



**Tipo de documento: Tesina de Grado de Ciencias de la Comunicación**

**Título del documento: Modernos prometeos: la constitución del cuerpo humano en novelas de ciencia ficción como modo de construcción de imaginario social**

**Autores (en el caso de tesis y directores):**

**Diego Hernán Estevez**

**Ingrid Sarchman, tutora**

**Datos de edición (fecha, editorial, lugar,**

**fecha de defensa para el caso de tesis): 2009**

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.  
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.  
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: [https://creativecommons.org/choose/?lang=es\\_AR](https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR)





*Universidad de Buenos Aires*  
*Facultad de Ciencias Sociales*  
*Ciencias de la Comunicación Social*

Tesina de la licenciatura

**MODERNOS PROMETEOS**  
**La constitución del cuerpo humano**  
**en novelas de ciencia f(r)icción**  
**como modo de construcción de imaginarios sociales**

**Alumno:** Diego Hernán Estevez.

**Docente tutora:** Ingrid Sarchman.

## MODERNOS PROMETEOS

*La constitución del cuerpo humano en novelas de ciencia f(r)icción  
como modo de construcción de imaginarios sociales*

### 1. Introducción

El presente trabajo se propone describir y analizar el surgimiento y desarrollo en Occidente, así como la complejidad de mecanismos por las que circulan y se fijan, las distintas definiciones del “*cuerpo humano*”. Y examinar en ellas sus límites y desbordes, entendiéndolas como un importante espacio donde actúan condensaciones ideológicas que, en tanto representaciones imaginarias, dan cuenta de una dura lucha dentro del campo discursivo.

Para ello, y tomando como base la hipótesis de mutua reciprocidad en la determinación entre fenómenos sociales y aspectos técnicos, entre imaginarios y posibilidades científico-operacionales, se realizará una articulación entre los conceptos teóricos considerados pertinentes y una selección de obras clásicas de la literatura fantástica, consideradas emblemáticas de los siglos XIX y XX. A partir de allí, se intentará aportar a la reflexión acerca de la potencialidad planteada por el moldeo genético, tema clave del actual momento histórico, de cara a un futuro cada vez más cercano, y que trae consigo cuestiones tocantes a las ciencias sociales, como lo son las preguntas por la unidad del sujeto (tanto individual como social) y los replanteos sobre la conceptualización corporal en que se apoyaron, se apoyan y apoyarán las ciencias humanas todas.

Para ello, se presenta un recorrido histórico, que parte del pensamiento clásico antiguo, y la configuración de la noción de cuerpo que se plantea en las nociones más tradicionales y de arraigo popular, hasta llegar a los distintos discursos que, acerca de él, comienzan a circular desde la Modernidad. Allí, se hará hincapié en el profundo quiebre que inaugura la descripción y desdoblamiento que realiza Descartes, para llegar, en última instancia y luego de las paradas programadas por las novelas trabajadas, a centrarse en la particularidad y análisis de la situación social-discursiva contemporánea, a raíz de las discusiones ético-científicas que el avance genético-tecnológico provoca.

Los tres relatos de ciencia ficción escogidos como puntos de especial examen son: *Frankenstein o el moderno Prometeo* de Mary Shelley, *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* de Robert Stevenson, y la película cinematográfica *RoboCop*, escrita por Edward Neumeier y Michael Mine y dirigida por Paul Verhoeven.

En las obras se operará para entrever las afloraciones de sentido que acerca del cuerpo allí se tematizan, sosteniendo imaginarios de *vida* y de *muerte* que se manifiestan, reflejan y refractan, en los diversos órdenes sociales. Asimismo, y sobre el estudio de sus respectivos desarrollos, se

intentará reflexionar cómo y bajo qué formas aparecen los deseos de manipulación técnica de la vida y la particular modalidad que toman con el inicio de la Edad Moderna, y cómo la literatura ha asimilado ese material proyectando consecuencias que hoy, y con los cada vez mayores progresos técnico-científicos, se tornan tan actuales.

Al basarse en un trabajo sobre discursos, es menester señalar que no sólo se han rastreado las diversas definiciones textuales que de *cuero* y *vida* se dan en las obras, sino que, también, se consideraron pertinentes descripciones, declaraciones y pensamientos que pueden considerárseles afines, con las cuales se conforma un complejo sistema de remisiones, de cadenas discursivas, que se activan constante y multidireccionalmente<sup>1</sup>.

Se considera, en el mismo sentido, que las distintas formaciones discursivas deben ser entendidas en tanto una “regularidad en la dispersión”<sup>2</sup>, a partir de la conceptualización teórica realizada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Por ello, se rastrearon tanto los *momentos*, entendidos a modo de posiciones diferenciales que aparecen articuladas en el interior del discurso, como los *elementos*, es decir aquellas diferencias que no logran la *articulación* total en el discurso (relación tal que, a partir de ella, la identidad de éstos resulta modificada). En base a lo planteado, se parte de entender a las duplas significantes *cuero-hombre*, *yo-otro* y *vida-muerte* como elementos que no logran fijarse de manera total, no alcanzando nunca configurarse como momentos<sup>3</sup>, dentro del devenir del discurso oficial moderno, siendo retomadas en distintas épocas en sentidos difusos, distintos y hasta contradictorios desde los diversos actores y generando así diferentes significaciones sociales que se intentarán pensar a partir del análisis.

Cabe señalar, por último, que se parte de la hipótesis que sostiene que las creencias sociales forman parte complejos procesos discursivos. Por ello, se buscará dar cuenta de las condiciones de aparición de las creencias, definiciones y asertos que sobre el tema analizado vayan siendo sostenidas por los distintos actores sociales, y de los momentos de mayor condensación significativa de cada una.

---

<sup>1</sup> La base del estudio se apoya en la lectura de Stuart Hall, donde se sostiene la existencia de “representaciones ideológicas (que) connotan y requieren otras”. Hall, S., *Significado, representación, ideología; Althusser y los debates post-estructuralistas*, Editorial Paidós, Bs. As., 1998, p. 47.

<sup>2</sup> Conceptualización que retoma de la obra de Michel Foucault.

<sup>3</sup> Laclau, E. y Mouffe, C., *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987, p. 143.

## 2. Objetivos y fundamentación

El principal objetivo que se plantea aquí es contribuir a la reflexión acerca del modo en que se ha ido constituyendo la concepción de cuerpo y qué se entendió por él en cada etapa del pensamiento occidental, proponiendo un recorrido que va desde la Antigüedad hasta el momento en que se da una escisión entre éste y la conciencia, y pasa a concebirse en tanto “espacio de intervención”. Es ese movimiento, en el que se convierte en un fuerte objetivo político en manos de la ciencia y de la técnica, del saber y del poder, en los sentidos trabajados por Foucault en *Vigilar y castigar*<sup>4</sup>, el que se rastreará. Un rastro que se buscará en la lectura que de él puede hacerse en las ficciones escogidas, consideradas paradigmáticas de la novelística moderna y, por ello, con un importante rol y vínculo con lo social, siendo exponentes de imaginarios sociales fuertemente arraigados en las sociedades en las cuales circulan.

Por y para ello, se problematizará el proceso de separación que se da entre cuerpo y vida (y de definición acerca de qué es cada uno según cual sea el autor) que empieza a operar, cada vez con más fuerza a partir del tipo particular de racionalidad que trajo consigo la Edad Moderna. Todo esto, sumado al aumento exponencial de la capacidad técnica del hombre y la mayor posibilidad de intervención sobre la materia, lo que implicó una expansión sin igual del paradigma tecnológico por sobre el individuo y sus conceptualizaciones. Ante esto, se considera imperiosa la interpretación y reflexión crítica del pasado, para conocer el presente y poder pensar en un posible (y deseable) futuro.

Como fundamentación de pertinencia de la tesina dentro del área de estudio de la comunicación social, se argumenta que la misma surge del análisis sobre el cruce entre las dos interpretaciones de mayor peso y relevancia social en la actualidad, acerca de qué es la comunicación. Una, de rasgos más bien “culturalistas”, entiende a la comunicación como un proceso de “puesta en común”, y la otra, que podría llamarse más “tecnificista”, la define en tanto sistema de “transmisión de información”.

Así, la primera corriente parte para su estudio de la formación y elaboración de vínculos sociales a través de un trabajo sobre el registro simbólico de los imaginarios sociales, que incluyen las prácticas, los saberes y vivencias, las experiencias individuales y sociales de los actores. Todas ellas brindarían una “preparación cultural e ideológica” para el advenimiento de formas comunicacionales específicas y de discursos propios para cada sociedad, así como para las

---

<sup>4</sup>. “El cuerpo, al convertirse en blanco para nuevos mecanismos del poder, se ofrece a nuevas formas de saber”. De esta manera, “Una observación minuciosa del detalle, y a la vez una consideración política de estas pequeñas cosas, para el control y la utilización de los hombres, se abren paso a través de la época clásica, llevando consigo todo un conjunto de técnicas, todo un corpus de procedimientos y de saber, de descripciones, de recetas y de datos. Y de estas fruslerías, sin duda, ha nacido el hombre del humanismo moderno”. Foucault, M., “Los cuerpos dóciles”, en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987.

interpretaciones de la realidad y de las pautas comunitarias del hacer social. Dentro de esta corriente se ubican autores como Baczko<sup>5</sup>, De Certeau<sup>6</sup>, entre otros.

