reiteran sus ansias de vida:

-Estoy triste, al contrario Dulce-Persona, siento el desmayo de ser sólo escrito, cuando pudiera no escrito sino real estar así. (...) Dile al señor autor, Dulce-Persona, que quedemos solo escritos cuando nos tenga sufriendo (Fernández, M. 1995, 323).

Personajes en el campo; personas en la ciudad nos propone Macedonio y juega con la instancia del doble carácter: ellos eran simplemente personas en la ciudad hasta que el Presidente los elige y los lleva a la Estancia. ¿Qué queda de su categoría de persona cuando se hacen personajes? El carácter esencial que el nombre describe. Como en los relatos griegos, el personaje se reconoce por su función y esa función constituye lo que Nietzsche ha llamado “carácter”.

De los personajes de *Museo* poco sabemos del “carácter” de su identidad de persona en la ciudad, (paradójicamente podemos reconocernos en ellos) pero notamos, desde la condensación del nombre, el carácter de cada uno de ellos en la estancia. Su función, a la manera de los grandes relatos, determina su carácter y su carácter funda su destino.

Dulce-Persona, Quizágenio, el Presidente, la Eterna, el Viajero, Deunamor, son figuras cuyo carácter se define por su experiencia en los diferentes “estados” que hacen la novela. Macedonio determina su concepción de personaje, fiel a su “trabajo a la vista”,

en la misma novela: “Los personajes tienen que vivir de ideas y estados psíquicos; son individuos psíquicos”.⁷

Lo imposible es efectuar ficción, estado metafísico que la literatura denomina “personaje”. Como decíamos antes, no se trata de llevar lo aprendido a la vida como Emma Bovary sino mostrar la experiencia de la no-vida en un personaje cuyos atributos están en el nombre y evocan al héroe impecable de la epopeya.

Los “estados” de los personajes

Recordemos que una de las pretensiones de Macedonio es lograr una novela de estados, “sucesión de estados sin prolijidades de motivación” nos explica Macedonio al final de *Museo* y en su *Teoría del Arte*, precisa el objetivo del Belarte de la Palabra o Prosa Artística⁸:

Hay Dogmática o Doctrinaria de la Palabra, y hay Artística de la Palabra. Sostengo que el arte literario o Belarte de la Palabra (pura, es decir, exenta de pretensiones musicales, pictóricas de gesto y de inflexión, de agrados sexuo-sensoriales, de asuntos “fuertes” y de manejos alucinatorios, de realidad; y de pretensiones didácticas, científicas y sociológicas) debe aspirar a obtener en el lector únicamente aquellos estados de ánimo que ni la Vida ni otra Belarte puede suscitar, y por esto debe ser arte de técnica pura es decir sin asunto, ni verdad, ni comunicación de emociones del autor ni de sufrimientos o felicidades exhibidas en los personajes, ni pretensión a inventividad o fantasía, es decir, a superar la realidad. (Fernández, M., 1990, 245)

7 En otro momento, aclara esa categoría fantasmal que el personaje tiene. La idea de fantasma implica ese juego de desrealización de la persona. Se trata del pasaje de una condición a otra. La entropía de esa traslación deviene “fantasma” “conciencia pura”. Dice Macedonio: “Los personajes que no son personas físicas sino conciencias, fueron gente de la vida, estuvieron en el Dualismo o Mundo, viven ahora en el universo del acaecer concienencial.” (Fernández, M, 1995, 373)

8 La “novela de estados” es uno de los géneros que pertenecen al Belarte. Varias veces Macedonio hace referencia a este tipo de novela que debe ser objetivo y tendencia del Arte. Al final de *Museo* dedica un capítulo donde, con esa característica anticipadora que todo su pensamiento tiene, anuncia lo que vendrá: “La escuela artística que ha de dominar pronto, al reinar la máxima severidad de arte cultivará únicamente la novela en estados, un como metodismo sin música del sucederse los estados que trasuntan los capítulos, una como metáfora de lo que se sintió en cada tiempo de la novela.” (Fernández, M, 1995, 418).

Macedonio destruye la definición realista del personaje y la reemplaza con la construcción del personaje como un motivador de un estado nuevo para el lector. A propósito señala Patricia García en el *Diccionario de la Novela de Macedonio*: “El ‘soñar ser’ de los personajes macedonianos abre una puerta a su verdadera significación: si sueñan es porque no son y si no son no podrían presentársenos, pero sí lo hacen, para mostrarnos una Imposibilidad” (Piglia, R. 2000,80).⁹ Estamos en el ejercicio efectivo del objetivo de Macedonio; la Prosa del Mareo.

En el comienzo de la novela, el Autor nos advierte acerca de las características de su “novelismo” y de las especialidades que derivan de él. La taxonomía que propone contiene a *Museo* en sus múltiples proyectos. Por ejemplo, “La Novela salida a la calle con todos sus personajes” se efectúa ficcionalmente en el complot contra la ciudad; la “novela escrita por sus personajes” se pone a prueba en la novela que el Presidente está escribiendo.¹⁰ Esa taxonomía del novelismo tiene su correspondiente clasificación de personajes. Macedonio muestra en esa clasificación, un arco que se tensiona entre los personajes de mayor densidad como la Eterna y el Presidente y aquellos que pueden salir de la novela y quedar en la vida como Nicolasa o Pedro Corto. La tensión entre vida y novela, tensión nunca resuelta entre vida y novela, entre experiencia vital y experiencia estética, tiene su exposición más alta en personajes como Quizagenio y Dulce-Persona que en la clasificación propuesta por el Autor de la novela se definen como: “Personajes frágiles, por vocación de vida, porque creen que serán felices” (Fernández, M, 1995, 129).

9 Completamos la cita: “La conciencia de que el Arte es causística de sus propias reglas y de que abre una constelación de imposibles posibilidades permite a Macedonio que sus personajes rompan con la idea de “verosimilitud” que les imponía un funcionamiento psicológico aceptable, capaz de adecuarse al del hombre frente al acontecer de la Vida. Los personajes de Macedonio carentes de una lógica realista o psicológica construyen la irrealidad, base y fundamento de su Universo y de su Existencia

y así, libres de toda sujeción a cualquier referente, presentan la máxima realidad, como ser:

- 1) retirarse de la obra (recordemos a Nicolasa)
- 2) definirse por su No Existencia (pensemos en el No Existente Caballero)
- 3) invadir la realidad deponiendo los límites entre ella y la ficción.

4) producir que el lector a partir del “efecto” de lectura sea parte del texto como otro personaje, asimilándose literariamente en el imaginario de la creatividad.” Las notas que propone las entrada del diccionario.” (Piglia, R. 2000. 234).

10 La novela que comienza, la novela impedida, la prólogo Novela, la Novela inexperta, la novela en estados, la última novela mala-la primera novela buena son las otras categorías de novelismo que el Autor propone. Todas ellas son *Museo* (Fernández, M. 1990,150).

Los personajes saben que lo son, su inexistencia, como la Deunamor (“Y también se sabrá que di vida a la inexistencia de Deunamor” (Fernández, M, 1995, 149) nos dice paradójicamente el Autor), es la que le otorga el rango y la función en el texto. Podríamos decir que son personajes planos que refieren un estado emocional –el amor no correspondido, la pasión, la ausencia, el complot- pero que logran su densidad cuando se reconocen a sí mismos “no existentes”.¹¹ La oposición novela/vida que analizáramos antes se efectúa en esta certeza del no vivir que todos ellos tienen y paradójicamente, la certidumbre, como declara su Autor en los prólogos, de que “Todo *personaje* medio-existe, pues nunca fue presentado uno del cual la mitad o más no tomó el autor de personas de vida”.¹² Los personajes sueñan ser reales, sospechan la vida. La no existencia es una experiencia de lectura que se vislumbra en los efectos de los personajes salidos a la vida. Con la estrategia del pequeño relato, el narrador nos muestra las consecuencias “absurdas” de esta condición:

Y también se leerá cómo ocurrió que la Eterna, en un día sin viento de Buenos Aires, despachó a cruzar toda la ciudad a un mensajero con un brazo entablillado y una mano parálitica que llevaba presa una vela encendida que transportó hasta quemarse porque nadie se ofreció a soplarla y el mensajero no tenía aliento para hacerlo porque era personaje de la presente “novela” y había quedado exánime por los “esfuerzos” de personaje que imperiosamente le exigían la dignidad y gloria de figuración en novela tan indudablemente sublime (Fernández M.1995,70),¹³

La falta de aliento –la falta a de vida- es para los personajes de *Museo*, uno de los conflictos que no pueden resolver. Ese carácter de inexistencia tiene grados.

Muchos de ellos son figuras de una abstracción mayor y otros se acercan

11 El calificativo de personaje “plano” lo tomamos de Edgard M. Foster quien divide a los personajes en planos y redondos. Creemos que esta cualidad le cuadra perfectamente a la galería de *Museo* ya que como señala Foster “En su forma más pura se construyen en torno a una sola idea o cualidad”. En el caso de los personajes macedonianos debemos permutar idea por estado. Cada uno de ellos representa un “estado”, como señalamos arriba y todos constituyen su “novela de estados.” (Fernández, M. 1995, 74).

12 Completamos la cita y observamos como la paradoja se complica: los personajes y los restos de la vida en ellos y los personajes y los restos de la ficción en ellos: “Por eso hay en todo personaje una incomodidad sutil y agitación en el “ser” de personaje, como andan por el mundo algunos humanos que un novelista usó parcialmente para personaje y que sienten una incomodidad en el “ser” de vida. Algo de ellos está en la novela, fantaseado en páginas escritas, y en verdad no puede decirse dónde están más.” (Fernández, M.1995, 39).

13 La Tragedia es uno de los géneros de la Belarte macedoniana. En este relato, la tragedia resulta como consecuencia del carácter (estado) de personaje.

peligrosamente a la vida. Algunos, que aparecen solo para mostrar su desaparición, ejercen una contundencia de persona; su función es señalar el borde y el pasaje. Es el caso de la cocinera Nicolasa o el chico del palo llamado Federico. Dos personajes que solo están en los prólogos ya que no van a participar de la novela, tiene nombres propios y su función o su carácter están marcados a la manera realista; sin embargo, se muestran autónomos y deciden su lugar. En oposición a aquellos, encontramos los que actúan en la novela, encierran en el nombre el carácter que los identifica.

El personaje es para Macedonio una entidad metafísica, de naturaleza onírica y con conciencia de su no-existencia, por lo tanto, un ente del Belarte. Así como las personas pertenecen a la vida, los personajes se definen en el sistema del arte. Dice Macedonio: “Todos los personajes están contraídos al soñar ser, que es su propiedad, inasequible a los vivientes, único material genuino del arte...” (Fernández, M. 1995, 50)

¿Qué acciones realizan estos personajes? En principio, una acción cotidiana: van a Buenos Aires en el día y vuelven, al atardecer, a la Estancia. También una acción mayor y colectiva, épica en su eficacia y en su concreción: la Invasión a Buenos Aires. Asimismo, otra acción continua define y construye cada una de las escenas: los personajes conversan y, en la conversación, exponen su carácter o su “estado”. Para Horacio González, “el estilo conversacional de Macedonio Fernández supone la oclusión del sujeto de la enunciación”. La conversación es, en la tensión entre novela y vida, la estrategia ética y metafísica para mostrar esos “estados” de “personas de arte” (González, H., 1992: 50).¹⁴

Macedonio diseña una galería de personajes que se constituyen como tales y tienen conciencia de sí. En uno de sus prólogos -“Dos personajes desechados”- los presenta y los clasifica y en el final del prólogo concluye “Y hay afuera el personaje que sueña con la novela y el personaje con quien la novela sueña .(FERNÁNDEZ, M. 1993,79) Es evidente que ya en los prólogos comienza a trabajar en pos de su empresa metafísica:

14 Horacio González ve en la conversación esa dimensión ética y metafísica de Macedonio a través de estrategias y recursos retóricos. La conversación en la vida es también un procedimiento literario: “Borges relata cómo Macedonio utiliza una técnica consistente en decir cosas de un modo irrisorio y despreocupado, lo que lleva a (desear) que sean desatendidas. Cumplido este propósito, esas mismas cosas, dichas de una forma elemental o empobrecida, pueden quedar en la boca de otro interlocutor, que las enuncia ante la aprobación y elogio del propio Macedonio.” (González, H. 1992. 51).

convertirnos a nosotros, sus lectores, en personajes. ¿Quién sino está afuera de la novela, la sueña y deje que ella lo sueñe? En el experimento con la ficción Macedonio construye una experiencia estética que lleva a la vida y viceversa: la no existencia es antes que nada “un procedimiento desnudo”, como dirían los formalistas, que constituye a los personajes que inventa en su conciencia de personajes pero también lo inviste a su autor de una nueva instancia ontológica. No de otra manera se entienden los gestos disonantes a los que sometía sus allegados y amigos en la vida. Si el anuncio pospuesto es una de sus estrategias novelísticas –y así lo hace saber en los Prólogos de su novela buena. El Presidente es un personaje de Museo y una figura de la vida de Macedonio: “Macedonio Presidente” es un slogan que invade las calles de Buenos Aires y, al mismo tiempo, conjuga un juego de intervención en lo real, una novela colectiva frustrada, perdida o un relato múltiple de muchas voces de esa novela extraviada.

Macedonio Fernández es, señalábamos más arriba, un imaginador y, como él mismo dice, “un imaginador nunca conocerá el no ser”. La heteronimia es un recurso de la imaginación literaria. Fernando Pessoa o Antonio Machado son buenos ejemplos de autores que inventan seres ficticios que tienen su obra literaria y su propio estilo.¹⁵

En *Museo*, Macedonio construye personajes que funcionan en un doble carácter: son alegorías de estados universales y, al mismo tiempo, son heterónimos del autor. Es justamente esa desrealización que la falta de nombre propio provee, la que permite la dualidad. La heteronimia macedoniana cruza las fronteras entre lo real y la ficción. Si la alegoría tiene un sentido moderno, la heteronimia funciona como una diseminación de restos del autor o de su amada. Sin embargo, su identidad doble en dos espacios da a cada uno de ellos la marca de la alteridad constituida en la fisura de la identidad concebida unívoca y homogénea.

La condición humana sobrevuela la experiencia en Macedonio y es en la apelación a esos universales de lo humano, que nos permite identificarnos. Sin embargo, el ejercicio

15 Evidentemente, Pessoa es un caso extremo ya que no solamente sus heterónimos tienen estéticas bien diferenciadas (Alberto Caeiro, el sensualista; Ricardo Reis un parnasiano o Alvaro de Campos, un vanguardista escéptico) sino que son personajes representados por el propio Pessoa en medio de la vida. Entre sus criaturas imaginarias (sus célebres heterónimos) se destacan tres poetas. A cada uno de ellos, Pessoa le dio no sólo un nombre propio sino también una biografía y, sobre todo, una poética. Alberto Caeiro es "el poeta materialista", aquel que con versos secos rechaza los laberintos del pensar e invita a gozar de los sentidos; Ricardo Reis es el refinado constructor de arquitecturas parnasianas; Alvaro de Campos, el vanguardista. Cuentan sus amigos que ellos podían reconocer a cuál de sus personajes Pessoa traía a la mesa de café apenas por el tono de voz o la manera de llevar el sombrero.

metafísico no se agota ahí.¹⁶ Una vez defraudada nuestra experiencia de lectores, una vez complotados en la Autorística que hace irreconocible al propietario de ese espacio literario, transfigurado en actor antes que autor, volvemos a vernos en la clara indefensión de los hombres y en la magnificencia de la comunicación humana.¹⁷ Por eso, su ficción irreverente hace que estemos en ese presente en el que todos los personajes conversan. Macedonio constituye la experiencia en pura imaginación, y nos lleva a ese lugar utópico donde lo comunitario se muestra como práctica de todos y cada uno de esos personajes, del autor y del lector. Resulta, entonces, la evidencia del acto ético fundamental de su vida en la escritura.¹⁸ Y ese acto ético se hace colectivo en la utopía de una comunidad sin propiedades ni clases.¹⁹

Macedonio busca una comunidad liberada de la ficción del yo donde resplandezca la certeza del ser. Su antibovarismo juega con su propio lugar de escritor. La foto con una guitarra y un poncho al hombro, un par de zapatos detrás de una cortina que anuncian a alguien que no aparece, una caricatura, en definitiva, el No-Existente Caballero. Macedonio decide ser el Recienvenido, el Bobo de Buenos Aires, el apócrifo Presidente, el inventor de imposibles, antes que ser el Autor de Literatura.

Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio, *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.

-----*Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.

16 En una reseña de la edición de 1944 de *Papeles de Recienvenido*, Eduardo González Lanuza encuentra analogías entre el universo de Macedonio y el de Kafka. Fundamentalmente reconoce en ambos esa marca no kantiana de la experiencia del tiempo y el espacio. Sin embargo, González Lanuza concluye el paralelismo subrayando una gran diferencia: lo que Lanuza llama la salvación, negada en Kafka, pero concebible en Macedonio a partir de “un ininterrumpido creacionismo, por un recién venir a una realidad también reciénvenida”. (1944, 75-79). González Lanuza reconoce en la figura del Recienvenido otro paralelismo: “También el personaje de Kafka en *América* es un “recienvenido” absoluto, sólo que para él todo lo que lo circunda está en perenne fuga hacia la muerte, y para el reciénvenido de Macedonio todo absurdo es un placentero declive que lo conduce a la interminable inauguración de la Conciencia.” (79).

17 Este humanismo, condición para Macedonio de la experiencia comunitaria, resulta una salida a esa crisis de la condición humana que Levinas observa en nuestra época y que tiene su origen, según el pensador europeo, en “la experiencia de la ineficacia humana que acusan la abundancia de nuestros medios de actuar y la extensión de nuestras ambiciones”. (2006: 84).

18 Nos referimos a ese sentido ético que Mijail Bajtin reclama a la figura de autor, constituyendo con su vida y con su obra un gesto heroico que exige, y puede hacerlo, el compromiso ético del contemplador. (1997: 7-81).

19 Para Ernst Bloch, “no hay más ética que una ética sin propiedad”. Es por eso que el triunfo de la comunidad sin bienes ni clases es, al mismo tiempo, “la salvación del individuo”. (1980 Tomo III: 60-61).

- ARISTÓTELES, *Poética*, Madrid, Alianza, 2013
- BAJTIN, Mijail, *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Puerto Rico, Anthropos, 1997.
- BENJAMIN, Walter "Crisis de la novela. A propósito de *Berlin Alexanderplatz* de Döblin", revista de cine *Kilómetro 111*, N° 3, marzo 2002
- BLOCH, Ernst, *El principio esperanza*, Tomos I, II y III, Aguilar, Madrid, 1980.
- BORGES, J.L. "Macedonio Fernández" *Prólogos con un prólogo de Prólogos*, Buenos Aires: Torres Agüero, 1975.
- Textos recobrados (1956-1986)* Buenos Aires: Emecé, 2007
- FERNÁNDEZ, Macedonio Tesis Doctoral "Las personas", 22 de mayo de 1897, Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires
- Teorías*, Vol.III, Buenos Aires, Corregidor, 1990.
- Museo de la Novela de la Eterna*, Colección Archivos, edición crítica de Ana Camblong y Adolfo de Obieta, Madrid: Archivos ALLCA XX University Paris X- UNESCO_FCE, 1993
- Museo de la novela eterna/Macedonio Fernández*, edición de Fernando Rodríguez Lafuente, Cátedra, 1995.
- *Papeles de Recienvenido y continuación de la nada* Buenos Aires; Corregidor *Obras Completas*, Vol. IV) 2004
- FOSTER, E. M., *Aspectos de la novela*, Buenos Aires, Debate, 1995
- GONZÁLEZ, Horacio, *El filósofo cesante. Gracia y desdicha en Macedonio Fernández*, Buenos Aires, Atuel, 1995.
- GONZÁLEZ LANUZA, E., "Macedonio Fernández: *Papeles de reciénvenido* (Losada, Buenos Aires, 1944), *Sur*, N° 121, noviembre de 1944, 75-79.
- LEVINAS, Emmanuel *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 2006.
- OBIETA, Adolfo de. 1999. *Macedonio Fernández. Memorias errantes*, Buenos Aires: Corregidor.
- MASIELLO, Francine: *Lenguaje e ideología. Las escuelas argentinas de vanguardia*. Bs. As.: Hachette, 1986.

PIGLIA, Ricardo (comp.), *Diccionario de la novela de Macedonio Fernández*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Consecuencias del desarrollo técnico sobre el concepto de diferencia antropológica

Daniel Bergamaschi (UNMdP) - Nahir Fernández (UNMdP)

Introducción

Un tópico que ha sido recurrente para la antropología filosófica es la búsqueda por la especificidad de lo humano con respecto a los demás seres vivos. Desde el Renacimiento y también a comienzos del siglo XX, tal especificidad se vio reducida a la determinación de uno o varios rasgos, que cumplieran el rol de esencias que permitían trazar límites muy claros entre aquello que es propio de los seres humanos y aquello que, por el contrario, también se encuentra presente en las demás formas de vida. Tal empresa se ha rotulado como la búsqueda de la diferencia antropológica. A su vez, esta cuestión se conecta indefectiblemente con otros dos tópicos distintivos de la reflexión filosófica en torno a los rasgos del ser humano, como son las dicotomías natural/artificial y naturaleza/cultura. En estrecha relación con la búsqueda por la diferencia antropológica podemos ubicar también a la categoría de persona, la cual no se halla exenta de aristas que tienen que ver con lo jurídico, lo moral y lo político.

En este trabajo abordaremos algunas críticas sobre la cuestión de la diferencia antropológica, especialmente aquellas que apuntan a trascender las concepciones fijistas de la naturaleza humana. Buscaremos defender la tesis según la cual la naturaleza humana misma radica en su amplificabilidad. Para sostener esto recurriremos a los conceptos de coevolución, mente extendida y andamiaje, donde se resalta la importancia que la cultura material y, específicamente, la técnica, tienen para el desarrollo evolutivo de los seres humanos en tanto especie biológica.

La cuestión referida a las interacciones entre aspectos biológicos, naturales, orgánicos, y aspectos culturales y artificiales será crucial para esta perspectiva. No obstante, otra problemática surge cuando se intenta llevar esta hipótesis de la amplificabilidad a sus máximas consecuencias. Las posibilidades mismas de la técnica humana podrían implicar la generación de una brecha o salto cualitativo, que nos obligue a rever el continuismo gradualista que va de la mano con la noción de naturaleza humana amplificable, dentro de una postura monista con respecto a la dicotomía naturaleza/cultura. Los crecientes avances de la ciencia no especulan ya con desarrollar

humanos diferentes cuantitativamente sino también cualitativamente. No sólo se podría producir una diferencia cualitativa entre animales humanos y no humanos sino también entre los humanos mismos. Estas afirmaciones se encuentran patentadas en las tesis planteadas por las corrientes de pensamiento transhumanistas y posthumanistas.

Monismo naturalista, naturaleza humana y coevolución

Respecto del tópico acerca de la diferencia antropológica, podemos distinguir distintas maneras en que la antropología filosófica ha concebido aquello que se describe como naturaleza humana. Nos encontramos así con posiciones que argumentan en favor de una naturaleza humana fija, con ciertos aspectos esenciales que serían a-históricos. Por otra parte, hallamos argumentaciones que describen la naturaleza humana en términos de relaciones o interacciones con otros factores.

Esta última clase de argumentos podemos decir que gira en torno al concepto de coevolución. Este proviene de la biología, más específicamente de aquello que se conoce como teoría de la construcción de nichos (Odling-Smee et. al., 2003), según la cual los organismos no se adaptan de manera pasiva al ambiente (Lewontin, 2000), sino que también lo producen, generándose así una interacción recíproca. Con esto vemos abrirse la posibilidad de una nueva lectura de debates clásicos acerca de las dicotomías genes/ambiente, innato/adquirido y natural/cultural. Estas oposiciones dicotómicas direccionaron de entrada la teorización acerca de la naturaleza humana, coartando las opciones mediadoras o matizadas. Lo que se propone desde la idea de la coevolución es, entonces, dejar atrás esta terminología dualista y atender a las interacciones entre múltiples factores que funcionan como condición de posibilidad de aquello que denominaríamos naturaleza humana.

Nos encontramos en condiciones de afirmar entonces que la diferenciación entre lo natural y lo cultural entendidos como dos polos contrapuestos tiene un doble papel en los debates de la antropología filosófica. Por un lado, funciona como marca para la diferencia antropológica, es decir, delimitando la posición del ser humano con respecto a los demás seres en el ámbito de la vida y la cadena evolutiva, y relegando para cada uno posiciones distintas en un rango jerárquico. Por otro lado, al interior del ser humano también abre una brecha donde lo natural estaría conformado por aspectos biológicos, y lo cultural sería comprendido como un agregado variable.

No obstante, la dicotomía naturaleza/cultura ha sufrido numerosos ataques recientemente tanto desde la antropología científica como de las discusiones filosóficas correspondientes. En este sentido podemos delinear dos modos en que se ha presentado la posible disolución de la dicotomía. Por un lado tenemos posturas de corte naturalista, según las cuales la cultura humana es un subproducto de la evolución (Tomasello, 1999 y otros). Por otro lado existen posturas constructivistas para las cuales la naturaleza objetiva es un producto social (Latour, 2007). Tanto desde el naturalismo como desde el constructivismo se sostiene entonces que la naturaleza y la cultura son realidades del mismo orden. En una orientación que busca de igual modo disolver la dicotomía, se encuentran antropólogos como Descola (2012) e Ingold (2008), quienes reconstruyen los orígenes de esta concepción estática y dualista entre el ámbito de lo natural y lo cultural, viendo allí un rasgo propio y específico de la cultura occidental (Schaeffer, 2009). La postura naturalista nos permite además trazar una continuidad no sólo entre los aspectos naturales (o biológicos) y culturales de los seres humanos, sino también entre el organismo y el ambiente entendido tanto en términos físicos como sociales y culturales. A su vez, una concepción no esencialista de la naturaleza humana posibilita pensar en términos de continuidad y gradualismo la relación entre los seres humanos y los demás animales.

Una lectura contemporánea sobre el problema de la naturaleza humana no puede dar la espalda al conjunto de investigaciones con base empírica que se viene desarrollando desde hace quince o veinte años en filosofía de la mente y de las ciencias cognitivas. Nos referimos a lo que se conoce como “Enfoque de las 4E” (Newen et. al., 2018; Ward y Stapleton, 2012), el cual incluye diversos planteos y cuyo interés principal radica, podríamos decir, en criticar las limitaciones del paradigma cognitivista vigente.

En consonancia con la idea de la cognición incrustada a partir de la noción de andamiaje, se encuentra la tesis de la mente extendida, que refiere a una relación de co-constitución entre los procesos cognitivos y el ambiente exterior al cerebro y el cuerpo. Impulsada por Clark y Chalmers (1998), esta tesis pone en tela de juicio los límites de los procesos cognitivos. Las creencias, por ejemplo, ya no se encontrarían encerradas en el cráneo ni el cuerpo sino que involucrarían elementos del ambiente circundante. Este tesis va de la mano con una redefinición de la conceptualización sobre el contacto entre lo artificial y la cognición humana, y da origen a la noción de *cyborg*, tal y como la propone Andy Clark (2003).

En términos conceptuales, estas cuestiones han conducido a la redefinición de nociones tradicionales de la discusión antropológica. Así, la naturaleza humana deja de ser concebida como estática y se pone de este modo también el foco en su coevolución con el ambiente, enfatizando su interacción. Se apunta que los procesos cognitivos se desenvuelven en una interacción dinámica entre el organismo viviente y su entorno, es decir, se desarrollan mediante las actividades y experiencias de cuerpos vivientes situados interactuando con el mundo y con otros organismos. El ambiente, como ya mencionamos, no debe pensarse como algo meramente dado e independiente del organismo, sino que la propuesta es realizar un abordaje en términos de interacciones recíprocas (Boivin, 2008).

Entendemos que estos debates también se hallan orientados hacia la disolución de la dicotomía naturaleza/cultura mediante un aparato explicativo que apela a una mirada de continuidad y reciprocidad entre esas dimensiones. La noción misma de naturaleza humana pasa a ser abordada en términos de su amplificabilidad, lo cual da por tierra con las pretensiones esencialistas caras a las corrientes previas dentro de la antropología filosófica. Este corrimiento de nociones esencialistas permite a su vez trazar una continuidad en el plano de lo viviente, enfatizando el gradualismo evolutivo entre el ser humano y las demás formas de vida, abandonando explicaciones ancladas en la excepcionalidad que terminaban por caer en el antropocentrismo y el antinaturalismo.

Salto cualitativo mediante avances técnicos: transhumanos

Una posibilidad de disolución de la gradualista son las predicciones o deseos sintetizados por el transhumanismo. Este es el nombre dado a un conjunto heterogéneo de autores/as que teorizan sobre la libertad de modificación del propio cuerpo y las posibilidades liberadoras de ciertas tecnologías de punta como la genética, la medicina y la nanotecnología.

Parte de sus esfuerzos teóricos se centran en la justificación de la modificación corporal. Por un lado, la modificación corporal es entendida como un derecho o libertad individual. En este sentido, sus fundamentaciones se pueden comprender desde la raíz liberal clásica, que puede rastrearse desde Locke a Rawls. Por otro lado, los beneficios además de estar permeados por esta visión libertaria, se encuentran inmersos en una visión utópica o tecnoprogresista ingenua. Es decir, se concibe que los avances en la cognición y salud humanas llevarán a la solución de los problemas político-económicos mundiales.

Sin embargo, aquí no interesa tanto la teoría de la justificación sino las posibles implicaciones de la modificación corporal extrema. Para un sector del transhumanismo (los partidarios de la modificación genética/médica) se pueden pensar dos tipos de modificaciones biológicas centrales: aquellas que aumentan la capacidad del sistema cognitivo y aquellas que benefician nuestra salud general.

En el caso de las modificaciones médicas lo que se busca es aumentar el tiempo de vida de la especie, alcanzando estados de hiperlongevidad. Muchas de estas modificaciones involucran inmunización ante ciertas enfermedades o fortalecimiento y durabilidad de diferentes componentes del cuerpo. En sí, ninguna de estas modificaciones involucraría un salto cualitativo. Dado que lo que se modifica no es la cualidad (tiempo de vida) sino la cantidad (mayor o menor duración de vida promedio).

El caso de la manipulación cognitiva puede ser similar en un comienzo, pero a largo plazo se demuestra totalmente diferente. En un principio esas modificaciones serían sólo de grado. Por ejemplo, brindarían mayor velocidad de pensamiento, mayor capacidad de memoria o mejores capacidades comunicativas, pero ninguna modificación agregaría una nueva habilidad o cualidad al inicio, desconocida para todas las especies previas del planeta.

Sin embargo, algunos transhumanistas, basándose en diferencias cualitativas entre las especies terrestres debido a divergencias evolutivas, sostienen que esas modificaciones pueden llevar a saltos cualitativos en la esfera cognitiva. Por ejemplo, entre reptiles y mamíferos hay una clara diferencia en sus respuestas emocionales dada la mayor diferenciación cerebral, al mismo tiempo que los mamíferos son capaces de razonamientos básicos mientras los reptiles no.

En este sentido, lo que sostienen algunos transhumanistas es que podría darse un caso análogo entre los humanos y los trans/posthumanos. En donde, aquellos que están modificados corporalmente poseen habilidades y emociones esencialmente diferentes de sus antepasados más cercanos. De este modo, existiría la posibilidad de que si estos eventos llegarán a materializarse, el debate entorno a la diferencia antropológica se vería reavivado.

Salto cualitativo mediante avances técnicos: superinteligencias artificiales

Otra posibilidad es que la teoría gradualista se vería disuelta por la creación de nuevos entes mediante avances técnicos, sería en el caso del surgimiento de superinteligencias. La inteligencia puede ser entendida como la medida que indica la habilidad de un agente para alcanzar sus metas en una amplia gama de ambientes. La superinteligencia sería aquella rebasaría en todos los ámbitos de interés la capacidad humana normal.

La posibilidad de su creación está sujeta al desarrollo de múltiples tecnologías dado que el camino hacia la superinteligencia tiene varias formas de ser transitado. Las vías varían desde la creación artificial a partir de lenguajes de programación hasta la modificación genética (como vimos en el apartado anterior), la nanoreplicación de las redes neuronales y la migración informática de mentes.

Independientemente de sus posibilidades prácticas cercanas, la investigación filosófica ha podido establecer diferentes taxonomías, indicar diversos problemas e insinuar peligros y soluciones en el campo referente a las superinteligencias. La taxonomía realizada por Nick Bostrom nos es especialmente útil para insinuar la futura posible disolución del modelo gradualista.

Bostrom divide a las superinteligencias en tres tipos posibles: 1) veloz 2) colectiva 3) cualitativa. La primera de ellas puede ser entendida de un modo simple, como un sistema que posee las mismas capacidades que el intelecto humano, pero mucho más rápido. La segunda es definida como un sistema compuesto de un vasto número de intelectos más pequeños de modo tal que el funcionamiento del sistema sobre varios dominios rebasa por mucho la capacidad de cualquier sistema cognitivo. Finalmente, la tercera es definida como un sistema al menos tan rápido como la mente humana, pero cualitativamente mucho más inteligente.

Aunque a simple vista los primeros dos tipos parezcan indicar diferencias solo de grado con sus antecesores humanos esto no se cumple. Los tres tipos presentan diferencias cualitativas importantes a tener en cuenta. En primer lugar, si las superinteligencias son alcanzadas mediante lenguajes de programación o migración informática, el sustrato material donde residen sería inorgánico, en clara disrupción con la historia evolutiva biológica anterior.

En segundo lugar, carecerían de lógica y valores humanos. Por un lado, su modo de resolver problemas y arribar a soluciones difiere radicalmente de la manera en que los

humanos realizamos estas operaciones. Por otro lado, si bien podríamos “enseñar” valores a estas superinteligencias (en el caso que no sean descendientes de humanos biológicos), su lógica no humana nos impide predecir sus objetivos finales reales, lo único que podemos conocer de su comportamiento probable serían objetivos instrumentales.

Estas consideraciones son comunes a todos los tipos de superinteligencia, sin embargo, en el caso cualitativo es donde más visible (por definición) se encuentra la disrupción. No podemos pensar nuevos avances cualitativos en materia de inteligencia. Sólo podemos entender las diferencias cualitativas a partir de nuestro pasado evolutivo. En cierto sentido, el problema de la superinteligencia cualitativa se asemeja al concepto de lo inefable en la teología negativa.

Tal noción es recuperada por Vince Vringe (o verner vringe) en su concepto de singularidad. El autor sostiene que luego de una explosión de inteligencia nos topamos con un horizonte, en el sentido en que nuestra capacidad de entender, imaginar o predecir lo que sucede se ve reducida a cero debido a la diferencia radical entre nosotros y las superinteligencias. Si bien no podemos determinar positivamente en qué medida serían diferentes a los humanos, las superinteligencias cualitativas demuestran una discontinuidad radical respecto a toda la herencia biológica anterior dado que sólo pueden definirse mediante la negación.