La segunda alude, recoge y da central importancia al desarrollo de los medios masivos y al poderoso rol de las “nuevas tecnologías de la comunicación y la información” durante todo el siglo XX, para dar cuenta de la especificidad de la comunicación social contemporánea. De esta manera, supone cierto determinismo tecnológico, por el cual la expansión de los medios técnicos parecería animar, por sí sola, fenómenos que no pertenecen exclusivamente a la esfera de los objetos técnicos. Entre éstos, los de las conceptualizaciones sociales y los de la comunicación misma. Pueden citarse en esta última tendencia a los autores de la teoría matemática de la información, dentro de los cuales Norbert Wiener<sup>7</sup> puede nombrarse como el primero y principal, pero después de él hubo, y hay, muchos más.

También puede reconocerse que en la actualidad, desde distintas corrientes y autores de filosofía política contemporánea, se está repensando qué es lo común en lo social, cuál es el papel del sujeto en esa construcción de lo social, así como sobre el rol de lo social -desde imaginarios, discursos y creencias- sobre el sujeto individual. Se refiere aquí a la obra de autores como Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito y Ernesto Laclau, pasando por Giorgio Agamben y Paolo Virno. El presente estudio pretenderá reflexionar sobre estas lecturas, bucear en las definiciones y en los discursos socialmente reconocibles, y analizar las nociones que éstas ponen en juego, aportando, en la medida de lo posible, a la discusión acerca de la propia noción de “comunicación” que en ellas se plantean y que hoy mismo se debate en contradicciones.

La elección de trabajar sobre textos de ciencia ficción fue porque se consideró altamente productiva la conexión entre éstos y los imaginarios sociales relativos al cuerpo y sus posibles definiciones, materializados en discursos, a partir de las distintas tramas argumentales. En ellas se destacará, como eje siempre conflictivo del relato, la intervención técnica que cada uno de los cuerpos protagonistas sufre en las narraciones.

Este análisis sobre las obras se estima importante, ya que a partir de los cambios que marca el inicio de la Modernidad, y en consonancia con lo expuesto por Norbert Elías, “la vida encierra muchos menos peligros, pero también proporciona menos alegrías, por lo menos en lo relativo a la manifestación inmediata del placer. Y, para lo que falta en la realidad se busca sustituto en los sueños, en los libros, en los cuadros: de este modo, en el proceso de acortesanamiento, la nobleza comienza a leer novelas caballerescas y el burgués va a buscar violencia y pasión a las películas”<sup>8</sup>. Comenzar a ocupar ese lugar es lo que les da mayor relevancia como objetos plausibles de estudio.

---

<sup>5</sup> Baczko, B., *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 1991.

<sup>6</sup> De Certeau, M., “La belleza de lo muerto: Nissard”, en *La cultura plural*, Nueva Visión, Bs. As., 1999.

<sup>7</sup> Wiener, N., *Cibernética y sociedad*, Editorial Sudamericana, Bs. As., 1988.

<sup>8</sup> Elías, N., “Bosquejo de una teoría de la civilización”, en *El proceso de la civilización*, FCE, México, 1987, p. 459.

Las tres obras fantásticas escogidas se analizaron en su sentido “sintomático”<sup>9</sup> de un clima de época. Ellas son índices de un estado de cosas, de los discursos y de las ideas, y pueden leerse como “metáforas” que materializan procesos identitarios político-sociales profundos<sup>10</sup>. El motivo de su elección es que fueron atendidas en tanto importantes portadoras de elementos, de pensares y sentires, y, por ello mismo, disparadores útiles a partir de los cuales leer y reflexionar sobre la construcción del imaginario social acerca del cuerpo. Un imaginario propio de la época y de la sociedad occidental moderna en particular, que comienza a entrar en una crisis, quizás crónica, quizás terminante. De la misma manera, se pretenderá abordar cómo el complejo científico-técnico actúa en estas definiciones y su impacto en entidades hasta hace poco tiempo consideradas indivisibles, como sujeto y vida, a través de los cada vez más frecuentemente utilizados conceptos de saber biomédico y de poder biopolítico, que trastocan las formas de intervención y control sobre el cuerpo y de artificialización y “operacionalización” del organismo, ahora, “recurso humano” disponible.

---

<sup>9</sup> Cabe recordar las definiciones de “sintomático” que pueden encontrarse en cualquier diccionario. Allí, se precisan asertos como “Que revela un cierto estado de cosas, un estado particular”. *Pequeño Larousse*, Heraclio Fournier S.A., España, 1978. Más aún, al lado de “síntoma” puede leerse: “Fenómeno que revela un trastorno funcional o una lesión”, o “indicio, presagio”; y, si se rastrea su raíz etimológica, ésta proviene del vocablo *sinthome*, y significa “caer conjuntamente”. Tomado de Ferrer, C., *Sobre la ciudad en la obra de Ezequiel Martínez Estrada. Técnica y sintomatología*.

<sup>10</sup> Se entiende aquí a la práctica técnica del hombre como portadora misma del carácter social del mundo. En ese mismo sentido, puede leerse más en Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1983.

### 3. Problemática y metodología

Desde *El orden del discurso*<sup>11</sup>, Michel Foucault alerta, en relación a las prácticas discursivas, sobre aquellas realidades que se entienden como “naturalizadas”, en tanto inocentes y transparentes. Allí denuncia, no sólo que esto no es nunca así, pues funcionan a modo de elementos efectivos de producción material de saber y poder, sino que, además, su realidad no es tan “natural” como se supone, sino que responde a complejos dispositivos de poder, con mecanismos e intereses propios, que vienen actuando constante e ininterrumpidamente a lo largo de toda la historia.

En base a este enunciado, y como ya se ha señalado, se propone realizar un recorrido a través de los discursos que sobre el cuerpo han circulado y circulan, y el (im)posible proceso de separación entre *cuerpo* y *vida* (y de definición acerca de qué es cada cual). Y así, ver los modos en que se fue dando toda una preparación cultural a partir de la cual, con el aumento de la capacidad técnica, el cuerpo humano comienza a ser trasladado a empujones hasta el recinto de lo material, como mero residuo del hombre, a través de una especie de “destilación” sufrida por el individuo<sup>12</sup>.

Del encuentro entre los conceptos y corrientes teóricas trabajadas con las narraciones ficcionales seleccionadas, se intentará reflexionar acerca de la pregunta por el *sujeto*, su cuerpo y unidad, en cuya definición se basan (con una incómoda pero aliviadora inestabilidad) las ciencias modernas desde el discurso cartesiano, y las nuevas definiciones que el ¿nuevo? paradigma técnico-genético esgrime.

Con este fin se tomó, a manera de problemática rectora, el análisis del discurrir discursivo y los diversos intentos por acentuar<sup>13</sup> el significante *cuerpo*, centrándose en observar los modos en que éste, constituido como “significante flotante”<sup>14</sup>, fue cargándose de distintas significaciones, de fijaciones provisionarias, y las distintas tomas de posición respecto de él que toman los distintos actores sociales, en el desarrollo histórico de Occidente.

Para ello, se realizó primero un desarrollo histórico de la concepción que se tenía en las sociedades tradicionales, a partir de la lectura de las obras de Bajtín<sup>15</sup>, de Barker<sup>16</sup> y de Le Breton<sup>17</sup>, en donde se describe al cuerpo como parte integrante del universo todo y otras conceptualizaciones que, en el mismo sentido, lo ubican en un lugar inmaculado. Para luego señalar, junto a éstos y

<sup>11</sup> El texto original, que luego se publicó bajo ese nombre, fue la lección inaugural que Michel Foucault impartió en 1970, al suceder a Jean Hyppolite, en la cátedra de “Historia de los sistemas del pensamiento” del Collège de France.

<sup>12</sup> Con toda la ironía que conlleva la idea de un individuo aún divisible, aún “dividuo”.

<sup>13</sup> En el sentido teórico trabajado por Valentin Voloshinov en relación al signo. Voloshinov, V., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1976.

<sup>14</sup> Bajo la conceptualización hecha por Laclau E. y Mouffe, C., en *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987.

<sup>15</sup> Bajtín, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

<sup>16</sup> Barker, F., “En la cripta”, en *Cuerpo y temblor. Un ensayo sobre la sujeción*, Per Abbat Editora, Bs. As., 1984.

<sup>17</sup> Le Breton, D., *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002.

otros escritores, los profundos cambios que éste fue sufriendo para poder llegar a ser considerado en tanto material operable y despojado de todo misticismo. Es lo que podría graficarse con el paso del “cuerpo-cosmos” al “cuerpo-máquina”, proclamado por Descartes y vanagloriado por muchos autores de diversa índole.