Conclusión

En los debates más tradicionales caros a la antropología filosófica, la diferencia antropológica se buscaba para delimitar (o marcar la continuidad con) las fronteras entre los seres humanos y los demás animales. En cambio, con el transhumanismo asistiríamos a un viraje de tal problemática hacia el otro extremo, es decir, la singularidad humana como contrapuesta a aquello que la supera y trasciende. Las ideas provenientes de la articulación entre el concepto de coevolución y la concepción *cyborg* de la naturaleza humana, nos permitían pensar en una superación monista de la dicotomía naturaleza cultura, postulando la continuidad entre lo que era previamente desgajado en natural y artificial. Sin embargo la apuesta transhumanista parece abrir una nueva brecha, donde lo “artificial” cobraría autonomía tanto agencial como ontológica. Todo esto implica sin dudas consecuencias notables para el concepto de persona, que siempre ha estado ligado a la idea de naturaleza humana.

Bibliografía

- Anders, G. (2004) "Sobre lo anticuado del hombre." Revista Artefacto N°5.
- Boivin, N. (2008) *Material cultures, material minds*. New York: Cambridge University Press.
- Bostrom, N. (2014) *Superintelligence: paths, dangers, strategies*. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, A. y Chalmers, (1998) "The extended mind". *Analysis*, 58, pp. 10-23.
- Clark, A. (2003) *Natural born cyborgs*. Oxford: Oxford University Press.
- Descola, P. (2012) *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ingold, T. (2008) "Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura", en: Sánchez Criado, T. (Ed.) *Tecnogénesis*, Vol. 2. Madrid: AIBR.
- Latour, B. (2007) *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lewontin, R. (2000) *Genes, organismo y ambiente: las relaciones de causa y efecto en biología*. Barcelona: Gedisa.
- More, M. (2013) *The transhumanist reader*. New Jersey: Wiley-Blackwell
- Newen, A., de Bruin, L., Gallagher, S. (2018) *The Oxford Handbook of 4e Cognition*. Oxford: Oxford University Press.
- Odling-Smee, J., Laland, K. and Feldman, M. (2003) *Niche construction: the neglected process in evolution*. New Jersey: Princeton University Press.
- Parente, D. (2016) *Artefactos, cuerpo y ambiente*. Mar del Plata: La bola editora.
- Schaeffer, J.M. (2009) *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: FCE.
- Tomasello, M. (1999) *Cultural origins of human cognition*. Londres: Cambridge University Press.
- Ward, D. y Stapleton, M. (2012) *Es are good: cognition as enacted, embodied, embedded, affective and extended*. In Paglieri, Fabio (ed.) (2012) *Consciousness in Interaction: The role of the natural and social context in shaping consciousness*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Pasibilidad y posibilidad

Sobre la estructura fenomenológica-hermenéutica de la persona y su carácter ético

Leandro Catoggio (Conicet-UNMDP)

El concepto de persona tiene una larga tradición en la historia de la filosofía. Y en esa tradición puede distinguirse, desde el origen griego, una marca que se ha repetido desde el teatro: persona significa máscara, disfraz, el personaje que actúa en el escenario representando algo o alguien. El filósofo italiano Roberto Espósito ha contribuido ampliamente a la reconstrucción crítica del concepto (2009; 2011). La genealogía que desarrolla lo lleva a manifestarse desfavorablemente y a indicar que dicho concepto se estructura bajo la lógica de la soberanía como subordinación de la vida a cierta trascendencia (Dios o Estado) desicionista y objetivante. De hecho, bajo esta lógica el sujeto aparece dividido en sí mismo y entiende su corporalidad como mera extensión. El dualismo ontológico atribuido a Descartes desde el comienzo no es más que la expresión máxima de la lógica de la soberanía. De esta manera, la persona, anidada sobre todo desde el derecho romano, pasa a ser el denominador común de toda subjetividad y a estructurar la identidad personal como el reflejo de una subordinación y división metafísica que entiende la vida humana según parámetros ajenos a su modo de ser fáctico. En este sentido, la propuesta de Espósito pasa por construir una imagen antropológica, y al mismo tiempo política, desde la tercera persona. Esta posibilidad teórica pretende en un mismo gesto salirse de la lógica de la soberanía y pensar la vida humana según el desenvolvimiento suyo como modo de ser singular en relación con otros modos de ser. De esta forma, la tercera persona indica la posibilidad de pensar una idea de comunidad que se aleje por completo del paradigma de la inmunidad que no hace más que cerrar al individuo sobre sí mismo sin vínculo alguno que otros modos de ser singulares.

Sin embargo, el proyecto de Espósito pasa por alto algo fundamental: el carácter de la responsabilidad. El pasaje de la primera a la tercera persona no resuelve sino que disuelve el problema que, en términos generales, se titula “imputación”. ¿De qué manera puede un individuo ser imputado como responsable de tal o cual acción?, ésta cuestión, a mi entender, no aparece en el proyecto de la tercera persona. Y esto no deja de ser una

cuestión de importancia debido a que Espósito trata la primera persona en relación directa con el derecho y con la filosofía a un nivel ontológico. Para dar una respuesta a la pregunta mencionada me detendré en el campo fenomenológico-hermenéutico mediante dos autores: Paul Ricoeur y Henri Maldiney.

Ricoeur en *Sí mismo como otro* propone un concepto de identidad de modo dialéctico (1996). Dicho concepto se divide en dos polos: el polo ídem y el polo ipse, o, mismidad e ipseidad. El primero indica la sedimentación semántica a lo largo del tiempo: la historicidad que nos constituye en nuestra historia de vida. Es el carácter que nos distingue en nuestro determinado modo de ser fáctico. Es la estructura de nuestra personalidad. El segundo, en cambio, señala la posibilidad de ser, la distinción proyectual del sí que se enmarca en el ejercicio imaginativo de abrir un nuevo mundo. Por eso la ipseidad se reconoce en el acontecimiento. Ella es el evento por el cual resulta posible una transformación de los posibles constituidos, estructurales, en pos de nuevas aperturas de mundo. Ambos polos forman la identidad pero entre ellos lo que determina su construcción es lo que Ricoeur denomina identidad narrativa. Ésta es la mediación por la cual ambos polos identitarios se reconocen mutuamente y se dialectizan. La persona, entonces, es el resultado de la dialéctica entre estructura y evento. La narración, podemos decir, es el lugar donde se produce lo que podemos llamar: personalización, y también con ello, despersonalización. La persona, por ende, no se reduce a la mera sedimentación histórica del comportamiento estructural del individuo sino que esa es tan sólo una parte, un polo de su personalidad. El otro polo lo constituye la dinámica de la ipseidad.

Ésta no se constituye por lo sido sino por su proyección; es decir, por su compromiso respecto a los actos asumidos en el presente y sus consecuencias futuras. La idea de compromiso o responsabilidad implica la dinámica existencial de la temporalización de la persona. Ésta no se reduce a una estabilidad preasumida sino a la temporalización de su forma existencial. La mismidad implica una permanencia en el tiempo totalmente distinta a la de la ipseidad. Aquella permanece en el tiempo bajo la idea de una identidad sustancial. No da cuenta del rol temporal de la existencia sino de la sustancialidad de un ser que se caracteriza por la presencia permanente. Es decir, una identidad que no tiene registro de los eventos que le suceden, se pretende siempre igual sin ninguna diferencia respecto a sí misma. Y éste es el verdadero ocultamiento: la identidad personal que

desconoce la crisis del evento, la discordancia immanente a la historia de una vida. La mediación de la narración lo que hace es mostrar de qué modo es posible reconocer otro modo de permanencia en el tiempo que no sea, justamente, una pretensión de sucesión lineal o de restitución de viejas figuras.

Este otro modo de permanecer en el tiempo es el fenómeno de la palabra dada, la promesa. La fidelidad a la palabra dada demarca otra dimensión de la identidad en cuanto no se sostiene en la sustancialidad de la permanencia en el tiempo del carácter sino en la proyección hacia otras modalidades aún no reconocidas del sí por aquel. La mediación de la narración de modo determinante niega la sedimentación histórica de la identidad personal, el recubrimiento o enmascaramiento del sí, para oponerle la mantención del sí bajo la apertura de la palabra dada. Una cosa es la perseveración del carácter y otra la perseveración de la palabra dada, una cosa es la continuidad del carácter y otra la amistad, dice Ricoeur. En el compromiso asumido el carácter es dejado detrás y se juega la responsabilidad de la persona. La fidelidad a la palabra dada implica no sólo una cuestión ética sino también ontológica en cuanto a que está remitida a la temporalidad del sí. La narración como medio entre descripción y prescripción con el modelo de la promesa abre un intervalo en la continuidad del carácter que remite no sólo al deber frente a otro sino también la irrupción de un acontecimiento en la configuración del relato de la vida. Dice Ricoeur: “la promesa abre un intervalo de sentido que hay que llenar” (1996: 120). El acto de llenar es el acto de la responsabilidad de la promesa, de la amistad, del compromiso. La ipseidad es eso, el sentido propio de la imputación. Es allí donde la persona se personaliza, se integra en el relato y hace del relato una integración que sintetiza la concordancia con la discordancia. Pero la posibilidad misma abierta por la narración que prescribe en su compromiso no opera en el vacío semántico. Ricoeur afirma que la corporalidad es el testimonio “más pleno” de la irreductibilidad de la ipseidad a la mismidad (1996: 125). Es lo irreductible por sí que no puede inscribirse nunca absolutamente porque es lo que precede a toda inscripción. Pero esta pasividad no resulta un a priori puro sino, para utilizar un término de Henri Maldiney, una pasibilidad (2007: 263-308).

Ahora bien, comprender el cuerpo como pasibilidad no implica meramente un reconocimiento epistemológico-ontológico sino, preferentemente, ético. El cuerpo adquiere, en este sentido, el estatuto de inviolable, como indica Ricoeur. Esta inviolabilidad toma cuerpo en cuanto es sobre esta base ontológica que es capaz la

imputación de ejercer su función. La integridad física de la identidad personal es la condición de la imputación. El nivel fundamental de la pasibilidad indica el contacto personal que se tiene con el mundo: es el ser-en-el-mundo propiamente dicho. La corporalidad tiene este estatuto ontológico. Es el contacto primigenio; pero dicho estatuto, es, al mismo tiempo, ético. No sólo porque mi ser-en-el-mundo tiene contacto con otras personas además de entes intramundanos sino porque en el contacto entra en juego mi corporalidad como condición de toda existencia posible. Es decir, la pasibilidad me determina en la promesa frente a otro y, al mismo tiempo, me determina en la condición ética de esa promesa respecto a la ipseidad misma como corporalidad. Pretender pensar la persona sin la pasibilidad es el peligro de la manipulación de la posibilidad en un sentido irrestricto. Determinar la facticidad como mera posibilidad, como ser-posible (*Seinkönnen*), sin observar en esto que al Dasein le va su ser como le va su responsabilidad es tener una mirada miope. A todo ser-posible del Dasein le va su ser como imposibilidad en el sentido primigenio del contacto en tanto pasibilidad. La posibilidad está atravesada por la pasibilidad. Y esto no quiere decir otra cosa que marcar la diferencia entre lo posible y lo permitido. Éste no se reduce a aquel. No todo lo posible está permitido, ni debe permitirse.

Frente al concepto de persona desarrollado por Derek Parfit Ricoeur apela a la inviolabilidad del cuerpo. Las especulaciones imaginativas que recorren los posibles de la persona no pueden obviar el anclaje corporal como condición de posibilidad de toda inscripción. El contacto con el mundo da cuenta de esto, más aún cuando la pasibilidad da muestra del descentramiento que provoca lo ajeno al solipsismo del cerebro en una cubeta. Éste no sólo no da cuenta de la responsabilidad de la promesa sino tampoco de la responsabilidad que se asume en la enfermedad. En la ipseidad la responsabilidad se asume, al mismo tiempo, en esas dos direcciones. Siempre es frente a otro y siempre es frente a mi mismo: no hay unilateralidad. Es condición de la promesa el compromiso asumido respecto al futuro pero siempre y cuando me encuentre allí como corporalidad responsable. Toda obligación se suspende en esto. Si se desconoce el primado ético ontológico de la corporalidad, entonces, se desconoce la capacidad proyectiva de la vida en cualquier tipo de ámbito. Pero la inviolabilidad de la corporalidad hay que entenderla bien; es decir, comprender la corporalidad no como mera hylética sino como modo de vida. El cuerpo nunca es un cuerpo desnudo, meramente material, sino que es un modo de vida. El cuerpo es la carne que se encarna, el cuerpo es el acto de “tomar carne”. Es

ese sentido activo y, en tanto tal, no es una materialidad muerta sino una materialidad significativa. El cuerpo es el presente de la encarnación, del acto de tomar carne. Es el presente de lo pasible y lo posible en una unidad temporalizada que integra una historia, que es susceptible de narrarse. El acto de tomar carne a través del contacto forma un modo de vida en que el cuerpo en tanto presente no reviste un mero conglomerado de órganos o una reserva genética con capacidad de existencia. El cuerpo propio no sólo no es neutro, tampoco es un sistema mecánico de flujos y reflujos.

En esto late una vieja distinción desde hace tiempo. Me refiero a la que establece Descartes en la sexta meditación entre *meum corpus* y *alia corpora* (2011). El primero es el cuerpo propio y el segundo indica los otros cuerpos, aquellos que, justamente, no implican el acto de la propiedad. Pero por “propiedad” no debe entenderse lo apropiado efectivo sino la distinción ontológica que da cuenta de la evidencia fenomenológica del soma en el contacto con el mundo. Lo somático es lo propio del tomar carne, de la diferencia con los otros cuerpos. El cuerpo propio es un *corpus sentiens*, un cuerpo sintiente. En este sentido, la inviolabilidad del cuerpo es siempre la inviolabilidad de *meum corpus*, del cuerpo propio de mi contacto personal con el mundo. La ipseidad no tiene como trasfondo problemático el dualismo ontológico mente-cuerpo sino el dualismo ontológico *meum corpus - alia corpora*. Sólo en la medida en que pueda responderse satisfactoriamente cómo es posible el cuerpo personal puede responderse por la posibilidad de la responsabilidad y la imputación.

Integridad e inviolabilidad van de la mano para definir la corporalidad en tanto encarnación. El presupuesto de todo derecho está en esas dos caracterizaciones. No se puede violar, justamente, la dialéctica entre mismidad e ipseidad. Entre el cuerpo inscripto y el que prescribe. La carne es el lugar de la prescripción, la negación de la contingencia del cuerpo inscripto. La contingencia histórica de la inscripción de todo cuerpo, al mismo tiempo, es necesaria. La contingencia es necesaria en la medida en que siempre inscribe, significa, pero eso no debe llevar a pensar que dicha contingencia pueda perpetuarse. La necesidad es el evento, el suceso de la ipseidad, que se muestra en el desgarramiento de toda conciencia corporal considerada como una inscripción permanente. La ipseidad reconoce el acto de “tomar carne” como el fundamento de la imputación en tanto es allí donde se inscribe la responsabilidad, la llamada del otro y del sí mismo que retoma en continuo su responsabilidad ex-sistencial. Y dicha responsabilidad, en última instancia,

no deja de ser nunca la de *meum corpus*, el singular irreductible que se presupone en toda posibilidad y posibilidad.

Bibliografía.

Descartes, R. (2011). *Meditaciones metafísicas*. Madrid. Gredos.

Espósito, R. (2009). *Tercera persona*. Bs. As. Amorrortu.

Espósito, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Bs. As. Amorrortu.

Maldiney, H. (2007). *Penser l'homme et la folie*. Paris. Millon.

Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid. Siglo XXI.

Introducción

En la reflexión histórico-filosófica acerca del concepto de persona, nos encontramos con varias interrogantes, algunas de las cuales se plasman en la propuesta para estas jornadas. En este trabajo tomaremos nota de una de ellas, pero sólo a los fines de tomarla como referencia: “¿sólo el ser humano es persona?, los animales ¿no lo son?”. Estas disquisiciones tienen claras implicancias ontológicas y éticas ya que atañen a la naturaleza de nuestros “hermanos salvajes” así como a nuestra relación para con ellos, existiendo una larga tradición filosófica al respecto, desde los pitagóricos, Aristóteles, Santo Tomás y San Francisco de Asís, Bentham, Schopenhauer, y teóricos contemporáneos como Peter Singer. Esta reflexión incluso se amplía para extender el concepto de persona al ambiente, como detallan recientemente las constituciones de Bolivia y Ecuador.

Ahora bien, en el presente se tematizará en un terreno rara vez explorado: la posible existencia de una subjetividad vegetal. De por sí es complejo analizar el término persona en animales, aunque al reconocer cierta cercanía con nosotros, sobre todo en mamíferos, puede establecerse una cierta conexión empática con ellos, pero ¿considerar a las plantas como personas? Parece todo un reto, la existencia vegetal se nos antoja intermedia entre lo inanimado, aquello que carece de motilidad propia y responde a causas eficientes, y lo animado, lo que posee movimiento y causalidad interior. Resulta en principio difícil hacernos a la idea de considerar a tales seres como “personas” pues un abismo se tiende entre ellos y nosotros. Sin embargo un filósofo contemporáneo, Michael Marder, posee un acercamiento a este fenómeno, defendiendo una “fitosemiótica”, bajo la cual se atiende a la naturaleza de las plantas considerando que nos enfrentan a una anti-metafísica, pues invierten los pensamientos clásicos acerca de los conceptos del ser, del alma, de la libertad, de la espacio-temporalidad... ellas nos colocan ante una otredad raramente asumida en el pensamiento occidental, donde a lo sumo ocupan un lugar en la reflexión estética y en la científica, en este último caso relacionado con la utilidad y el aprovechamiento económico.

El autor, en su obra *Plant-Thinking, A Philosophy of Vegetal Life*, plantea entonces pensar a las plantas en sí mismas. Indica que a lo largo de la historia dos abordajes al respecto se han destacado: un nominalismo ejemplificado en la figura de Linneo, con su sistema clasificatorio taxonómico de lo viviente que deja de lado la singularidad, y el acercamiento conceptualista, ejemplificado en Hegel, donde por ejemplo la flor es una mediación para la reproducción de la especie y un mero pasaje de lo inorgánico a lo orgánico. Estos pensamientos nos alejan pues de la comprensión del “ser de la planta”.

Marder parte entonces de tres ejes de análisis filosófico para afrontar esta tarea: 1) el método hermenéutico-fenomenológico para ir a las cosas en sí mismas (en este caso la vida vegetal) interpretando desde el punto de vista peculiar de ellas, dejando de lado preconcepciones al respecto; 2) la deconstrucción que expone la violencia metafísica sobre la singularidad, la otredad, lo finito... exponiendo los márgenes que previamente han sido dejados de lados (por ej. se plantea que si la reflexión sobre la animalidad representa una marginalidad respecto al pensamiento acerca de lo humano, el pensamiento sobre la vegetalidad es a su vez un margen del margen); y 3) el pensamiento débil, herencia de Vattimo, que resiste la tiranía de la objetividad para dar lugar a la multiplicidad de interpretaciones.

El término *plant-thinking* que da lugar a su obra refiere a cuatro aspectos: el modo no-cognitivo, no-ideacional, no-intencional del modo de pensar propio de las plantas, al cual Marder denomina “el pensar sin cabeza”; el pensamiento humano acerca de lo vegetal; cómo el pensamiento humano es deshumanizado, vencido y alterado en su encuentro con el “mundo de la planta” (en clara alusión heideggeriana) y por último la simbiótica relación entre esta transfiguración de nuestro pensamiento y la existencia de las plantas.

A los fines de este trabajo se mencionarán entonces los aspectos relativos al “alma” de ellas atendiendo a la articulación con el concepto de persona y, si cabe, dar lugar a una “subjetividad vegetal”.

“Vegetal” se dice en muchos sentidos

Michael Marder realiza un análisis del término “vegetal”. El primero de ellos relaciona el vegetar con la quietud, al contrario del movimiento que destaca a la

animalidad. Las plantas permanecen fijas al suelo, sin capacidad de reacción ni movimientos observables. Este es el sentido clásico elaborado por la filosofía en Occidente e incluso por nuestro sentido común, dado que solemos aplicar el término “vegetar” a aquel que no hace algo productivo, y el estar en “estado vegetativo” implica en términos médicos parecerse a un vegetal, dada la inmovilidad y la ausencia de facultades superiores. Ahora bien, Marder denota un segundo sentido del término, trabajado en la Edad Media, en donde *vegetabilis* es sinónimo de desarrollo, abundancia, exceso, florecimiento, crecimiento. El verbo “vegetar” implica “dar vida” y “animar”, y el adjetivo *vegetus* denota vigor y actividad.

Siguiendo este planteo podemos pensar en dos sentidos de dichos términos: vegetar en sentido negativo implica una ausencia de cualidades en comparación con el mundo animal, de allí la consideración de las plantas en un estadio inferior de la *scala naturae*. Por otro lado existe un sentido positivo que resalta la abundancia hiperbólica de la vida vegetal. El autor, siguiendo a Aristóteles en su obra *De anima*, indica que las plantas poseen tres tipos de movimientos de los cuatro establecidos por el estagirita: mediante la alteración de un estado, gracias al crecimiento y por degeneración, siendo el movimiento del que carecen el del cambio de lugar. Al mismo tiempo Aristóteles define al alma como “el principio de la vida animal”, dejando de lado la *psyche* en vegetales. ¿No cabría, destaca Marder, concebir un alma adecuada a los atributos del movimiento que poseen las plantas? Para el de Estagira no, puesto que concibe a las mismas como “animales defectuosos” y, paradójicamente, si bien son seres vivientes al igual que los animales, se encuentran más cercanos al terreno de lo inorgánico dada su pasividad, indiferencia, insensibilidad, ausencia de percepción... el alma vegetativa que define es lo que queda luego de separar las cualidades humanas y animales de la *psyche*. Las plantas representan lo más elemental de la vida: sencillamente sobrevivir.

Esta definición aristotélica negativa, a partir de las carencias, se contrapone con la imagen de vivacidad y proliferancia vegetal. El autor señala que en la historia de la filosofía este aspecto es a menudo olvidado, o incluso reprimido, tomando la terminología psicoanalítica, bajo lo cual se opera una suerte de castración metafísica ante la imposibilidad de pensar el desborde y exuberancia de la vida vegetal, siendo un claro ejemplo de ello el caso de un ecosistema selvático. ¿Cómo se explica sino la ignorancia sobre tal aspecto y el dirigirse en cambio hacia comparaciones privativas? Marder encuentra un aliado en Teofrasto, discípulo de Aristóteles dedicado a la botánica, según

el cual los vegetales “tienen el poder de crecer en todas sus partes, ya que poseen vida en todas ellas” (Marder, 2013a, p. 23).

En este sentido positivo el desarrollo continuo de las plantas implica una ausencia de límites, una monstruosidad, ausencia de medida y moderación. Piénsese en un jardín dejado a su suerte, las malas y buenas hierbas proliferarán anulando la armonía establecida por la mano humana. El autor menciona a Hegel como filósofo que toma estas cualidades activas, positivas, con un sentido negativo de incompletud puesto que esta falta de finalidad implica una mala infinitud, por la que los vegetales no retornan sobre sí sino que se expanden en constante exterioridad. De este modo no llegan a tener alma, espíritu, en sentido estricto dada esta exuberancia continua que se limita únicamente por el exterior (luz, nutrientes, agua). El sentido de la vida vegetal consiste solamente entonces en la nutrición y la propagación.

Esta ausencia de espiritualidad habilita, tanto en el pensamiento aristotélico como en el hegeliano, a la utilización del reino vegetal para nuestros propósitos, como si fueran meras cosas sin dignidad alguna. Para el caso de Hegel, denota Marder, los productos vegetales forman parte del Espíritu al encarnarse en útiles para el hombre, como un vaso de sidra a partir de manzanas.

Para el autor el problema al intentar comprender la vida vegetal consiste en su aspecto críptico, oculto, no revelado. Dada nuestra percepción las plantas existen bajo otra temporalidad, más lenta que la nuestra, de allí que no percibamos cambios en ellas salvo en casos de largas ausencias donde al retornar sí podemos observar un crecimiento o un cambio de posición hacia la luz. Su propuesta radica en establecer una fitohermenéutica para acercarse al espíritu vegetal, una suerte de ir a las cosas mismas, en decir husserliano.

Interioridad exterior

Un aspecto paradójico del modo de existencia vegetal consiste en su interioridad exterior. Dada su mala infinitud, su crecimiento sin límites que depende de las condiciones del medio, la interioridad vegetal se sustenta completamente en el exterior, borrándose los límites entre uno y otro. Esta contradicción del alma vegetal implica un escollo para la metafísica tradicional, que demarca claramente la distinción interior-

exterior, sujeto-objeto. También implica una dificultad al concebir la identidad vegetal ¿cómo ser idéntico a sí mismo cuando a la vez se es exterior?

Tomando a Plotino, Marder señala su concepción del alma vegetal en donde la interioridad y la exterioridad se confunden. Para Plotino la interioridad de las plantas es una sombra, un eco del alma de la Tierra que le da origen y nutrición. La vida en general es un proceso que nunca cesa y que hunde raíces en el animismo. Más modernamente menciona a Schelling, en donde se vuelven a encontrar rastros de esta sombra del alma. Para el alemán, toda la naturaleza está cargada de interioridad, y las plantas representan una huella de esta alma del mundo. Dado su idealismo objetivo, la naturaleza rebosa de sentido, un sentido autoproducido que puede ser capturado por un sujeto cognoscente. Las plantas son entonces un eslabón más en esta producción de sentido universal, un claro ejemplo de *natura naturans* que no cesa, que no se termina de convertir en *natura naturata*.

Deseo verde

¿Desean las plantas? El autor profundiza en pensadores de antaño para responder tal interrogante. Para Platón el acto de nutrición representa un deseo: en el *Timeo* señala que los seres enraizados poseen un alma deseante, plena de sensaciones de placer y dolor. Es más, tienen una capacidad elemental de discernimiento. Este deseo implica una falta, dado lo cual la planta desea aquello de lo cual carece. Esto va en contra del pensamiento aristotélico, para el cual la nutrición es el aspecto vital esencial de las plantas y del cual no van más allá, recordando su tesis de la inferioridad respecto al animal.

Tomando ahora a Nietzsche, indica el aspecto vigoroso, ilimitado, exuberante, el cual es sostenido por la voluntad de poder. Es contrario al sentimiento platónico puesto que se trata de un deseo positivo, de afirmación de la voluntad. Las plantas presentan un claro ejemplo de deseo desbocado e hiperabundante, donde se asimila lo otro en pos de aumentar el vigor y la fuerza, hundiendo sus raíces en la tierra, ascendiendo hacia el cielo, extendiéndose hacia los lados, alimentándose tanto de lo orgánico como de lo inorgánico...

Con todo Marder critica esta postura nietzscheana por ser antropomórfica y no tener en cuenta lo difuso de la interioridad-exterioridad vegetal, pues si plantas y medio son un

continuum ¿qué se asimila y quién asimila? A decir del autor la paradoja consiste en que la insaciabilidad en el deseo nutritivo de las plantas coincide con la inexistencia de un yo autónomo que pueda apropiarse de lo otro. En tal caso el aumento del poder de las plantas implica a la vez un aumento del poder del medio, tanto orgánico como inorgánico, si siguiésemos la lógica de Nietzsche.

Heterotemporalidad

Marder indica que los antiguos griegos olvidaron la dimensión temporal propia de la existencia vegetal, atendiendo solamente a lo relativo con la nutrición y el crecimiento. Parafraseando a Heidegger, el tiempo es el sentido de la vida vegetal, lo que no implica que sea idéntico al del *Dasein*. Puntualiza Marder que el *Dasein* al morir lo hace de manera inacabada, sin haber logrado todas sus potencialidades dado que somos seres abiertos. Para Heidegger las plantas poseen una finalidad, que consiste en el dar frutos a los fines reproductivos. La temporalidad que poseen se encuentra entrelazada con la nutrición, el crecimiento y la reproducción. La planta se realiza en su fruto pues, siendo un ser cerrado.

Ahora bien, Marder se pregunta si este razonamiento es adecuado a la vida vegetal. Si atendemos a una fitohermenéutica encontramos que, como se mencionó, los límites entre lo interno y lo externo son difusos en las plantas. El crecimiento y florecimiento que acompaña el cambio de las estaciones es un ejemplo claro de ello. En tal caso la temporalidad propia del vegetal es a la vez la temporalidad de lo otro, de lo ajeno, constituyendo una heterotemporalidad.

Otro aspecto de lo temporal que destaca el autor es el diferente ritmo de las plantas respecto al nuestro. Para nuestra percepción los vegetales permanecen inmóviles siendo que en realidad se encuentran en un proceso de crecimiento constante. Sólo luego de mucho tiempo nos anoticiamos de ello. Tomando a Bergson, señala que en la naturaleza existen muchos ritmos diferentes, de allí que nos cueste ponernos en el lugar de la temporalidad de otros seres, siendo especialmente oscuro en el caso de las plantas, al punto de casi considerarlas inorgánicas, sin paso del tiempo. En este sentido no somos contemporáneos a ellas, vivimos en ritmos diferentes, pero no sólo eso, sino que afirma Marder que vivimos en tiempos diferentes con nosotros mismos, al igual que las plantas.

Veamos, en este caso toma nota de Husserl y Heidegger. Del primero indicando que en nuestra consciencia acontecen variedad de ritmos con diferentes temporalidades: lentitud en el aburrimiento y celeridad en la alegría. Del segundo señala que nos proyectamos hacia un futuro, viviendo más allá de nuestro presente, por fuera de la sucesión de las estaciones. Esto nos da independencia respecto al medio y permite la existencia de la cultura. En tal sentido no somos contemporáneos con nosotros mismos ni respecto al mundo natural. Ahora bien, con las plantas sucede otro tanto ya que no son contemporáneas a sí mismas puesto que sus partes se desarrollan a ritmos diferentes e incluso algunas pueden crecer y otras decaer. La diferencia con nosotros radica en que esta falta de ritmo unificado se encuentra atada al medio, a la exterioridad.

Un último aspecto a tener en cuenta es la iterabilidad, la repetición insistente del mundo vegetal, por ejemplo al multiplicar las hojas. A partir del pensamiento deleuziano Marder señala que en los vegetales se da una repetición de la diferencia, porque cada elemento reiterado (las hojas del ejemplo) es único e irrepetible, y en las plantas este fenómeno ocurre de forma permanente. La propia voracidad que permite la expansión vegetal va unida a esta temporalidad de repetición en lo diferente, que se combina con un eterno retorno nietzscheano. Parafraseando a Bachelard, “la planta fielmente mantiene en su memoria los días felices. Cada primavera ella tiene un nuevo nacimiento” (Marder, 2013a, p. 116).

Libertad vegetal

Para analizar la existencia de libertad en las plantas Marder parte del concepto de naturaleza. Una de sus acepciones es la de “aquello que no puede modificarse”. Aristóteles aplica tal sentido al mundo vegetal, porque las plantas son lo que son, seres que cumplen con tres de los cuatro tipos de movimiento, una suerte de animales incompletos, que no pueden ser otra cosa. En lenguaje actual diríamos que están predeterminadas genéticamente, con lo cual no hay lugar para la libertad (ser otra cosa, escapar a la determinación). Pero Marder denota otro sentido del término naturaleza, que consiste en la determinación interna de un ser, independientemente de causas externas. Los seres vivos en general cumplen con esta condición ya que son causa de su propio movimiento, crecimiento, etc. Pero también el resto de la *physis*, incluyendo a lo

inorgánico, según la cosmovisión griega. Esta cualidad de lo natural contrasta con lo artificial, fruto de la *tekné*, cuyo origen y movimiento está atado a causas exteriores.

Si bien ya se mencionó que las plantas son heterodependientes, no lo son en el mismo sentido que los objetos técnicos, ya que bajo el segundo sentido de naturaleza son entes que existen por sí mismos, por causas internas, y allí radica su libertad. Además la forma de las plantas es extremadamente elástica y maleable, al punto de no poder predecirse hacia dónde se dirigirá su desarrollo, algo más predecible en animales por ejemplo.

Otro argumento a favor de la libertad es la ausencia de finalidad, esta voracidad infinita del vegetal, la mala infinitud señalada por Hegel. Al no haber un propósito definido, las plantas poseen apertura, una indefinición inherente a su existencia. Tomando incluso al propio Aristóteles, señala que al sembrar una semilla, es casual la forma en que crecerá. Esto implica una ductilidad en su teleología dado que su *telos* no se encuentra articulado. Y rescatando a Santo Tomás encuentra Marder que las plantas son una expresión de la liberación de la tierra, dado que transforman lo inorgánico carente de libertad en formas orgánicas autodeterminadas.

Otro argumento importante en torno a la libertad lo trabaja el autor respecto a la cuestión de la indiferencia vegetal. En efecto, en la literatura filosófica occidental se tematiza este tema como central para definir la existencia de las plantas. Por ejemplo para La Mettrie los vegetales no poseen preocupaciones, no tienen crueldad ni ambición, ni tampoco son bondadosos. Para el autor esta indiferencia coloca a los vegetales a mitad de camino entre la ausencia de vida propia de lo inorgánico y la interioridad y excitabilidad de los animales y del hombre. Esta propiedad vegetal es ontológica y no óptica, en sentido heideggeriano, dado que las plantas no poseen un yo, presentan una naturaleza interior-exterior y por lo tanto no poseen un *conatus* como defienden los autores spinozistas respecto a todo lo viviente. Los vegetales en su aspecto reproductivo producen frutos y semillas que liberan al azar al medio, dado que pueden caer en cualquier parte sin cuidado alguno. Esto implica una ausencia de cuidado de sí, una despreocupación, indiferencia respecto a la propia preservación y reproducción. Esta es una nueva prueba de atelidad y, en consecuencia, de su libertad.

Marder critica entonces a las posturas spinozistas y teleológicas en general dado que pecan de antropomorfismo, de trasladar los deseos (conatos) humanos al resto de lo

viviente. Lo mismo cabe para la postura nietzscheana de la voluntad de poder. Si se realiza una fitohermenéutica-fitofenomenología intentando comprender desde la propia existencia vegetal, nos encontramos con una ausencia de *self* que contradice estos postulados. Es más, una prueba de ausencia de un yo unificado es la capacidad de separarse en partes que pueden vivir por separado, como el caso de cortar esquejes y plantarlos. Esto es señal de una capacidad del alma vegetal de ser múltiple.

La belleza inútil de la flor

Continuando con las disquisiciones acerca de la libertad vegetal, Marder toma la *Crítica del Juicio* de Kant para destacar la futilidad, la falta de finalidad y utilidad de la belleza de las flores. En efecto, Kant señala que tal belleza no implica ventaja alguna para el proceso reproductivo, es más, existen casos como el de los tulipanes en donde los más bellos ejemplares son aquellos que luego no dan lugar al fruto y posterior semilla. Esta falta de finalidad crea conflictos con nuestro entendimiento, siendo la existencia de las flores algo impensable. El autor toma esto como otra prueba de la libertad y la indiferencia vegetal, en tanto capacidad de producir elementos en exceso sin que tengan fin alguno.