Para analizar este proceso se tendrá en cuenta el desarrollo de toda una “preparación cultural”, tomando las palabras Lewis Mumford<sup>18</sup>, que irá abonando el terreno para dicha transformación, permitiendo que estas nuevas concepciones sean consideradas posibles e, incluso, necesarias y hasta deseables. Varias y variadas serán las voces que se alcen en su contra o, cuanto menos, adviertan la necesidad de cautela y responsabilidad en tal transformación. Aquí se mencionarán algunas, como las de Heidegger<sup>19</sup>, Foucault<sup>20</sup> y Habermas<sup>21</sup> quienes, entre otros, y desde distintas corrientes y con diferentes argumentos, señalarán y hasta se opondrán a dicho movimiento.

A partir de esto, se desarrollará de qué manera se va dando este recorrido y cómo sostiene cada actor el discurso dentro del cual se inscribe, sea desde dentro de las obras escogidas, dando la voz a los personajes y/o instituciones ligadas a ellos, o por fuera de éstas, rescatando la palabra de los críticos y demás intelectuales que se refirieron a las mismas. Se intentará ver qué mecanismos utilizan, qué tópicos retoman y cómo se definen a sí mismos, tanto para adentro como hacia fuera, creando para ello un tipo dado de relación con un/lo Otro<sup>22</sup>. Retomando el universo de análisis psicoanalítico, se entiende que el Yo se constituye sobre la base de una identificación con la imagen del semejante. En ese mismo acto, podrá observarse el intento por alcanzar un cierre del discurso, fijando así un espacio discursivo para lo que es, o “debe ser”, el cuerpo humano, su vínculo con el Yo cartesiano y su relación con lo vivo o lo no-vivo o muerto, y las demás vinculaciones que puedan surgir. El paso de una fijación a otra no es automático y se va realizando de manera progresiva, no sin conflictos y resistencias, que el trabajo sobre las ficciones resaltarán.

Ya centrados en los discursos sociales que se sostienen y/o rechazan en cada una de las obras literarias estudiadas, se analizará, además, el funcionamiento de las distintas definiciones de sujeto y de cuerpo, en relación a la necesidad de su reconocimiento de lo Otro, como lo desplazado,

---

<sup>18</sup> Mumford, L., *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

<sup>19</sup> Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1983.

<sup>20</sup> Foucault, M., “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, de *La voluntad de saber*, en *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI Editores, México, 1977. Aunque, podría citarse también *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1973. O “El panoptismo”, en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987.

<sup>21</sup> Habermas, J., “Un argumento contra la clonación de seres humanos. Tres réplicas”, en *La constelación posnacional*, Editorial Paidós, Barcelona, 1998.

<sup>22</sup> Como se señaló, las nociones de Yo y Otro trabajadas aquí son deudoras de la lectura que de ellos hace el psicoanálisis. En él se parte de que la primera forma de constitución de los sujetos es a través de su relación con un otro, a partir de lo que Lacan denomina “instancia imaginaria”. Es menester señalar que lo *imaginario* lacaniano se sostiene en la imagen y, por ende, en una mirada que siempre parte de otro. Por ello es descentrado, en consonancia con las teorías identitarias que se presentarán en el próximo capítulo.

Se afirma así la idea de que no se *es* como una identidad absoluta, sino que se *es* en base a cómo se da la relación con los demás. La definición de identidad con que se trabajará aquí será siempre relacional.

lo “meramente” material, para poder configurar (se insiste: siempre precariamente) la identidad del Yo propio moderno. Para ello se toma la crítica que Laclau y Mouffe hacen a los análisis realizados tanto a partir del movimiento de la contradicción lógica (entre objetos conceptuales) como a partir de la oposición real (entre objetos reales), sosteniendo que éstos no pueden dar cuenta de lo social. Y para ello proponen el concepto de “antagonismo”, con el que describen cómo lo social se dará siempre a través de la relación entre identidades abiertas, no suturadas. Allí, la presencia del Otro crea la imposibilidad de cierre y la conformación de una identidad propia, impidiendo, así, la constitución de identidades plenas. “En la medida que hay antagonismo yo no puedo ser una presencia plena para mí mismo. Pero tampoco lo es la fuerza que me antagoniza: su ser objetivo es un símbolo de mi no ser”<sup>23</sup>.

Siguiendo a estos autores, puede entenderse el movimiento del campo conceptual de Occidente en relación con el Yo y al cuerpo como despliegue de una identidad relacional por él propuesta, a partir de la imposibilidad de significación desde él mismo, y la necesidad de salirse de sí para poder encontrar en un Otro, en la relación con algo externo, una identidad y significación propia. Identidad y significación nunca son definitivas, ya que, más allá de que lo social tienda al cierre, como se verá, se anudará siempre a una significación precaria y parcial.

Lo que se pretende aquí con las novelas no es un inventario o una casuística del género ciencia ficción o “fantástico”, sino situar sus contextos de producción e interrogar acerca del impacto que éstos han tenido en la cultura y viceversa, y, al mismo tiempo, analizar la ligazón con los imaginarios sociales que éstos concitan, sostienen y contradicen.

Al tratarse de un ensayo, se intentará retomar, reflexionar y aportar nuevas visiones a temáticas que han sido trabajadas ya desde muchas y muy distintas corrientes intelectuales. Por y para ello, se propone esta re-lectura de novelas clásicas, por el placer que significa siempre dejarse arrastrar por esas historias que nos tornan eternamente niños, ya que requieren un movimiento de la imaginación que la vida adulta intenta por todos los medios constreñir. Pero también, y sumado a esto, la satisfacción, ésta sí madura, que devuelve el ejercicio del pensamiento crítico, que operará, al mismo tiempo, en la lectura de las ficciones consideradas como prácticas discursivas, en tanto procesos complejos, donde los discursos tienen y dan una realidad concreta, no limitándose a transmitir “cómo es el mundo”, sino ejerciendo una violencia modeladora sobre las cosas. Este razonamiento plantea una aproximación a las ficciones a partir de una lectura de exterioridad, siguiendo los lineamientos planteados por Foucault<sup>24</sup>. El camino no será ir desde los discursos hacia el “pensamiento oculto” que late en ellos, sino que se indagará en sus condiciones externas de posibilidad, reflexionando acerca de dónde y cómo surgen, a qué responden, cuáles son sus

---

<sup>23</sup> Laclau, E. y Mouffe, C., *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987.

<sup>24</sup> Foucault, M., *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1973.

intereses y qué circunstancias fijan sus límites y sus barreras de decibilidad, así como la constatación entre éstas y los nuevos discursos que el paradigma biogenético<sup>25</sup> trae aparejados.

La metodología del trabajo sobre las ficciones puede emparentarse con la utilizada por Francis Barker, en el texto donde analiza la pintura *La lección de anatomía del doctor Nicolaas Tulp* de Rembrandt. Allí señala que “(la) operación de abstracción mediante la cual el conocimiento moderno dominará la carne, incluso en este momento más o menos inicial, emerge en la pintura justamente cuando los fórceps de Tulp -y las relaciones sociales de dominación que ellos mediatizan- transforman el cadáver de Aris Kindt en un recurso para procesos epistémicos”<sup>26</sup>. Un quiebre conflictivo, una crisis soportada por un cuerpo desde ahora en disputa entre viejos y nuevos imaginarios, en medio de un proceso de redefinición, como el retratado de Aris Kint, pero que también podría analizarse sobre el cuerpo medicalizado del doctor Jekyll, sobre los restos corporales usados por el (también) doctor Frankenstein o el (¿también?) cadáver del agente policial Murphy, futuro RoboCop.

---

<sup>25</sup> Este paradigma remite al proyecto multimillonario por descubrir la secuencia del “genoma humano” y poder almacenarlo en una biblioteca genética definitiva. Donna Haraway se pregunta si todo este desarrollo no podría ser tomado por una respuesta práctica a la construcción de un “hombre” como “sujeto” de la ciencia (y, se cree aquí, que ese “sujeto” puede leerse en ambos sentidos, en tanto “ser” pero también -y sobre todo- como “sujeción”). En esa misma obra señalará: “El trabajo modélico de referencia llamado el genoma humano -acto de canonización para hacer descansar a los teóricos de las humanidades- sería el medio para que la diversidad humana y sus patologías fueran domeñadas en el extenso código guardado por una oficina genética internacional. (...) El acceso a este modelo de “hombre” será para el “hombre” un asunto de luchas internacionales financieras, de patente y similares. Las Gentes del Libro tendrán por fin un Génesis arquetípico: En el principio fue la copia”. Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la Naturaleza*, Valencia, Cátedra, 1995, p. 370. Esto se analizará con más profundidad en el capítulo 7.

<sup>26</sup> Barker, F., “En la cripta”, en *Cuerpo y temblor. Un ensayo sobre la sujeción*, Per Abbat Editora, Bs. As., 1984, pp. 100 y 101.

#### 4. Géneros fantásticos e imaginarios sociales

A partir de la Modernidad, y con el discurso racional del cual ésta vino acompañada, la dimensión de los relatos míticos del hombre ha sido desplazada hacia un ludismo estético, que los enmarca dentro del, muchas veces denostado, espacio del ocio y los pasatiempos. De este modo, se ha ido perdiendo de vista que éstos no dejaron nunca de ser potentes constructores de discursos ideológicos e imaginarios sociales desde los cuales se retoman o postulan aseveraciones e interrogantes particulares, capaces de articular y movilizar nuevas subjetividades e identidades sociales, proponiendo o criticando toda una organización del mundo. Dentro de éste abanico, y con la importancia que su lectura crítica brinda, ubicamos las obras literarias escogidas que, por su condición de “clásicos”, han logrado hacerse conocidas, como mínimo en sus líneas argumentales básicas, por todos los estratos sociales de Occidente. El arte, estimado de esta manera, proporciona información rica para el análisis de las formas y los modos en que las culturas se organizan, según el período histórico-social, desde la definición de sí mismas hasta aquella que se refiere a lo que se les contrapone o amenaza.

Por todo esto se seleccionó, para el nudo analítico de la tesina, relatos de ciencia ficción o fantásticos. Por las propiedades que el género mismo, y las obras elegidas en particular, poseen. Muchas veces pudo y puede observarse los modos en que este género literario es menospreciado y, por tanto, descuidado como objeto de estudio por los analistas sociales. Se alega aquí que, de esta manera, se comete un grave error, ya que, como sostiene el escritor Bruce Sterling: “Si los poetas son los legisladores no reconocidos del mundo, los escritores de ciencia ficción son sus “bufones de corte”. Somos (los escritores de ficción) payasos sabios que podemos saltar, dar cabriolas, hacer profecías y rascarnos en público. Podemos jugar con Grandes Ideas porque el extravagante colorido de nuestros orígenes de revista barata nos hacen parecer inofensivos. Y los escritores de ciencia ficción tenemos siempre la posibilidad de retozar alegremente: ejercemos influencia sin tener responsabilidades. Son muy pocos los que se sienten obligados a tomarnos en serio; y no obstante, nuestras ideas se filtran en la cultura, la recorren, burbujeantes, invisibles, como una radiación de fondo”<sup>27</sup>. Y, como se sabe, en no pocas oportunidades fueron los “bufones”, por ese halo de desfachatez e inimputabilidad que los rodeaba, los principales y más severos críticos del rey y el orden establecido.

Para el manejo teórico del concepto de “imaginarios sociales”, se retoman nociones sobre *creencia e ideología* que las definen como “siempre encarnada en la conducta práctica y efectiva de la gente”<sup>28</sup>. Así, se referirá a ellos en tanto actos materiales e insertos en las prácticas mismas. Se tendrá en cuenta, además, que su sostenimiento se da por y en los distintos actores sociales,

<sup>27</sup> Declaraciones extraídas de una entrevista al autor estadounidense y publicada en la página de Internet:

<http://www.cyberdark.net/portada.php?edi=6&cod=15>

<sup>28</sup> Zizek, S., “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, en *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI Editores, México, 1992, p. 62.

también concretos, formando parte constitutiva de toda comunidad, en su coyuntura política, económica y social toda<sup>29</sup>.

En este sentido, vale destacar que se tiene en cuenta que los imaginarios, lejos de ser meramente enunciados discursivos o una “letra muerta”, mantienen un rol activo, ya sea reforzando o modificando las relaciones de los sujetos con sus condiciones de existencia y entablando entre ellos una relación “viva e imaginaria”. Se sigue aquí a Louis Althusser, quien señala “la unidad (sobredeterminada) de la relación real y de la relación imaginaria del sujeto con sus condiciones de existencia reales”, advirtiendo que la relación real está “inevitablemente” investida en la relación imaginaria (como representación de la relación), expresando más una “voluntad, una esperanza o una nostalgia”<sup>30</sup> que la descripción de una realidad. Del mismo modo, se puede reforzar esta visión retomando los trabajos de Stuart Hall, quien marca que no hay manera de representarnos el mundo sino gracias y a través de sistemas de representación cultural e ideológica.

La cultura popular, tanto en imaginarios y creencias, no es entendida aquí como algo dado, fijo y constante. Al contrario. Se encuentra ya esta objeción en la obra Martín Barbero, donde se critica la idea de quietud que se asocia a las culturas populares. Él sostiene que “En el siglo XVIII la costumbre era la retórica de legitimación para casi cualquier uso (...). Lejos de tener la permanencia fija que sugiere la palabra “tradición”, la costumbre era un campo de cambio y de contienda, una palestra en la que intereses opuestos hacían reclamaciones contrarias. Esta es una de las razones por las cuales hay que tener cuidado sobre las generalizaciones al hablar de “cultura popular” (...) esto puede sugerir una visión demasiado consensual de esta cultura como “sistema de significado, actitudes y valores compartidos, y las formas simbólicas (representaciones, artefactos) en las cuales cobran cuerpo”. Pero una cultura también es un fondo de recursos diversos, en el cual el tráfico tiene lugar entre lo escrito y lo oral, lo superior y lo subordinado, el pueblo y la metrópoli; es una palestra de elementos conflictivos, que requiere un poco de presión -como, por ejemplo, el nacionalismo o la ortodoxia religiosa predominante o la conciencia de clase- para cobrar forma de “sistema”. Y, a decir verdad, el mismo término “cultura”, con su agradable invocación de consenso, puede servir para distraer la atención de las contradicciones sociales y culturales, de las fracturas y las oposiciones dentro del conjunto”<sup>31</sup>.

Partiendo de que se realizará un análisis sobre instancias sociales, se utilizó a modo de óptica la noción de *sobredeterminación* propuesta por Althusser<sup>32</sup>, la que sostiene que, si bien existe una determinación “en última instancia” de lo económico, no por ello deja de haber cierta

<sup>29</sup> Siendo imposible pensar al sujeto o a la formación social por fuera de lo ideológico.

<sup>30</sup> Althusser, L., “Contradicción y sobredeterminación”, en *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI Editores, Bs. As., 1967, pp. 193 y siguientes.

<sup>31</sup> Martín Barbero, J., *De los medios a las mediaciones*, Gustavo Gili, Barcelona, 1987, pp. 18 y 19.

<sup>32</sup> Althusser, L., “Contradicción y sobredeterminación” en *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI Editores, Bs. As., 1967. Se aclara que se utiliza como “óptica”, ya que el estudio llevado a cabo por Althusser en su obra intenta un análisis del sistema social todo, a un nivel “macro”. Por ello, se considera necesaria realizar esta salvedad, remarcando que la instancia aquí considerada es más reducida y con fines infinitamente más discretos.

autonomía relativa de lo superestructural (formas jurídicas, políticas e ideológicas). Se afirma así que lo ideológico se da sus propias leyes y no es un pálido reflejo de las relaciones de producción<sup>33</sup>. En relación a esto, luego Laclau le hará una fuerte crítica a esta lectura, considerando que nunca podría haber determinismo alguno (ni siquiera de “última instancia”) ya que si se introduce éste, sea en el eslabón que sea, todo el sistema se apoyaría en esa determinación. Él sostiene que no habría determinismo de ningún tipo, sino que lo discursivo (y lo social es discursivo) se da en una articulación que conlleva implícito “el carácter relacional y precario de toda identidad”<sup>34</sup>. Las nociones de cuerpo, así como las definiciones de vida y muerte sobre las que se trabajarán aquí, serán retomadas desde esta concepción de identidad.

### Imaginarios e identidad como texto y con-texto

Para referirse a la construcción social identitaria, de la cual los relatos fantásticos que cada sociedad se permite crear y contarse a sí misma constituyen una parte más que relevante, se debe en primera instancia ubicar a la identidad como un contexto<sup>35</sup> situacional y particular, conformado por los individuos o grupos que se comunican e interactúan entre sí. Los contextos identitarios son entendidos en tanto procesos y formas de construcción de identidad, ya no en base a una esencia, sino contruidos y dinámicos. Se dan, entonces, en la elaboración conjunta de un *nosotros social*, de un nosotros colectivo. La identidad debe ser entendida, entonces, como un “constructo”, tanto hacia adentro como hacia fuera, que se erige siempre en relación con un Otro (también construido).

Lo identitario es tomado aquí en tanto lugar de edificación y creación de sentido, conformando de esta manera a los *imaginarios sociales*. Éstos son el conjunto de imágenes y explicaciones que a sí misma se da una sociedad, o un grupo de ésta, acerca de qué y cómo es, y cuál es su relación con los otros -y qué o quiénes son esos otros-. Y se constituyen principalmente a nivel inconsciente, entremezclando en sus definiciones la historia, la memoria y las utopías, reuniendo así pasado, presente e ideal de futuro. Por esto mismo, no tienen la necesidad de ser verídicos absolutamente, aunque sí verosímiles.

Se define, entonces, a los imaginarios en tanto categorías sociales que dan cuenta de pensamientos, actitudes, conductas y formas de relacionarse con el mundo, que permiten sustentar los mitos y los símbolos de una sociedad, construyéndose y reconstruyéndose constantemente.