Continuando con el romanticismo alemán toma nota de las ideas de Schiller acerca de la *natura naturans*, en donde la naturaleza produce infinidad de formas, algunas de las cuales se comprenden desde las leyes físicas, pero otras no, como los objetos naturales estéticos. Entre lo físico y lo estético hay un salto, puesto que lo último es inútil y carente de determinación, de causalidad. Es más, Marder indica que no necesariamente las plantas florecen, existiendo períodos en que sí lo hacen y períodos en que no. Lo mismo puede aplicarse al crecimiento, a la degradación de las hojas, entre otros ejemplos. Estas son nuevas evidencia de la libertad vegetal. La prodigalidad lujosa que poseen va en contra de lo útil y lo finalístico, siendo comparable al entretenimiento en los juegos a los cuales son afectos los animales.

Sabiduría en plantas

Marder plantea una intencionalidad no consciente en los vegetales. Tomando la definición de Husserl acerca de la consciencia, que consiste en un dirigirse a, intencional,

el autor señala que la intencionalidad vegetal es un “pensar sin cabeza”, sin consciencia. Toma como ejemplo para analizar esto la *naturphilosophie* de Schelling, para quien lo que caracteriza a lo viviente es la irritabilidad y la sensibilidad. En las plantas se da lo primero, siendo una forma elemental del pensar. La inteligencia humana es solamente un eslabón más complejo de una larga cadena presente en la vida toda.

La memoria es un ejemplo de esto. El autor recuerda a Nietzsche, quien menciona la situación de las mimosas: en ellas se da una memoria en ausencia de sistema nervioso, siendo una cualidad primaria en ellas, un pensamiento anterior al pensamiento, una memoria sin imagen. También Marder brinda ejemplos de la ciencia contemporánea, en experimentos realizados con plantas de lino en donde se las somete a estrés mediante sometimiento a corrientes de viento, manipulación física y condiciones de sequía, se encuentra que la planta pierde iones de calcio en sus células, elemento que participa en esta suerte de memoria vegetal. La actividad metabólica del calcio luego de estos eventos continúa alterada hasta ocho días posteriores a los eventos “traumáticos”, lo cual sería indicativo de esta memoria fisiológica.

La dirección de las hojas hacia el Sol es otro ejemplo que da el autor acerca de esta intencionalidad. Uno puede cambiar la orientación de una maceta y, al tiempo, comprobar que las hojas se voltean en dirección a la luz. Son capaces entonces de detectar presencia y ausencia lumínica, y reaccionar ante ella. También se encuentra intencionalidad en el direccionamiento de las raíces en su búsqueda de nutrientes. Esta intencionalidad no consciente puede compararse con la actividad pre-reflexiva de la corporalidad que defiende Merleau-Ponty, en donde no somos conscientes de la actividad refleja y vegetativa de nuestro organismo. Asimismo Marder la compara con la división del psiquismo que sustenta el psicoanálisis, bajo la cual lo inconsciente regula gran parte de nuestra existencia.

Ausencia de identidad

Las plantas, indica Marder, no poseen una identidad definida dada su cualidad de ser interiores y exteriores a la vez, amén de no poseer un espíritu autónomo. Esta heteronomía vegetal implica una dificultad al abordar su posible pensamiento. Desde una perspectiva antropocéntrica relacionamos el pensar con la consciencia y la presencia de

un yo. Ahora bien, si consideramos un pensar diferente desde la ausencia de un yo, un pensamiento vegetal es posible. Las plantas representan un pensar sin sujeto, sin identidad. Piensan desde sí y desde lo otro, desde el medio, dada su heteronomía, y esta contradicción es difícil de asimilar desde la metafísica tradicional. No por nada Aristóteles, a decir de Marder, señala que “si no se tiene creencia alguna, y además da igual pensar y no pensar, ¿cómo nos diferenciamos de una planta?” (Marder, 2013a, p. 151).

Tomando a Bergson, señala que la actividad de un organismo con su medio ya es una manera de pensar, diferente a la nuestra. De Bateson rescata un pensamiento similar, pues indica que la unidad de la supervivencia es el plus que surge de la conjunción entre el organismo y el medio. En tales sentidos se disuelve la dicotomía entre sujeto y objeto. Las plantas, siguiendo estas líneas, son un máximo exponente de esta disolución, e índice de una libertad que va más allá del poder de decisión racional.

Conclusiones

Resultan de interés las reflexiones de Marder acerca de la existencia vegetal, puesto que abre fronteras respecto a la consideración del concepto de “persona”. Su ontofitología es una tematización del existencial de las plantas, a la vez que se trata de una crítica hacia la metafísica tradicional. Su análisis deja en claro la naturaleza difusa de lo vegetal, de su entrelazamiento interior-exterior, de la ausencia de alma unificada, de identidad, pero que a la vez comprende una intencionalidad no consciente, una memoria y un “pensar sin cabeza”.

Esta indefinición de lo vegetal representa un obstáculo para el abordaje metafísico pues viola el principio de no contradicción aristotélico, así como su principio de identidad y, podríamos razonar, el del tercero excluido, dado que las variables “verdadero” y “falso” no alcanzan para delimitar estos aspectos mencionados de la vegetalidad, teniendo quizás que recurrir a lógicas polimodales. Las plantas superan las dicotomías metafísicas tradicionales como ser alma-cuerpo, interior-exterior, sujeto-objeto, organismo-medio, natural-artificial, orgánico-inorgánico... Su análisis en tanto *plant-thinking* implica una deconstrucción de estas categorías. Al mismo tiempo, al considerar a las plantas como una forma particular de la existencia vital, no equiparable a la animal o humana, da lugar

a un concepto de persona asociado a ellas, con lo cual se merecen dignidad y nos hace reflexionar en torno a la explotación actual que se hace de ellas.

Es cierto que estos pensamientos y métodos hermenéuticos podrían extenderse a otros seres, incluso a lo inorgánico, lo que conllevaría un replanteo acerca de nuestra relación con el entorno e incluso repensar nuestra propia constitución en tanto personas, puesto que nos creemos, en base a nuestra larga tradición filosófica, como seres separados de la naturaleza, lo cual nos habilita a su explotación y destrucción medio-ambiental. ¿Y si también fuéramos internos y externos a la vez?.

Bibliografía

Marder, M. (2017). Voiceless Speech, or Vegetal Logos without Logos. *Qui Parle*, 26(2), 267-9.

Marder, M. (2015). The Sense of Seeds, or Seminal Events, *Environmental Philosophy*, 12 (1), 87-97.

Marder, M. (2015). The Place of Plants: Spatiality, Movement, Growth, *Performance Philosophy*, 1, 185-194.

Marder, M. (2014). For a Phytocentrism to Come, *Environmental Philosophy*, 11(2), 237-252.

Marder, M. (2013a). *Plant-Thinking, a philosophy of vegetal life*, New York: Columbia University Press.

Marder, M. (2013b). On the Verge of Respect: Ontological and Phenomenological Investigations into Plant Ethics, *Epoché*, 18(1), 247-265.

Marder, M. (2013c). Should Plants Have Rights?, *The Philosopher's Magazine*, 62, 46-50

Marder, M. (2013d). Plant intelligence and attention, *Plant Signaling & Behavior*, 8(5), e23902.

*Notas para una bioética desde el Sur en clave biopolítica*²⁰

Javier Flax (UNGS/UBA)

1-Introducción

En el desarrollo del presente artículo se verá que los denominados “dobles estándares morales” que subyacen a las prácticas de algunas instituciones de investigación vinculadas con la vida, arraigan en aspectos más profundos de nuestra cultura: lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “línea abismal”.

Si no comprendemos esa matriz cultural, incurriremos en un reduccionismo peligroso, dado que los mayores problemas que tiene hoy la bioética son problemas que deben contextualizarse en los entornos biopolíticos de las nuevas formas de dominación de las poblaciones, las cuales suponen a las ciencias de la vida y a las biotecnologías, aunque no solo a ellas. En consecuencia, si no se los encara políticamente no hallarán solución, lo cual ni significa que no tengan solución. Por supuesto, se requiere abordarlos desde la ética, pero si se los trata como si fueran meros dilemas descontextualizados –lo cual es muy frecuente en los enfoques bioéticos principialistas- se produce un ocultamiento cómplice de muchos abusos que se cometen actualmente.

Por ello partiré de lo que entiendo como un planteo biopolítico que realiza Boaventura de Souza Santos, el cual considero más fructífero que algunas biopolíticas en boga. Ni qué decir de aquellos que toman como criterio de demarcación de lo que es biopolítica el uso de las estadísticas -técnica matemática subsidiaria a sus objetos de estudio- y no aspectos más fundamentales como la antigua distinción aristotélica entre *bíos* y *zoé*, retomada por varios autores contemporáneos, luego de los extraordinarios análisis de Hanna Arendt en *La condición humana*.

El enfoque de Santos no proviene de esa tradición filosófica, pero converge indudablemente con la misma con su extraordinario artículo titulado “Más allá del pensamiento abismal. De las líneas globales a una ecología de saberes”, del año 2006, donde se refiere a los criterios de demarcación que elabora el pensamiento occidental

20 El presente artículo pretende reflejar la conferencia brindada en el contexto de las *Jornadas Agora Philosophica 2018*, a las cuales fui amablemente invitado por sus organizadores. El título corresponde al subtítulo de la mencionada conferencia, la cual tenía por título principal “Mueren dos personas y un boliviano”, un enunciado tristemente célebre que apareció en 2006 como placa de un medio de comunicación: *Crónica*.

moderno tanto en términos epistemológicos como en términos de derecho. En lo que tiene que ver con este trabajo priorizaremos la cuestión jusfilosófica, aunque haremos alguna referencia a la cuestión del conocimiento. Sin recurrir a expresiones como *biopolítica* o *biopoder*, Santos muestra cómo se ejerce el control de las poblaciones a través de la apropiación de sus cuerpos, los cuales son separados de su dignidad moral para instrumentalizarlos sin más. Por eso, creemos encontrar en su trabajo una clave para comprender cuestiones sumamente complejas que no se dejan reducir a la bioética, pero tampoco a una reflexión filosófica alienada o especializada en la economía, o en la política, o en el derecho o en la tecnociencia, sino que pretende traspasar los límites disciplinarios, atendiendo a una orientación emancipatoria o, como diríamos en estas latitudes, en términos de liberación de viejas sujeciones que adoptan nuevas modalidades para someter a nuestras poblaciones.

Entonces, cuando pasemos al terreno más cercano de los dobles estándares en bioética, a través de algunos casos y del tratamiento que le da Thomas Pogge a uno de esos casos – el del Surfaxin-, podremos analizarlo desde un marco epistémico desde el cual puedan pensarse soluciones superadoras de las respuestas inconducentes, adaptadas a la tecnociencia dominante.

2-Las “líneas de amistad” y la universalidad del derecho para los humanos

Las denominadas líneas de amistad establecen una división del espacio global en dos espacios heterogéneos. De un lado rige lo que Santos denomina la “lógica de la regulación y la emancipación”, donde el derecho está vigente y, del otro lado, rige la “lógica de la apropiación y la violencia”, donde lo que vale es el derecho del más fuerte.²¹

21 Al respecto expresa Santos: “Con base en estas concepciones abismales legales y epistemológicas, la universalidad de la tensión entre regulación y emancipación, aplicándola a este lado de la línea, no se contradice con la tensión entre apropiación y violencia aplicada al otro lado de la línea. Apropiación y violencia toman diferentes formas en la línea legal abismal y en la línea epistemológica abismal. Pero, en general, apropiación implica incorporación, cooptación y asimilación, mientras que violencia implica destrucción física, material, cultural y humana. Esto avanza sin decir que apropiación y violencia están profundamente entrelazadas. En el reino del conocimiento, la apropiación se extiende desde el uso de los nativos como guías y el uso de mitos y ceremonias locales como instrumentos de conversión, hasta la expropiación del conocimiento indígena de la biodiversidad, mientras la violencia se extiende desde la prohibición del uso de lenguas nativas en espacios públicos y la adopción forzada de nombres cristianos, la conversión y destrucción de lugares ceremoniales y símbolos, y a todas las formas de discriminación racial y cultural. Como mantiene la ley, la tensión entre apropiación y violencia es particularmente compleja a causa de su relación directa con la extracción de valor: comercio de esclavos y trabajo forzado, uso instrumental del derecho de costumbres y la autoridad en el gobierno indirecto, expropiación de recursos naturales, desplazamientos masivos de poblaciones, guerras y tratados desiguales, diferentes formas de apartheid y

Santos toma como punto de partida la conceptualización que realiza Carl Schmitt de las denominadas “líneas de amistad” en su libro *El nomos de la tierra*, referido a la toma y repartición de la tierra y al orden jurídico consecuente: lo que Schmitt llamaba el “orden concreto”. Pero en el caso de Santos se trata de sostener la vigencia de esas líneas de amistad que establecían que de un lado quedaba el mundo civilizado, regido por un orden jurídico que se debía acatar. Del otro lado quedaban los países a conquistar, en los que regía lo que Hobbes -cien años más tarde de la vigencia de esas líneas de amistad- denominaría “estado de naturaleza”, a saber un estado regido por la violencia y el saqueo, que –como mostramos en otro lugar- de natural no tenía nada (Flax, 2009).

Las líneas de amistad se pueden encontrar en algunos tratados entre dos o más países. A juicio de Schmitt, fue particularmente relevante el Tratado de Cateau-Cambresis, de 1559, firmado por Felipe II de España, Enrique II de Francia e Isabel I de Inglaterra, porque dio lugar a un nuevo orden mundial hegemónico por España que duró más de 100 años. Mediante las líneas, se plantean dos estándares: “A este lado de la línea se aplican la tregua, la paz y la amistad, al otro lado de la línea, la ley del más fuerte, la violencia y el saqueo” (Santos, 2009: 164).

En *El nomos de la tierra*, Schmitt expresa que la división geométrica del espacio –que existe desde las culturas antiguas- en la modernidad colonial tiene su punto de partida en el Tratado de Tordesillas que establece una línea de distribución para la conquista, el saqueo y, por supuesto, para la evangelización. Pero las líneas de amistad tienen otro sentido porque habilitan a que dos países tengan buenas relaciones en un espacio, cumpliendo la legalidad establecida en el Derecho de Gentes –es decir, el derecho común a toda la humanidad- y puedan, a la vez, competir en otro espacio en el que la legalidad no rige, ni entre los conquistadores y mucho menos para los conquistados. De un lado la legalidad, del otro la piratería. Schmitt lo presenta estableciendo una distinción: “La *raya* latina tenía un sentido distributivo, pues en el Tratado de Tordesillas (1494) es llamada “línea de partición del mar”. En cambio, la línea de amistad (*amity line*) inglesa posee un carácter agonal. La delimitación de un ámbito de lucha desconsiderada...”²²

asimilación forzada, etc. Mientras la lógica regulación/emancipación es impensable sin la distinción matriz entre el derecho de las personas y el derecho de las cosas, la lógica de apropiación/violencia sólo reconoce el derecho de las cosas, de ambas cosas, humanas y no humanas. La típica versión casi ideal de este derecho es la ley del “Estado Libre del Congo” bajo el Rey Leopoldo II de Bélgica.” (Santos, 2009: 166-167)

22 Schmitt distingue la línea de amistad inglesa del estado de excepción francés. Mientras el estado de excepción –derivado de la dictadura comisarial- es una suspensión de derechos y garantías momentánea,

Schmitt cita una de las famosas frases de Pascal en las que éste expresa la situación con claridad meridiana: “Un meridiano decide sobre la verdad -y continúa- Más allá del Ecuador no hay pecados... Tres grados de latitud trastocan la jurisprudencia por completo y un meridiano determina lo que es verdadero (...) Este es un gracioso tipo de justicia cuyos límites están marcados por un río; verdadero en este lado de los Pirineos, falso en el otro” (Schmitt, 1979: 87).

Del otro lado de la línea de amistad rige el derecho del más fuerte y las relaciones de libertad que tiene el sentido que tendrá la explicación hobbesiana del *ius* en el estado de naturaleza, el cual da derecho a todo, a diferencia de la *lex* que delimita las posibilidades de la acción. Schmitt explica que “La libertad consiste en que la línea delimita una zona de aplicación libre y desconsiderada de la violencia (...) De aquí tenía que surgir necesariamente la idea general de que todo lo que sucede “más allá de la línea” queda también fuera de las valoraciones jurídicas, morales y políticas que están reconocidas a este lado de la línea”. (Schmitt, 1979: 85). Más allá de la línea, el hombre se convierte en un animal salvaje frente a los otros hombres.²³

El otro lado de la línea es el estado de naturaleza hobbesiano. Pero lo interesante del planteo de Schmitt es que muestra que el inglés Thomas Hobbes toma esa noción, precisamente, de las líneas de amistad. A su juicio resulta claro que Hobbes no solo es influido por las guerras civiles confesionales europeas, sino por el Nuevo Mundo. “En el Leviathan –dice Schmitt-, los *americani* son mencionados expresamente como ejemplo

“la ley marcial del derecho inglés continuó siendo un ámbito espacialmente determinado, de suspensión de todo derecho.” (Schmitt, 1979: 92).

23 Schmitt, a su vez se basa en Ferdinand Tönnies, a su juicio el mejor conocedor de Hobbes. “El mejor conocedor de Hobbes, Tönnies, ha demostrado en su magistral ensayo *Hobbes und das Zoon Politikon* (“Zeitschrift für Völkerrecht”, XII, 1923, págs. 471 y sigs.) cómo fue Hobbes “interiorizando” cada vez más su concepción del estado de naturaleza en el curso de su evolución (...) El propio Hobbes sólo puede ser comprendido históricamente desde la perspectiva de su época, de cuyos signos forman parte las *líneas* y los nuevos espacios infinitos de una *libertad* que entonces era muy concreta. Con ello no queda excluido que Hobbes en relación con su “estado natural, piense simultáneamente en la anarquía de las circunstancias feudales de la Edad Media tardía. Esta relación histórica entre el estado de naturaleza y el feudalismo ha sido destacada con razón por Leo Strauss (...)” (Schmitt, 1997: 89 y 90, nota 39). Todo lo cual –diríamos nosotros- le da la razón a J. J. Rousseau, quien expresa en su *Discurso sobre el origen y naturaleza de la desigualdad entre los hombres* que Hobbes atribuye al estado de naturaleza lo que ocurre en la sociedad civil, tercer estadio de la desigualdad, cuando aparece la propiedad y la competencia en el mercado. En decir, el estado de naturaleza al que hace referencia Hobbes, que –como decía Rousseau- de natural no tiene nada, fue creado por la modernidad, mediante las líneas de amistad. En otros términos, la actitud moral que subyace a la filosofía política de Hobbes, la cual constituye el estrato más profundo de la mentalidad moderna, el ser rapaz al que hace referencia Leo Strauss en *La filosofía política de Hobbes* (Strauss, 2006: 49), corresponde más a los conquistadores que a los bandoleros de la anarquía del feudalismo de la edad media tardía.

del carácter del lobo del hombre en estado natural, y en el *Behemoth* se habla de las atrocidades de que se hicieron culpables los católicos españoles en el Imperio de los Incas”.²⁴

Ahora bien, esto no es óbice para que el derecho de gentes se siga considerando universal. ¿Entonces por qué no se lo aplica del otro lado de la línea? Al respecto expresa Santos: “El hecho de que los principios legales vigentes en la sociedad civil, en este lado de la línea, no se apliquen al otro lado de la línea no compromete de modo alguno su universalidad” (Santos, 2009: 169).

Es decir, no existe contradicción. Simplemente las normas no aplican porque los salvajes eran considerados subhumanos por tener un alma vacía. Efectivamente, “En la base de sus refinadas concepciones de humanidad o dignidad humana, los humanistas alcanzaron la conclusión de que los salvajes eran subhumanos. ¿Tienen alma los indios? —era la cuestión. Cuando el Papa Pablo III respondió afirmativamente en su bula *Sublimis Deus* de 1537, lo hizo por convencimiento de que la población indígena tenía alma como un receptáculo vacío, un *anima nullius*, muy similar a la *terra nullius*. El concepto de vacío jurídico que justificó la invasión y ocupación de los territorios indígenas” (Santos, 2009: 166).

Como es sabido, existieron diversos enfoques filosóficos al respecto. Por un lado Francisco de Vitoria consideraba que los indios eran hombres “como nosotros los europeos”-decía- “personas, no animales”, lo cual no fue óbice para justificara el derecho de conquista por otra vía. Por su parte, Bartolomé de las Casas militaba esa visión en defensa de los derechos de los indios sin justificar el derecho de conquista. Pero el criterio que se impone en los hechos es el de Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), preceptor de Felipe II. Sepúlveda se apoya en el Libro I de la Política de Aristóteles, en el cual

24 Santos es sumamente lúcido cuando expresa qué muestra y qué oculta el contractualismo jusnaturalista: “Desde mediados del siglo XVI en adelante, el debate legal y político entre los estados europeos concerniente al Nuevo Mundo está centrado en la línea legal global, esto es, en la determinación de lo colonial, y no en el orden interno de lo colonial. Por el contrario, lo colonial es el estado de naturaleza donde las instituciones de la sociedad civil no tienen lugar. Hobbes se refiere explícitamente a la “población salvaje en muchos lugares de América” como ejemplos del estado de naturaleza (1985: 187), y asimismo Locke piensa cuando escribe *Del Gobierno Civil*: “En el principio todo el mundo era América” (1946: §49). Lo colonial es así el punto oculto sobre el cual las concepciones modernas de conocimiento y derecho son construidas. Las teorías del contrato social de los siglos XVII y XVIII son tan importantes por lo que sostienen como por lo que silencian. Lo que dicen es que los individuos modernos, los hombres metropolitanos, entran en el contrato social para abandonar el estado de naturaleza y formar la sociedad civil. Lo que no dicen es que de este modo está siendo creada una masiva región mundial de estado de naturaleza, un estado de naturaleza al cual millones de seres humanos son condenados y dejados sin alguna posibilidad de escapar vía la creación de una sociedad civil” (Santos, 2009: 165).

considera a los pueblos bárbaros “esclavos por naturaleza”. En términos de Sepúlveda esto será expresado de otro modo: “Los españoles están por encima de los bárbaros, como el hombre está por encima del mono”. Al respecto expresa Schmitt: “El hecho de privar a los indios, por tales razones, de la condición de seres humanos tenía, pues el sentido práctico de conseguir un título jurídico para la gran toma de la tierra y el avasallamiento de los indios, que, por cierto, también Sepúlveda considera como [merecedores de] servidumbre y esclavitud.”

En consecuencia, en términos de Santos “Existe, por lo tanto, una cartografía moderna dual: una cartografía legal y una cartografía epistemológica. El otro lado de la línea abismal es el reino de más allá de la legalidad y la ilegalidad (sin ley), de más allá de la verdad y la falsedad (creencias, idolatría y magia incomprensible). Juntas, estas formas de negación radical resultan en una ausencia radical, la ausencia de humanidad, la subhumanidad moderna. La exclusión es así radical y no-existente, como subhumanos no son candidatos concebibles para la inclusión social. La humanidad moderna no es concebible sin la subhumanidad moderna. La negación de una parte de la humanidad es un sacrificio, ahí se encuentra la condición de la afirmación de esa otra parte de la humanidad la cual se considera a sí misma como universal” (Santos, 2009 : 167-168).

Y ahí viene la tesis de Santos:

“Mi argumento en este texto es que esto es tan verdadero hoy en día como en el periodo colonial. El pensamiento moderno occidental avanza operando sobre líneas abismales que dividen lo humano de lo subhumano de tal modo que los principios humanos no quedan comprometidos por prácticas inhumanas. Las colonias proveyeron un modelo de exclusión radical que prevalece hoy en día en el pensamiento y práctica occidental moderna como lo hicieron durante el ciclo colonial. Hoy como entonces, la creación y la negación del otro lado de la línea son constitutivas de los principios y prácticas hegemónicas” (Santos, 2009 :168).

Para Santos, en los años 50's y 60's del siglo XX hubo un proceso de descolonización en términos territoriales que redujo enormemente el espacio colonizado, el cual antes de la Segunda Guerra Mundial correspondía al 85% de la superficie de la tierra. Pero desde el avance neoliberal a partir de los '70, se produce un retorno de lo colonial y el colonizador pero de otro modo. Ahora hay una línea abismal serpenteante en la que la apropiación/violencia se mezcla con la regulación/emancipación. Pero ahora

el colonizador retorna bajo la forma de actores no estatales, es decir como corporaciones privadas que “obtienen el control sobre las vidas y el bienestar de vastas poblaciones, sea el control de la salud, la tierra, el agua potable, la semillas, los bosques o la calidad del medio ambiente” (Santos, 2009 : 174).

Cuando el Estado pasa a cumplir solamente sus funciones mínimas y se desresponsabiliza social y ambientalmente, los sectores más débiles quedan a la misericordia de la parte más fuerte. Al respecto expresa Santos que “Esta última forma de ordenar conlleva algunas semejanzas inquietantes con el orden de apropiación/violencia que prevalece al otro lado de la línea. He descrito esta situación como el auge de un fascismo social, un régimen social de relaciones de poder extremadamente desiguales que concede a la parte más fuerte un poder de veto sobre la vida y el sustento de la parte más débil” (Santos, 2009 :174).

Santos asimila el nuevo fascismo social al estado de naturaleza: “El fascismo social es una nueva forma de estado de naturaleza y prolifera a la sombra del contrato social de dos modos: poscontractualismo y precontractualismo. Poscontractualismo es el proceso por medio del cual grupos sociales e intereses sociales que hasta ahora fueron incluidos en el contrato social son excluidos de éste sin alguna perspectiva de retorno: trabajadores y clases populares están siendo expelidos del contrato social a través de la eliminación de derechos sociales y económicos, por lo tanto se convierten en poblaciones descartables. El precontractualismo consiste en bloquear el acceso a la ciudadanía a grupos sociales que antes se consideraban a sí mismo candidatos de ciudadanía y que tenían la razonable expectativa de acceder a ella” (Santos, 2009 : 176).

En términos de Arendt, se convierte a vastos sectores de la población en inútiles, innecesarios, superfluos, es decir, en meros *zoé*. Vuelve el sometimiento, la opresión y la explotación de aquellos para quienes los derechos humanos no valen, porque son considerados subhumanos. En consecuencia, no importa sacrificar una parte de la población subhumana para beneficio de aquellos que se reconocen a sí mismos como plenamente humanos.

Ni siquiera se requiere recurrir a la coerción para que funcionen las nuevas formas de dominación, dado que la desigualdad imperante conduce a una aceptación sumisa. La parte más débil acepta las condiciones de la parte más fuerte por despótica que sea. Se trata, a mi juicio, de la aceptación resignada de las condiciones asimétricas que impone el mercado. No hacer falta recurrir abiertamente a la violencia porque actualmente la violencia está instalada como violencia estructural, correlativa de la polarización social.

El Estado no puede o no quiere –según sea el caso- brindar protección a los sectores más débiles. Es decir, queda fuera de consideración el principio *de favor debilis* y los desprotegidos quedan en una situación de indefensión o desamparo.

Para finalizar este apartado, no está de más aclarar que la distinción entre hombres y no-hombres, sub-humanos o infra-hombres no tiene por objeto “la gran toma de la tierra”. En el contexto de la globalización bajo las reglas del neoliberalismo ya no hace falta tanto el control territorial como el control de las poblaciones y sus subjetividades.

3-Las líneas abismales como antecedente de los dobles estándares en los ensayos clínicos

Como expresamos antes, las líneas abismales no son sólo jurídicas, sino también epistemológicas. Si hasta acá consideramos el derecho, ahora tenemos que señalar cómo ese derecho impacta en el conocimiento científico, el cual -expresa Santos- que “fue diseñado originalmente para convertir este lado de la línea en un sujeto de conocimiento, y el otro lado en un objeto de conocimiento” (Santos, 2009 : 186).

En el campo de la bioética, como en otros campos, se hace referencia a los dobles estándares morales. Normas que se pretenden válidas universalmente no valen para algunas poblaciones. No se trata meramente de la hipocresía moral que reconoce la validez de una norma, pero hace una aplicación discrecional de la misma, sino que se justifica que en algunos casos la norma sea válida y en otros no. Tal es lo que ocurre con la experimentación de medicamentos con seres humanos mediante ensayos clínicos controlados con placebo. Este tipo de experimentación comenzó a realizarse por lo menos desde la década del '30 del Siglo XX. Es bien conocido el ejemplo de la experimentación secreta promovida por el Servicio de Salud Pública de Estados Unidos que se realizó entre 1932 y 1972 con población pobre y negra infectada con sífilis en Tuskegee, la cual se tuvo que interrumpir cuando la prensa lo hizo público, porque la opinión pública no toleraba tamaño horror de tener a personas desarrollando una enfermedad sin ser tratada con la medicación existente. Esta experiencia dio lugar al *Informe Belmont*, del mismo modo que los experimentos nazis habían dado lugar en 1947 al Código de Nüremberg, para regular éticamente la experimentación con seres humanos. A partir de entonces, la Asociación Médica Mundial elaboró un Código Internacional de Ética Médica en 1949. Pero en 1964 se consensuaron los *Principios Éticos para la Investigación Médica en*

Humanos o *Declaración de Helsinki*, atendiendo a los problemas que genera la experimentación con personas.²⁵

Hasta que en los años '90 se generó un nuevo escándalo a partir de experimentaciones en África con embarazadas con VIH financiadas por los Institutos Nacionales de Salud de USA para prevenir la transmisión del VIH. De los 18 ensayos clínicos, 15 que correspondían a países denominados en vías de desarrollo se diseñaron y realizaron contra placebo, mientras que en Estados Unidos y Tailandia el grupo de control recibía la medicación indicada.²⁶ Con lo cual, expresan Nuria Homedes y Antonio Ugalde en su excelente libro *Ética y ensayos clínicos en América Latina*, que nos sirve como fuente, “se establecían dos estándares éticos: uno para el mundo industrializado y otro para los países en vías de desarrollo”, es decir, uno para los países centrales y otro para los países dependientes.

El escándalo generado llevó a que en 1996 se realizara una enmienda a la *Declaración de Helsinki* en la cual se limita el uso de placebo exclusivamente para los casos en los cuales no haya ningún tratamiento probado. Caso contrario, la experimentación se tiene que realizar mediante controles contra otras medicaciones. Es decir, ambos grupos deben recibir tratamiento: uno con la droga en experimentación y otro con el mejor tratamiento ya probado. Por otro lado, se debe asegurar que los beneficios de los nuevos medicamentos lleguen también a aquellos países en los que se desarrolló la investigación, dado que lo que suele ocurrir es que los riesgos y los daños se producen a la población de unos países más allá de la línea, mientras se beneficia la población de otros países, más acá de la línea, como ocurre en general desde que existe el colonialismo.²⁷ Es decir, se sacrifica a una parte de la humanidad, en pro de la otra.

25 Cabe aclarar la experimentación con animales también genera daños innecesarios, lo cual dio lugar a varias iniciativas como *Declaración Universal de los Derechos del Animal*, promovida por la UNESCO y proclamada por la ONU en 1978 y a diferentes legislaciones nacionales. Algunos países particularmente protectores de los derechos de los animales, no tienen inconveniente alguno en aplicar el doble estándar en experimentos con humanos en países más allá de la línea.

26 ACTG 076, un régimen especial de administración de zidovudina que se había adoptado en los países centrales en 1994, porque se había demostrado que disminuía en un 66% la transmisión perinatal de VIH. Cabe señalar que los investigadores de Harvard querían que en Tailandia también se usara placebo (cfr. Homedes y Ugalde, 2012 : 25)

27 Este aspecto que también fue tomado por la *Declaración sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO* del año 2005.

Sin embargo, apenas se realizó la enmienda mencionada a la Declaración de Helsinki, varios de los Estados centrales, de sus agencias y de sus agentes, comenzaron a defender argumentativamente el uso del doble estándar.²⁸

En la actualidad algunos defienden que el estándar de tratamiento depende del contexto de la investigación y que las intervenciones desplegadas en el mundo desarrollado “no pasarían por el filtro costo-efectividad-sustentabilidad en países en desarrollo”. Tal es la postura que sostiene Bhutta, como puede leerse en el artículo “Doble estándar” que Dirceu Greco publica en el Diccionario Latinoamericano de Bioética (Greco, 2008 : 370)

Si volvemos para atrás en la argumentación, cuando Schmitt se refiere a la línea de amistad, pone de manifiesto esta doble moral. Menciona autores del siglo XVII como Arthur Duck, en 1650, al que vincula con la antigua tradición que limita la validez del derecho al suelo propio y se caracteriza como “moral interna”, la cual se expresaba en la antigua frase “todo derecho sólo es derecho en el lugar justo”.

Las presiones de los Estados centrales y de la *Big Pharma* para flexibilizar la enmienda contra el uso de placebo, lograron finalmente una contrarreforma de la Declaración de Helsinki para flexibilizar el uso de placebo aún cuando existieran tratamientos aprobados.²⁹ Incluso hay países que directamente no tienen en cuenta la Declaración de Helsinki. La FDA, por ejemplo, recurre una *Guía de Buenas Prácticas Clínicas* elaborada, precisamente por los grandes laboratorios de Europa, USA y Japón, la cual es cuestionable en varios sentidos.³⁰ En general, el criterio predominante es mantener el

28 Entre los argumentos más destacados se puede mencionar que no corresponde a los investigadores resolver los problemas de desigualdad del mundo, pero el más contundente consiste en plantear que si se aplica al menos a una parte de los afectados la medicación, la situación de esa población será mejor que si los ensayos se hacen en otros países siguiendo la recomendación de la Declaración de Helsinki; es decir, al menos tendrán tratamiento la mitad de los afectados, cuando de otro modo no hubieran tenido asistencia alguna ni se los sometía a ningún riesgo adicional. Se trata de argumentos económicos que no consideran ni la autonomía de las personas ni los criterios de justicia.

29 En el año 2002 se añadió una clarificación que especificaba las circunstancias en las cuales podía utilizarse placebo, aún cuando hubiera medicamentos aprobados. Como expresaron algunos especialistas latinoamericanos como Juan Carlos Tealdi y Volnei Garrafa (Cf. Homedes y Ugalde, 2012 : 27) finalmente se dejaba el uso de placebo a criterio de los Comités de Ética. Esta controversia entre países ricos y países pobres llevó a que la Confederación Médica Latinoamericana y del Caribe rechazara los cambios propuestos en la DH por lesionar los derechos humanos. De todos modos, en el año 2008 se aprobó una nueva versión de la DH flexibilizada, con los votos en contra de Brasil, Argentina y otros 22 países. Sin embargo, un aspecto que mantuvo la DH (y se halla muy enfatizado en la Declaración de la UNESCO) es que exige un registro de los EC en una base de datos pública antes de comenzar el reclutamiento de voluntarios y exige la publicación de resultados, aspectos a los que la *Big Pharma* no estaba dispuesta a conceder.