Innumerables son las funciones sociales que cubren, pero pueden resumirse a partir de cuatro puntos principales:

- Operan en la construcción de la identidad (reforzando valores, sentimientos y racionalidades);

---

<sup>33</sup> Criticando de esta manera a la corriente determinista del marxismo ortodoxo clásico. Un pensamiento similar puede encontrarse en Voloshinov, V., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Bs. As., 1976.

<sup>34</sup> Laclau, E. y Mouffe, C., *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987, p. 137.

<sup>35</sup> “Contexto” en tanto marco dentro del cual se hacen inteligibles las prácticas comunicacionales.

- Encauzan energías y moldean las actitudes y las conductas;
- Son conservadores y tradicionalistas. Señalan quién es cada uno y cuáles son sus roles sociales; y
- Marcan y delimitan territorios (relacionándose profundamente con las nociones de *límite* y de *frontera*).

Por lo dicho, y siguiendo a Clifford Geertz<sup>36</sup>, puede sostenerse que los imaginarios e identidades son prácticas públicas. Forman parte de un orden simbólico que es construido entre todos y cada uno de los participantes de la sociedad en la que circulan. Claro que ese “todos y cada uno” incluye, dentro de sí, fuertes luchas de poder por la imposición de un sentido o una visión del mundo particular<sup>37</sup>.

Así, se destaca que esta constante y continua construcción tiene un punto privilegiado de acción y, por ello, de análisis. Valentín Voloshinov lo llama el “espacio interindividual”. Éste tiene lugar entre los individuos “socialmente organizados”, representando, de esta manera, un colectivo: “sólo allí puede surgir un medio sígnico (semiótico) entre ellos”<sup>38</sup>. También en el sentido problemático del término se pueden citar los trabajos de Voloshinov, en los cuales señala al signo como el “campo de batalla” por la significación, batalla que no se expresa en ninguna forma de manera tan descollante y plena como en el lenguaje.

Distintas corrientes intelectuales se han basado en la metáfora “Centro-Periferia”, para el análisis de lo identitario. Ésta posibilita entrever la existencia de, por lo menos, dos modelos desde al cual pensar la cuestión. Uno “esencialista”, que se basa en la constitución del centro como núcleo de la identidad, como esencia, que se va perdiendo hacia la periferia a medida que se acerca al límite. Así, se conforma un centro, en el que radica la identidad fuerte; y una periferia que poseería una identidad menos densa y más débil. Por otro lado, un modelo “relacional” en el que, opuesto a lo anterior, será la periferia el lugar donde se construye con mayor firmeza a la identidad, por ser el lugar donde ésta debe ser más firme y no perderse en el contacto con el/lo Otro. En esta interpretación, la importancia radica en el límite, en la frontera entre ese Nosotros (lo que se es) y el/lo Otro (aquello que no se es).

Se observa cómo, según el modelo desde el que se analice la situación, el límite difiere en su definición. Mientras que para el primero es el lugar donde más débil se da la identidad, para el otro es el lugar donde más fuerte ésta aparece. Puede reconocerse en el modelo esencialista un sistema pedagógico, clasificatorio; de fácil comprensión e internalización en el sentido común. Éste hace desaparecer al otro, y se define en términos de exclusión. En cambio, en el relacional se

<sup>36</sup> Geertz, C., “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987.

<sup>37</sup> Pueden encontrarse similitudes y reforzamientos a estas ideas en los trabajos de Antonio Gramsci, como ser sus “Literatura popular” y “Observaciones sobre el folklore”, en *Cuadernos de la cárcel: Literatura y vida nacional*, Juan Pablo Editor, México, 1976.

<sup>38</sup> Voloshinov, V., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Bs. As., 1976, p. 49.

percibe como imprescindible la relación y vinculación con el otro, ya que es allí donde se constituye la identidad y será justamente en aquel lugar donde el analista deberá centrarse para el estudio de las construcciones identitarias.

En cuanto al trabajo con las identidades, tanto del hombre y su cuerpo, y del humano y el no-humano, desde aquí se considera importante dejar a un lado las teorías esencialistas que consideran que la identidad se corresponde con un conjunto de rasgos determinados y previamente establecidos, y que entienden la identidad basada en un núcleo esencial. Esta idea mecanicista, no contempla a la vida a modo de un transcurrir dinámico y en constantes actualizaciones y reactualizaciones. El estudio privilegiará, entonces, el modelo relacional, en cuanto se interesa por la construcción identitaria en el contacto que se manifiesta en la interacción de los distintos grupos con aquellos considerados “no-grupo”, e impiden el cierre del grupo propio. Stuart Hall<sup>39</sup> explica que dicho movimiento será siempre un proceso incompleto y que operará a través de la diferencia. Esto es, siempre se establece un “nosotros” en relación con “otros” diferentes.

También se considera pertinente la concepción del Otro propuesta por Todorov<sup>40</sup>, Shohat y Stam<sup>41</sup> y Said<sup>42</sup>, entre otros, en cuanto entienden que la construcción del otro es parte constitutiva de la, también construcción, de uno mismo. Ellos sostienen que los discursos que se esgrimen sobre el otro hablan antes que nada de quien los postula. Puede resaltarse, para el tratamiento discursivo que se hace del Otro, el concepto de *estigma* propuesto por Irving Goffman, quien lo entiende como un atributo que señala al diferente, dentro de lo que una sociedad categoriza como corriente y “normal”<sup>43</sup>. Este atributo, en tanto marca cargada de sentido, desacredita al sujeto portador (siempre y cuando no lo desacredite directamente como “sujeto”...), y, por lo tanto, es visto como un defecto e impedimento para su reinscripción dentro del nosotros social inclusivo. Éste límite, esta barrera, no es tal por sí misma sino que se constituye en la relación, en la interacción, y dependerá del contexto en la que se desarrollan las prácticas; “algo que estigmatiza a uno puede determinar la normalidad en otro”<sup>44</sup>.

### Imaginario del Yo y del Otro

Por lo expuesto y a partir de los recorridos fantásticos presentados podrá verse de qué modo el lugar ocupado por el Yo, occidental y moderno, y por el “nosotros social”, es siempre, en

---

<sup>39</sup> Hall, S., *Significado, representación, ideología; Althusser y los debates post-estructuralistas*, Editorial Paidós, Bs. As., 1998.

<sup>40</sup> Todorov, T., “Exotismo y primitivismo”, en *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI Editores, México, 1991.

<sup>41</sup> Shohat, E. y Stam, R., *Unthinking eurocentrism. Multiculturalism and the media*, Routledge, London, 1994.

<sup>42</sup> Said, E., *Orientalismo*, Libertarias. Madrid, 1990.

<sup>43</sup> O sea, lo que se ajusta a las normas de una sociedad determinada y a las pautas por ella establecidas. Para un análisis más profundo del tema ver Goffman, I., “Estigma e identidad social”, en *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Bs. As., 1993.

<sup>44</sup> Goffman, I., “Estigma e identidad social”, en *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Bs. As., 1993.

alguna instancia, algo cuestionado y puesto en tela de juicio desde cada una de las situaciones narradas. Esta doble relación del binomio Yo/Otro, o lo que llevado al plano social sería un Nosotros/Otros, donde se construyen los discursos propios sobre lo propio y sobre lo ajeno, es constantemente transitada a partir de discursos que intentan definir y fijar de forma permanente, en un ahora y para siempre<sup>45</sup>. Para ello, se crean y apoyan sobre discursividades instaladas en el sentido común de la sociedad civil, y desde donde operan continua y sutilmente (salvo en los momentos de crisis, donde puede no haber lugar para las “sutilezas”...) en la cultura. Pretendiendo conformarse en los enunciados “hegemónicos”<sup>46</sup> de la sociedad toda, desde el análisis de Gramsci.

En este mismo sentido, a partir de las determinaciones que van configurándose y discurriendo por el campo social, puede verse cómo se van produciendo conexiones y encadenamientos entre algunas enunciaciones, al mismo tiempo que la discriminación de aquellas que puedan llegar a contradecirla o negarla. Desde el análisis, retomando los conceptos de Laclau y Mouffe, pueden verse las formas en que, a partir de las novelas<sup>47</sup> y con especial ahínco en sus personajes principales, se van hilvanando cadenas significantes en relación a las distintas definiciones que de sujeto se desarrollan. Ellas tienen al significante *cuerpo* como “point de capiton”, en base al cambio de significación que va sufriendo éste en la totalidad del grupo social. Esto posibilita la existencia de formaciones ideológicas que son un “conjunto complejo de actitudes y de representaciones (...) que contienen una o más formaciones discursivas interligadas que determinan lo que puede y debe ser dicho a partir de una posición dada en la coyuntura”<sup>48</sup>.