30 Por ello siguen en general la Guía de Buenas Prácticas Clínicas promovida por la Federación Europea de Industrias y Asociaciones Farmacéuticas, conjuntamente con EEUU u Japón. Desde el año 2008 la FDA dejó de lado la DH y estableció que los estudios que se realicen fuera de EEUU se realicen

doble estándar y evitar brindar informaciones a los afectados. Mientras tanto, siguieron las experimentaciones con placebo en los países pobres o dependientes.³¹

Así fue que en el año 2001 varios periódicos publicaron que un laboratorio norteamericano estaba por cometer un nuevo atropello probando medicamentos contra placebo en países pobres. Se trataba de un surfactante sintético de nueva generación que venía a reemplazar al surfactante de origen animal para tratar el síndrome de dificultad respiratoria (SRD), el cual es una de las principales causas de muerte de los bebés prematuros y la principal en América Latina. Por ello una ONG, *Public Citizen* exhortó al gobierno de EEUU para que exija a un laboratorio medicar a los bebés de Bolivia, Ecuador, México y Perú con el surfactante tradicional y no con placebo. Expresaban que “es inaceptable e ilegal teniendo al alcance la medicina efectiva. Las empresas van a los países con gente más vulnerable y pruebas menos costosas. Es como hacer investigación en las cárceles y, estos bebés, son prisioneros económicos. En Estados Unidos habría disturbios en las calles si se sacrificara a un niño para probar que una droga funciona.”

Efectivamente, una de las principales normas de la bioética incluida en el Código de Nüremberg y en la Declaración de Helsinki es que no se puede sacrificar a las

de acuerdo con la Guía de Buenas Prácticas Médicas. Esta guía no exige varios requisitos que establece la DH: que se limite el uso de placebo; que se asegure que los objetivos del estudio son relevantes para la población donde se van a realizar los EC; que se informe sobre el financiamiento y los conflictos de interés, que se dé a conocer el diseño del estudio; que se informe sobre los resultados de forma precisa, incluidos los resultados negativos; que se asegure el acceso a las terapias al finalizar el EC para quienes fueron sujetos de experimentación (cf. Homedes y Ugalde, 2012 : 34)

31 En el año 2012 de manera tardía y luego de que interviniera la justicia, la ANMAT (Administración Nacional de Medicamentos, Alimentos y Tecnología Médica de la Argentina) multó al laboratorio GlaxoSmithKline y a los médicos responsables de los ensayos clínicos (EC) para la aprobación de una vacuna (Synflorix) para prevenir la neumonía adquirida y la otitis aguda. Al respecto, Cecilia Pourrieux expresa: “Ya desde el año 2004, esta investigación fue cuestionada en Córdoba, donde se sancionó a un importante número de profesionales ejecutores del protocolo y se clausuró el centro médico donde se hacían las pruebas (salud.com.ar, 2012). Se los acusó de las siguientes irregularidades: firmas del consentimiento informado de analfabetos que desconocían el motivo de los experimentos, firmas de los mismos profesionales que avalaban las pruebas como testigos. Estos últimos -que conseguían los sujetos de investigación de las instituciones públicas donde trabajaban- cobraban entre 380 y 400 dólares por cada niño incorporado.” Lo grave más grave fue que la experimentación se hizo contra placebo y murieron 12 bebés que no habían recibido la vacuna. Más allá de todas las irregularidades que hubo, lo que interesa acá es que la ANMAT no había cuestionado el uso de placebo, acatando el doble estándar dando por supuesto que éste es aceptado internacionalmente, cuando en realidad los países latinoamericanos se opusieron. El artículo propone que “Con carácter urgente se necesita un organismo nacional que coordine en forma centralizada a organismos provinciales para ejercer un control y seguimiento de los ensayos aprobados.” Efectivamente, la ausencia de una instancia nacional posibilita que proliferen comités de ética pantalla que no verifican la calidad de los consentimientos informados (CI) ni realizan un seguimiento de la investigación en cuanto al cumplimiento de las normas éticas. Los pormenores del caso pueden verse en *Pourrieux, Cecilia “Ética de la investigación frente a intereses empresariales en la industria farmacéutica: Un caso en Argentina”, Revista RedBioética/UNESCO, Año 5, Vol. 2, No. 10, julio - diciembre de 2014, pp. 94-99.*

personas en pos del avance científico. Pero se ve que para el laboratorio *Discovery* y la *FDA*, si bien esa norma era válida para el Norte, no lo era para el Sur, poblada quienes parecen no llegar a tener el estatus de personas por ser considerados infra-humanos,. Un médico del Hospital Garrahan consultado, el Dr. Pedro de Sarasqueta, expresó que “la comparación de un fármaco cuyos efectos terapéuticos son ampliamente conocidos y, en este caso, salva la vida de muchos bebés, con un placebo es sencillamente un experimento de tipo nazi” (Diario *La Nación*, 24/02/2001).

Se experimentaría contra placebo con 650 niños en los países mencionados. Lo cual significa que 325 no recibirían ninguna medicación. Atendiendo al conocimiento estadístico disponible se prevé que fallece un 43% de los bebés con SRD que no reciben el tratamiento con los surfactantes existentes, es decir, unos 140 bebés.

4-El análisis de Thomas Pogge y la injusticia global

Thomas Pogge, importante filósofo preocupado por la injusticia global y la pobreza en el mundo, publica un artículo titulado “Probando drogas para países ricos en poblaciones pobres de países en desarrollo”. En ese trabajo tomó el caso del Surfaxin para realizar un interesante análisis. En primer lugar, plantea los hechos: “Considérese a los investigadores de Lab-D: introducen un tubo por la garganta de un niño recién nacido y llenan sus pulmones de placebo, aun cuando disponen de Surfaxin (y posiblemente de otras medicinas de avanzada para el tratamiento del SDRA). Hacen esto 325 veces y observan luego cómo estos niños luchan por respirar y cómo aproximadamente 140 de ellos mueren dolorosamente mientras sus padres desesperados esperan, rezando por sus vidas. Los investigadores, ciertamente, han tomado las medidas necesarias para no enterarse de cuáles de los 650 niños están siendo tratados de este modo. Pero igualmente piensan tratar así a la mitad de ellos. Y esto presumiblemente después de haber prestado el juramento hipocrático” (Pogge, 2009 : 272).

Decíamos que las alternativas de experimentación son cuatro, que resultan de combinar las variables país rico, país pobre, contraste contra placebo, contraste contra medicación probada.

Alternativa a	País rico	Uso de placebo
---------------	-----------	----------------

Alternativa b	País pobre	Uso de placebo
Alternativa c	País rico	Uso de medicación probada
Alternativa d	País pobre	Uso de medicación probada

-La alternativa a) sería experimentar en un país rico contra placebo. Esto es inaceptable en esos países.

-La alternativa b), la del diseño original del experimento consiste en experimentar contra placebo en países pobres, lo cual es denunciado como inmoral porque condena a muerte a unos 140 chicos del grupo de control que recibe placebo.

-La alternativa c) es lo que finalmente ocurrió. Frente a las acusaciones de inmoralidad, se experimentó el Surfaxim en países ricos usando el surfactante probado, lo cual dejó a muchos niños pobres sin medicación alguna. En este caso, con toda probabilidad, murieron 280 niños pobres, dado que ninguno de los 650 niños que hubieran participado de la experimentación, recibió medicamento alguno.

Sin embargo, desde una perspectiva liberal, la alternativa c) no sería considerada inmoral porque corresponde a la libertad del laboratorio experimentar en un lugar o en otro.

A su vez, por rechazarse la experimentación contra placebo en países pobres, la consecuencia fue que ninguno de los niños de los países mencionados pudo acceder a la medicación. Este es el argumento principal de quienes defienden los ensayos con placebo: la situación de esa población será mejor porque al menos tendrá tratamiento la mitad de los afectados, cuando de otro modo no hubieran tenido asistencia alguna. Por lo tanto, para ese interesado punto de vista, debe aceptarse la investigación contra placebo, dado que los investigadores no son responsables de las desigualdades del mundo.

Pero en realidad existe otra alternativa, la alternativa d), la cual consiste en experimentar en países pobres usando el surfactante probado. Esto beneficiaría a los niños de los países pobres y salvaría la vida de 280 niños.

La pregunta es si existe o no una obligación moral del laboratorio de experimentar debidamente en los países pobres, es decir, contra una medicación ya probada. Pogge llega a la conclusión de que efectivamente es una obligación moral, mediante un argumento político: los investigadores y los accionistas sí tienen una obligación hacia los

países pobres y es una obligación de justicia. Para Pogge la obligación de justicia se deriva de que en realidad el laboratorio y sus accionistas tienen una enorme responsabilidad de la situación de carencia de los países pobres. Si no fuera por las maniobras de *lobbying* de la *Big Pharma* que llevaron al Acuerdo sobre ADPIC de la OMC, Bolivia y los otros países pobres donde se iba a realizar la experimentación tendrían surfactante y otros medicamentos esenciales a precios razonables.³²

Al respecto expresa Pogge: “La injusticia económica que se manifiesta en la horrible situación de los niños de Bolivia que padecen SDRA no se desarrolló independientemente del Lab-D. Por el contrario, el Lab-D está causalmente involucrado en el alto precio de las drogas, así como en la pobreza extrema que persiste en muchos países en desarrollo, entre los que se cuenta Bolivia. Las compañías farmacéuticas norteamericanas han realizado una fuerte presión en favor de los acuerdos ADPIC existentes, que les permiten obtener patentes por largos periodos de tiempo sobre las drogas que desarrollan y cobrar, de este modo, precios de monopolio por esas drogas durante muchos años en todas partes del mundo. En la medida en que Lab-D ha contribuido a estos esfuerzos de presión interesada —ya sea directamente o por medio de comités de acción política o asociaciones de la industria— comparte responsabilidad por los altos precios que las drogas avanzadas tienen en los países en desarrollo. Y en la medida en que el orden económico global que existe actualmente contribuye, mediante sus tendencias fuertemente centrífugas, a que persista la pobreza extrema en numerosos países en desarrollo, los Estados más poderosos que desempeñan un papel predominante en el diseño y la imposición de ese orden comparten, junto con sus corporaciones y sus ciudadanos, la responsabilidad por esa pobreza” (Pogge, 2009 : 274).

De este modo, Pogge introduce la dimensión política para considerar cuestiones bioéticas.

32 El Acuerdo sobre Aspectos de la Propiedad Intelectual vinculados con el Comercio de la Organización Mundial de Comercio son reglas de juego impuestas por el G-7, es decir, por los países más desarrollados del mundo que fundaron la OMC, organización que no pertenece a Naciones Unidas. A nuestro juicio tienen por objeto imponer las reglas de juego del libre comercio en un condiciones asimétricas, de modo de mantener las ventajas en términos de intercambio que le brindan sus ventajas comparativas, incluida la brecha tecnocientífica. Recordemos la denuncia de Joseph Stiglitz referida al *lobbying* en torno a las patentes farmacéuticas: "Entre 1998 y 2004, las empresas farmacéuticas gastaron 759 millones de dólares para influir en 1.400 disposiciones del Congreso de Estados Unidos; la industria farmacéutica se sitúa a la cabeza de dinero invertido en grupos de presión y en el número de personas que integran esos grupos (3.000). Su éxito es un reflejo de su inversión: como vimos en el capítulo 4 ["Patentes, beneficios y personas"], el gobierno de Estados Unidos ha sido el adalid de sus intereses en muchas negociaciones comerciales." (Stiglitz , 2006 : 246). A estas cuestiones nos referimos en Flax, 2016.

5-Alternativas políticas emancipatorias para las poblaciones del Sur.

Está claro que es promisorio que un filósofo del Norte como Pogge se ocupe de los problemas de la pobreza global, aunque uno no coincida con algunas de sus propuestas, como las patentes tipo 2, por no ser compatibles con la arquitectura abierta del conocimiento (cf. Flax, 2016).

Es encomiable que un filósofo del Norte asuma que la pobreza en el mundo no es responsabilidad de los pobres, sino de las reglas de juego globales, impuestas por los países ricos.

Sin embargo, no puedo coincidir con Pogge cuando expresa en la Introducción de su libro *Hacer justicia a la humanidad* que: “Aunque es descorazonador ver a qué bajo precio son vendidos los pobres del mundo, no deja de ser esperanzador comprender lo mucho que podría mejorar el mundo sin imponer a los poderosos costos suficientes como para motivar su resistencia. Es cierto que las grandes corporaciones, sus inversionistas y los gobiernos trabajan ingeniosa y metódicamente para controlar los recursos, las economías, los ejércitos y los sistemas políticos de los países pobres, en detrimento de la mayoría de sus ciudadanos. Pero su objetivo no es oprimir y empobrecer a los vulnerables; más bien, están en un juego competitivo de los unos contra los otros. Su impacto en las poblaciones pobres no es un objetivo, es un efecto colateral de escasa relevancia para ellos.” Pogge, Thomas *Hacer justicia a la humanidad*, p. 15

Lo plantea como si las grandes corporaciones fueran sujetos sujetos a una lógica inmodificable, cuando él mismo reconoce que las reglas de juego globales fueron impuestas por esas mismas corporaciones.

Si bien creo que estas expresiones de Pogge son en buena medida retóricas, por la estrategia que tiene para –digamos- “convertir a los gentiles”, (bastante fenicios, por cierto) sin embargo, no podemos dejar de afirmar que el daño que los países centrales generan en los países perisféricos no se trata de efectos colaterales. Como expresaba la teoría de la dependencia –y sigue siendo vigente- ellos seguirán siendo centrales en la medida en que sigamos siendo perisféricos. Para ello se requiere mantener la actual división internacional del trabajo que relega a nuestros países a un papel subalterno acompañado de sumisión, abusos y opresión. Que la generación de riqueza que posibilita el capitalismo sea un juego de suma positiva, no se traduce automáticamente en justicia distributiva. Los términos de intercambio siempre favorecen a unos en detrimento de otros. Baste mencionar –para no irnos del tema- que el laboratorio transnacional que le vendía a Bolivia medicación para el Chagas, una pandemia peor que el SDR, llegó a

venderlo a un precio 21 veces mayor que a Brasil –como indica un documento de MSF- y, cuando quiso, ese laboratorio dejó de fabricar el medicamento, dejando a los chagásicos librados a su suerte.

¿Eso significa que los razonamientos morales y los argumentos prudenciales de Pogge no sean necesarios? El problema es que son insuficientes. Los esfuerzos que hicieron en su momento países como Brasil, Argentina y otros para modificar algunas reglas de juego globales desde una organización regional, desde la cooperación Sur-Sur, desde el multilateralismo requieren comprender que no se puede “convertir a estos gentiles” sin acumulación de poder. A modo de ejemplo, dentro de las preocupaciones de Pogge, nuestros países del Sur lograron que la OMC modifique el Acuerdo sobre ADPIC en el sentido de autorizar las licencias obligatorias para las patentes en casos de crisis sanitarias, para poder producir medicamentos como genéricos, a precios sensiblemente menores. Pero no se logró solo argumentativamente, sino construyendo un bloque político -para que los argumentos sean considerados- y desconociendo las licencias en situaciones críticas. En su momento, cuando la UNASUR tenía entidad, además de defender los procesos democráticos en Suramérica -y obligando a EEUU a cambiar sus tácticas golpistas, reemplazando al Departamento de Estado por el Departamento de Justicia- una de las primeras medidas que tomó fue coordinar la compra de medicamentos en común por parte de nuestros países, de modo que no siguiera ocurriendo que a Bolivia le cobraran 21 veces más que a Brasil, dejando a su población a merced de la pobreza y las enfermedades, de este lado de la línea.

Que, por ejemplo, se haya logrado mantener procesos políticos emancipatorios como el boliviano, permitió, entre otros logros, que hoy estén desarrollando su propia medicación contra el Chagas, coadyuvante de las ya existentes, la principal de las cuales ya se fabrica en Argentina a precios accesibles y se envía a toda América Latina a través de la OPS. Mientras tanto, en el propio norte la línea abismal entre regulación/emancipación y apropiación/violencia se resquebraja y sus propias poblaciones comienzan a tener nuevamente dificultades para acceder a medicamentos básicos, que a pesar de ser considerado esenciales por la OMS, tienen precios abusivos gracias a los monopolios que generan las reglas de juego globales.

Bibliografía

- De Sousa Santos, Boaventura (2009) “Más allá del pensamiento abismal”, en *Una epistemología del Sur*, México, CLACSO-Siglo XXI.
- Flax, Javier (2009) “Las limitaciones de la matriz hobbesiana en la actualidad política”, *Revista DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 6, n. 3 – especial, p.99-133, abril, 2009, retomado en Flax, Javier (2013 y 2014) *Ética, política y mercado. En torno a las ficciones neoliberales*, UNGS, Los Polvorines. Puede verse en <https://redbioetica.com.ar/etica-politica-mercado/>
- Flax, Javier (2016) “Patentes de medicamentos y derechos humanos”, *Revista RedBioética/UNESCO*, UNESCO, Oficina de Montevideo, Año 7, 1 (13): enero - junio.
- Greco, Dirceu (2008) “Doble estándar” *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, Red-Bioética UNESCO / Universidad Nacional de Colombia.
- Homedes, Nuria y Ugalde, Antonio (coords.) (2012) *Ética y ensayos clínicos en América Latina*, Buenos Aires, Lugar Editorial.
- Pogge, Thomas (2009) *Hacer justicia a la humanidad*, FCE, México.
- Pourrieux, Cecilia (2014) “Ética de la investigación frente a intereses empresariales en la industria farmacéutica: Un caso en Argentina”, *Revista RedBioética/UNESCO*, Año 5, Vol. 2, No. 10, julio - diciembre.
- Schmitt, Carl, (1979) *El nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Stiglitz, Joseph (2006) *Cómo hacer que funcione la globalización*, Buenos Aires, Taurus.

Algunas consideraciones antropológicas en Nietzsche. El Übermensch, los fuertes y los débiles.

Federico Giorgini

Universidad Nacional de Mar del Plata – Universidad de Buenos Aires – CONICET

Abreviaturas

ASZ Así habló Zaratustra

FW La ciencia jovial. La gaya scienza.

JGB Más allá del bien y del mal.

Introducción

Por empezar, es importante señalar que la figura del *Übermensch* fue emergiendo gradualmente en la bibliografía nietzscheana. Me interesa encontrar vestigios de esta figura como modo de trazar hilos de continuidad a lo largo de su obra, porque es el modo en el que la trabajo, como un gran *collage* repleto de contradicciones, pero consecuente. Al igual que la mayor parte de los estudiosos de su obra, acuerdo en que Nietzsche atraviesa diferentes momentos a lo largo de su corta carrera, sin embargo considero que esos momentos están enlazados por algunas búsquedas que no se transformaron demasiado a lo largo del tiempo. Una de esas líneas guías sobre las cuales establezco la lectura es la intención de recobrar el valor de la vida, aceptar la vida con su crueldad, su lucha y el dinamismo de la multiplicidad. Considero que esta búsqueda pervive a lo largo de la carrera de Nietzsche.

Un modo de construir opciones prácticas para alcanzar esta meta filosófica y existencial puede haber sido la de prefigurar el modelo de humano que impulsaría esta búsqueda. Si bien la aparición del *Übermensch* fue más clara a partir de ASZ, antes de esto aparecen una serie de figuras en la narrativa nietzscheana que estarán emparentadas. Es difícil determinar con exactitud los matices entre cada figura, también es difícil afirmar que se tratan del *Übermensch*, lo que sí podría aventurarme a señalar es que forman parte de uno de los grandes grupos en los cuales Nietzsche clasifica a la humanidad, el grupo de los fuertes.

De este modo, me interesa avanzar hacia la comprensión de esta concepción antropológica y para eso es necesario clarificar estos dos grandes grupos en los cuales Nietzsche aglomeraba a los humanos: débiles y fuertes. ¿Cuáles son las características negativas?, ¿cuáles son las características positivas que hacen a la clase de hombre promovida por Nietzsche? Por supuesto, al penetrar en este terreno surgirán nuevas preguntas que nos ayuden a continuar pensando a Nietzsche. Una de las posibilidades que me interesa abordar es la que implica una lectura politizante de dicha antropología: ¿cuáles serían las posibles implicancias políticas de la propuesta nietzscheana?, ¿cómo podrían identificarse? Por mi parte, considero que, efectivamente, el desarrollo del proyecto antropológico está ligado a las expectativas de restituir un orden aristocrático por parte de Nietzsche. Esto último incluiría, sin dudas, un esquema de ordenamiento opuesto a las tendencias liberales o comunistas de fines del siglo XIX.

La formación del *Übermensch*.

¡No me lo olvidéis! He mandado a los hombres crear el superhombre, he enseñado mediodía y eternidad y la liberación del flujo, y mi doctrina es: el Para Todos se ha vuelto más antiguo y más bueno que el “para mí”; debéis santificar el “para mí”. (Nietzsche, 2010, p. 111)

Como consecuencia de traspolar la estructura del cuerpo a la sociedad, aparece la necesidad de identificar qué figura ocuparía el lugar de la conciencia o el yo que se impone ante el resto de los elementos subyacentes, dominados³³. En ese choque de fuerzas debe imponerse la más vital, la más activa, pero cabe la posibilidad del envenenamiento por parte de las reactivas, justamente esto es lo que sucede en el terreno de la sociedad en la actualidad que describe Nietzsche y equivale a un cuerpo enfermo. Utilizando la máscara del médico para atacar esa enfermedad, él mismo indica que es necesario destruir el orden según el cual las fuerzas reactivas mantienen el control de la situación para permitir un choque donde se impongan las fuerzas activas, ya que son aquellas que responden al impulso vital. Además de dicha destrucción, es necesaria la construcción de la figura que encarna el triunfo de estas fuerzas, el triunfo de la vida, acá es donde entra en juego el ultrahombre -tomando la traducción de Vattimo-, el *Übermensch*.

En un esquema según el cual la existencia es el constante devenir de la multiplicidad, se suceden imposiciones de la fuerza más potente y esto define una identidad, las características de una sociedad, de una cultura. En esto se centra la tarea del *Übermensch*. Su emergencia está ligada a la experimentación, a la profundización del conocimiento, a la superación de la metafísica, a la creación que deben llevar a cabo los hombres para lograr su autosuperación. Es decir, su emergencia no es algo automático ni algo que inevitablemente sucederá, no se trata de una consecuencia del progreso, no hay

33 Esta idea proviene de una caracterización según la cual el cuerpo es el terreno de batalla donde se enfrentan la multiplicidad de yoes que lo conforman. El resultado de este choque de fuerzas, es la emergencia de la más fuerte, la cual comandará al cuerpo y será reconocida como un yo. No obstante, ese yo permanecerá en eterna tensión con el resto y se irán equilibrando constantemente. Al respecto, Vattimo señala: “¿Por qué el yo, en nuestra tradición (y tal vez en toda la historia del hombre que conocemos), se ha definido siempre en términos de conciencia, distinguiéndose como unidad del conocimiento consciente y de la «libertad» (en el plano moral), de sensaciones, impulsos, pasiones, etc.? Aquí Nietzsche se enfrenta a uno de los nudos más decisivos de su esfuerzo de construcción del ultrahombre y de la elaboración de una respuesta al problema de la liberación. El imponerse de la conciencia como instancia suprema de la personalidad es, fundamentalmente, un acto de dominio. Esto significa dos cosas: que la conciencia se impone sobre y contra las otras instancias constitutivas de la personalidad; pero que esta hegemonía suya expresa, refleja, depende de, una estructura del dominio mucho más vasta, que es el dominio en el sentido más literal de la palabra, el social. Si tenemos presente este nexo, las afirmaciones de Nietzsche sobre el carácter «social» del yo (es decir, el yo como múltiples yoes: *JGB*, 12) y las frecuentes descripciones de la vida de la conciencia en términos de jerarquía, de mandar y obedecer, no parecen ya sólo metáforas, sino que tienen una precisa y más notable justificación.” (Vattimo, 1996, p. 49)

una teleología. Justamente, esta figura rechaza esos esquemas modernos por considerarlos parte de la decadencia. La emergencia del ultrahombre es la consecuencia del choque de fuerzas, de la batalla hacia el interior de un pueblo, de una cultura. El objetivo de la humanidad es su autosuperación y el ultrahombre -como tal- es “el sentido de la tierra” (ver: Nietzsche, 2007a, p. 34). De eso se trata el ultrahombre, la autosuperación del hombre³⁴.

El choque de fuerzas, se manifiesta también en el choque entre los grandes grupos que conforman la humanidad según Nietzsche (1990), los débiles y los fuertes. Según el análisis nietzscheano, habría una serie de hombres los cuales revestirían un carácter inferior. Esto resulta una constante a lo largo de la obra del filósofo: diferenciar entre hombres que valen por su individualidad y hombres que no valen, que están disueltos en la masa y que sólo pueden servir como posibilidad de desarrollo de las mejores cualidades de los que sí son valiosos. Inclusive, hablo de hombres -en tanto varones adultos- y no de grupos o individuos humanos ya que las mujeres estaban incluidas dentro del grupo de aquellos no valiosos.

La masa, el rebaño o los débiles no eran considerados como individuos por Nietzsche, tampoco parece que se presentaría la posibilidad del desprendimiento de individuos, bajo alguna circunstancia específica, de sus filas. Así, el lugar de la masa debería permanecer fijo, sin opción de definir su propio porvenir, el cual dependería de los individuos, los fuertes, los que se dejarían llevar por el instinto y ejercerían violentamente sus voluntades. Los hombres vulgares no permitirían aflorar su instinto y lo ahogarían con la racionalidad, perdiendo de esta manera la potencia para, por ejemplo, guiar el destino de un pueblo. De esta manera, el acceso de estos sectores a la política -a través de partidos populares- y de la cultura, era considerado por Nietzsche como la prostitución del espíritu, generando un problema en su análisis, pues los supuestos privilegiados no lo eran del modo esperado y los esclavos pretendían un reconocimiento humano, además de tomar el timón de su propio porvenir.

Por otra parte, se puede distinguir la caracterización del tipo de hombre fuerte y dominante como un grupo contrapuesto. Así, se identifica el aspecto irracional que

34 Acá escribo hombre y no humano porque el propio Nietzsche establece la diferencia entre hombre y mujer. En el apartado III.1.b se desarrollará esta diferenciación.

surgiría en los momentos de tomar decisiones vitales, sin la especulación racional característica de los débiles y con el ímpetu de los espíritus nobles. El egoísmo sería otro elemento importante. Los hombres de este grupo sólo serían comprendidos por tiranos, nunca por la masa, y a través de personajes con poder podrían imponer su gusto, su moral, su verdad hasta que se volviera una costumbre generalizada y quedara instituida. El más noble sería el más egoísta, pues el rebaño temería al aislamiento, algo que dicho egoísmo garantizaría. Este aislamiento también estaría relacionado con la emergencia súbita de una mentalidad proveniente del pasado, el cual estaría ubicado en la Antigüedad, pues en la Grecia espartana no se discutían los términos de la igualdad sino que las distancias en la sociedad permanecían bien delimitadas. Efectivamente, los grandes hombres deberían desarrollar un carácter particular ligado a su procedencia aristocrática, pues los grandes espíritus procedentes de la plebe no alcanzarían a desplegarse por completo. Estas características promoverían la construcción del ultrahombre.

Ciertamente, la idea del *Übermensch* ha generado distintas lecturas y controversias a lo largo del tiempo. Considero que al comprenderlo entrelazado con el resto de los componentes del universo nietzscheano permite una lectura que abre una mayor cantidad de perspectivas. Por eso, me interesa pensar esta figura como la pieza de un gran rompecabezas que debe estar conectada a través de sus flancos de manera simultánea con otros elementos. Luego, una vez conectados, obtenemos un cuadro que se conforma por la multiplicidad de sus partes. Justamente, al tomar en cuenta que Nietzsche lo ubicó como una meta de la sociedad, es necesario pensar de qué modo se injerta en todo el bagaje de su obra.

De este modo, hay que analizar el hecho de que el *Übermensch* no aparece como consecuencia del progreso de la sociedad. Por el contrario, su aparición es producto directo de la lucha y, a su vez, abrirá las puertas a más luchas. Esta figura forma parte de una marejada en constante movimiento y su emergencia forma parte de una decisión, de la decisión de los caracteres más fuertes que deben imponerse en la batalla que constituye la vida en la tierra. Nietzsche habla acá de expectativas reales, concretas, no de metáforas. Es por eso que sostiene la necesidad de la formación (*Bildung*). Al *Übermensch* hay que construirlo y para lograrlo es necesario ejecutar, entonces, acciones concretas. Ahora bien, no se trata de una formación del estilo moderno, sino que debe romper con la idea regente del sujeto. A pesar de estas intenciones y más allá de que aparecen pasajes y el asunto está presente, Nietzsche no organiza un método formativo más acabado. Lo que sí

deja en claro es que se trata de una tarea necesaria para lograr la autosuperación del hombre. Vattimo lo subraya de este modo:

Por lo demás, el reclamo a la *Bildung*, a la formación del hombre que, en el historicismo idealista, asume su máxima importancia como itinerario de la elevación de la conciencia empírica a la conciencia trascendental, a la auto-transparencia del espíritu absoluto, no es sólo una notación marginal sobre las consecuencias de la disolución nietzscheana de la noción de sujeto. El esfuerzo que Nietzsche realiza, sin llevarlo nunca a término, de definir a través del *Wille zur Macht* las vías para una crianza planificada, programada explícitamente, del *Übermensch* no constituye sólo un aspecto «aplicativo» de su filosofía, sino que es esencial a la definición misma de los contenidos de este pensamiento. (Vattimo, 1992, p. 37)

Así, el plan de formación no anula la confrontación, por el contrario, se trata de la manifestación clara de cómo las fuerzas -activas- pretenden modificar el curso desarrollado por otras fuerzas -reactivas-. Esta construcción se inscribe en el horizonte de la multiplicidad y de la vida, ya que a través del resquebrajamiento del esquema subjetivo moderno se abre paso a la aceptación del choque de lo múltiple. La aparición del *Übermensch* significaría la construcción de esquemas sociales que promovieran lo vital, con todos los ángulos que implica, incluida una organización estamental que sostenga esta estructura.

Ahora, en un sus incipientes apariciones, esta figura surge ligada al conocimiento. “Yo vivo para conocer: quiero conocer para que viva el superhombre³⁵. ¡Experimentamos para él!” anota Nietzsche (2010, p. 130) en sus apuntes para Zarathustra y va delineando características, marcando el paso. El conocimiento no se trata de un saber estático o más allá del mundo, el conocimiento está ligado a la experimentación y esto se lleva a cabo en la tierra, con nuestro cuerpo. Lo que conoce es el cuerpo, en el mundo, y esto es lo que la figura del ultrahombre reivindica frente a la tradición, aquello que el hombre no es y por eso debe ser superado. Esta es la dirección en la que debe autosuperarse el hombre. Paradójicamente, aunque se manifiesta como una dirección, es la que contiene la

35 En la cita aparece “superhombre” porque se reproduce fielmente la traducción al español de los Fragmentos Póstumos realizada por Diego Sánchez Meca y Jesús Conill para la editorial Tecnos.

multiplicidad, porque tener como horizonte de conocimiento el mundo mutable implica la flexibilidad para comprender que el conocimiento se compone de diferentes perspectivas, las cuales deben construirse. Para construir al ultrahombre es necesario darle rienda suelta a la experimentación, construir el conocimiento interpretando los resultados de esa interacción con el mundo, violentar el medio, ejercer el poder de la voluntad con toda su fuerza.

Este conocer activo está atado a la creación. Se conoce creando, se crea conocimiento y de esta manera se ejerce la violencia sobre el material con el cual se construye, por eso se trata de un proceso dinámico el que abre paso al ultrahombre. No hay una situación pasiva en la cual se accede a un conocimiento estático ubicado más allá de los hombres. No hay nada más allá de los hombres, salvo su autosuperación. El material sobre el cual debe trabajar el hombre, es el propio hombre. Anota Nietzsche:

10[20] Todo crear es transformar -y allí donde actúan manos creadoras, hay mucho morir y perecer.

Sólo esto es morir y romperse a trozos: sin piedad, el escultor golpea el mármol.

Para extraer de la piedra la figura que duerme en ella, le hace falta no tener piedad -por eso todos nosotros debemos sufrir, morir y convertirnos en polvo.

Pero somos nosotros mismos los escultores, e incluso al servicio de sus ojos: con frecuencia temblamos por el creativo furor de nuestras manos. (Nietzsche, 2010, p. 259)

Unos fragmentos más abajo completa en la misma sintonía:

10[25] el suprehombre, completamente por encima de la virtud tal como ha existido hasta ahora, duro por compasión -el creador que *golpea sin misericordia* su mármol. (Nietzsche, 2010, p. 259)

El *Übermensch* es, entonces, la autosuperación del hombre que debe trabajarse de manera creativa, con fuerza, con golpes sobre el material para lograr las formas buscadas. El material dejará de ser lo que era para convertirse en otra cosa. Algo morirá y algo

nacerá. Será la misma piedra, pero dejará de serla. Ahora bien, esta autosuperación ¿debe llevarse a cabo a través de individuos específicos o cómo humanidad?

Siguiendo el periplo de Zaratustra en esta búsqueda, algo que parece claro es el rechazo a la masa, a la multitud. Sin embargo, cada vez que se aisló, continuó teniendo en vistas a la sociedad y a aquellos que serían capaces de lograr un quiebre, los hombres superiores (*höheren Menschen*). No toda la humanidad está en condiciones de autosuperarse, aunque si sus mejores individuos logran esta tarea, el resultado impactará en el conjunto. A su vez, este conjunto debe posibilitar la concreción de este proyecto. Aquí se manifiestan, una vez más, las divergencias con el esquema social post revolución francesa. Aquello en lo que está pensando Nietzsche se trata de un sistema con diferencias marcadas, con mejores y peores, con una masa que funcione a modo de estamento inferior sobre el cual se pueda edificar la pirámide con la cúspide del ultrahombre.

35 [75]

I. Zaratustra sólo puede *hacer feliz* después de haber establecido la jerarquía.

Ésta es *enseñada* primero.

II. La jerarquía realizada en un sistema de gobierno de la tierra: los señores de la tierra al fin, una nueva casta dominante. Surgiendo de ellos de cuando en cuando un Dios completamente epicúreo, el superhombre, el transfigurador de la existencia. (Nietzsche, 2010, pp. 789 - 790)

Así, la posibilidad de pensar si se trata de un puñado de individuos, quienes deban superar al hombre, o de toda la humanidad, resulta ambigua. Por un lado se podría pensar que sólo pueden acceder algunos individuos. Eso parece claro, aquellos hombres superiores como los que aparecen en Zaratustra son los que deben encaminarse hacia la superación. Sin embargo, por el otro lado, la masa despreciada tiene que permitir la tarea de estos hombres superiores, alimentar esta posibilidad, generar las condiciones para que esto suceda. La diferencia es que la masa debe estar en función del objetivo a pesar de que sea incapaz de comprenderlo o de llevarlo a cabo por sí misma. Formará parte del cuerpo, sus miembros serán las fuerzas dominadas para poder darle un desarrollo al conjunto por parte de las fuerzas dominantes. De esta manera, si bien la autosuperación

necesita de los individuos superiores así como de la masa, son los primeros los que deben comandar y ejercer la voluntad. La masa cumplirá una función, pero no debe dejar de ubicarse en una posición sumisa. La autosuperación la afectará inevitablemente, ya que el *Übermensch* definirá a la sociedad entera de otra manera, sin embargo no hay perspectivas de movilidad. De este modo, el esquema propuesto para este objetivo se enfrenta a la búsqueda de igualdad que venía sonando en la Europa del siglo XIX:

Vosotros hombres superiores, aprended esto de mí: en el mercado nadie cree en hombres superiores. Y si queréis hablar allí, ¡bien! Pero la plebe dirá parpadeando “todos somos iguales”.

“Vosotros hombres superiores, -así dice la plebe parpadeando- no existen hombres superiores, todos somos iguales, el hombre no es más que hombre, ¡ante Dios -todos somos iguales!”

¡Ante Dios! -Mas ahora ese Dios ha muerto. Y ante la plebe nosotros no queremos ser iguales. ¡Vosotros hombres superiores, marchaos del mercado!
(Nietzsche, 2007a, p. 382)

La plebe (*Pöbel*) del mercado rechaza abiertamente la diferencia explícita y señala la pretensión de igualdad ante Dios. Nietzsche denuncia en estas líneas aquello ante lo que debe enfrentarse el hombre superior que lleve adelante la tarea de la autosuperación. La plebe, término utilizado despectivamente para señalar a la masa, debe ocupar el lugar que corresponde y está equivocada al pensar que hay o debe haber igualdad. La autosuperación implica superar aquellos aspectos del medio que conforman el sentido común y se encuentran entrelazados en las concepciones de las cosas. Tras anunciar la muerte de Dios, Nietzsche busca poner en discusión la tradición cristiana y el modo en que su estructura determina los roles en la sociedad, ya que esto construye objetivos opuestos a los que está promulgando. La pretensión de igualdad no sólo está ligada al cristianismo y sus concepciones metafísicas, sino también, es uno de los planteos principales heredados de la Revolución Francesa en la modernidad. Por supuesto que también es sostenida desde los incipientes movimientos liberales, comunistas, socialistas y anarquistas que comienzan a proliferar en las ciudades europeas del siglo XIX -aunque sin apelar a Dios-. Para Nietzsche es claro, estas son las manifestaciones de las fuerzas reactivas envenenadoras de las fuerzas activas.

La autosuperación está ligada al enfrentamiento entre todos los aspectos que vuelven reactivas a las fuerzas activas. El combate se da contra la unicidad en pos de desarrollar una multiplicidad que esté en consonancia con lo vital. Para Nietzsche, la búsqueda de igualdad es un modo de negar la vida y por eso la ubica como algo abiertamente dañino. En su perspectiva, la construcción de una figura que encarne la voluntad de poder y se imponga al resto de las fuerzas, es algo más sano para la humanidad y permite desarrollar la multiplicidad porque abre las puertas a la batalla, al choque. Ese esquema es el que se debe repetir, por eso la masa no puede determinar la orientación de la sociedad. Deben ser los *Übermenschen* los encargados, y vale aclarar que no se trata de una única persona, sino de un conjunto: “35 [72] Tiene que haber *muchos* superhombres: Toda bondad se desarrolla sólo entre sus iguales. ¡Un solo Dios sería siempre un demonio! Una *raza dominante*. Para 'los señores de la tierra!'.”(Nietzsche, 2010, p. 789)

De este modo, se entiende que la formación del *Übermensch*, como objetivo de la humanidad, estará a cargo de los hombres superiores³⁶, pues deben enfrentarse al nihilismo de su actualidad, al alejamiento del cuerpo y de la tierra, de aquello que responde a la mutabilidad de la existencia. No quedan dudas del lugar preponderante que ocupa la construcción de esta figura. Se pueden citar ejemplos de expresiones que así lo denotan como: “Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: ese sentido es el superhombre, el rayo que brota de la oscura nube que es el hombre” (Nietzsche, 2007a, p. 42), o “¡No la “humanidad”, sino el *superhombre* es la meta! ¡El malentendido de Comte!” (Nietzsche, 2010, p. 578). Así se podría continuar rastreando expresiones de este tenor, pero lo que está claro es que se trata de la construcción de un objetivo y no de un medio para la humanidad, por lo tanto para la sociedad -la cual deberá garantizar las condiciones para cumplimentarlo-.

Llegando a las últimas obras, Nietzsche se vuelve un poco más crudo estilísticamente, más visceral y profundiza aún más su rol como provocador³⁷. En las

36 Los hombres superiores son una de las clasificaciones establecidas por Nietzsche para caracterizar al grupo destacado dentro de la humanidad que se opone a la masa. En el trabajo de Amy Mullin (2000), se puede acceder a un estudio de las variantes de los diferentes tipos de hombres que estarían ubicados en el grupo de los fuertes. Según este enfoque que subraya la distinción antes que el agrupamiento, algunos tipos pueden abrir el camino hacia el *Übermensch*, otros serían un paso necesario, etc.

37 Para esta altura (luego de Zaratustra) ya se había enfrentado a la tradición filológica alemana, a Strauss, a Wagner y a los representantes de todo lo que consideraba como decadente para la vida.

anotaciones para sus obras del momento, no pierde de vista que la formación del ultrahombre debe darse en el seno de la sociedad que él mismo habita, con lo cual necesariamente deben llevarse a cabo transformaciones:

10 [17] Demostrar la *necesidad* de que a un consumo cada vez más económico del hombre y de la humanidad, a una “maquinaria” de intereses y realizaciones cada vez más firmemente imbricados entre sí *le corresponde un contramovimiento*. Lo caracterizo como la *secreción de un excedente de lujo de la humanidad*: en ella debe salir a la luz una especie *más fuerte*, un tipo superior, que tiene condiciones de surgimiento y de conservación diferentes que el hombre medio. Mi concepto, mi *símil* para este tipo es, como se sabe, el término “superhombre”. (Nietzsche, 2010, p. 302)

Retomando la terminología médica o biologicista como la palabra *secreción*, Nietzsche está señalando la necesidad de un cuerpo que genere un *excedente de lujo*, que permita esta aparición. Con lo cual la estructura debe transformarse y para ello es necesario combatir todo lo que se erigió hasta ese momento como verdad, como moral. Será necesario combatir la concepción metafísica, la ubicación del mundo real más allá del mundo mutable, la moralidad atada a estas estructuras estáticas, a supuestos fundamentos primeros. Por eso el ultrahombre sólo surgirá como producto de la lucha y una vez construido reproducirá nuevos valores.

De esta manera aparece la pregunta: ¿Contra qué se debe luchar más arduamente para derrumbar el orden decadente del mundo y así generar las condiciones para potenciar la multiplicidad de la vida?

Bibliografía

- **Nietzsche, Friedrich** (2007a), *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza Editorial.

- ----- (1990), *La ciencia jovial. “La gaya ciencia”*, trad. José Jara, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- ----- (2010), *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*, trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, Madrid, Tecnos.
- **Vattimo, Gianni** (1996), *Introducción a Nietzsche*, Trad. Jorge Binaghi., Barcelona, Península.
- ----- (1992), *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trad. Juan Carlos Gentile Vitale, Barcelona, Paidós.

El concepto de persona: entre la prescripción y la descripción

Miguel Herszenbaun

CONICET/UBA/CIF/GEK

I. Introducción

En el 2015, la Argentina reformó su Código Civil y con ello el artículo que define a la *persona*. El art. 70 del Código de Vélez Sarsfield decía:

“Desde la concepción en el seno materno comienza la existencia de las personas; y antes de su nacimiento pueden adquirir algunos derechos, como si ya hubiesen nacido. Esos derechos quedan irrevocablemente adquiridos si los concebidos en el seno materno nacieren con vida, aunque fuere por instantes después de estar separados de su madre”.

El anteproyecto de reforma del Código Civil, en su Art. 19, expresaba:

“Comienzo de la existencia. La existencia de la persona humana comienza con la concepción en el seno materno. En el caso de técnicas de reproducción humana asistida, comienza con la implantación del embrión en la mujer, sin perjuicio de lo que prevea la ley especial para protección del embrión no implantado.

Finalmente, el Código Civil vigente expresa en su Art. 19: “Comienzo de la existencia. La existencia de la persona humana comienza con la concepción”.

Los tres textos proponen variaciones sobre los casos que serían pensados bajo el concepto *persona*. Lo que aquí nos interesará preguntar es si debe considerarse que estas modificaciones legislativas se encuentran fundadas en una modificación sobre lo que *sabemos* que es una persona. Para decirlo en otras palabras, ¿qué ha ocasionado la ampliación de aquello que llamamos persona? ¿Acaso *ahora* hemos *descubierto* que algo que antes no llamábamos persona resultó tener una cualidad determinada que exige que se le aplique tal concepto?

Los avances de la técnica médica y la posibilidad tanto de realizar gestaciones *in vitro* como también la posibilidad de intervenir sobre el código genético de los embriones han planteado un nuevo terreno de consideración al mundo jurídico. Es esta nueva realidad la que ha impulsado a los juristas y jueces a tener que pronunciarse, por ejemplo, sobre la personalidad de los *embriones*.

En lo siguiente, sostendremos que el concepto de *persona* no posee un contenido *descriptivo*, sino exclusivamente *prescriptivo* y que los criterios de su aplicación son prácticos o pragmáticos. Es decir, el concepto de *persona* no describe ninguna propiedad empíricamente observable y, en consecuencia, los motivos por los que decidimos aplicar tal concepto no pueden estar basados en presuntos criterios epistemológicos. La aplicación del concepto de persona es decidida en virtud de creencias o en virtud de las consecuencias pragmáticas de su aplicación.

II. La ilusión: un pasaje de lo descriptivo a lo prescriptivo

En la *Crítica de la razón pura*, Kant dedica un extenso capítulo a la ilusión trascendental. La nota distintiva de tal ilusión consiste en que la razón sería capaz de producir, por sí misma, representaciones únicamente subjetivas que son tomadas por ella misma de manera necesaria como objetivas.

Estas representaciones tienen la pretensión de presentar un objeto de conocimiento, el cual la razón podría conocer a priori. Estos objetos de conocimiento (representados en ideas trascendentales) son *Dios*, el *mundo* y el *alma*. La filosofía crítica de Kant se ocupa de demostrar que tales representaciones no son objetivamente válidas, esto es, no brindan conocimiento sobre objeto alguno. Pero, sin embargo, cumplen una función regulativa sobre el conocimiento empírico. En otras palabras, las ideas creadas por la razón sirven para guiar y ordenar el conocimiento empírico, pero no para conocer un objeto.

De manera análoga, nosotros podemos preguntarnos si el concepto de *persona* no podría contar con cierto carácter ilusorio, al menos en sus pretensiones descriptivas, y ser fundamentalmente un concepto *prescriptivo* o *regulativo*. Dicho en otras palabras, ¿acaso el concepto de *persona* remite a una propiedad empíricamente observable? ¿O se trata

sólo de un concepto que no describe nada real, pero que establece ciertas reglas prácticas, ciertas conductas que debemos realizar con respecto a aquello llamado *persona*?

Entiendo que la variación legislativa en lo que se refiere al campo de casos que caen bajo tal concepto daría una prueba en contra de la primera posición. La variación del concepto de persona no es producto del *descubrimiento* de una nueva nota o propiedad distintiva de aquellos objetos que hasta ahora hemos llamado *persona*. Es el producto de un problema axiológico vinculado con las novedades de la técnica médica. Para decirlo en pocas palabras: nadie ha descubierto una nueva nota de la esencia de la *personalidad* que motivara que lo que antes no era considerado persona ahora pase a serlo. La manipulación genética de embriones, la fecundación in vitro no nos ha enseñado nada sobre lo que es ser una *persona*; pero sí ha planteado la pregunta de si es deseable que dichos entes estén protegidos a través de la atribución de personalidad jurídica.

Cualquier intento de definir la *persona* eludiendo el carácter prescriptivo del término es un esfuerzo vano (por ejemplo, véase el fallo “Tanus”). En tanto tal concepto carece de carácter descriptivo, dar una definición de la personalidad que no repita lo estipulado por la fuente normativa y que no considere las obligaciones que se deducen de tal concepto es un sin sentido. Lo único que puede decirse sobre la *personalidad* es que aquello a lo que se atribuye se vuelve polo de derechos subjetivos y obligaciones. Si la ley dice que X es persona, se trata de un enunciado que no admite contrastación. Es una *prescripción*, una orden a los destinatarios de la norma, y no una descripción contrastable y refutable³⁸.

Ahora bien, estos intentos de dar una definición no prescriptiva, sino descriptiva, del concepto de persona pueden no ser inocuos. Son la producción de una ilusión análoga a la estudiada por Kant. Al confundirse el carácter prescriptivo del concepto de persona con un presunto carácter *descriptivo*, se produce la ilusión de tener un conocimiento objetivo de lo que debe ser llamado persona, que causalmente viene a confirmar nuestras creencias y las prescripciones que queremos imponer. La consecuencia inmediata es el acotamiento (o ampliación) del concepto de persona a un determinado grupo y la

38 No se puede demostrar que alguien no es *persona* mostrando que no es *tratado como persona*. Esto supondría un incumplimiento de lo prescripto, no una refutación de una descripción. Sería como pretender demostrar que el robo no es delito robando.

aplicación de las consecuencias jurídicas de tal caracterización conceptual (otorgar o no obligaciones y derechos).

Esto hace de mayor importancia tener presente nuestra objeción sobre el carácter descriptivo del concepto de persona. El efecto de esta ilusión conduce a una legitimación o autorización a la hora de atribuir (o suprimir) derechos y obligaciones. Y en tanto este carácter descriptivo es falaz, el verdadero motivo de aplicación del concepto permanece oculto.

III. Fundamentos prácticos y pragmáticos de la aplicación del concepto de *persona*

Si estuviéramos en lo cierto al sostener que el concepto de *persona* carece de un contenido descriptivo, debería establecerse cuál es el verdadero fundamento de su aplicación. Es, a nuestro criterio, la voluntad y no el entendimiento el que establece los alcances de su aplicación.

Si el concepto de *persona* es fundamentalmente prescriptivo, es decir, si se trata de una orden de origen normativo que exige ciertas conductas para con ciertas entidades, entonces la aplicación del concepto *persona* no depende de la naturaleza misma de la entidad en cuestión. En otras palabras, las instituciones jurídicas no son clases naturales, sino prescripciones sociales. Así, rechazando el carácter descriptivo del concepto *persona* y conservando sólo su carácter prescriptivo, podemos explorar un nuevo terreno de fundamentación para su aplicación.

Los motivos por los que se aplica o no el concepto *persona* pueden ser de dos tipos: primero, por motivos valorativos; segundo, por motivos pragmáticos.

El primer grupo de razones que guía la aplicación del concepto *persona* se basa en razones de orden valorativo, esto es, creencias de naturaleza moral o religiosa vinculadas a lo que está bien, a lo que se define como valioso o, incluso, como natural. Veamos un ejemplo. Es la creencia en el valor de la vida humana –que es, después de todo, una creencia, no un teorema lógico-matemático demostrable deductivamente– lo que motiva la prohibición del *homicidio*. Es una *valoración*, una *creencia* lo que nos conduce a prohibir tal conducta. El elemento decisivo a la hora de estipular estas prohibiciones es de carácter valorativo y en ocasiones pragmático. Tales prohibiciones se

sostienen o bien en una valoración de la vida humana o bien en una evaluación utilitarista de las consecuencias de la penalización y despenalización de tales conductas. Con respecto a este segundo punto, la discusión racional fundada en el conocimiento objetivo es fundamental. Pero, en referencia al primer punto, esto es las creencias religiosas, morales o valorativas en general, el fundamento gnoseológico juega un papel secundario. En principio, queda desplazado por el elemento valorativo, aunque, aun así, pueda cumplir alguna función. Debe entenderse, sin embargo, que por detrás de toda decisión legislativa, por más razonada y lógica que pueda parecer, se encuentra un acto de voluntad que se sostiene en un componente valorativo.

Como se ve, un primer grupo de motivos para postular una prohibición o un permiso consiste en creencias y valores (morales, religiosos, etc.). Delimitar el terreno de aplicación del concepto de *persona* no es diferente a establecer una autorización o una prohibición. En tanto la utilización o no de tal término autoriza o prohíbe ciertas conductas para con alguien, tal utilización no es más que la postulación de permisos y prohibiciones.

Un segundo grupo de motivos fue caracterizado como *pragmático* o *utilitarista*. Así como podíamos prohibir el homicidio motivados por la creencia en el valor *vida*, podemos prohibirlo por motivos vinculados a políticas públicas poblacionales, económicas, impositivas, militares, etc. Podemos prohibir la manipulación genética de embriones por las consecuencias que ésta podría provocar (por ejemplo, el nacimiento de seres humanos con ciertas enfermedades; la interferencia en una evolución que ha sido garantía de la continuidad de la especie humana; o la conveniencia económica de la industria farmacológica). Es decir, permitimos o prohibimos conductas en virtud de las consecuencias que se siguen de ellas. Y detrás de esto hay, nuevamente, una *valoración* fundada en *creencias*. Porque consideramos mejor la *salud* que la enfermedad, o porque no queremos correr riesgos interfiriendo en el largo trabajo de la evolución, o porque no queremos afectar ciertos intereses económicos, consideramos indeseable la manipulación genética sobre humanos. Incluso detrás de las consideraciones pragmáticas, de evaluación de conveniencia o inconveniencia en la que hay elementos objetivos, se encuentra una consideración valorativa, potestad de la voluntad y no del intelecto³⁹. Toda discusión

39 Incluso Karl Popper termina por aceptar que ciertos enunciados fundamentales en la ciencia son aceptados por convención: los enunciados que se refieren a los datos empíricos que permiten corroborar o

pragmática sobre lo conveniente e inconveniente se encuentra sostenida a su vez sobre principios valorativos que establecen valores.

IV. Legislación, discusión, democracia: razón y fe.

Lo hasta aquí considerado puede extender un manto de duda sobre la democracia. La democracia se siembra de cuestionamientos, si la discusión fundada en la razón o en el conocimiento empírico contrastable cumple un papel nulo o secundario en el dictado de la legislación o de una sentencia. ¿Acaso el conocimiento objetivo, empíricamente contrastable es irrelevante a la hora de establecer una ley? ¿Acaso todo se dirime en función de creencias y valores?

Creo que se puede dar respuesta a estas dudas. Primero, el conocimiento no es irrelevante. Las creencias pueden ser refutadas o modificadas por medio del conocimiento. Las expectativas, anticipaciones, predicciones que se pueden hacer a partir de nuestras creencias y opiniones pueden ser modificadas en virtud de los datos que brinde la experiencia. Las valoraciones morales, religiosas, políticas pueden variar en virtud de las consecuencias (positivas o negativas) a las que éstas lleven. La experiencia puede remover presuposiciones que están ancladas en nuestro espíritu con el peso del prejuicio.

En segundo lugar, la discusión racional puede demostrar al menos que las *creencias* no son *conocimiento*. En este sentido, la racionalidad, el conocimiento objetivo y la experiencia puede ocupar un lugar de fundamental importancia, en la exhibición de la opinión y creencia valorativa como un acto de la voluntad y no una manifestación de la facultad de conocimiento. En otras palabras, exponer que muchos de los fundamentos de los actos de gobierno y de dictamen del Derecho están basados en creencias que son presentadas como descripciones de la realidad. En cierta medida, el intercambio de razones puede llevar a exhibir este carácter ilusorio.

En tercer lugar, la discusión racional sobre la promulgación de una norma no parece poder determinar valores. Pero sí una evaluación racional de las consecuencias de

falsear una teoría son aceptados por mera convención, cfr. Popper, *La lógica de la investigación científica*, pp. 99 y ss.

una decisión y la consecuente conveniencia o inconveniencia de la misma. Sumado a los puntos anteriores, podríamos decir: el conocimiento intersubjetivo no puede demostrar que una valoración sea incorrecta, pero sí que sea inconveniente, relativa y no absoluta, etc. Estos no son elementos indiferentes a la hora de establecer y revisar nuestras creencias.

La democracia es el terreno para la decisión política basada en la discusión fundada en valores y conocimiento. Es en este terreno que los conocimientos compartidos pueden impulsar a revisar nuestras creencias, a presentar nuestras creencias como lo que son (valoraciones personales, opiniones) y desactivar su presunta objetividad. La importancia de la valoración axiológica a la hora de la toma de decisiones legislativas no socava definitivamente las virtudes de la democracia y la discusión racional.

Bibliografía

Código Civil y Comercial de la Nación Argentina, Ley 26.994, sancionado en 1 de octubre de 2014, Buenos Aires.

Holmes, Oliver Wendel, *La senda del derecho*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1975.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Colihue, Buenos Aires, 2007.

Popper, Karl, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, España, 1980.

La Liebre cazada: ser un quién sin ser persona

Claudia Lavié –UNGS-UBA

Del mismo modo que creía que una esfera tiene propiedades peculiares y a diferencia de las de un tetraedro, las combinaciones particulares de tales normas darían como resultado modos de inteligencia distintivos. Creer que “ellos” son los únicos que sienten y sufren es vanidad y error. Un conmovedor reclamo hacia la consideración de lo diferente, tal vez no ajeno a la experiencia de ver cuestionada su propia racionalidad (Siegfried: 2016).

Una escritora para la condición femenina

El presente trabajo se propone aportar a la reflexión acerca de la noción de persona a partir de un poema escrito en el Siglo XVII. Se trata de *The Hunting of the Hare* [La caza de la liebre] (1653), obra de Margaret Cavendish, Duquesa de Newcastle (1623-1674). La relevancia de su consideración requiere dos supuestos teóricos. El primero es que los conceptos significativos, como lo es el de persona, están históricamente constituidos, siendo por ello relevante explorar distintos momentos de su referencia. El segundo es que dichos conceptos, en tanto revisten un uso prescriptivo social y político, tienen un aspecto normativo. Si aceptamos estos supuestos, el registro de los desafíos al sentido convencional, en otras palabras, al contenido regulativo de una noción, contribuye de manera privilegiada a elucidarla, en tanto que la operación deconstructiva pone de manifiesto cómo los límites de las significaciones, en distintos momentos históricos, visibilizan aquellas exclusiones en su uso que permiten iluminar, *a contrario*, su configuración en una época dada. A partir de ello, nuestro interés por el poema y su autora reside en que pone en tela de juicio los alcances de la noción de persona de su época al cuestionar, precisamente en el post-humanismo y los comienzos de la ciencia moderna, la exclusividad de la portación de la sensibilidad y la razón por el sujeto privilegiado por el supuesto universal: el humano masculino.

Margaret Cavendish fue filósofa, dramaturga, poetisa, novelista, científica y pionera de la divulgación de la ciencia. Alternativamente cuestionada y omitida en su época, actualmente se reconoce su importancia como cosmógrafa y literata pero sobre

todo precursora de reflexiones sobre género⁴⁰. Toda la escritura de esta prolífica aristócrata está atravesada por la cuestión de la mujer y especialmente por la ausencia de reconocimiento a su producción intelectual en virtud de serlo. Sus dramas y comedias, muy representativas de los tiempos de la Restauración en Inglaterra y frecuentemente centradas en lo femenino, gozaron de un discreto éxito. Pero la Duquesa se dedicó muy especialmente a la ciencia, interés infrecuente en las mujeres de su tiempo, publicando más de veinte libros sobre el tema entre los que se destacan *The Atomic Poems* (1652) y *Philosophical and Physical Opinions* (1655), dedicados a la circulación de la sangre de Harvey, la física de Aristóteles y la teoría atómica desde una perspectiva crítica del mecanicismo, obras que firmó con su propio nombre, lo que era aún más inusual. Su pensamiento en problemas de física, astronomía y los más diversos temas en biología, si bien se inscribe en el naciente interés por la ciencia experimental a la manera moderna, cuestiona varios de sus supuestos y propone novedosas reflexiones sobre los métodos y alcances de las observaciones. Y aunque en este ámbito fue escasamente reconocida, Cavendish insistió en la importancia del estudio de la naturaleza para las mujeres en ocasión de reflexionar sobre aptitudes y carencias femeninas en cartas sociales y breves colecciones de discursos, las *Female Orations* (1661).

Así, no resulta extraño que en su célebre *Una habitación propia*, entre las escritoras consideradas antecedentes para la reflexión sobre la mujer, Virginia Woolf destaque a Margaret Cavendish. La pionera del feminismo describe a la Duquesa como una víctima de la falta de educación y de los prejuicios que apartaron a las mujeres del saber y fueron en desmedro de su talento:

40 La obra de Cavendish y los estudios más importantes sobre su producción están disponible mayormente en lengua original, pero existen dos recientes traducciones: *Un Mundo resplandeciente* (2017) y *Una mente propia* (2017), que reúne las *Female Orations* y algunas *Sociable Letters*. Sería imposible por razones de extensión citar a la tradición inglesa de estudios sobre esta autora. Ya poco después de su muerte, sus obras literarias fueron asiduamente comentadas. Sin embargo el valor de sus aportes científicos fue más tardíamente reconocido. En esta línea fue comentada e incluida en casi todas las historias de las mujeres y especialmente las científicas, considerada un caso excepcional. Pero hubo que esperar hasta mediados del Siglo XX para que se le dedicaran libros específicos íntegros, entre los que se destacan el A. Battagelli (1998), *Margaret Cavendish and the Exiles of the Mind*, Kentucky, Kentucky University Press; L. Schiebinger (2006), *Women of Natural Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press; la “Edición y Estudio Introductorio” a las *Observations upon Experimental Philosophy*, de E. O’Neill (2001) también en CUP. En habla hispana, Monroy Nasr (2014) aborda la obra de Cavendish y en especial a *The Blazing World* como filosofía de la naturaleza y P. Rodríguez (2015) subraya versatilidad de la obra de Cavendish, mientras que E. Rubio Herráez (2001) establece importantes comparaciones entre su obra y otras contemporáneas, como Anne Conway.

En nuestros tiempos toda aquella actividad (la de Cavendish) hubiera hecho girar una rueda de alguna clase. En los suyos, ¿qué hubiera podido constreñir, amaestrar, o civilizar para uso humano aquella inteligencia indómita, generosa, sin guía? Brotó desordenadamente, en torrentes de rima y prosa, de poesía y filosofía, hoy congelados en cuartillas y folios que nadie lee (...) Nadie la instruyó (...) ¡Qué espectáculo de soledad y rebelión ofrece el pensamiento de Margaret Cavendish! (...). Se convirtió en un cuco para asustar a las chicas inteligentes (Woolf: 2008: 46).

La mirada de Woolf se centra en las dificultades de la inteligencia de la Duquesa para encontrar su expresión y cauce. En la época de la consagración de la razón, ella será “una razón sin guía” (Woolf: 2008:47). En efecto, numerosos episodios de la biografía de Cavendish ponen de manifiesto que sus dificultades por ser mujer no disminuyeron a pesar de su privilegiada posición social. Nació como Margaret Lucas en una familia acomodada, pero recibió la escasa instrucción que se concedía a las hijas en su tiempo. Siendo los Lucas partidarios de la monarquía durante la primera guerra civil, se refugió con su madre en Oxford, donde conoció a la consorte del primero encarcelado y luego ejecutado Rey Carlos I y entró voluntariamente a su servicio como dama de compañía, siguiéndola en el exilio en Francia. Allí su vida social fue reticente, pero sensible al clima cultural, donde tanto la literatura como la naciente costumbre de los Salones Literarios – generalmente animados por las damas- abrían nuevas perspectivas para la vida intelectual de las mujeres⁴¹. También allí conoció a Sir William Cavendish, primero Conde y posteriormente Duque de Newcastle, viudo veinte años mayor que ella y por mutua elección y sin dote se convirtió en su segunda esposa. Sir William era miembro de una familia también pro monárquica y extremadamente influyente que posteriormente, aunque no sin dificultades, recuperaría su posición durante el Protectorado y la Restauración. Junto con su hermano Charles, a partir del período del exilio monárquico

41 En la calle St. Thomas de Louvre, no lejos de donde vivía Margaret, tenía su Salón la Marquesa de Rambouillet, notable *salonière*, y también eran famosos los de Mme. de La Fayette y Madelaine de Scudery, cuyas obras incluyen el tema de la educación de las mujeres. Verena von der Heyden-Rynsch (1998) sostiene que los salones eran espacios de libertad en tres sentidos: de pensamiento, más allá de las doctrinas impuestas por el Estado; de intercambio a pesar de las diferencias estamentales entre asistentes; y de emancipación femenina, en tanto que la tarea de la *salonière* era crear una atmósfera de erotismo, de diversión pero sobre todo, de agitación intelectual. Además, entre los exilados ingleses se discute la aún no traducida *Gallerie des Femmes fortes* de Pierre Le Moyne (1647) en un contexto en que la guerra civil había impulsado a las mujeres a acciones inéditas (cfr. von der Heyden-Rynsch:1998:cap II)

en Francia y también a su retorno, impulsó un famoso Círculo de filósofos y científicos conservadores en lo político y mecanicistas en ciencia natural. Este incluía a Walter Charleton, Kenelm Digby y Thomas Hobbes, cercano a la familia, a su vez en estrecho contacto con los franceses Pierre Gassendi, Marin Mersenne y René Descartes. Pero aunque una vez casada y con apoyo de su marido Margaret pudo consagrarse a compensar la ausencia de formación estudiando a los antiguos- especialmente los presocráticos y Lucrecio- y a sus contemporáneos Descartes, Hobbes, y Van Helmont, no participó de manera directa en el Círculo de Cavendish. Aunque su esposo la alentaba, socialmente sólo le eran permitidas las incursiones en la fantasía. A pesar de ello, Margaret persistió en publicar y difundir sus obras científicas sobre composición molecular, astronomía y biología. Además de su renuencia a cumplir sus deberes sociales, a vestir y comportarse según los cánones vigentes, sus doctrinas contribuyeron a darle fama de extravagante y sus contemporáneos la apodaron *Mad Madge* [la loca Madge]. Un episodio significativo ocurrió cuando en 1660 fue fundada en Londres la *Royal Society for Improving Natural Knowledge*, donde tenían acceso a la ciencia, descubrimientos e inventos exclusivamente varones nobles y burgueses. Margaret ansiaba el reconocimiento de su obra en filosofía natural y presentar allí sus teorías. Pero los miembros de la *Royal* discutieron mucho y finalmente – instados por su influyente familia (su hermano John Lucas, su esposo William y el hermano de éste estaban entre los fundadores)- la invitaron a visitar, pero no a pertenecer, a la prestigiada institución. Fue la primera mujer en hacerlo y presenció, en mayo de 1667, experimentos realizados por Boyle y Hooke, pero a condición de no emitir opinión. La prohibición del ingreso de mujeres a la *Royal Society* duró hasta 1945.

La elegante venganza de la Duquesa representa sin duda uno de sus mayores logros literarios. Reivindicada en las últimas décadas, su obra actualmente más conocida es una novela que se considera pionera de la ciencia ficción: *The Description of a New World, called The Blazing World* [El Mundo resplandeciente] (1666). Se trata de una fantasía y a la vez una utopía política de gobierno femenino, originalmente editada como complemento imaginativo “para instruir y entretener” (Cavendish:2017b:21) de una obra científica, *Observations upon Experimental Philosophy*, en la que Cavendish polemizaba a la manera canónica con las teorías más reputadas en filosofía natural. De manera diferente, *The Blazing World* transcurre en un mundo fantástico, el resplandeciente, unido al nuestro por los polos pero invisible porque el brillo de los soles de ambos impide distinguirlo, cuya deslumbrante geografía está habitada por híbridos de animal y humano.

La heroína de la novela es una virtuosa joven raptada y conducida por sus captores en una nave que naufraga en el Polo Norte y pasa al otro mundo. Allí, muertos todos los tripulantes menos ella, preservada por el calor de su belleza y su virtud, es rescatada por los hombres oso quienes apiadados de su inadaptación al clima la conducen a la Capital de su mundo, llamada Paraíso. En esa circunstancia conoce al Emperador, quien creyéndola una diosa, se dispone a adorarla, y advertido de su humanidad, la desposa y concede poder absoluto. Cavendish describe con entusiasmo el perfecto e ilustrado gobierno de la sabia Emperatriz, con el sólo auxilio humano de su buena amiga, escriba y consejera, la Duquesa de Newcastle, *alter ego* de la autora. Como obra política, en tanto que el mundo de ficción propone el gobierno absoluto, se ha dicho que es una obra conservadora. Pero aunque mantiene puntos de contacto con la literatura pro monárquica de los precedentes tiempos cronwellianos, puede más bien interpretarse como una fábula de la independencia femenina y las posibilidades liberadoras del pensamiento. Según la prologuista de la reciente edición española, Antonia Martí Escayol, esta obra podría calificarse de "protofeminista, protoecologista, protoposmoderna" (Cavendish: 2017:19). *The Blazing World*, efectivamente, no solo cuestiona el estatus femenino de su tiempo, sino que estructura holísticamente la naturaleza y desafía creencias cosmológicas prevalecientes, constituyendo esencialmente una fantasía científica.

La heroína, una vez monarca, se consagra a su máxima aspiración: conocer la ciencia y la filosofía. Para averiguar el grado de civilización y estado de conocimientos del mundo resplandeciente se entrevista con representantes de diferentes ciencias y oficios, y así reúne sacerdotes, astrónomos, filósofos experimentales, químicos, médicos, políticos, matemáticos, oradores, arquitectos, y también acude a las aptitudes morales y saberes de las fabulosas especies del reino. Su Majestad discute política con hombres zorro, ciencia natural con hombres oso, mineralogía y cuestiones de la tierra con hombres gusano y arquitectura con hombres araña. El corazón doctrinal de la novela son estas charlas de la corte de la emperatriz entre químicos, galenos, matemáticos, oradores, lógicos, todos animales parlantes o espíritus incorpóreos. En las explicaciones de los aborígenes resuenan ecos de teorías de Hobbes, Boyle, Galileo o Gassendi, a los que la ficcional erudita se permite no sólo replicar e interrogar desde su propia perspectiva, sino incluso arbitrar en materia de circulación de sus doctrinas según su discreción.

Suficiente ingenio

La historia de las pensadoras y filósofas es en parte la de las circunstancias que las limitaron, pero también la de las estrategias para sobrellevar estos límites. Así como en *Una habitación propia* Virginia Woolf hace constar el fracaso y la exclusión de la Duquesa de Newcastle, le dedica otro texto, uno de los primeros ensayos en *Las mujeres y la literatura* (2017) y en esta oportunidad enfoca los “defectos” de la escritura de Cavendish y la dureza de sus circunstancias desde otra perspectiva. *Paradiástole* es la figura retórica mediante la cual los vicios pueden entenderse como virtudes, recurso que proporcionó a Woolf la base estructural, tal vez necesaria, del proyecto feminista de recuperación del trabajo intelectual de las mujeres. En este nuevo acercamiento, la gran iniciadora destaca que el ingenio de Margaret fue “suficiente” y conecta el logro racional con el temperamento de la escritora del S XVII:

Su inteligencia era tan activa, su simpatía con las hadas y los animales tan verdadera y tierna. Ella tiene la rareza de un elfo, la irresponsabilidad de una criatura no humana, su crueldad y su encanto (...) A pesar del desdén de sus críticos (...) tenía suficiente ingenio para preocuparse por la naturaleza del universo, o por los sufrimientos de la liebre cazada (Woolf: 2017: 54).

Esta segunda consideración woolfiana sobre nuestra autora resulta muy significativa para nosotros por dos razones. La primera es que para trazar la semblanza intelectual de la excéntrica Duquesa no toma en cuenta las obras de Cavendish en las que las consideraciones sobre la condición de la mujer son vertebradoras y centrales. Por el contrario, orientada por un indicio, Woolf alude a un poema inadvertido hasta entonces por la crítica. La segunda es que elogia un rasgo intelectual, el ingenio, a partir de la preocupación por el sufrimiento de una criatura no humana, consideración que más allá de desafiar los cánones circulantes de la dignidad la centra en el hecho de sufrir, operación que anticipa un importante aspecto de las doctrinas contemporáneas de género.