Así, en las tramas de las ficciones, pero siempre en conexión y tensión con los discursos que en el plano social se desarrollan, se percibe cómo las definiciones que se dan buscan detener el flujo polisémico de lo que se entiende por el sujeto moderno, del Yo, de sus límites y fronteras, y su relación con la también polisémica definición de cuerpo. Se fijan de este modo sus sentidos en tanto “signos ideológicos” donde se da la lucha política por la significación<sup>49</sup>. En ese mismo sentido, se considera al significante *cuerpo* en tanto “punto nodal” en términos de Laclau, pudiendo constituir desde él cadenas de y con significaciones determinadas. El análisis de lo ideológico pasará, entonces, por ver cómo cuerpo se ubica, en cada uno de los momentos recortados, conformado en “significante rígido” y organizando al resto de los significantes que a él se anuden y que en la lectura irán siendo puestos en evidencia.

---

<sup>45</sup> Dentro de estas definiciones, señalamos binomios como los que definen un Yo/Otro, Yo/Cuerpo, Conciencia o Alma/Cuerpo, Humano/No humano, etc. a partir de oposiciones discursivas que se analizarán más adelante.

<sup>46</sup> Gramsci, A., *Cuadernos de la cárcel: Literatura y vida nacional*, Juan Pablo Editor, México, 1976.

<sup>47</sup> Para ello, se realizará un estudio de mayor profundidad en los apartados destinados a cada una de las obras escogidas.

<sup>48</sup> Pêcheux, M., *Hacia un análisis automático del discurso*, Gredos, Madrid, 1978, p. 237.

<sup>49</sup> Voloshinov, V., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Bs. As., 1976.

## Conexión con las teorías de la ideología y las *mentalités*

Althusser afirmaba que “Los hombres (no) “viven” su ideología (...) en absoluto como una forma de conciencia, sino como un objeto de su “mundo”, como su “mundo” mismo”<sup>50</sup>. Siguiendo esta lectura, es posible desprender el carácter material de lo ideológico, del mismo modo que el nivel de acción inconsciente que posee lo ideológico. Desde esta perspectiva, la ideología interpela a todos y cada uno de los individuos en tanto que sujetos. Es en ella donde expresan la manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia.

Este acercamiento deja de lado las afirmaciones que consideran la ideología a manera de una “falsa conciencia”, sino que se la ubica en la constitución misma de los sujetos. Lo ideológico no tendría un asidero abstracto, separado de las prácticas de los sujetos, sino que funciona, a nivel superestructural, en tanto garante de la reproducción del modo de producción del que se trate. Ésta lectura retoma toda una nueva corriente de pensamiento y de manejo del hombre para con su contexto social, sus pares y para consigo mismo. Una postura que se forja a partir de nociones que van conformando fuertes eslabones de concentración ideológica, entendiendo la “ideología” como la forma a partir de la cual son instituidos los sujetos<sup>51</sup>. Así se sostiene al sujeto en tanto “hablado” por lo ideológico, aún cuando todavía se haga muy difícil pensar por fuera de la concepción de un sujeto fundante, hijo del Iluminismo, que se mueve guiado por una conciencia racional, tan cara a la Modernidad Occidental y que, como se verá, hace insistentemente su aparición en las obras seleccionadas.

Por su parte, Alfred Crosby, en el prólogo de su obra *La medida de la realidad*<sup>52</sup>, señala que aquello que distinguía a Europa occidental de los demás conglomerados sociales del globo en los albores de la Modernidad era su (nueva) forma de concebir y representarse al mundo que los rodeaba y a ellos mismos. “La ventaja de los europeos, en mi opinión, radicaba al principio no en su ciencia y su tecnología, sino en la utilización de hábitos de pensamiento que *en su momento* les permitirían avanzar rápidamente en ciencia y tecnología y, mientras tanto, les daban unas habilidades administrativas, comerciales, navales, industriales y militares decisivamente importantes. La ventaja inicial de los europeos radicaba en lo que los historiadores franceses han llamado *mentalité*. (...) Durante la baja Edad Media y el Renacimiento apareció en Europa un nuevo modelo de realidad. Un modelo cuantitativo empezaba justo a desplazar al viejo modelo cualitativo”<sup>53</sup>.

Es importante destacar que este modelo, esta nueva *mentalité* que propicia, promueve y hace posible la “transformación civilizatoria y, subsiguientemente la racionalización, no es un

<sup>50</sup> Althusser, L., “Contradicción y sobredeterminación”, en *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI Editores, Bs. As., 1967, p. 193.

<sup>51</sup> Althusser sostendrá que el hombre no existe, sólo hay cuerpos biológicos que son interpelados como sujetos por la ideología a través del discurso, del que es imposible salir.

<sup>52</sup> Crosby, A., *La medida de la realidad*, Crítica (Grijalbo Mondadori S.A.), Barcelona, 1988.

<sup>53</sup> Crosby, A., *La medida de la realidad*, Crítica (Grijalbo Mondadori S.A.), Barcelona, 1988, p. 10.

proceso que afecte exclusivamente a una esfera especial de las “ideas” o de los “pensamientos”. Aquí ya no se trata solamente de las transformaciones de “conocimientos” y en las “ideologías”, es decir, de las alteraciones en los contenidos de la conciencia. Sino que se aplica a los cambios de todos los hábitos humanos, dentro de los cuales esos “contenidos de la conciencia”, sobre todo los hábitos mentales, sólo constituyen una manifestación parcial, un sector aislado. Aquí se trata de las modificaciones de toda la organización espiritual en la totalidad de sus ámbitos, desde la orientación consciente del yo hasta la orientación completamente inconsciente de los instintos. Y para la comprensión de los cambios de este tipo, ya no es suficiente el esquema mental que parte de la distinción entre “superestructura” e “ideología”. (...) A la luz de estas investigaciones, en cierto modo, los pensamientos y las ideas aparecen como lo más importante en la regulación psíquica de los seres humanos. Los impulsos inconscientes, el conjunto de las estructuras impulsivas o emotivas, en cambio, sigue siendo algo más o menos oscuro.

Pero toda investigación que quiera entender la conciencia de los hombres, su “*ratio*” o sus “ideas” sin considerar al mismo tiempo la estructura de los impulsos, la orientación y la configuración de los sentimientos y de las pasiones sólo conseguirá resultados limitados, puesto que ignorará necesariamente gran parte de lo que es imprescindible para la comprensión de los seres humanos. La racionalización de los contenidos de la propia conciencia, así como los cambios estructurales de las funciones del yo y del super-yo, resultarán difícilmente comprensibles para la reflexión posterior en tanto la investigación se limite a los contenidos de la conciencia y a las formas del yo y del super-yo con ignorancia del cambio correspondiente de las estructuras afectivas e impulsivas”<sup>54</sup>.

Es ese cambio, esa nueva forma ideológica de entender, percibir, pero especialmente de vivir y ser en el mundo, lo que puede verse en el recorrido que hace Hans Jonas en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Allí describe todo un movimiento social que lo lleva desde la antigua concepción de la pura vida hasta el período donde prima la muerte como “lo normal” y donde la vida pasa a ser lo inentendible y lo que se convierte en problemático, debido a su difícil ubicación dentro del modelo cuantitativo, con sus reductos de cifras y precisiones varias.

En su análisis, Jonas plantea que “En los comienzos de la interpretación humana del ser, había vida por todas partes, y ser era lo mismo que tener vida. (...) El “alma” bañaba el todo de la realidad y se encontraba a sí misma en todo lugar. No se había descubierto “mera” materia, es decir, realmente inanimada, “muerta”. En efecto, su existencia, algo con lo que hoy estamos tan familiarizados, es todo menos evidente. Antes bien, la de que el mundo está animado es la más natural de las suposiciones...”<sup>55</sup>. Es en esta etapa en donde la muerte es el arcano, la incógnita, aquello que viene a hacer ruido dentro de la armonía de la vida. Es más, para resaltar lo

---

<sup>54</sup> Elías, N., “Bosquejo de una teoría de la civilización”, en *El proceso de la civilización*, FCE, México, 1987, p. 494.

<sup>55</sup> Jonas, H., “El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser”, en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 21.

problemático que resulta la interrupción de la vida, sostiene que “es muy probable que el *problema* de la muerte sea el primero que merezca este nombre en la historia del pensamiento. Su aparición como un problema expreso marca el despertar del espíritu inquisitivo, mucho antes de que la teoría haya alcanzado el nivel de la abstracción conceptual. El natural temor ante la muerte saca fuerzas de la afrenta “lógica” que el hecho de la mortalidad hace a las convicciones panvitalistas. Así, no es de extrañar que toda la reflexión de las primeras etapas de la humanidad pugne con el enigma de la muerte e intente darle respuestas con el mito, el culto y la religión”<sup>56</sup>.