Así, aunque *The Hunting of the Hare* carece de cualquier referencia directa a la cuestión femenina, Virginia Woolf subraya la comprensión de Cavendish del sufrimiento de un animalito, su preocupación por algo que no es persona pero que reviste para ella todo el merecimiento de la consideración, la piedad y el respeto. La celebración feminista del ingenio de la Duquesa se basa en que su condena a la matanza de la liebre trasciende la compasión pues descansa en la dignidad del perseguido, en darle visibilidad como sujeto en base a su sentir. Como veremos, Cavendish reprueba que los hombres den por sentado su derecho sobre las demás criaturas porque pone en juego una noción de sensibilidades e inteligencias distintivas no jerarquizadas muy distinta de la norma

imperante en su tiempo, que restringía la portación de la sensibilidad y la razón de manera homogénea y única por una clase exclusiva de seres, los humanos varones. Si esta interpretación es correcta, Cavendish estaría pensando los sujetos más allá de la categoría de persona vigente en su época y la personificación basada en el ser vulnerable o más bien vulnerado opera de manera similar a la apertura crítica que promueve actualmente la teoría de género para considerar las categorías de lo humano. Para esta vertiente lo subjetivo, personal, es ante todo lo sensible a las otras y a los otros de forma previa a la individuación, en tanto que privilegia lo que desafía los límites de la inteligibilidad convencional de lo socialmente aceptable. En este sentido, la poesía sobre la caza de la liebre sorprende por el detalle en la descripción del sentir y pensar de un individuo habitualmente considerado incapaz de estas facultades, un animal, situación tal vez no tan distinta de la de las mujeres en tiempos de Cavendish.

Las *Female Orations* manifiestan la complejidad de la reflexión de la Duquesa de Newcastle *vis à vis* la condición, la moralidad y el pensamiento femeninos, sobre todo cuando se enfoca en las dificultades ante la tarea intelectual. Se trata de cartas a una hipotética destinataria y discursos ficticiamente pronunciados, que defienden alternativamente distintos puntos de vista, muchos de los cuales se hacen eco de opiniones y prejuicios circulantes. Cavendish lamenta la condición de vida de las mujeres, que equipara explícitamente con la de los animales: “las mujeres vivimos como murciélagos o búhos, trabajamos como bestias y morimos como gusanos” (Cavendish: 2017a: 29). Y notablemente, la primera explicación que ofrece al lector, si bien responsabiliza a la crueldad masculina, también confiere gran parte de la culpa por tal situación a las mismas víctimas. Describe a las mujeres como intrigantes y engañosas: “la prudencia y la templanza son extrañas a nuestro sexo” (Cavendish: 2017a: 26), y recrimina las malas costumbres como el cortejo, la galantería, los bailes y las apuestas, y especialmente la vanidad y la desidia que las aparta de la curiosidad por asuntos científicos y filosóficos: “en cuanto a la filosofía de la naturaleza, las mujeres no estudian otra cosa que sus propios rostros” (Cavendish: 2017a: 21). Pero el defecto más grave que perjudica a sus contemporáneas es a su entender, la falsedad: “en cuanto al arte del engaño, las mujeres están bien entrenadas en él” (Cavendish: 2017a:22). Suma a sus acusaciones el papel de las mujeres en la reciente guerra civil que, según reprocha, en muchos casos han avivado las mentes de los hombres contra el soberano “trastornando el estado con sus desvaríos como trastornan sus cuerpos” (Cavendish: 2017a:26). Para Cavendish lo más grave es que la degradación moral de las mujeres acarrea su miseria intelectual “pues la sabiduría

es enemiga de nuestro sexo, o más bien, nuestro sexo es enemigo de la sabiduría” (Cavendish: 2017a:25).

Pero la inquieta Duquesa se responde a sí misma estas duras críticas y expresa claramente su exigencia de un papel distinto para sí y sus congéneres. Reconoce en principio que a pesar de ser intrigante, el sexo femenino es inocente en cuanto a las peores calamidades políticas, sencillamente por no formar parte de la sociedad, lo que paradójicamente puede ser ventajoso: “los disturbios en este país no han quebrado la amistad entre nosotras, pues si bien ha habido una guerra civil en el país y una guerra general entre los hombres, nada ha sucedido entre las mujeres” (Cavendish: 2017a: 39). Esta afirmación reconoce que las mujeres carecen de existencia política, pero ello tiene como contrapartida ventajosa estar excluidas de la hostilidad y las malas maneras de los hombres entre sí. En efecto, Cavendish insta a las mujeres a cambiar de costumbres “pero sin imitar a los hombres” (Cavendish, 2017a:54). No nos dice cuáles serían estas nuevas costumbres, pero sin duda, tienen que ver con modos de relación basados en la lealtad y la solidaridad entre nosotras. Dice que las mujeres “deben reunirse en base a la necesidad de encauzar la energía femenina para conseguir una libertad que de cauce a nuestras potencias” (Cavendish: 2017a: 52) y el medio privilegiado para ello es “recurrir a la sociedad femenina” (Cavendish: 2017a: 8). De esta manera, los argumentos favorables a las mujeres de las *Female Orations* revelan los dos ejes de lo que anacrónicamente podríamos llamar el “feminismo” de Cavendish: la defensa de la aspiración al saber y la fe en la amistad entre mujeres, que remite, en definitiva, a la empatía con el otro ser.

Estos puntos de vista se desarrollan poéticamente en *The Blazing World*, cuya publicación aspiró a que la fantasía incitara a “las dignas damas de distintas posiciones” (Cavendish: 2017 b:18) a acompañarla en el interés por la ciencia, y donde el recurso ficcional sirve a Cavendish para cuestionar no sólo las teorías imperantes y sus fundamentos metafísicos, sino también para denunciar la sociabilidad científica vigente, que excluía a las mujeres y especialmente a ella. La heroína de la novela no solo satisface sus ambiciones intelectuales con los más calificados interlocutores sino que también la amistad femenina y la mutua instrucción resultan claves para su libertad. En busca de un escriba, la emperatriz convoca el espíritu de “un escritor sencillo y racional” (Cavendish: 2017b:165) que como dijimos resulta ser la propia Duquesa de Newcastle transformada en personaje, de aquí en más coprotagonista, aliada intelectual y amante platónica de la emperatriz. Así, la dignidad femenina y el derecho de las mujeres al poder y al saber se

realizan en el mundo de fantasía, estrategia de apropiación que aporta un sentido al obrar como escritora y permite vincularse socialmente mediante la escritura, recurso que a la vez amplía lo cognoscitivo y apunta a lo ético en base al reconocimiento del derecho de ser, ambos aspectos que ya habían estado presentes en la consideración de la víctima en la poesía de la caza de la liebre. Cuestión ética, pues en efecto, *The Hunting of the Hare* resulta impactante por rechazar un deporte aristocrático común, la caza, desde otros valores:

Pero muy a menudo, es evidente, los valores de las mujeres difieren de los que ha implantado el otro sexo; es natural que sea así. No obstante, son los valores “masculinos” los que prevalecen (...) Y estos valores se trasladan a la literatura. Este libro es importante, el crítico da por descontado, porque trata de la guerra. Este otro es insignificante porque trata de los sentimientos de mujeres sentadas en un salón. Una escena que transcurre en un campo de batalla es más importante que una que transcurre en una tienda. En todos los terrenos y con mucha más sutileza persiste la diferencia de valores (Woolf: 2008:45).

What es un quién

Los *Poems and Fancies* fueron la primera publicación de Cavendish y a pesar de constituir una pieza clave en el *corpus* de esta autora y uno de sus más significativos esfuerzos estilísticos para trascender el modo masculino de entender la naturaleza y lo sobrenatural, para los estudiosos de la literatura la obra fue opacada largamente por sus piezas teatrales. Como señala Judith Walker (Walker: 1996:7) las circunstancias bajo las cuales se produjo esta primera publicación son significativas. Margaret Cavendish estaba en Londres, separada del esposo que adoraba, debido a las dificultades financieras causadas por sus pérdidas durante la guerra y el posterior exilio. Ella había regresado a Inglaterra con la esperanza de reclamar fondos de su finca secuestrada, pero no tuvo éxito y fue infeliz al separarse de él. Por lo tanto, comenzó a escribir, como dice en uno de los diez poemas que preceden a su libro, para distraerse de los pensamientos tristes y el insomnio: "Sabido que él atraviesa por grandes deseos y temores y mi ser está en la misma condición" (Cavendish: 1653: A 2). Pero también, como el primer trabajo destinado a ser publicado, fue escrito con la expectativa de la crítica y la plena conciencia de su posición como escritora pero sin experiencia personal de lo que eso significaba para sus contemporáneos, que solo podía surgir después de la respuesta pública.

La temática de los *Poems* anticipa la perspectiva poética del mundo natural y el amor por la vida campestre que desarrollará Cavendish en sus ulteriores ficciones. *The Hunting of the Hare* nos presenta a la liebre Wat en estado de recogimiento, de retiro:

Betwixt two Ridges of Plowd-land sat Wat/ Whose Body press'd to th'Earth, lay close, and squat/ His Nose upon his two Fore-feet did lye/ With his gray Eyes he glared Obliquely/ His Head he always set against the Wind/ His Tail when turn'd, his Hair blew up behind/ And made him to get Cold; but he being Wise/ Doth keep his Coat still down, so warm he lies/Thus rests he all the Day, till th'Sun doth Set/ Then up he riseth his Relief to get/ And walks about, untill the Sun doth Rise/ Then coming back in's former Posture lies (Cavendish:1653:111). [Entre ambas crestas de la tierra de labranza se sentó Wat/ y apretando su cuerpo contra la tierra, se tendió y se puso en cuclillas/ y deslizando su nariz sobre sus dos patas delanteras / mirando oblicuamente con sus ojos grises / puso su cabeza contra el viento/ giró su cola y su pelo voló hacia atrás/ Eso le hizo ponerse frío; pero él sabiamente /mantiene su abrigo todavía abajo, tan cálido está tumbado/ Así descansa él todo el día, hasta que caiga el sol/ cuando entonces sube para obtener su alivio /y pasear hasta el amanecer /para luego regresar a la antigua postura de estar tumbado.]

El tema del refugio y la serenidad de estar apartado del mundo en la vida campestre aparece frecuentemente en la dramaturgia de Cavendish, donde se insiste en el retiro como posibilidad de serenidad y creación, insistencia que representa la intervención de la autora en la discusión sobre el papel social de las mujeres. Durante la Restauración, los epistolarios femeninos discuten si las damas deben acompañar a sus esposos en los deberes cortesanos, y las mujeres que se escriben entre sí celebran casi unánimemente la novedosa posibilidad de participar de eventos sociales aristocráticos y burgueses, regocijándose incluso de ser incluidas en los deportes y juegos masculinos (cfr. Sánchez Gómez: 17-44). A contramano de sus compañeras de clase social, la inquieta Cavendish disiente y considera que el retiro, la vida de campo alejada de la sociedad, resulta más beneficiosa para consagrarse a la lectura, el estudio y la escritura, manifestando en su testimonio autobiográfico su profunda gratitud hacia su esposo por dispensarla de sus deberes y permitirle consagrarse a su pluma. Pero a diferencia de ella, la desdichada liebre no disfrutará de su serena tranquilidad, perturbada por sus acosadores:

At last poor Wat was found, as he there lay/By Huntsmen, which came with their Dogs that way /Whom seeing, he got up, and fast did run/Hoping some ways the Cruel Dogs to shun/But they by Nature had so quick a Sent/That by their Nose they Trac'd what way he went/ And with their deep

wide Mouths set forth a Cry/Which answer'd was by Echo in the Sky (Cavendish:1653:112). [Al final encontraron al pobre Wat, allí donde yacía/los cazadores, con sus perros/ Él los vio y corrió rápidamente/esperando que los crueles perros se vayan/pero ellos por naturaleza poseen tan aguda percepción /que con su nariz rastrearon su camino/ y con sus bocas anchas y profundas emitieron un grito/ al que respondió el eco en el cielo].

Cavendish describe con detalle el horror y la impotencia que Wat siente cuando es perseguido. El poema humaniza a la liebre dándole emociones palpables y un nombre, y deshumaniza a quienes la cazan haciéndolos parecer extraños y peligrosos. Por eso insiste en cómo el miedo se va apoderando de la desdichada presa, que como consecuencia de la agudización de sus sentimientos, se da a pensar:

“Then Wat was struck with Terrour and with Fear/ Seeing each Shadow thought the Dogs were there/ And running out some Distance from their Cry/ To hide himself, his Thoughts he did imploy/ Under a Clod of Earth in Sand-pit wide/ Poor Wat sat close, hoping himself to hide (Cavendish:1653: 112). [Entonces Wat fue golpeado con terror y con miedo/a cada sombra que veía pensaba que los perros estaban allí/y guardando distancia de sus gritos/ para esconderse el pobre Wat desplegó sus pensamientos/ y se sentó cerca de un pozo de arena/bajo un terrón de tierra, tratando de ocultarse]

En contraposición a la penetración aguda en la conciencia sufriente de Watt, la autora no describe a los perros atacantes, ni nos transmite lo que piensan, sólo lo que hacen:

The winding Horns and crying Dogs he hears/ Then starting up with fear, he Leap'd, and such/ Swift speed he made, the Ground he scarce did touch/ Into a great thick Wood strait ways he got/ And underneath a broken Bough he Sat/ Where every Leaf, that with the Wind did shake/ Brought him such Terrour, that his Heart did Ake/ (Cavendish:1653:112). [No permaneció mucho allí, aguzando los oídos/oye los cuernos de caza y los aullidos de los perros/luego con miedo, saltó, y tan veloz fue que apenas tocó el suelo/y se sentó debajo de una rama rota en un gran estrecho de madera/donde lo asustó cada hoja que el viento sacudió]

Un detalle significativo es que Cavendish describe que la víctima se consagra a acicalarse aún en medio de la terrible persecución de la que es objeto, gesto que resalta su dignidad y belleza:

Poor Wat being weary, his swift Pace did slack/ On his two hinder Legs for ease he Sat/ His Fore-feet rubb'd his Face from Dust and Sweat/ Licking his Feet, he wip'd his Ears so clean/ That none could tell that Wat had Hunted been/ But casting round about his fair gray Eyes (Cavendish: 1653:112). [El pobre Wat estaba cansado/ se sentó dificultosamente en sus patas traseras /y mientras con las patas delanteras frotó su cara contra el polvo y el sudor/ lamió sus pies, y limpió sus orejas tan limpio/que nadie podría decir que Wat estaba siendo perseguido/ girando sus hermosos ojos grises]

Como señala Walker, en *Poems and Fancies* la naturaleza “es como una castellana, con llaves a su lado para desbloquear los cinco sentidos” (Walker: 1996:108), por lo que la conciencia se agudiza y el sentir-se del perseguido es aún más intenso. Profundización que opera incluso hasta hacerle albergar una última esperanza:

The Hounds in full Career he near him 'Spies/ To Wat it was so Terrible a Sight/Fear gave him Wings and made his Body light/ Though he was Tyr'd before by Running long/ Yet now his Breath he never felt more Strong/ Like those that Dying are, think Health returns/When 'tis but a faint Blast which Life out-burns/ For Spirits seek to Guard the Heart about/ Striving with Death, but Death doth quench them out (Cavendish: 1653: 112) [Los Sabuesos a toda carrera se le acercaban/y para Wat era tan terrible verlos/que el miedo le dio alas e iluminó su cuerpo/ y aunque ya estaba agotado por su larga carrera/ sintió ahora su aliento más fuerte que nunca/ Al igual que los que creen al morir que la salud regresa/ cuando se trata de una débil estertor que la vida quema/ porque los espíritus tratan de proteger al corazón/ luchando con la muerte, pero la muerte los apaga/Los sabuesos llegaron tan rápido, y con tal griterío/que no le quedaban esperanzas, ni socorro que atisbar].

La narración de la muerte retoma la forma mecánica de describir a los perros, sin adjetivar su acción. La crueldad se nombra al final, cuando aparecen los cazadores humanos:

But Men do think that Exercise and Toil/ To keep their Health, is best, hich makes most Spoil/ Thinking that Food and Nourishment so good/ Which both proceed from others Flesh and Blood/ When they do Lions, Wolves, Bears, Tigres see /Kill silly Sheep, they say, they Cruel be (Cavendish, 1653: 112). [Pero los hombres piensan que ejercicio y el esfuerzo/ es lo mejor para mantener su salud, lo que hace que la mayoría la estropee/pensando que son buenas la comida y la nutrición / que proceden de la carne y sangre de los demás / y cuando ven que lo hacen leones, lobos, osos y tigres / “Mata a las ovejas tontas, dicen, ellos son crueles”].

La clave está en que para Cavendish la maldad de los hombres, su gusto por el cruel deporte, se debe a que niegan a otros la condición de ser sujetos que sienten, porque se arrojan la exclusividad del sentir y del pensar:

But for themselves all Creatures think too few/ As if God did make
Creatures for Mans meat/ And gave them Life and Sense for Man to Eat/
Or else for Sport or Recreations sake/ For to Destroy those Lives that God
did make/ Making their Stomacks Graves, which full they fill/ With
Murther'd Bodies, which in Sport they Kill (Cavendish: 1653:113). [Pues
para ellos de entre todas las criaturas, muy pocas piensan /como si Dios
hubiera hecho criaturas para ser la carne del hombre/y les hubiera dado
vida y sentido para que el hombre comiera/o por deporte o
recreación/destruyera esas vidas que Dios hizo/convirtiendo a sus
estómagos en sepulcros/ de cadáveres].

Las demás criaturas son objetos para el tirano cruel y condescendiente consigo mismo, que se cree el centro del mundo y se arroja pisotear a los demás:

Yet Man doth think himself so Gentle and Mild/ When of all Creatures
he's most Cruel, Wild/ Nay, so Proud, that he only thinks to Live/That God
a God-like Nature him did give/ And that all Creatures for his Sake
alone/Were made, for him to Tyrannize upon (Cavendish: 1653:114).[Sin
embargo, el hombre se cree tan suave/cuando de todas las criaturas es más
cruel, salvaje/es tan orgulloso, que solo piensa en vivir/y que Dios, o una
naturaleza como Dios, le dio/a todas las criaturas solo por su bien/y que
fueron hechos para que los tiranice]

Como vemos, hay aquí un juicio negativo sobre la nutrición en base a carne y más aún hacia el desperdicio innecesario en la caza deportiva, pero sobre todo, Cavendish rechaza la exclusividad del privilegio de los dones divinos para con el hombre y señala que la creencia en esa exclusividad lleva a éste a concebir a los seres diferentes como creados en función de él.

Dijimos al comienzo que el registro de los desafíos al aspecto normativo de una noción contribuye de manera privilegiada a elucidarla, en tanto que la operación deconstructiva pone de manifiesto cómo los límites de las significaciones, en distintos momentos históricos, visibilizan aquellas exclusiones en su uso que permiten iluminar, *a contrario*, su configuración en una época dada.

La descripción de Cavendish de la caza de la liebre cuestiona la concepción de sujeto vigente en sus tiempos. En principio ella considera que a pesar de tener las más

interesantes historias de conocimiento y capacidad, los humanos no son por ello necesariamente la culminación de la excelencia animal.

En efecto Cavendish propone, de manera heterodoxa sin duda con sus tiempos, que la razón no es un privilegio masculino. Hemos dicho que sus contemporáneos consideraron a Cavendish loca. Es verdad que, como ya señalamos, *Mad Madge* era extravagante en su vestuario, conducta y opiniones, renuente a las apariciones públicas correspondientes a su posición, famosa por su reclusión y a la vez deseosa de participar en reuniones científicas, actitud incompatible con el rol de una mujer en sus tiempos, así como persistente en pensar a contramano la naturaleza del universo y la composición de las sustancias y de transgredir las normas de estilo al escribir poemas sobre los átomos y novelas sobre ciencia. Pero el estigma se basaba sobre todo en que en tiempos de limitación femenina a géneros literarios específicos y uso de seudónimos masculinos, aspiró a ser reconocida como autora y en especial, como una muy racional. En *The Blazing Wolrd* se presenta a sí misma precisamente reivindicando ese rasgo. Cuando la Emperatriz busca un escriba, descarta escritores antiguos, por su sofisticación excesiva, y modernos “tan soberbios que despreciaban ser escribas a una mujer” (Cavendish, 2017b: 53), y se ofrece como auxiliar intelectual en base a su capacidad:

Hay una señora, la duquesa de Newcastle; que aunque no es una de las más eruditas, elocuentes e ingeniosas, sin embargo es un escritor sencillo y racional; siendo el principio de sus Escritos, Sentido y Razón (...) -Esa Señora -dijo la Emperatriz- haré por mi Escriba (Cavendish, 2017b: 53).

Sufro, luego soy

Como vemos, Cavendish defiende la emancipación intelectual femenina. Pero otro aspecto del poema de la liebre resulta aún más llamativo: la centralidad que requiere el sentir, el sufrir, en la designación del sujeto como tal. Es por eso que Woolf, a la vez que contempla la transgresión permanente de la Duquesa, el poder en su fantasía literaria, resalta la preocupación por el sufrimiento de la criatura no humana, preocupación que requiere de “suficiente ingenio”, pues Cavendish se preocupa por la dolorida liebre transgrediendo la norma de lo considerable digno de ser un quién.

La *Prosopopeya*, del griego *προσωποποια*, es una figura que consiste en atribuir a las cosas inanimadas o abstractas, acciones y cualidades propias de seres animados o a

los seres irracionales las del hombre. En el caso de nuestra poesía, el recurso retórico se extiende hasta convertir el sentir de la liebre en un proceso de pensamiento ligado a él, haciendo de su sentir un modo de subjetivación.

Sin duda, se trata de un sujeto muy diferente del esperado, un anormal. Contemporáneamente, la teoría de género nos hace comprender que el yo que somos se encuentra constituido por normas y depende de ellas. Pero también, muchas veces ese yo aspira a vivir de maneras que mantengan con estas normas una relación crítica y transformadora. Judith Butler, sin duda la más destacada representante del post feminismo actual en su versión *queer*, señala la inmensa dificultad que acarrea para los individuos esta opción. Ella nunca es fácil porque una relación crítica, en cierta medida, transforma al yo en algo incognoscible según los parámetros habituales, que resulta amenazado por su inviabilidad, amenazado con ser deshecho completamente en cuanto deje de incorporar la norma mediante la cual se convertiría en totalmente reconocible (Butler: 2006:8). En referencia al género, la autora americana contemporánea afirma que “las “personas” sólo se vuelven inteligibles cuando poseen un género que se ajusta a normas reconocibles de inteligibilidad” (Butler: 1999: 71).

El dato es relevante porque el pensamiento ilustrado, en su búsqueda y defensa de la libertad, la igualdad y la fraternidad, proclama la razón y combate las falsas distinciones de tipo esencialista, en particular, las diferencias de nacimiento y de sangre que justifique el dominio en términos ontológicos, pero soslaya muchas veces la consideración de las mujeres. Se trata de lo que Celia Amorós ha llamado “la razón patriarcal” y la indagación de las contradicciones de la *humanitas masculina* como representante único de la subjetividad requiere una historia que disienta con ella.

En efecto, la constitución del sujeto temprano moderna lleva un implícito de la persona viable que comporta una serie de normatividades que entre otras asumen que la masculinidad es la única opción de visibilidad. Si nos atenemos a esto, podemos comprender que la recurrencia de Cavendish a las mujeres como personajes de ficción y a la personificación de los animales se debe a que ninguno de ellos resulta inteligible como persona. Inverosímiles féminas emperatrices de reinos fabulosos y bichos pueden más bien registrarse como “incoherencias” en el sentido de Butler, como seres cuyo sentir y pensar es descartado por el pensamiento hegemónico como cuerpos que no importan, en otras palabras, que no se consideran personas.

Mirado desde esta perspectiva, el acercamiento al drama de la liebre significa cuestionar el individualismo y el narcisismo de los que ocupan el lugar privilegiado en la

definición del sujeto de la norma en perjuicio de los que transitan identidades más desdibujadas o deslegitimadas por la tradición.

Así, según Woolf el ingenio es requerido para comprender el sufrir. El pensamiento de género contemporáneo persiste en la senda ética de plantear el problema de cómo hacer para que el mundo sea habitable y aborda esta cuestión a partir de los modos de acción posibles para que las normas no produzcan un diferencial hostil en lo humano. Registra que existen lazos sociales que son reconocidos, merecedores de duelo, a diferencia de aquellos lazos que no son reconocidos por las normas imperantes, en su caso, los cuasimaritales, no heterosexuales, no aceptados o no identificados culturalmente, en los que la pérdida no es considerada como tal y por ello no merecedora de duelo. Así, uno de los temas esenciales del género son las vidas que no merecen ser lloradas, condenando a la irrealidad a aquellos seres y vínculos que escapan a la norma y tornando al mundo inhabitable.

Para los sujetos capaces de estos vínculos anómalos, en la medida en que el duelo continúa siendo algo indecible, la ira provocada por la pérdida puede intensificarse en virtud de la imposibilidad de confesarla. Y si se proscribiera la cólera misma que produce la pérdida, los efectos melancólicos de semejante proscripción pueden alcanzar proporciones suicidas. Por ello para el género la aparición de instituciones colectivas que alientan la expresión del duelo son, pues, esenciales para sobrevivir, para unir a la comunidad, para reelaborar los lazos de afinidad, para volver a entretejer relaciones de sostén mutuo. Y, en la medida en que tales instituciones den publicidad y promuevan la dramatización de la muerte “deben interpretarse como una repuesta en favor de la vida y en contra de las horrendas consecuencias psíquicas de un proceso de duelo obstaculizado y proscrito culturalmente” (Butler: 2002:332). Debe poder decirse el dolor por los diferentes.

La descalificación de la dignidad de los sujetos, según Cavendish mujeres y animales, así como la deslegitimación de los vínculos afectivos o lazos sociales de estas identidades por no reconocerse en la normatividad, o en otras palabras, la exclusión de la categoría de persona, produce vidas a las que no se les permite realizarse ni habitar el mundo. El problema es de orden ético, ya que al quebrar la realidad del mundo social se produce un diferencial en tanto que a quienes cumplen con la norma se les permite ejercer la vida con libertad y ven legitimado su deseo, en otros términos, son tratados como personas, a la vez que a otros sujetos se los condena a una vida invivible. Sujetos cuyo

sufrir la excéntrica Duquesa, también apartada de la norma imperante y no del todo persona en sus tiempos por ser mujer, tuvo suficiente ingenio para poetizar.

Bibliografía Referida:

Butler J. (1999) *El Género en disputa*, Barcelona, España: Paidós.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Butler J. (2006) *Deshacer el Género*, Barcelona, España: Paidós.

Cavendish M (1653) *Poems, and fancies written by the Right Honourable, the Lady Margaret Newcastle*. London: Printed by T.R. for J. Martin, and J. Allestrye.
URL <http://name.umdl.umich.edu/A53061.0001.001>. Consultado en diciembre 2016

------(2017a) *Una mente propia*. Buenos Aires, Argentina: Mar Dulce.

----- (2017b) *El mundo resplandeciente*, Madrid, España: Siruela.

Sánchez Gómez, M.V. (2009), *El punto de vista femenino en la Tragedia de la Restauración Inglesa* (Tesis Doctoral).Universidad de Sevilla, Sevilla, España.

Siefried B. (2016), Margaret Cavendish and her poetics of matter, perception, human nature and animal cognition, en Cutler S., *Women’s Studies Colloquium*, Londres, UK.

Von der Heyden-Rynsch, V. (1998) *Los salones europeos: las cimas de una cultura femenina desaparecida*, Barcelona; España: Península.

Wolker, J. (1996) *Torment to a restless mind: An Analysis of major Themes in Poems and Fancies (1653) by Margaret Cavendish* (Tesis de Maestría). Faculty of Arts of the University of Birmingham, Birmingham, UK.

Woolf, V. (2008) *Una Habitación propia*, Barcelona: España: Seix Barral.

Woolf, V. (2017) *Las mujeres y la literatura*, Madrid, España: Miguel Gómez Ediciones.

Lo apolítico y lo antipolítico como condiciones de desaparición de la persona: una lectura sobre Hannah Arendt

Virginia Osuna⁴²

(UBA / UNLaM / UNLu)

“La principal diferencia entre la labor del esclavo y la libre y moderna no radica en que el laborante tenga libertad personal –libertad de movimiento, actividad económica e inviolabilidad personal–, sino en que se le admite en la esfera pública y está plenamente emancipado como ciudadano”

Hannah Arendt, *La condición humana*.

En el presente trabajo indagaré en torno a las tres actividades fundamentales que componen la *vita activa*, siguiendo principalmente *La condición humana*, de Hannah Arendt: labor, trabajo y acción. En términos generales, la labor refiere al proceso biológico del cuerpo humano; el trabajo, a las actividades que introducen el artificio en el orden de lo natural; y la acción, a la condición de toda vida política. Esta triple distinción no es meramente descriptiva sino que comporta la denuncia de una serie de articulaciones y jerarquizaciones históricas que tienden a producir un desplazamiento de lo más propio de la vida humana.

El interés principal que rige este trabajo está orientado por la pregunta acerca de cuáles son, en el pensamiento de Arendt, las condiciones de aparición de la persona humana – en vistas de su singularidad, unicidad e incambiabilidad– y cuáles son las condiciones de

42 Profesora en Filosofía, con orientación en Filosofía Práctica (UBA). Maestranda en Filosofía con orientación en Filosofía Social y Política (UNQui). Jefa de Trabajos Prácticos de “Fundamentos filosóficos de la educación”, “Historia del pensamiento y la cultura” y “Epistemología” (Departamento de Educación – UNLu); Jefa de Trabajos Prácticos de “Filosofía” (Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales – UNLaM); y Ayudante de Primera de “Filosofía social” (Facultad de Ciencias Sociales – UBA).

su desaparición en el contexto de una extrapolación de lógicas apolíticas y antipolíticas; en función de lo cual intentaré reconstruir la doble inversión en el plano de la *vita activa*: la primera, entre acción y trabajo; y la segunda, entre trabajo y labor.

Condiciones de aparición

Aquello que Arendt identifica como lo más propio de la vida humana, dentro de la *vita activa*, es la acción. La acción es la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia y corresponde a la condición humana de la pluralidad (Arendt, 2015a: 22). La pluralidad humana es la condición de la acción y del discurso, y tiene el doble carácter de igualdad y distinción (Arendt, 2015a: 200). Los hombres expresan su distinción, es decir, su unicidad, mediante la acción y el discurso. Éstas tienen una cualidad reveladora: revelan un agente. Tanto la acción como el discurso se manifiestan en la pura contigüidad humana, esto es, “*cuando las personas están con otras, ni a favor ni en contra*” (Arendt, 2015a: 204).

Para comprender cabalmente esta última afirmación es necesario introducir la distinción entre hacer y actuar. Mientras que el hacer está gobernado por una lógica utilitaria de medios y fines, la acción política es una actividad que carece de fin. En este sentido, cuando la acción o el discurso son utilizados como medios para la fabricación de determinados resultados, pierden su especificidad política y son cooptados por la lógica de la fabricación vinculada al trabajo, el cual constituye otra actividad humana, distinta de la política. A diferencia del trabajo, en la acción política hay actores, pero no autores (Arendt, 2015a: 208).

Lo señalado por Arendt tiende a mostrar que la acción [*praxis*], a diferencia del hacer [*poiesis*] carece de autor, vale decir, es ingobernable. En este sentido, son múltiples las operaciones filosóficas que, desde Platón, no hacen más que intentar ‘remediar’ la fragilidad de los asuntos humanos derivados de la acción política postulando un autor que gobierna el curso de las acciones -llámese Demiurgo, Providencia, Naturaleza, Mano invisible, Espíritu, Lucha de clases, etc.- (Arendt, 2015a: 209). Por otro lado, la convicción griega que estima a la acción y al discurso como lo más elevado del hombre enfrenta la permanente erosión del *homo faber* y del *animal laborans*, que encuentran como lo más elevado en los productos, el primero, y en la vida, el segundo. Éstos resultan

apolíticos y antipolíticos, respectivamente, y se inclinan a denunciar la ociosidad e inutilidad de la política entendida como acción y discurso y, en su lugar, colocan fines supuestamente más elevados: “*hacer el mundo más útil y hermoso en el caso del homo faber, hacer la vida más fácil y larga en el caso del animal laborans*” (Arendt, 2015a: 230).

Como conclusión de lo anteriormente expuesto, cabe señalar que la pluralidad es condición de posibilidad de la acción política, pero que ella no siempre se encuentra garantizada por las condiciones ónticas del mundo. El predominio de las lógicas del trabajo y la labor manifiestas, por ejemplo, en los ordenamientos tiránicos, en las guerras y en los totalitarismos (Ver Arendt, 2012a; Arendt, 2015b), dan cuenta de una voluntad de clausura de la condición humana de la acción política, que es la única en la que se revela este agente que aquí llamamos ‘persona’.

Condiciones de desaparición de la persona: el *homo faber*

La esfera de experiencia del *homo faber* está impregnada por la lógica de la fabricación de utensilios. En este sentido, Arendt releva como actitudes típicas del *homo faber*: su instrumentalización del mundo; su confianza en los útiles y en la productividad del fabricante de objetos artificiales; su confianza en la categoría de utilidad; y su desprecio por todo pensamiento o actividad que resulte inútil, es decir, que no conduzca a la fabricación de un objeto (Arendt, 2015a: 330-1). Y, por último, un aspecto importante para comprender *la primera inversión entre trabajo y acción* que consiste en la identificación de la fabricación con la acción.

La fabricación del *homo faber* consiste en la reificación por la cual en la creación del artificio humano se introduce un elemento de violencia destructor de la naturaleza. Lo propio y distinguible del trabajo es tener un comienzo definido y un fin predecible. A diferencia de la labor, que carece de principio y fin ya que está capturada por el movimiento cíclico de la vida y de la acción que, aunque pueda tener un principio definido, nunca tiene un fin predecible. De modo que el *homo faber* es señor y dueño no sólo porque se erige ante la naturaleza como amo, sino porque es dueño de sí mismo y de sus actos (Arendt, 2015a: 164).

Si bien la instrumentalidad, el uso de medios para lograr un fin, es un criterio relevante para distinguir entre el modelo de la fabricación del *homo faber* y la actividad sin fin de la política, ella se vuelve ociosa al momento de dar cuenta del *animal laborans*. En este sentido, el *homo faber*, guiado por el criterio de instrumentalidad, fabrica una multiplicidad de útiles que vuelven duradero el mundo circundante y que facilitan y mecanizan la labor del *animal laborans*. No obstante, el *animal laborans*, ya no está regido por el criterio de instrumentalidad sino por los devoradores procesos de la vida y del consumo. De modo que el empleo de los medios para lograr un fin específico es reemplazado, como se expondrá a continuación, por la unificación rítmica del cuerpo laborante con su utensilio. Lo que domina el proceso de la labor no es el fin sino la noción misma de proceso y la ejecución rítmica ordenada que impone a los laborantes.

Condiciones de desaparición de la persona: el *animal laborans*

Por su parte, la labor es una actividad que no deja nada detrás de sí ya que el resultado de su esfuerzo se consume casi tan pronto como se gasta el esfuerzo. El esfuerzo de la labor resulta vital a pesar de esta futilidad. *La segunda inversión entre trabajo y labor*, es decir, el ascenso de la labor en términos de su estima dentro de las actividades humanas alcanzó su punto máximo en el sistema de labor de Marx donde “*ésta pasó a ser la fuente de toda productividad y expresión de la humanidad del hombre*” (Arendt, 2015a: 113-4).

En opinión de Arendt, Marx resulta un punto de inflexión en esta segunda inversión en tanto tendió a tomar toda labor como trabajo y a referirse al *animal laborans* en términos más adecuados al *homo faber* concentrando lo propio de la actividad laboral en la ‘productividad’, “*al margen de las circunstancias históricas e independientemente de su lugar en la esfera privada o pública*” (Arendt, 2015a: 103). Tal productividad no está ligada a los productos de la labor, sino al ‘poder’ humano que es capaz de producir más de lo necesario para su propia reproducción, es decir, un superávit o plusvalía.

Desde este punto de vista puramente social, la distinción entre labor y trabajo pierde sentido ya que todo laborar resulta productivo. Dadas las características de la división y especialización del trabajo en la Época Moderna, lo propio de la mercancía no es la habilidad individual del *homo faber* sino el ‘poder de la labor’ que todo ser humano posee en similar medida, dicho en otras palabras, el trabajo abstracto. En esta ‘humanidad

socializada' se produce una pérdida de la singularidad del autor, un desplazamiento de lo individual por lo colectivo, una adopción del punto de vista social que no coincide ni con el orden de lo privado ni con el de lo público.

Aquí es donde se puede apreciar la inversión entre trabajo y labor. Ya que la sociedad, lejos de ser comprendida en términos de individuos que actúan por su propio interés, es entendida, a partir de Marx, como fuerzas de interés que guían a las clases sociales. Por esta razón es que Arendt señala que: *“la humanidad socializada es ese estado de la sociedad en el que sólo rige un interés, y el sujeto de dicho interés es la humanidad o las clases, pero nunca el hombre o los hombres”* (Arendt, 2015a: 345).

A partir de Marx, la productividad del trabajo radica en *“la potencial plusvalía inherente a la fuerza de trabajo humano, no en la cualidad o carácter de las cosas que produce”* (Arendt, 2015a: 107). La diferencia entre labor y trabajo se disuelve si no se considera el carácter mundano de la cosa producida. Razón por la cual el carácter cíclico y repetitivo de la labor desplaza el carácter duradero y permanente de los productos del trabajo.

En una sociedad de laborantes, el principal interés no es la propiedad sino la apropiación, es decir, el incremento de la riqueza y el proceso de acumulación. Y para que este proceso resulte ilimitado y veloz es preciso considerar la vida de la sociedad como un todo y no como algo individual. El *animal laborans* no actúa como individuo interesado en su propia supervivencia, sino como un ser genérico. En este sentido, Arendt señala que: *“sólo cuando la reproducción de la vida individual queda absorbida por el proceso de la vida de la especie, puede el proceso de la vida colectiva de una ‘humanidad socializada’ seguir su propia ‘necesidad’, es decir, su automático curso de fertilidad en el doble sentido de multiplicación de vidas y de la creciente abundancia que ellas necesitan”* (Arendt, 2015a: 125).

A diferencia del trabajo, cuya lógica de fabricación está regida por un propósito determinado por el hombre, la labor alcanza sus mejores resultados mediante una unificación rítmica del cuerpo laborante con el utensilio, es decir que lo que domina el proceso de la labor es la noción misma del proceso y el ritmo que impone a los laborantes (Arendt, 2015a: 165). Se trata de un ritmo repetitivo y automático: laborar para consumir, consumir para laborar.

De modo que la fabricación produce principalmente objetos de uso como fines que, luego de acabados, se convierten en medios. Pero es sólo en la medida en que el proceso de la vida se apodera de esos medios y la utiliza para sus propósitos que, como señala Arendt: “*la productiva y limitada instrumentalidad de la fabricación se transforma en la ilimitada instrumentalización de todo lo que existe*” (Arendt, 2015a: 176).

Conclusión

A modo de conclusión, relevaré algunos de los desplazamientos señalados en lo anteriormente expuesto. Como ya señalé, las particularidades que caracterizan a las actividades del *homo faber* y del *animal laborans* no atentan por sí mismas, en principio, contra el ejercicio de la acción política, sino cuando generalizan y extrapolan sus esferas de experiencia específicas al plano de la acción desplazando la actividad más propia del hombre, dentro de la *vita activa*, vinculada con la revelación de la persona o agente a través de la acción y del discurso en la trama siempre preexistente de los asuntos humanos.

En este sentido, si bien los hombres pueden vivir sin laborar e incluso sin trabajar, una vida sin acción deja de ser una vida propiamente humana. De esta manera, si lo propiamente humano queda cifrado en el plano político de la acción; el trabajo y la labor, por su parte, cuando intentan desplazar con sus lógicas la fragilidad de los asuntos humanos, se vuelven apolíticos y antipolíticos.

El *homo faber* resulta apolítico en tanto para realizar su actividad requiere del aislamiento. No posee, en tanto tal, una esfera política, no obstante, sí está capacitado para tener una esfera pública, es decir, el mercado de cambio en donde puede mostrar los productos de sus manos y recibir alguna estima por ello (Arendt, 2015a: 178).

Por su parte, el *animal laborans* resulta antipolítico en tanto su vida social carece de mundo ya que es incapaz de habitar una esfera no sólo política sino también pública. El *animal laborans* es similar al rebaño en tanto el hombre no está ni con el mundo ni con los demás, sino sólo con su cuerpo frente a la necesidad de mantenerse vivo. Incluso el trabajo colectivo o en equipo generan una pérdida de la individualidad ya que la sociabilidad de la labor no se basa en la igualdad sino en la identidad, por eso esta unión de muchos en uno es el extremo opuesto de la contigüidad basada en la distinción.

Para Arendt, la acción política es impredecible, irreversible, fútil, carente de autor, carente de fin y sólo manifestable en la contigüidad humana. Esta última afirmación implica que la acción, nunca puede ocurrir en aislamiento (Arendt, 2015a: 221). El aislamiento equivale a la incapacidad de actuar y constituye uno de los rasgos principales del hombre-masa que aparece como correlato del totalitarismo (Arendt, 1998: 262). Por su parte, el verdadero poder, y no la fuerza, radica en la potencialidad del estar juntos (Arendt, 2012b: 60). La combinación política de fuerza y carencia de poder recibe el nombre de ‘tiranía’ y su rasgo fundamental es la generación de impotencia política. En este sentido, la tiranía no representa una forma más de gobierno sino que refleja la antipolítica misma (Arendt, 2015a: 225). Y su vigencia no obedece a la mera imposición de un tirano sino también al abandono del ejercicio de la acción en la esfera de los asuntos humanos por causa de un automatismo que desplaza el sentido de la política.

Bibliografía citada

Arendt, H. (2015a), *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Buenos Aires, Paidós.

Arendt, H. (2015b), *Los orígenes del totalitarismo*, trad. Guillermo Solana, Madrid, Alianza.

Arendt, H. (2012a), *Sobre la revolución*, trad. Pedro Bravo, Madrid, Alianza.

Arendt, H. (2012b), *Sobre la violencia*, trad. Guillermo Solana, Madrid, Alianza

Continuidad del concepto de persona respecto de variables biológicas cuantificables.

Tomás Tetzlaff

Universidad Nacional de General Sarmiento

Variables relevantes y su correlación

Los derechos que un ser vivo nos motiva a atribuirle provienen de la simpatía que éste nos provoca, la cual a su vez se origina en los parecidos anatómicos con nosotros mismos que percibimos en aquel individuo, o en conductas análogas a las nuestras o a las de otros seres vivos que ya tenemos incluidos dentro nuestro rango empático. Una cualidad importante de los atributos biológicos es que son susceptibles de estudio objetivo y están en la base del proceso que nos lleva a atribuir derechos y eventualmente el status de persona. En este trabajo analizo la conexión entre las manifestaciones biológicas de un individuo vivo y la propensión a considerarlo persona, describiendo una cadena de relaciones que incluye las propiedades emergentes de interés para la ética, como la inteligencia y la capacidad de sentir goce o dolor. Se trata de cuatro grupos de variables y tres funciones que las ligan. La idea de función es aquí la de una operación que recibe variables de entrada, como por ejemplo datos sobre el sistema nervioso de un individuo y nos lleva a asignar variables de salida, como ciertas capacidades psíquicas, a ese individuo. Describo a continuación ese encadenamiento de variables.

Desde las variables biológicas a las jurídicas: biología, psique, derecho natural y positivo

Al principio del proceso ubico las variables biológicas. Incluyo en este grupo los atributos abordables por los métodos de la biología, la química y la física, en particular aquellos que se correlacionan con variables psíquicas. Abarcan por ejemplo las propiedades del genoma y del sistema nervioso, como el grado de desarrollo de las terminales nerviosas que detectan un daño, el número de neuronas de distintos tipos y los coeficientes usados al comparar grupos taxonómicos (grupos de la clasificación biológica), como la relación de pesos entre la masa cerebral y la corporal. Estas variables son relevantes para inferir el potencial psíquico, mientras que para caracterizar estados psíquicos y realizar también comparaciones entre grupos sobre condiciones como sueño, vigilia, estrés o velocidad de aprendizaje, son de interés variables fisiológicas como

presión sanguínea y concentración de hormonas, y también variables comportamentales como movimientos, emisión de sonidos, conducta alimentaria y social. Las manifestaciones biológicas son asimiladas por una función de animalidad. Es aquella por la cual asumimos la presencia de una mente, de sentimientos, de un ánimo, en otro ser vivo. En la medida en que no podemos sentir lo que siente otro, esta función se basa en percibir un sustrato biológico y asignarle atributos mentales mediante analogías, como siempre lo hicieron animales y humanos basándose en sus percepciones sensoriales directas, y como lo hace la ciencia con análisis más sofisticados y sistemáticos. Por ejemplo, uno siente el dolor físico propio y asocia a él causas, manifestaciones en el propio cuerpo y exteriorizaciones a través de quejas o descripciones por el lenguaje. Cuando percibimos estas mismas manifestaciones en otro individuo asumimos que son causas y efectos del dolor que suponemos está sintiendo. La ciencia amplía la visión proveyendo más variables, como por ejemplo las que surgen del análisis de las distintas células del sistema nervioso, su actividad eléctrica o el estudio de casos en los que falta una porción del cerebro, pero la conclusión que podrá obtenerse sobre la presencia de algún sentir, también para la ciencia, necesita de argumentos por analogía.

El segundo grupo de variables es el de los emergentes psíquicos. Son las mencionadas capacidades y estados mentales que a su vez son las variables de entrada de una función de simpatía. Esta función es el proceso que nos dispone más o menos positivamente hacia un ser vivo a partir de sus emergentes psíquicos, quizá incluyéndolo en alguna categoría como la de hermano, par, amigo, enemigo, sujeto de derecho, persona, criatura de Dios o vida que debe ser respetada. Es decir, esta función es la compasión, el respeto o la aversión que nos lleva a construir los derechos que se suelen llamar naturales, aquellos que consideramos que un ser vivo merece.

Los derechos naturales constituyen el tercer grupo de variables. Son a su vez procesados por una función jurídica, que liga las variadas concepciones sobre el derecho natural con las leyes escritas. Este pasaje a imposiciones por el poder está influido por distintas posturas, que ven en los cambios de códigos a veces avances deseables y a veces riesgos. En esta etapa las influencias son múltiples porque un sistema jurídico debe promover un orden sustentable y cuando se trata de ampliar derechos se plantean interrogantes como ¿se producirá una catástrofe económica o una venganza si abolimos la esclavitud?, ¿se podrá proveer a los humanos de proteínas si se amplían los derechos de los animales criados para consumo? o ¿no será peligroso considerar personas a los animales agresivos o que transmiten enfermedades? Se trata de la compleja cuestión de

qué derechos otorgar a qué animales (humanos o no) y quiénes deberían ceder derechos a favor de otros.

Al final entonces del proceso se ubican las variables del derecho positivo. Son las involucradas en las leyes que se promulgan y eventualmente se aplican, incluyendo los términos y montos de las correspondientes penas.

Continuidad entre variables

El encadenamiento de variables descripto se realiza de manera completa o parcial, cada vez que un humano decide sobre los derechos de un ser vivo, tanto cuando gritos y contorsiones hacen sentir compasión por un animal, como cuando se estudian las variables del sistema nervioso de un grupo taxonómico y se concluye que sus integrantes experimentan sensaciones parecidas a las humanas, y por lo tanto merecen ciertos derechos. Las variables involucradas (biológicas, psíquicas y del derecho) admiten cuantificaciones, quizá con cifras duras como cantidad de neuronas, en el ámbito biológico, o el monto de una multa, en el ámbito jurídico, o con escalas más laxas, como en estimaciones de inteligencia o de capacidad de sentir dolor. A propósito de la posibilidad de cuantificar, destaco un consenso ético que percibo entre los humanos, según el cual las funciones (de animalidad, de simpatía y jurídica) deben ser continuas. Esta propiedad de continuidad de las funciones tiene aquí el sentido de que a diferencias pequeñas en las variables de entrada deben corresponderles diferencias pequeñas en las de salida. Es decir, suele haber consenso en que seres semejantes merecen un trato semejante. Este principio se podría encuadrar en uno más general, según el cual habría que proceder de maneras semejantes en circunstancias semejantes, caso contrario se incurre en un accionar difícil de justificar. La continuidad respecto de las variables biológicas no se contradice aún en algunos casos en que se practica un salto entre la consideración que se les tiene a los animales y la que se les tiene a los humanos. En efecto, muchas tradiciones ubican la consideración ética hacia los humanos muy por encima de la que le otorgan a los demás animales pero ocurre que también suponen un salto en lo biológico. Por ejemplo, bajo una idea biológica de creación independiente de cada una de las especies, sin parentesco por evolución, no incomoda tanto una división tajante entre humanos y animales, ni escandaliza tanto pensar que algunos animales puedan pasar toda su vida en una jaula o que no van a ir al Cielo. Esto no niega el mencionado “consenso de continuidad” según el cual se acepta que diferencias pequeñas en lo biológico deben corresponderse con diferencias pequeñas en la consideración ética, porque se está

partiendo de un supuesto de diferencias grandes en lo biológico, en particular, diferencias en la filogenia (el parentesco entre especies).

El consenso de continuidad no implica que ésta siempre se lleve a la práctica. En efecto, el animal de compañía suele recibir más beneficios que uno desconocido o criado para consumo, y existen entre humanos discriminaciones arbitrarias por sexo, raza o nacionalidad que no se corresponden con una evidente similitud en las variables biológicas que son sustrato de la psique. Pero la aceptación tan generalizada por parte de los humanos de que seres semejantes merecen un trato semejante ofrece un camino para evitar discriminaciones arbitrarias. En efecto, quien discrimina entre humanos por ejemplo, por sexo, raza o religión está dando importancia a diferencias culturales y no tanto biológicas. Muchas de estas diferencias culturales van siendo reconocidas como arbitrarias, como la del voto únicamente masculino, o la imposición del uso de distintos medios de transporte según la raza, o los intentos de restringir la libertad de conciencia. La arbitrariedad consiste en que se está dando un trato distinto a seres biológicamente semejantes, lo cual a veces no se advierte pero se termina admitiendo más o menos conscientemente. Gracias a esto, ocurre que una acción, no autoritaria, tendiente a que una discriminación sea abandonada, sea señalar que se está incurriendo en una discontinuidad, para provocar un análisis que lleve a admitirla y tal vez también genere una empatía o compasión. Se trata de que usualmente el humano no desea incluir en su práctica moral una discontinuidad, es decir, un trato muy diferente a seres semejantes biológicamente, y cuando toma conciencia de que incurre en una discontinuidad, hay posibilidades de que revise su moral sin necesidad de que la cambie por una vía dogmática.

Ahora bien, existe una salvedad al consenso de continuidad respecto de variables biológicas, la cual consiste en que ésta se acepta para ampliar derechos pero no se suele aceptar para restringirlos, como por ejemplo en el caso de un humano en su vejez al que se degradaría en sus derechos porque padece un deterioro nervioso. Asimismo suele aceptarse que uno tenga un círculo de parientes, de amigos, de animales de compañía, incluyendo a uno mismo, a los que le otorga un adicional de consideración y de derechos.

Consecuencias sobre el concepto de persona

Un concepto de persona acorde con la realidad biológica, de la que el humano forma parte, debe ser gradual y tendiente a ampliar la consideración hacia los individuos del espectro biológico. No se justifica un salto demasiado brusco entre no ser persona y ser

persona, tanto entre distintas especies de animales como en el desarrollo embrionario. En los debates sobre el aborto se espera una respuesta a la pregunta sobre cuándo un feto pasa a ser persona, pero la ciencia detecta un desarrollo gradual, que se correspondería a un despertar gradual a la conciencia, a los sentimientos y a las emociones. Consistentemente, la legislación podría establecer un sistema de penas graduales para la vulneración de derechos de personas de distinto grado, sin esperanzarse con acuerdos sencillos porque aún con mucho estudio de la biología y avanzando con continuidad hacia las variables jurídicas, las propuestas pueden ser variadas.

Importancia del análisis biológico

Las ciencias naturales nos amplían la percepción, superan nuestras limitaciones para conocer a los animales y nos ayudan a comprender sus lenguajes o suplir la falta de ellos. En el contexto de asignar un status jurídico a distintos seres vivos, la biología nos permite estudiarlos en sus manifestaciones más claramente medibles como para contar con información objetiva y sustentar inferencias sobre un concepto gradual de persona. Estudios sobre comparación del sistema nervioso de distintos grupos taxonómicos ilustran las posibilidades que aparecen gracias a la información que aportan. Al mismo tiempo ponen de manifiesto la complejidad de estos temas. En el trabajo de James Rose (neuropsicólogo) y sus colaboradores (Rose et al., 2014) titulado “*Can fish really feel pain?*” (¿Pueden realmente los peces sentir dolor?) se estudia este tema controversial. Ocurre que el estímulo que nos produce una injuria nociva sobre el cuerpo se capta por terminales nerviosas llamadas nociceptores. Éstos envían una señal a la médula espinal provocando reflejos como el de retirar la mano de un objeto caliente. En los mamíferos, además de producirse el reflejo, la señal nerviosa viaja también al neocórtex. El neocórtex es la porción del cerebro donde se localiza la conciencia, las emociones, la inteligencia y también la capacidad de sentir dolor, de manera que además de retirarnos automáticamente de lo que puede dañarnos, sentimos dolor. Este dolor tiene el valor adaptativo de favorecer una prevención o un aprendizaje sobre aquello que lo provocó. Como el comportamiento que exhiben muchos animales ante una injuria hacia su cuerpo es similar al de los humanos, suponemos que también sienten dolor. Pero los peces no tienen neocórtex y además se diferencian de otros vertebrados por el tipo de neuronas que podrían producir la sensación de dolor, planteándose la cuestión de si quizá está presente solamente el comportamiento reflejo. Rose concluye que es dudoso que los peces sientan dolor, mientras que otros argumentan que la capacidad de sentirlo podría en los peces

estar localizada en algún lugar distinto del neocórtex, el cual está ausente. En aves y reptiles, está confirmada la presencia de células similares a la del neocórtex de los mamíferos, aunque con otra localización en el cerebro (Dugas-Ford, Rowell & Ragsdale, 2012). Las conclusiones que se vayan obteniendo tendrán consecuencias jurídicas en países donde está penado el provocar sufrimiento a animales.

Para ilustrar el tema de la continuidad, comento el trabajo del psicólogo David Premack (Premack, 2007) que estudió diferencias y similitudes del sistema nervioso de monos y humanos. Después de la idea de Charles Darwin según la cual no hay diferencias sustanciales entre el cerebro de los grandes simios y los humanos, se descubrió a partir de 1990 que sí existen algunas diferencias importantes en ciertos patrones neuronales de la anatomía del cerebro. Además de esto, estudios muy recientes detectan también en el genoma diferencias entre monos y humanos, mayores a las supuestas últimamente (Scally, 2018). Pero Premack, basado en múltiples experimentos sobre aprendizaje, memoria, razonamiento, lenguaje y otros, sostiene que las diferencias anatómicas se corresponden con diferencias psíquicas y concluye con que *“There is no disparity between brain and mind”* (No hay disparidad entre el cerebro y la mente). Es decir que las diferencias cerebrales tienen un correlato en las diferencias mentales y no hay una discontinuidad (o disparidad) en la función que las liga. Si bien hay un salto, en realidad no muy grande, entre el cerebro y la mente de los monos y cerebro y mente de los humanos, se reafirma con el trabajo de Premack que la psique acompaña a la biología.

También intervendrá la biología, junto con otras ciencias, para evaluar las posibilidades de un orden sustentable según el sistema de leyes que se aplique. En lo ecológico debe por ejemplo evaluarse el impacto ambiental de los criaderos de animales y las posibilidades de liberación de animales de granjas industriales o zoológicos. En lo relativo a aspectos de salud y sanitarios, si se demuestra por ejemplo que la leche vacuna es necesaria para los niños humanos se tendrá con esta conclusión una influencia en la legislación sobre las vacas. Asimismo las leyes de defensa de los animales se adaptarán al estudio del daño que puedan producir ciertas plagas como las ratas o predadores de ganado como los pumas.

Sobre si sería sustentable otorgar derechos a animales criados para consumo, cabe señalar que poner límites a los productos de origen animal no parece que pueda ser una amenaza para la salud humana ni para el medio ambiente, sino más bien lo contrario. Aunque éste es un tema controvertido, existe un fenómeno básico y aceptado en general, que es el hecho de que la producción de alimentos de origen animal consume más energía,

más agua y requiere más extensión de tierras y agroquímicos que en el caso de los de origen vegetal. La razón es que los animales se encuentran más allá de los vegetales en la cadena alimentaria y producirlos requiere un proceso que incluye la producción de vegetales para generar su alimento. Un ejemplo claro es el de la producción de soja para forraje. Esta producción de soja alimenta al ganado que a su vez es consumido. La deforestación y daños al ambiente que provoca el cultivo intensivo de soja, deben entonces ser imputados al consumo de carne.

Un aspecto interesante del uso del concepto de persona es que aún un criminal humano es considerado persona. El papel que un individuo juega en la sociedad no es impedimento para atribuirle el status de persona. Consistentemente con esto, los animales pueden ser considerados como tales en algún grado aunque sean animales criados por los humanos o incluso si son animales combatidos, con el fin de asegurarles respeto y evitarles sufrimiento.

Bibliografía

Dugas-Ford, J., Rowell, J., & Ragsdale, C. (2012). Cell-type homologies and the origins of the neocortex. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 109, pp. 16974-16979.

Premack, D. (2007). Human and animal cognition: Continuity and discontinuity. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 104, pp. 13861-13867.

Rose, J., Arlinghaus, R., Cooke, S., Diggles, B., Sawynok, W., Stevens, E., & Wynne, C. (2014). Can fish really feel pain?. *Fish and Fisheries*, 15, pp. 97-133.

Scally, A. (2018). High-quality genomes reveal new differences between the great apes. *Nature*, 559, pp. 336-338.

Persona

La cuestión óntico-ontológica de la identidad

Susana B. Violante⁴³

UNMDP

Introducción

Agradezco la confianza que han tenido para conmigo las personas organizadoras de las XVIII Jornadas Ágora Philosophica, *El concepto de persona. Perspectivas históricas y actuales*, que se llevara a cabo entre los días 15-16 de noviembre de 2018.

El tema convocante no puede ser pasado por alto dado que hoy, 2018, más que nunca, nos invita a pensar sus conceptualizaciones, sus intersticios, sus rupturas, sus conflictos. Durante el Ciclo de Cine organizado por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la UNMDP, fui invitada, con gran beneplácito por mi parte, a iniciar el mismo y, para ello, elegí el filme *Persona*, dirigido por Ingmar Bergman, Suecia 1966. Esta “vieja” película plantea un tema quizás muy complejo en nuestros días porque, en un sentido, nos hemos acostumbrado a sus laberintos y, en otro, cuestionamos su unidad inalterable. Al encuentro le puse como título el que aquí estoy utilizando como subtítulo: *La cuestión óntico-ontológica de la identidad*.

La problemática en torno al concepto de *persona* no es abordada por una sola disciplina, resulta reductivo tratar a esta obra (como a muchas otras) solamente con el mote de

43 Dra. En Filosofía por la Universidad de Barcelona, España. Diplomada en Suficiencia investigativa por la Universidad de Barcelona, España. Ex docente en las Universidades de Buenos Aires, Morón y Lomas de Zamora. Actualmente Profesora Titular Regular en la Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Humanidades, Carrera de Filosofía de las asignaturas *Filosofía Medieval* e *Introducción a la Filosofía*. Investigadora Categorizada y Directora de Grupo *Díkaionestímé* y de Proyectos de Investigación en la Universidad de Mar del Plata. Ex Investigadora en la Universidad del Salvador (Buenos Aires) y en la Universidad de Barcelona (España). Conferencista en Universidades Nacionales y Extranjeras. Dicta Seminarios en Universidades Nacionales y Extranjeras. Directora de Tesis doctorales. Evaluadora de Tesis Doctorales y de Grado. Posee publicaciones Nacionales y Extranjeras en Revistas especializadas. Evaluadora en revistas especializadas. Jurado de Tesis de Grado, de Doctorado y de Concursos de Oposición. Ha publicado tres libros, cuantiosos artículos en revistas especializadas indexadas en Argentina y en el exterior y numerosos capítulos de libros.

“película psicológica”, más bien, redundante en nuestro beneficio, en tanto que “personas”, analizar sus subterfugios filosófico-sociológico-sociales.

Este filme ahonda en temas como el silencio, el espejo, el doble personal y social, las máscaras, la vampirización, el tema silenciado del “siendo” colectivo -que no disuelve la máscara-, o la tan temida “exposición”.

Desde los nombres que portan los personajes, el filme nos introduce en un desplazamiento por la identidad personal que, a través de los espejos y otredades, permite percibir la repetida y tal vez copiada humanidad en la singularidad de la vivencia única e intransferible de los acontecimientos que concurren en “una vida”.

Recapturar el término *persona* es una tarea ineludible ante la creciente objetivación a la que somos sometidos en la copiosa y acrítica utilización del término “sujeto”⁴⁴.

Es este un relato que nos permitirá introducirnos en el intrincado debate acerca de ¿Sabemos quiénes somos?

1.-

La obra de Ingmar Bergman plantea una riesgosa cuestión como es la necesidad del contingente reconocimiento que una “persona” tendría de sí misma a través de “otra”. Corriendo el riesgo de aquello que implica no pretender ser fiel a lo deseado por el Director del filme, es importante destacar que el mismo ha sido realizado en blanco, negro y sus grises que señalarían aquello que llamamos “yo” y las divergencias en que *persona* se ve a sí misma. El blanco ilumina al negro que es la obra del deseo sobre sí; aquello que está en tinieblas porque aún no se vislumbra o, tal vez, porque ese “yo” no quiere ser visto ni por sí mismo ni por otro “yo”. El negro cubre sectores del blanco, lo oscurece, oculta y hasta elimina. Los primeros planos en el filme nos permitirían (a quien se atreva) ver las señas del encuentro y el temor hacia lo hallado ¿Por qué temor y no alegría? Porque

44 Sobre todo cuando se lo ha querido desligar de su significación en cuanto a “estar atado, ligado” con la correspondiente objetivación del *sujeto* con características constitutivas homogéneas. Filosófica y aristotélicamente considerado, el *sujeto* es el *ente* del que se *predica algo*. No obstante una pluralidad de filósofos han otorgado diferentes definiciones a tal término hasta llegar a significar que *sujeto* es quien actúa de acuerdo a su propia decisión y voluntad. Concepción, esta última, que correspondería más al término *persona*.129

el acercamiento, el primer plano es hacia las sombras, lo oculto, aquello que no se desea vislumbrar, por eso se ocultó, pero, sin embargo es lo que se trata de iluminar; la luz, el blanco es lo que se ve, la alegría. Por eso se enmudece. El nombre de los personajes no es azaroso *Alma (psyché)*, ese *topos* que, humanamente e históricamente, hemos decidido utilizar como “depósito” que a su vez es “lugar de hallazgos” y que, en el filme tiene el “oficio” de “enfermera”; el otro personaje tiene el “oficio” de “actriz”, quien ejecuta vidas ajenas a través de máscaras.

Puede llamar la atención del lector la cantidad de comillas utilizadas en este escrito, esto se debe a que no puedo evitar resaltar los términos: Alma, Topos, Deposito/Hallazgo, Oficio (quien hace de, quien se ocupa de), Enfermera (quien cuida), Persona (un concepto negado por prejuicio social de dudosa explicación o para suplantarlo por uno menos profundo), Actriz (actúa con máscaras/máscara = *personae – personare*)⁴⁵.

2.-

Es imposible desvincular “persona” de “máscara”. Aunque se ha pretendido otorgarle una significación precisa, encontramos en Boecio (Roma, 480-Pavía 524/525) la utilización del término “persona” que, extraído del uso dado por los griegos y por la aplicación cristiana a la trinidad⁴⁶, lo destina al ser humano:

“Si la persona se refiere solamente a las sustancias y, concretamente a las racionales y, si toda sustancia es una naturaleza que no se reúne en los entes universales sino en los individuales, entonces, hemos encontrado la definición de persona: «La persona es una sustancia individual de naturaleza racional». Con esta definición hemos delimitado aquello que los griegos denominan *hypostasis*”.

45 Los fragmentos que reproduzco del filme fueron tomados de la traducción del mismo filme y de la página: <https://coloquiocatan.com/2018/01/15/centenario-de-ingmar-bergman-persona-el-silencio-como-espejo>

46 Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio: Liber de persona et duabus naturas contra Eutythen et Nestorium, ad Joannemdiaconumecclesiaeromanae. PL 64. París. Jacques-Paul Migne. 1850. Columnas: 1338C-1341B y 1342C-1343C. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey. 1995. (Traducción propia).

El filósofo romano individualiza a la “persona” y, con esta acción unifica la racionalidad dada por Aristóteles como característica humana combinando todos los aspectos que los griegos ya habían considerado en ella. El término “persona” en tanto *nombre*, continúa Boecio, “se remonta a aquellas máscaras que en las comedias y tragedias representaban a los personajes que allí participaban. De este modo, *persona*, sin duda, se denomina a partir de *personare* (resonar)” (Op. Cit. Pp 77). Y continúa (pp 78 y ss.) explicando por qué los griegos denominan *prósopa* a las máscaras: porque representan a hombres concretos y, por esta razón, a aquellos que podían ser reconocidos en virtud de su personalidad particular (Hécuba, Medea, Cremes...) y, los latinos designaron *persona*. De este modo, a aquella subsistencia individual de la naturaleza racional, los griegos la llamaron *hypóstasis* refiriendo que los latinos, por pobreza de la lengua, no tienen otra palabra/término para designarla y utilizan, también, *persona*; y a aquello que subsiste solamente en el ser individual y particular, los griegos llaman *ousíosis* o *ousíosthai* y los latinos lo traducen por *sustancia*. Las cosas individuales no solamente tienen *subsistencia* sino también son *sustancias*, pues ellas no tienen necesidad de accidentes para existir y permiten a los accidentes proporcionarles un *substrato* (*subjectum*). Como los griegos son ricos en vocabulario tienen un nombre para cada uno de los conceptos: *essentia*, *subsistentia*, *substantia* y *persona*.

El hombre tiene pues, una *esencia*, o sea *ousía* y una *subsistencia*, o sea *ousíosis*, una *hypóstasis* o sea una *substantia*, y un *prósopon* (*pros*: delante y *opas*: cara, es decir, por delante de la cara), o sea una *persona*: *ousía* o *esencia*, dado que existe pero posee *ousíosis* o *subsistencia*, por cuanto no está sujeto a nada; y *hypóstasis* o *substantia* dado que constituye un fundamento para las otras cosas que no son subsistencias, o sea *ousíosis*; es, en fin, *prósopon* o *persona* puesto que es un individuo racional” (op. Cit, pp. 79).

Y así, de un modo que hoy, tal vez, puede parecernos “simple, sencillo” pasamos a utilizar el término *persona* para designar ésta nuestra gran complejidad. Si la *persona* en tanto máscara que, estando por delante de la cara, está velando, disimulando algo que se halla por detrás de ella, o sea “otra cara”, aquel rostro que la máscara oculta, el oficio de “actriz” recobra significado en esta cuestión porque señalaría el lugar de la duplicidad en la *persona*.

¿Qué mostramos? ¿Qué mostramos de lo que ocultamos? ¿Qué ocultamos? Porque al pretender ser “individuos” ocultamos aquella cara “social” armada de rostros de otros que pretendemos nos “devuelvan” nuestro rostro pero, nuestro rostro “individual”, no es más que un reflejo (*speculum-specie*) de un *constructo* social, colectivo, poco autónomo resultado de una significación instituida arbitrariamente pero con resultados *normalizadores* y, por lo tanto *universalizadores*: quien no quepa en ese *perfil*, no es *humano*. Si esta construcción que se ha querido imponer es falaz, entonces ¿hay algo en la persona que podamos considerar “real”? utilizamos un término más conflictivo aún, porque ¿qué significa que algo sea *real*? Que no es producto de nuestra imaginación ¿hay algo que no sea producto de ella llevado al “acto”? Entonces, la *persona* está *atada*, *cercada* por aquello que “cada uno de nosotros”, que nos consideramos *persona*, “*aparenta ser*”: la máscara.

Desde el impuesto o adoptado nombre, el modo de vestirse, moverse, gesticular, aparentamos aquello que desearíamos fuera nuestra “naturaleza”. No podemos negar que todas estas características son “reales”, porque las ejecutamos pero, poseen una realidad sólo secundaria, donde “los demás”, “los otros” influyen mucho más que la misma *persona* sobre sí misma, no obstante esta “apariencia” le permite a la *persona* mostrarse, hacerse ver, hacerse “reconocer”, confundirse o distinguirse.