Esta situación, el que sea la muerte y no la vida la que tenga necesidad de explicación, permaneció como paradigma teórico durante mucho tiempo en la historia del hombre. “Antes de que comenzase el asombro ante la maravilla de la vida, la humanidad se asombraba de la muerte y de lo que podría significar. Si la vida es lo natural, la regla y lo comprensible, la muerte, su patente negación, es lo antinatural e incomprensible, lo que no puede ser verdad. La explicación que la muerte exige tiene que venir dada en conceptos tomados de la vida, ya que esta última es lo único comprensible: de alguna manera, la muerte tuvo que ser asimilada a la vida. Por ello, la pregunta que la primera plantea se dirige tanto hacia atrás como hacia delante, tanto hacia el pasado como hacia el futuro: ¿cómo y por qué ha entrado la muerte en un mundo cuya esencia es la vida, y con el que por tanto la muerte está en contradicción?, ¿a dónde conduce la muerte en el contexto de la vida total, hacia qué es la transición, dado que todo cuanto es es vida, de manera que también la muerte misma no puede ser en último término otra cosa que vida?”<sup>57</sup>

El cambio por esta nueva *mentalité*<sup>58</sup> comienza con el Renacimiento y se completa cuando logra hacerse hegemónica durante la Modernidad. Este lento proceso trae consigo a la muerte como norma y se encuentra en la situación teórica exactamente inversa a la anterior: lo natural y comprensible será, ahora, la muerte. A partir de este quiebre, lo problemático pasa a ser la vida. Un nuevo paradigma y forma de pensamiento que, “partiendo de las ciencias de la naturaleza, ha llegado a dominar el conocimiento de toda la realidad, una ontología cuyo sustrato es la pura materia, desnuda de todo rasgo de vida. (...) El concepto de saber determina el concepto de naturaleza. Esto implica a su vez que *lo carente de vida* se convierte en lo cognoscible por excelencia, en el fundamento explicativo de todo, y por ello también en el reconocido fundamento ontológico de todo. Es tanto el estado “natural” como el estado originario de las cosas. No sólo en atención a su cantidad relativa, sino también por lo que hace a la verdad ontológica, la ausencia de vida es la regla, y la vida la enigmática excepción en el seno del ser físico.

---

<sup>56</sup> Jonas, H., “El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser”, en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 22.

<sup>57</sup> Jonas, H., “El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser”, en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, pp. 22 y 23.

<sup>58</sup> Siguiendo la conceptualización propuesta, y ya citada, de Alfred Crosby. Ver p. 17, nota 53.

En consecuencia, es ahora la existencia de la vida en un universo mecánico lo que exige explicación, y esa explicación se proporciona con conceptos tomados de lo carente de vida”<sup>59</sup>.

El modelo, al que la nueva mentalidad abona el camino, pasa a ser el mecánico. No es casualidad que el Renacimiento traiga consigo un auge en la construcción (o al menos el intento...) de aparatos semovientes y autómatas. Incluso que hoy, deba enfrentarse al problema teórico de la vida, y no al de la muerte, atestigua el estatus de la muerte como el estado natural y que se explica a sí mismo. Y así lo reconoce también Jonas, al señalar que “Como antes el panvitalismo, el panmecanicismo es ahora la amplia hipótesis, mientras que el raro caso de la vida, realizado en las condiciones de nuestro planeta, tan singulares como excepcionales, es el improbable hecho particular que parece sustraerse a la ley fundamental y por ello debe ser negado en su independencia, o, lo que es lo mismo, debe ser integrado en la ley general. Considerar la vida como problema quiere decir aquí reconocer su índole de extraña al mundo mecánico, que es *el* mundo. Explicarla quiere decir -en esta fase de la universal ontología de la muerte- negarla, convertirla en una variante de las posibilidades de lo carente de vida”<sup>60</sup>.

Es dentro del proceso que se genera con todo esto mismo que el cuerpo humano pasa a ser un punto de crisis, transformándose en un campo de fuertes y feroces luchas entre estas contradictorias modalidades del pensar. El cuerpo muerto sólo puede ser pensado por el cuerpo vivo. Siguiendo con Jonas: “El lugar de la vida en el mundo queda reducido ahora al organismo, una problemática forma y ordenación particular de la sustancia extensa. Solo en él se encuentran la *res cogitans* y la *res extensa*, el ser “pensante” y el ser “extenso”, después de haber sido arrancados y llevados a dos esferas ontológicas separadas, de las que sólo la segunda es “mundo”, mientras que la primera ni siquiera pertenece a él”<sup>61</sup>.

### El cambio de actitud hacia la naturaleza

El sueño de dominio de la naturaleza es uno de los más viejos que han acicateado la mente y la imaginación humana. En cada gran época de la historia del hombre, este deseo puede observarse en los hechos concretos y expresado en sus obras de arte, constituyéndose siempre a modo de signo de superación en la cultura y una contribución permanente a la seguridad y al bienestar de la humanidad.

Claros testimonios constituyen los mitos y los relatos fantásticos erigidos y transmitidos socialmente, que dan cuenta de un fuerte y constante deseo del hombre por conseguir la plenitud, el

<sup>59</sup> Jonas, H., “El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser”, en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, pp. 22 y 23.

<sup>60</sup> Jonas, H., “El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser”, en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 23.

<sup>61</sup> Jonas, H., “El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser”, en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 25.

poder y la libertad de movimientos. Puede recordarse junto a Lewis Mumford a Prometeo<sup>62</sup>, aquel que robó el fuego a los dioses olímpicos, dando inicio así a las conquistas humanas sobre la faz de la tierra. Si bien el ejemplo es útil en cuanto al descubrimiento en sí mismo, pues gracias al fuego fue posible facilitar la digestión de los alimentos, alejar a los animales de presa y, al mismo tiempo, favorecer una vida social activa durante las estaciones más frías del año, lo que lo hace más interesante aquí es la relación de insolencia que plantea, de desafío a lo divino y de avance sobre lo sagrado. Así, en éste y en otros muchos relatos iniciales, puede advertirse que no es algo nuevo el deseo de liberar al frágil cuerpo humano de sus malestares, de los efectos del tiempo sobre la carne, del prematuro envejecimiento que angosta sus poderes, y de las enfermedades que amenazan la vida aun en la época de vigor y de juventud.

Si bien esto pueda verse ahora continuamente, por ejemplo con el auge de intervenciones quirúrgicas de alta complejidad, el boom de las liposucciones, los refressings vaginales, los efectos de los photoshop sobre las imágenes corporales y con los demás artilugios técnicos, esto no es más que la aplicación de la capacidad tecnológica actual sobre anhelos muy antiguos y que vienen funcionando desde tiempo en las conciencias de los hombres. Los dioses creados por el hombre pueden definirse como seres que sobrepasan la estatura humana y que tienen los poderes de desafiar al espacio y al tiempo, y sus ciclos de crecimiento y decadencia. El Dios cristiano mismo muestra su poder a partir de actos en este sentido, al devolver la vista a los ciegos o hacer que los lisiados caminen. (¿No es RoboCop mismo un muy, muy, lisiado que vuelve a caminar...?).

Siguiendo el curso que Mumford traza en *Técnica y civilización*, puede reconocerse el advenimiento y ¿descubrimiento? de la naturaleza tal como iba a ser entendida por y para la ciencia desde ese momento en adelante. Allí sostiene: “Los herbarios y los tratados sobre historia natural que hicieron su aparición en los siglos XV y XVI, aun cuando seguían mezclando la fábula y la conjetura con la realidad, constituían pasos resueltos hacia la descripción de la naturaleza. (...) El descubrimiento de la naturaleza constituyó el acontecimiento más importante de esa era de descubrimientos que en el Mundo Occidental comenzó con las Cruzadas, los viajes de Marco Polo y los de los portugueses hacia el sur. La naturaleza estaba ahí para ser explorada, invadida, conquistada, y, finalmente, para ser comprendida. Cuando se disipa la niebla pueden verse las rocas, los árboles, y los rebaños en la falda de la colina, cuya existencia sólo había sido señalada por el tintineo de algún cencerro o por el mugido de una vaca. En forma parecida, cuando se esfumó el sueño medieval quedó al descubierto el mundo de la naturaleza. Desgraciadamente, la costumbre medieval de separar el alma del hombre de la vida del mundo material persistía, aun cuando la teología, que garantizaba esa creencia, se había debilitado; pues tan pronto como el procedimiento de la exploración quedó definitivamente esbozado en la filosofía y la mecánica del

---

<sup>62</sup> Una figura que, a esta altura, comienza a justificar su inscripción en el título de la tesina, pero que también aparece mencionado en el subtítulo de *Frankenstein o el moderno Prometeo*, y pareciera señalar toda una “actitud” o “mentalité” en el hombre moderno. Se volverá sobre el héroe mitológico en el apartado dedicado a *Frankenstein*...

siglo XVII, el hombre mismo quedó excluido del cuadro. La técnica quizá temporariamente fue beneficiada por esta exclusión; pero a la larga el resultado había de ser poco afortunado. En su afán de adquirir poder el hombre *intentó reducirse*<sup>63</sup> a sí mismo a una abstracción o, lo que es igual, a eliminar todas sus partes excepto aquellas que lo capacitaban para adquirir poder”<sup>64</sup> (cursiva propia).