3.-

El filme, inicia con una actriz que se queda muda (apresó el silencio) en un momento de la representación de Electra; la médica que la atiende, descarta toda causa física o neurológica, no le encuentra “nada”, sin embargo “enmudece en el escenario” al pronunciar... más allá de la frase que ha pronunciado enmudece porque en ese momento aparece “su realidad” aquella que no puede ocultar, mientras actúa, ficción propia y ficción ajena, se unen para enmudecer. La médica le aconseja retirarse a una isla “aislarse” en compañía de *Alma*, la enfermera. Imagen magnífica: *Alma cuidadora de persona*. *Alma* le dice (o “*se*” dice):

¿Crees que no lo entiendo? El desesperado sueño de la realidad, no de lo aparente sino de lo real. Consciente en todo momento, vigilante ante el

abismo que hay ante lo que eres para los demás y lo que eres para ti misma. La sensación de vértigo y el deseo constante de ser descubierta por fin, de quedar expuesta, en evidencia, quizá incluso aniquilada. Cada tono de voz oculta una mentira, cada gesto una falsedad, cada sonrisa una mueca. ¿Suicidarse...? No, no... Es muy feo. No es tu estilo, pero puedes quedarte inmóvil, en silencio, así al menos no mientes y puedes aislarte en ti misma, sin interpretar ningún papel, sin tener que exteriorizar gestos falsos. Eso crees, pero la realidad es retorcida. Tu escondite no es en absoluto hermético, la vida se filtra por todas partes. Te ves obligada a reaccionar. Nadie te pregunta si lo tuyo es real o irreal, si eres auténtica o eres falsa. Ese extremo sólo tiene importancia en el teatro y, a veces, ni tan siquiera allí. Yo te entiendo Elizabeth, entiendo tu silencio, tu inmovilidad, que refuerces tu voluntad con ese fantástico sistema. Te entiendo y te admiro. Opino que deberías seguir en el papel hasta agotarlo por completo. Hasta que deje de ser interesante. En ese momento podrás dejarlo poco a poco... como tus otros papeles.

Lo *real*, en el discurso de *Alma*, aparece como un sueño que no sueña lo aparente, sino que sueña su propia realidad, su propio *ser* sin ocultarse “nada”, donde aquello que se es para los otros sea también para sí misma. Apela a la sensación de vértigo que produciría la posibilidad de lograr la unificación que tendría, como una posible consecuencia, ser “aniquilada”. Por eso la mención a las máscaras “Cada tono de voz oculta una mentira, cada gesto una falsedad, cada sonrisa una mueca”. No se pregunta sobre la autenticidad de la *persona*, o su falsedad porque esta cuestión, ni siquiera tendría importancia en el teatro por lo tanto, mucho menos en la propia vida. La máscara se porta hasta el final.

Escena sumamente significativa, palabras/conceptos: entender/¿entenderse?; desesperado sueño de la realidad, ese momento que se hace presente, sin que lo llamen; Agustín de Hipona aporta a este momento cuando sostiene en Confesiones, X, VI, 9:

¿cómo saben [mis amigos] cuando me oyen hablar a mí de mí mismo si digo la verdad, puesto que nadie conoce al hombre, lo que pasa en él, sino el espíritu del hombre que está en él?

Encontramos en Agustín el reconocimiento de que el espíritu del hombre no alcanza el autoconocimiento, si así fuera no le pediría a Dios que le ayudara en tal emprendimiento. Como no logra conocerse a sí mismo, tampoco puede determinar si lo que dicen de él, es “falso” o “verdadero”. Por lo tanto, su naturaleza está atrapada en la duda. Entendemos

que cuando Agustín se cuestiona acerca de “conocer al hombre”, lo hace porque necesita conocer la posibilidad gnoseológica del “espíritu del hombre que está en él”. El ejercicio indagatorio le conduce a analizar sus instantes de vida:

[...] pero no sé si soy así. Te lo ruego, Dios mío que me reveles a mí mismo, para que yo pueda confesar a mis hermanos, en cuyas oraciones confío, las heridas que en mí descubra. Me examinaré, pues, de nuevo y con más diligencia”. (Confesiones, X, XXXVII, 62).

“He aquí que, después de mucho tiempo, mi infancia ha muerto y yo vivo. Dime, oh Dios, si mi infancia ha sucedido a algún período ya muerto de mi vida. [...] ¿Qué hubo antes? ¿Existí en alguna parte o fui alguien?”. (Confesiones I, VI, 9)

El desconocimiento del propio “yo” se profundiza y es el desdoblamiento del “yo” lo que el filósofo percibe, pero necesita poder reconocer una continuidad de percepciones, una unidad de criterios, no solamente en Dios, sino en sus amigos y en sí mismo, para que su “ser”, su existencia tenga una relación de concomitancia entre las acciones que ha llevado a cabo en su vida y la percepción actual de las mismas. Ese deseo de unidad se escabulle y lo expresa en la duda que le encamina a distinguir entre “quién” es ahora y “quiénes” ha sido, por eso se siente: “Peregrino en busca del ser presente a sí mismo”. Siente que es un enigma para sí mismo, siente extrañeza en su “unidad” de vida con los otros que él mismo fue, sólo tiene un recuerdo, pero no puede asegurar que ese recuerdo, le pertenezca. El flujo de impresiones le muestra no ser el mismo y su memoria no alcanza a abrir ese instante, el recuerdo se debilita y no puede vivificarlo, por lo tanto, ese “período” de su vida está muerto junto a tantos otros que ni siquiera recuerda.

Otra relación con la escena mencionada hallamos en Nietzsche, quien nos alerta que la vida es riesgo, es la cuerda tendida entre una y otra torre, debajo: el abismo; es peligroso quedarse estático, es peligroso andar... ¡¡¡hay que vivir!!! Puedes aislarte en ti misma, “persona”, pero “¡te ves obligada a reaccionar!” Real o irreal, la vida te lo pide: ¡¡Vive!! Vive tus papeles de vida o de muerte, de silencio o de charlatanería, ¡vive!, cambia el guión pero continúa viviendo. O con Platón, que en su célebre alegoría de la *Caverna*, nos muestra el vértigo de vivenciar la “condición humana” al estar encadenados y darnos cuenta que solamente vemos *sombras* y que ellas implican el máximo alcanzable. Por eso

Alma dice ¿suicidarse? ¡¡¡No!!! Aparece el vértigo y con él el miedo a la vida, aunque no pueda abandonarla, aunque no pueda suicidarse, también nos remite a E. Ciorán y el absurdo horror del sinsentido. ¿Para qué vivir?

Existencialismo, anonadamiento, como el relatado por Margarita Porete, beguina, monja secular quemada en la Place de Grève el 1 de junio de 1310, buscaba un cambio para la Iglesia y se enfrentó a la ortodoxia cristiana. Su espíritu libre estaba dispuesto a arriesgar su propia vida por sus convicciones y así fue. A las mujeres se les impedía escribir sobre temas religiosos, pero ella lo hizo. Escribió el tratado *El espejo de las almas simples* en el que desafiaba al dogma mostrando que, para acercarse a Dios, no era necesaria la institución Iglesia sino el amor personal hacia Él. Una mujer que se pone por sobre el obispo y continúa escribiendo y leyendo públicamente extractos de su libro prohibido y lo hace en francés, para que el pueblo lo comprenda. Habla del “camino del anonadamiento” pero deben ser muy pocos quienes la relacionan con este concepto: *nadificarse*, hacerse a sí misma “nada”. La *Actriz* intenta *nadificarse*, como el relato de Margarita, para alcanzar el instante originario del no ser o como el personaje de *Film*, de Samuel Beckett, que no quiere ser visto por nadie ni por él mismo, oculta su rostro a todos aquellos con quienes se cruza y tapa vidrios y ventanas, cubre todo aquello que hasta tenga la apariencia de “ojos”, pero su pulso sigue estando presente. No sabemos “hacia dónde nos dirigimos...” esto no sería problema (poema del caminante) el problema es detenerse, no andar, no poder andar, no querer andar, no poder hablar, no querer hablar, no poder buscar dentro de sí, no querer buscar dentro de sí: ¡¡¡vértigo!!! Fin del mundo, fin de “mi” mundo, un mundo que ya no contiene nada ni a nadie. Se destruye la máscara y aparece otra o bien se instala en la ilusión de haber destruido una máscara, que sería un modo de andar, construir otra indicaría “movimiento” pero ¿qué pasa si esto es también una ilusión y lo que construyo son máscaras de máscaras que me alejan cada vez más de mí? ¿Hay un “mi”?

Los horrores del mundo, de las guerras, de las violencias de unos sobre otros, donde nadie (bebé, niño, adulto), vale nada: Enmudezco. *Alma* le consulta sobre un libro que está leyendo:

... la dolorosa conciencia de nuestra condición terrenal erosiona lentamente la esperanza que tenemos depositada en la salvación eterna. El combate entre la

fe y nuestras dudas ante la oscuridad y el silencio es una de las pruebas más terribles y definitivas de nuestro abandono, de nuestro aterrador e impronunciable conocimiento.

4.-

La única que habla es *Alma* y, mientras se muestra absorta en quehaceres en apariencia banales, dice:

Es extraño. Vamos por la vida de cualquier manera, sin detenernos a pensar... En mi interior lo tengo todo decidido... No hay nada que reconsiderar. Eso da seguridad... Eso es bueno, en otro sentido, pero es bueno... Sí.

Pareciera decir que aquella construcción que realizó de las expectativas para su vida: son buenas, porque ella “camina”, “vive”, no está paralizada. Sin embargo demuestra poseer “duda”. ¿Eso, es bueno? ¿por qué es bueno? ¿Porque cumple con varios mandatos sociales? Piensa casarse, tener hijos, tiene un trabajo que le gusta... se siente segura, no necesita enmudecer, ¡no va a enmudecer! Modeliza a la *persona*, a lo que se pretende de ella en una sociedad que lleva siglos de malos tratos, de buscar enmudecer a quien, como en el caso de Margarita Porete, se anonada para alcanzar lo inalcanzable. *Alma* habla y vive, habla y vive por quien enmudece proponiéndose en su interior hacer aquello que un ideal de *persona* le plantea y que, quizás, nunca realice porque desear idealizar no es hacer, aunque ese hacer sea tan irreal e ideal como el propio pensamiento/deseo de vida “feliz”. En un momento dice (siempre según la traducción porque, lamentablemente no hablo sueco ni conozco a ninguna persona que sea de esta nacionalidad⁴⁷):

Dedicar toda tu vida a algo... Ya sabes... Creer en algo e intentar conseguirlo. Encontrarle sentido a la vida. Eso me gusta. Dedicarse a algo obstinadamente, con tenacidad, sin rendirse. Significar algo para los demás. ¿No es bonito? Ya sé que puede parecer infantil, pero es lo que creo.

47 Considero casi prescindible la certeza en la traducción por aquello de *traductore-traditore* (quien traduce, traiciona el sentido). Lo que aquí importa es lo que la mentada traducción nos permite reflexionar y argumentar.

Lo que “cree”, da la impresión de haber utilizado bien el verbo, es lo que cree porque es lo que ha aceptado como modo de vida de lo que le han enseñado, mostrado, como “ideal de vida” de modo que “una creencia” termina siendo “el sentido verdadero” aplicable a toda vida.

5.-

Alma habla y habla y *Actriz* escucha cada vez más atenta a “su” *Alma*, a su enfermera *Alma*. Por esa escucha se van produciendo cambios, necesarios cambios que van transformando a ambas. En apariencia la actriz, al no emitir palabra alguna, tampoco emite juicio alguno sobre el relato de *Alma*, en este proceso de silencio y habla se produce una narración cada vez más intensa en acciones vividas por *Alma* que no había llegado a “decir”, o sea, a poner en memoria activa, de modo que *Alma* le dice:

Nadie se ha molestado en escucharme a mí como tú ahora, tú me estas escuchando. Me parece que eres la primera persona que me escucha [...] No paro de hablar, pensarás que soy una pesada, pero es tan agradable. Da una sensación de calidez, nunca me había sentido así... Siempre quise tener una hermana. Tengo un montón de hermanos. Tiene gracia, luego llegué yo. He estado toda mi vida rodeada de hombres. Me gustan los hombres, pero qué te voy a contar a ti con toda tu experiencia como actriz...

Experiencia o no, *Alma* se siente espejada en una escucha que no interfiere en su ideal de *persona*, no obstante ese espejo es nefasto porque vampiriza su *alma*, la que irá siendo “tomada” por la actriz, cada vez más desde el silencio del aparente “dejar decir” irá ofreciendo su elemento vital, en un momento llegarán a ser “una” a causa de la vampirización, la enfermera dejará de ser *alma* y la actriz dejará de tener *alma* que le diga quién es. *Alma*, en su vampirización, le otorgará placer pero no enfrentamiento a otro modo de ser que le permita retornar a la odiada/deseada vida del “habla” y, con el habla, el cuerpo vivo que no podrá despreciar, según dijera Nietzsche en *De los despreciadores del cuerpo*.

En medio de un especial silencio, y por él, en el que se encuentran la escucha, las miradas, las caricias, *Alma* se va mostrando en un relato que parece fracturar la máscara y describe un episodio de su vida de profundo sufrimiento que se muestra con una intensidad erótica en la que confluyen deseo, pasión, dolor, desconsuelo, ante un embarazo y posterior aborto. Aquí la religión imperante hace su entrada en la forma de la culpa impuesta que le indica que no puede abortar y, sin embargo, lo ha hecho, y aparece el llanto por la máscara fracturada. En esa situación de traer ante sí el acontecimiento, *Alma* intenta reflexionar para alejar la culpa, porque tal vez no entiende, porque no entendemos, por qué llegamos a decir estas profundidades a aquel que nos escuche en silencio:

No tiene sentido... no tiene ningún sentido. Luego tenemos remordimientos absurdos. Tu no entiendes... ¿Y qué pasa con todo aquello en lo que creemos...? ¿No deberíamos respetarlo? ¿Es posible que no seamos siempre la misma persona? Me refiero a que a lo mejor no fui yo quien lo hizo... ¡Qué tontería! La verdad es que no sé por qué demonios me pongo a llorar.

Juzgamos continuamente: juzgamos, decimos que no, pero: juzgamos. Últimamente en Argentina se están conociendo, por denuncias varias, situaciones de acoso, de violaciones que por un lado permiten analizar esas situaciones y los modos instituidos de mostrar culpable a la mujer que “provoca” y, el periodismo, se encarga de repetir una y mil veces discursos fallidos que en lugar de permitir que los televidentes u oyentes piensen en la gravedad de esas situaciones, en la necesidad de denunciar toda vivencia de acoso o violación ¡no! Lo que hacen es poner a las personas de uno u otro lado, imponiéndoles el “juzgar” y la pregunta solapada es ¿a quién le creés? ¿A José o a María? Y se usa el verbo “creer” que, de todos los verbos es el que elimina la duda, el que coarta el pensamiento porque “si creo”, no analizo, no busco verdades, no busco razones diferentes a las conocidas socialmente. “Creemos”. Le “creemos a...” entonces: ¡cerrada la cuestión” y así se permite que aparezcan las preguntas del “pecado” ¿Por qué no gritaste? ¿por qué te vestís así? ¿por qué te maquillás así? ¿por qué seducís? ¿por qué mostrás tu cuerpo? ¿por qué te gusta amar y pretendés ser amada y no violada? Y esto aparece en una película que jamás superará a lo que acontece en una vida, pero nos permite pensar la vida. Por eso la necesidad de que haya sido “su doble” quien llevara a cabo el aborto, para desentenderse de la culpa y recuperar su yo ¿“auténtico”?

Estos modos también forman parte de la “vampirización”. En la idealización que *Alma* lleva a cabo de la *Actriz*, la construye, construyó un ser, un yo, que la *Actriz no es*, pero lo es para *Alma* que encuentra su *ser en ella*, espejo y vampiro.

Ya lo ves, no he dejado de hablar. Yo hablando sin parar y tú escuchándome. Te habrás aburrido. Qué interés puede tener mi vida para ti. Deberíamos ser todos como tú. Oye... Sabes qué pensé una noche que vi una película tuya... Entré en casa, me vi en el espejo y me dije: me parezco a ella. No me malinterpretes, tú eres más guapa, pero en cierto modo nos parecemos, me parece que podría convertirme en ti si me esforzase un poco, quiero decir interiormente y tú podrías convertirte en mí como si nada, aunque tu alma sería demasiado grande, se saldría por todas partes.

Aquí aparece en todo su esplendor la vampirización y la cuestión del doble que, en lugar de encontrar el reconocimiento del otro en tanto que *persona otra* encuentra ser aquella que desea ser porque no encuentra en sí misma la *persona-lidad* forjada en el *sí mismo*, *personalidad raquítica* la llamará Nietzsche, porque necesita fagocitar a otra para poder ser. La situación se vuelve patológica. Y esta patología está instalada en nuestra sociedad, muchas personas necesitan fagocitar a otras, no se sienten cómodas con lo que han hecho de sí mismas, no pueden hacerse *otras* ni comprender que son lo que hicieron con lo que hicieron de sí, como decía Sartre.

El silencio de *la Actriz* no es tan pasivo como pareciera, no solamente actúa sobre *Alma* sino sobre sí misma porque su modo de ser no desaparece, sino que aparece en acciones que no son mudas.

La carencia, como hemos intentado señalar, está en ambas, está en la humanidad, por eso nos “fagocitamos” unos a otros “bajo” la apariencia de “necesitarnos”, de la amistad, de la confianza, del cariño y del respeto. Aquí podemos incorporar una escena en la que *la Actriz* acerca su cabeza y, en especial su boca, al cuello de *Alma*. Erotismo y vampirización en esa secuencia que tendría que señalar la unión de ambas, no dos, sino una. Sin embargo, como *Actriz* no sale de su encierro, pero sí de su silencio, porque no hace falta hablar para hablar, *Alma* lleva cartas de *Actriz* para enviarlas desde el pueblo y, no extrañamente, una de ellas está abierta. El interior de *Actriz* se abre y, como son una unidad personal, leer la carta abierta no significa más que penetrar su intimidad en la

intimidad de *Actriz*, atravesar la máscara, incorporarse en el medio, entre el rostro, la boca, la voz, el aire y la máscara, es una carta dirigida a la médica. Tal vez *Alma* desee leer lo “mejor”, lo “recuperada” que está *Actriz* en su compañía, pero, en la carta, lee:

Querida, me gustaría vivir siempre así, este silencio, este aislamiento, esta sensación del alma abatida que finalmente comienza a recobrar fuerzas. *Alma* me mimó de un modo realmente conmovedor. A propósito, me parece que se lo está pasando bien y que se siente impresionada por mí, fascinada de una manera inconsciente y deliciosa. Resulta divertido estudiarla. Anoche me confesó entre lágrimas sus pecados del pasado. Una orgía ocasional con un chico a quien no conocía y cuya conclusión fue un aborto. Le atormenta el hecho de que sus ideas sobre la vida no concuerden con su conducta.

No puedo dejar de elegir este filme al pretender hablar sobre la *persona*, sobre la *identidad*, sobre la *vida*. ¿Qué nos pasa que necesitamos hacer emerger aquello que la otra persona nos cuenta, lo privado, aquello que, en lo fiable que se había vuelto la relación, es violado?. La unidad se rompe, se despedaza. Al leer: “*resulta divertido estudiarla*”, ese profundo dolor esa culpa social y asesina generó una ruptura que, a su vez, provocó dejar de formar parte de la unidad y aparece el odio hacia sí misma por “hablar” y el odio hacia la otra por “hablar”. Asistimos a presenciar cómo el decir a través del lenguaje transforma inmediatamente una realidad. *Alma* ya no es la persona *Alma* que la *Actriz* estaba acostumbrada a que fuera y ha sido ella quien le ha robado todo, pero no lo sabe, es esa ignorancia de su propia palabra puesta en las manos de *Alma*. Ahora *Alma* busca el modo de que *Actriz* sepa lo que hizo, sin palabras y con acciones, por ejemplo, haber dejado un vaso roto para que se corte, y se corta. *Actriz* busca la mirada de *Alma* y, en esa mirada incomprensible para *Actriz*, le revela que la situación ha cambiado y cambian las imágenes, diablos, muertes, crucifixión...

El mal apareció en el mundo, el infierno son los demás, escribió Sartre en *Huis Clos*. *Alma* necesita que *Actriz* hable, porque solo si lo hace podrá hacerse cargo de su acción, no puede decirle lo que hizo, tiene que decirlo *ella*.

... necesito tu ayuda ahora mismo, no es complicado, únicamente necesito que me hables [...] Sólo quiero que me hables unos minutos, un minuto... puedes leerme algo de tu libro. Unas palabras... [...] De veras, querida, necesito oírte

hablar. Tanto te cuesta decirme una sola palabra... ¡Sabía que te negarías! No sabes cómo me siento. Siempre había creído que los artistas estaban dotados de una enorme capacidad de compasión. Que lo que les impulsaba a crear era su íntima voluntad de ayudar a los demás. Soy estúpida.

Este fragmento nos sitúa en el ámbito de la confianza, del sinsentido de la confianza, por eso dice “¡Sabía que te negarías!” Esperamos algo que nunca ocurrirá, la creencia ingenua de aquello que se espera de las personas, también se fractura. No hay ayuda “a los demás”, no hay ayuda “de” los demás, no hay “compasión”, hay estupidez al reconocer que, nuevamente, se equivocó, estupidez-confianza. *Alma* apela a lo comúnmente pensado, un estúpido “sentido común”, una frase cotidiana, repetida, que no sirve para nada, como ella misma reconoce “suena a tópico barato” pero, con ella, reconoce la vampirización de que fue objeto:

Te has servido de mí, y ahora que ya no me necesitas sencillamente me desprecias. ¡¡Sí ya sé que suena a tópico barato, que suena a falso!!; me has utilizado y ahora me desprecias, ¡¡pero es la pura verdad!! Me has hecho daño. Te has reído de mí a mis espaldas.

Susan Sontag realiza un atinado comentario sobre esta película⁴⁸ y señala la transformación del silencio en esta parte:

El silencio de la actriz se convierte en una provocación, una tentación, una trampa. Lo que desarrolla Bergman es una situación que recuerda la obra en un acto de Strindberg *La más fuerte*, que describe un duelo entre dos personas, una de las cuales se mantiene agresivamente callada. Y como en la obra de Strindberg, la persona que habla, la que vuelca su alma, resulta ser más débil que la que permanece en silencio. Porque la naturaleza de dicho silencio se altera continuamente, se vuelve cada vez más potente: la mujer muda no cesa de cambiar. Cada gesto de Alma -de afecto confiado, de envidia, de hostilidad- queda invalidado por el silencio inflexible de Elizhabet (*Actriz*).

48 Sontag, Susan. *Estilos radicales*. Editorial Debolsillo (ebook). En “*Persona de Bergman*”.

Acordamos con Sontag, por eso *Alma* accede a decirle a *Actriz*, que leyó su carta. Y le reprocha que haya sido ella quien la incitó a “confesarse”, no puede hacerse responsable de su propio deseo y necesidad de hablar y deposita ese “mal” en *Actriz*, no en su propia necesidad:

¡Tú me hiciste hablar!

Tal vez el silencioso y sombrío reconocimiento de que “ella” la hizo hablar porque “ella-otra” quiso hablar, sintió que podía confiar lo que no había confiado y, de este modo, aparece el sentimiento de haber sido traicionada, posiblemente por sí misma. En esta instancia, me arriesgo a decir, que siempre es “por sí misma” (por uno mismo), y ese reconocimiento, despierta violencia contra “la que no puede hablar” dando la sensación de que le responde: ¡por qué me culpas a mí! Se lo dice con un cachetazo al que *Alma* responde pretendiendo tirarle agua hirviendo. En este momento, lo que no ocurre en el filme, suele ocurrir en la vida cotidiana ¡¡¡se matan!!!

6.-

Una vez ejercida la violencia que permitiría aliviar la evidencia, comienza el intento por evitar continuar siendo “sombra”, “doble”. *Alma* se calma y sufre el reconocimiento de la imposibilidad de la realización de la unidad entre *Actriz-Alma*, sus palabras lo expresan:

¿Tiene que ser así...? Es muy importante no mentir, decir la verdad, hablar con un tono de voz sincero. ¿Puede vivir alguien sin hablar francamente? Mentir, disimular y evitar la realidad. ¿No es mejor abandonarse y aceptar las cosas que fingir? Tal vez sería un poco mejor si te mostrases abiertamente. No, tú no lo entiendes. No entiendes lo que te digo, eres inaccesible. La médica dijo que estabas mentalmente sana pero que tu locura es la peor. Te haces la sana y lo haces tan bien que todos te creen. Todos excepto yo que sé que estas podrida.

En un tenso momento en el que se plantea la determinación de sano/enfermo – normal/anormal se construye un significado de sanidad que contraría lo expresado por *Actriz* al sentir que había logrado su plenitud, sentirse bien en su silencio de escucha al negar la delación de su confidente. Esta acción quiebra la posibilidad de ser doble, de integrarse en “un alma”. *Alma* percibe la separación al reconocer que esas palabras son válidas para ambas y, más allá de la aparente ruptura, la equiparación discursiva actualiza la sombra. *Actriz* decide fugarse de la escena, una fuga que indica el rechazo de *Alma* hacia sí misma al haber, ella también, generado la ruptura, pero la sombra permanece, no es tan fácil de aniquilar porque *Actriz* se introdujo en ella y a la vez la sorbió emergiendo el dolor de la muerte de la unidad que implica la no existencia, el anonadamiento, la soledad por la pérdida del yo compartido.

Aparece en *Alma*, nuevamente pero en una otredad absoluta, el sentimiento de culpa. Esa pérdida acontece porque ella, que habla, habló. Expresó lo que leyó en la carta abierta escrita por *Actriz* para la médica. ¿Sirve pedir perdón? ¿Puede perdonar a *Actriz*? ¿Puede perdonarse a sí misma? ¿Puede pedir perdón y ser perdonada? *Alma* se dirige prontamente hacia *Actriz* solicita su perdón cual si fuera un dios, una externización capaz de perdonar pero *Actriz* no la perdona haciendo que surja un acto de profunda negación hacia sí misma, hacia *Alma*, solo queda el silencio de ambas: una no podrá ya escuchar y la otra no podrá ya hablar. El proceso por el cual se alcanza la idealización, se ha roto y en esta múltiple negación surge el concepto de “necesidad”, que *Persona* sea “necesitada” para no caer en una anihilación total, al peor estilo que pudimos observar en el genocidio llevado a cabo por Hitler & Co.

"¡¡No piensas perdonarme!! ¡Eres demasiado orgullosa y no estás dispuesta a rebajarte porque no me necesitas para nada...! ¡¡Para nada...!! ¡¡Para nada...!!!

Si *Actriz* no la “necesita”, *Alma* desaparece, se pierde todo equilibrio psíquico-existencial en ella que es enfermera, asistente, la “necesitada” por quien aparenta estar enferma y que causó la fractura de la aparente unidad del “yo” efectivizando la pérdida de toda dignidad posible, en este caso, signada por el relato traumático de la orgía que culminó en aborto. La situación de “abandono” de *Actriz* es la de alejarse de sí misma, en términos psicoanalíticos podríamos arriesgar a decir que busca abandonar su inconsciente, dejar

todo aquello que no tolera, que le genera... vaya a saber qué sentimientos... huidas deseadas por parte de ambas: una huida que se efectivizará y otra que no se repondrá porque, *Alma*, (ya fuera otra *persona* física o “la otra” de *Actriz*), ha perdido una parte de sí en el abandono lo que explicaría, de algún modo, la situación de violencia porque “necesita” que, como fuere, *Actriz* la reconozca para recuperar al menos, parte de su *ser* porque es el *reconocimiento* del que *Alma* carece.

7.-

Actriz, de un modo u otro puede permanecer en su silencio y en sus huidas, no se siente nihilizada, no se anonada (al menos por el momento); en cambio *Alma*, sí lo necesita porque está a punto de desaparecer en la negación de su voz, negación de su existencia física y psíquica. *Actriz* es visitada por su compañero, pareja, marido... su mundo fracturado es invadido por alguien que culminará desarmando el poco reconocimiento que quedaba entre ambas. Al llegar “él”, confunde a *Alma* con *Actriz*, rol que *Alma* tarda en descifrar porque necesita ese último refugio de ser *Actriz* desconociendo que aún así no es “la otra”, sino el resultado de la vampirización de *Actriz* sobre *Alma*, a tal punto que asistimos a una escena en que *Actriz*, que contempla a *Alma* siendo *Actriz* con su pareja, toma la mano de *Alma* y la lleva al rostro de Vogler (pareja de *Actriz*) para que le acaricie. *Alma* habla por ella y a través de ella muestra cariño y ternura por Vogler y también por su hijo. De este modo, aquello que generó la fractura de la unidad entre ambas vuelve a acontecer en la inversión de personajes porque ahora es *Alma* quien se adueña de cierta intimidad de *Actriz*, es su *inconsciente*, no tolera esa situación y expresa con profunda desesperación, dejando en evidencia la intimidad de *Actriz*:

¡¡La anestesia acaba conmigo... No lo soporto!! ¡¡Qué vergüenza, qué vergüenza... Qué vergüenza, déjame en paz, déjame en paz, estoy podrida. Soy fría e indiferente. Todo en mí es una mentira y un engaño!!

La anestesia del silencio, *Alma* está siendo la voz de *Actriz*, descubre la foto de su hijo que, al inicio del filme, había roto. Simbólicamente podríamos decir que fue un aborto por parte de *Actriz*. *Alma*, descubre en el rostro de *Actriz* su preocupación y le pide que hable, que no se niegue a relatar ese pasado, como lo hizo ella, si no lo hace, ese pasado

será relatado por *Alma*, relatará su inconsciente, reconstruirá ese pasado que vino a la mente de *Actriz* en el momento que actuaba a *Electra*: así surge su fracaso como “madres”. Ambas, de modo diferente, comparten sus sentimientos, sus dramas por haber fallado como madres. *Actriz* expresa el odio que siente por su hijo al haberle obstaculizado la plena manifestación de su belleza, su estilo de vida, su profesión de actriz, sin embargo le genera culpa el amor que el hijo le muestra como madre, cuando ella solo desea que desaparezca -imagen del inicio del filme, donde un niño acaricia un rostro en una pantalla gigante-. En este momento asistimos a un primer plano en el que ambos rostros, el de *Alma* y el de *Actriz*, se fusionan en el de *Alma* simbolizando la imposibilidad de deshacerse de lo vivido, del inconsciente, de los despreciados sentimientos. Ahora es *Alma* quien busca separarse, recuperarse a sí misma y aparece vestida con su uniforme de enfermera, una muestra de su identidad recuperada. La máscara de la vestimenta, del “uniforme”, le devuelve su identidad y su integridad y se afirma en las palabras:

Yo nunca seré como tú, nunca. Cambio constantemente. Nunca te apoderarás de mí.

Tu no reacciones, pero yo debo hacerlo y no hacia el interior. Es preciso que avise a todos los demás, a todos los desconsolados. Tomar sí... ¿pero qué es lo más próximo? Se llama... No... no... no nosotros, nuestro, mío, yo, todas palabras nauseabundas responsables de un dolor incomprensible.

Continuamente se da una aceptación/rechazo de la vampirización. *Actriz* continúa sin hablar pero sorbiendo su ser.

8.- A modo de conclusión

Como hemos indicado al inicio de este escrito, reducir la obra de Bergman solamente al ámbito psicoanalítico es un desacierto como, espero, hayamos podido observar en este breve intento de recuperación de la complejidad que reviste el ser *persona*. Tanto una como otra, o ambas siendo una, nos van señalando el dolor de la existencia humana, su

absurdo y, muchas veces, su sinsentido. La lectura de Bergman se actualiza en un tema palpitante de actualidad donde palabras que designa como “nauseabundas” (nosotros, nuestro, mío, yo) en el filme, filosóficamente analizado, sociológicamente, psicoanalíticamente, expresan un discurso que queda atrapado en una corrección lingüística que está vaciada de significatividad social o que solo la adquiere para, con ellas, vampirizar a los otros, al entorno, para que sean “yo”, reduce al otro a un simple objeto para que cumpla con los deseos de un “yo” fatídico: “resulta divertido estudiarla”, “comparten el mismo dolor de saberse malas madres”... un modo de “ponerse en el lugar del otro” para fagocitarlo, vampirizarlo al transformar esa imposibilidad en algo “bueno”, “que ha de realizarse” para lograr la mal comprendida “*empatía*”.

En palabras de Susan Sontag:

...la naturaleza de su sensibilidad [Bergman], cuando es fiel a ella, tiene una sola temática: las profundidades donde se ahoga la conciencia. Si para conservar la personalidad es necesario salvaguardar la integridad de las máscaras y, si para conocer la verdad acerca de la persona hay que desenmascararla, resquebrajar la máscara, entonces la verdad de la vida, globalmente considerada reside en la destrucción de toda la fachada detrás de la cual se oculta una crueldad absoluta. (Op.Cit).

Cómo no asentir a las palabras de Sontag, basta con dirigir nuestra intelectiva mirada a nuestro interior cargado de aceptaciones y rechazos de aquellos a quienes nos han enseñado a imitar, a respetar, a obedecer, a desobedecer, a compadecernos, a pretender que nos “pongamos en su lugar”, aquellos a quienes hemos despreciado, rechazado y que, sin embargo, forman parte de “yo” y se conjugan con “nosotros” desconociendo que entre “yo” y “tu” acontece tanto un abismo que se pretende “vacío” como un pleno de cuestiones que hemos querido ignorar.

La *persona* suele vanagloriarse de su integridad, de su yo permanente, de ser transparente, siendo estas las peores de las máscaras porque no llegan a reconocerse en las falacias de identidad. Ocultan aquello que han vampirizado, fagocitado y lo transforman en un “yo” absoluto que “creen” es suyo sin copias, sin máscaras, sin carencias, o sea, sin necesidades ni de sí ni de otros.

Tomaré las palabras de S. Sontag en la obra citada en relación con una secuencia del filme:

Alma entra en la habitación donde yace *Actriz*. Se acerca a ella y levantándola le susurra: “Ahora repite lo que yo diga... Nada... Nada”. *Actriz*, medio dormida, medio inconsciente, finalmente lo repite. *Nada...* Bergman parece insistir en que tras la máscara no hay nada... nada salvo el sinsentido y la crueldad...

El tema de *Persona* es la violencia del espíritu. Si las dos mujeres se violan recíprocamente, es lícito decir que cada una de ellas se ha violado a sí misma de una manera por lo menos igualmente profunda. En el paralelismo final con este tema, la misma película parece ser violada, parece emerger del caos del "cine" y de la "película como objeto" para luego volver a sumirse en él.

Esta cita habla del filme y yo quise hablar del filme para hablar de *persona*. Tan mal tratada, tan reducida ya sea porque se insiste en que se puede hablar de un yo único, definible, inmodificable, o que se insista, tanto en ámbitos académicos como cotidianos, en que hay que ponerse en el lugar del otro como algo posible en quienes vivir su propia vida sería vivir la vida de los otros. O el consabido “yo que vos...”.

Es importante comprender las duplicaciones que nos conforman, las fagocitaciones que realizamos y de las que somos objeto, las identidades robadas, las pocas invenciones que realizamos de nosotros mismos, la búsqueda de respuestas en los otros, el desconcierto por no poder ser otro y ser siempre un yo cargado de contradicciones que se construye malamente en cada momento. Y digo “malamente” porque no logra deshacerse de los otros y nunca puede ser ese otro admirado o detestado y tampoco logra ser un yo sin copia, sin aceptar aquello que, desde la gestación, va recibiendo. El bien y el mal lo vivimos como si fueran transmitidos genéticamente, existencialmente y, pocas veces, nos enteramos que son construcciones para que actuemos como “los otros” y no como “nosotros”. Se buscan ciegos “seguidores” de nuestros deseos, todos pensando lo mismo, todos deseando lo mismo, todos actuando lo mismo, un “yo” gigante, pantagruélico que vampiriza a todo aquel que es diferente desde el discurso de “creer” que la verdad radica en ese sí mismo impidiendo la valentía y riqueza de ser *persona*.

La cuestión óntico-ontológica de la identidad