Estas ambiciones de imperio sobre la naturaleza deben ir acompañadas de todo un desarrollo, social e individual (no puede darse de otra manera...), que permita hilvanar ese proceso dentro de la integridad comunitaria, al mismo tiempo que marque sus límites y reflexione acerca de cuáles son los alcances realmente esperables y ante cuáles se debería enfocar el análisis crítico. Así, Mumford describe lo que puede leerse a modo de advertencia: “Pero los sueños en que se manifestaban esos deseos implicaban asimismo la dificultad para realizarlos. El sueño imparte dirección a la actividad humana y a la vez que expresa el anhelo íntimo del organismo sugiere metas apropiadas. Pero cuando el sueño se adelanta demasiado al hecho tiende a determinar un cortocircuito de la acción: el placer subjetivo anticipado actúa como un sustituto del pensamiento, de la invención y de la acción que pueden darle un punto de apoyo en la realidad. El deseo divorciado del cuerpo, sin relación con las condiciones que deben imperar en su ejecución o en sus medios de expresión, no conduce a ninguna parte”<sup>65</sup>.

En relación a este cambio que se fue dando para con la naturaleza, también Martín Heidegger se preguntaba “¿cómo debe la naturaleza en cuanto ámbito de objetividad ser proyectada anticipadamente, de manera que los procesos naturales sean calculables *a priori*? Esta pregunta encierra un doble aspecto: por una parte, una decisión sobre el carácter de la realidad de la naturaleza. (...) Sólo lo previamente calculable vale como ente. Por otra parte, la pregunta conductora de la ciencia natural que ha sido planteada contiene el principio de la primacía del método, es decir del procedimiento por el cual *algo* en tal proceder frente a la naturaleza es asegurado con certeza como objeto. (...) A través del proyecto matemático de la naturaleza que es ejecutado por la física teórica y a través del interrogatorio experimental de la naturaleza correspondiente a este proyecto, ésta es provocada a dar respuestas según determinadas perspectivas, en cierta medida se le piden explicaciones. La naturaleza es interpelada para que se muestre como una objetividad calculable”<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> Resulta importante destacar que el autor utiliza la frase “intentó reducirse”, donde puede señalarse que no considera que ese intento haya sido logrado. Se acuerda aquí con Mumford en cuanto al recurrente fracaso del proyecto de abstracción completa del hombre. Esto puede reconocerse en los derroteros narrativos de las obras literarias analizadas, cuyas problemáticas centrales y nudos conflictivos argumentales denotan esa misma imposibilidad. Puede pensarse también si el tan actual Proyecto Genoma Humano no es un intento más dentro de ese mismo proceso, ahora con la reducción del hombre a su “abstracta” información genética...

<sup>64</sup> Mumford, L., *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pp. 76 y 77.

<sup>65</sup> Mumford, L., *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pp. 89 y siguientes.

<sup>66</sup> Heidegger, M., “Lenguaje de tradición y lenguaje técnico”, en *Revista Artefacto N° 1*, Bs. As., 1996, p. 16.

## La ciencia como depositaria del nuevo saber (y poder)

Es claro que este nuevo modelo de pensamiento posee fuertes conexiones con el avance de las ciencias, y la medicina en particular, en relación con las operaciones que éstas comienzan a ejercer sobre el cuerpo humano, el cual es mucho más maleable una vez muerto. Ésta es la tarea que, a partir del Renacimiento, se le asigna a los procedimientos de conocimiento de la vida, ilustrados en la moderna biología cuando se le exige como objetivo final el que sea “científica”. El grado en que logre acercarse a ese objetivo será el criterio para valorar su éxito, y el resto, aquello que en cada caso quede sin dominar, será su límite provisional, al que cada vez se deberá hacer retroceder más. También quedan expuestos los modos y la contundencia con que las transformaciones que se señalaban en el apéndice anterior favorecen y sostienen este nuevo hacer.

Fue ese cambio el que llevó a considerar que “el cadáver es hoy el estado del cuerpo más fácilmente comprensible. Sólo con la muerte deja de ser misterioso el cuerpo vivo: con ella abandona el enigmático y poco ortodoxo comportamiento de los seres vivos y regresa al inequívoco y “familiar” estado del cuerpo dentro del conjunto del mundo corporal, cuyas leyes universales constituyen el canon de todo lo concebible. Acercar las leyes del cuerpo orgánico a este canon; difuminar por lo tanto en *este* sentido los límites entre la vida y la muerte; superar desde el lado de la muerte y del cadáver la diferencia esencial: esta es la dirección seguida por la reflexión moderna sobre la vida como un estado de cosas que se da en el mundo. Nuestro pensamiento está hoy bajo el dominio ontológico de la muerte”<sup>67</sup>.

Michel Foucault fue uno de los más interesantes teóricos que se han dedicado a pensar la relación entre saber y poder en las sociedades occidentales. Por medio de su análisis histórico social puede observarse como distingue los muchos procedimientos disciplinarios que se han utilizado desde la Antigüedad de las disciplinas que comienzan a tomar forma a partir de los siglos XVII y XVIII, y que, por la intensidad y particularidad alcanzada con el paso de las décadas, llegan a conformarse como fórmulas generales de dominación social<sup>68</sup>. Exactamente, llamaré “disciplinas” a los “métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad”<sup>69</sup>. Entendidas de este modo, las “disciplinas” no deben identificarse con una institución ni con un aparato, sino como un tipo de poder especial, una modalidad en su ejercicio, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación y de metas. Son una “física” o una “anatomía” del poder, una tecnología.

---

<sup>67</sup> Jonas, H., “El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser”, en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 26.

<sup>68</sup> “Las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las “disciplinas”. Foucault, M., “El panoptismo”, en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987, p. 225.

<sup>69</sup> Foucault, M., “Los cuerpo dóciles”, en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987, p. 141.

En su obra señalará que el momento histórico de consolidación de estas disciplinas, tal como las entiende él, estará vinculado al período en que nace todo un arte del cuerpo humano, que no tenderá únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y viceversa. Se conforma, para ello, toda una política de coerciones que operarán exhaustivamente sobre este nuevo cuerpo. De esta manera, “el cuerpo humano entrará en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone”<sup>70</sup>.

Se inicia, a partir de aquí, un tipo particular de “anatomía política”, que es igualmente una “mecánica del poder”. La disciplina, dirá Foucault, fabrica cuerpos sometidos y ejercitados, crea cuerpos “dóciles”. Y se referirá a éstos como “cuerpos sometidos y ejercitados” ya que, mientras por un lado se aumentan las fuerzas del cuerpo, en términos económicos de utilidad, al mismo tiempo, se le disminuyen esas mismas fuerzas, en términos políticos de obediencia. “En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una “aptitud”, una “capacidad” que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta”<sup>71</sup>.

Será en *La voluntad de saber* donde más claramente se explaye al respecto. Allí, establecerá que este movimiento, iniciado en el siglo XVII, se desplegará en dos formas principales no antitéticas entre sí, sino conformando entre ambas un mismo y sinuoso proceso. Una de las formas que toma este proceso se centró en el cuerpo como máquina; en este sentido, fue, es y será sometido a un adiestramiento en pos del “aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos...”<sup>72</sup>. Todo este movimiento se incluirá dentro de los procedimientos de poder característicos de las disciplinas y al cual Foucault llamará *anatomopolítica del cuerpo humano*. La otra forma, que emerge hacia mediados del siglo XVIII, apuntó al cuerpo como especie, y está relacionada con lo viviente y sus procesos biológicos, es decir, todo lo que sea referido a “la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y *controles reguladores*: una *biopolítica de la población*”<sup>73</sup>.

Es a partir de este doble proceso, de disciplinas del cuerpo y de regulaciones sobre la población, que se organizará el saber-poder sobre la vida. Se abandona la política propia de la Edad Media, relacionada con toda una administración de la muerte, virando hacia una nueva, caracterizada por un poder supervisor de la vida humana entera. “La vieja potencia de la muerte,

<sup>70</sup> Foucault, M., “Los cuerpo dóciles”, en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987, p. 142.

<sup>71</sup> Foucault, M., “Los cuerpo dóciles”, en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987, p. 142.

<sup>72</sup> Foucault, M., “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, de *La voluntad de saber*, en *Historia de la sexualidad*, Vol. 1, Siglo XXI Editores, México, 1977, p. 168.

<sup>73</sup> Foucault, M., “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, de *La voluntad de saber*, en *Historia de la sexualidad*, Vol. 1, Siglo XXI Editores, México, 1977, p. 169.

en la cual se simboliza el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida. (...) Se inicia así la era de un “bio-poder”<sup>74</sup>. De esta manera, a partir de su inclusión en el campo de control del saber y de intervención del poder, por vez primera lo biológico se refleja en lo político.

Se llamará entonces “biopolítica” al movimiento que hace entrar a la vida y sus mecanismos dentro de todo un sistema de cálculos, procesamientos y sistematizaciones y “convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana”. Aunque, debe prestarse atención a un detalle no menor. El mismo Foucault recalcará el límite de este movimiento: “esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar”<sup>75</sup>.

Vale destacar que este desarrollo no podría haber sido llevado a cabo sin el despliegue de todo un aparato de saber y de estudios pormenorizados acerca del cuerpo humano, que, utilizados convenientemente desde un lugar de poder, permitan extraer de él lo que se considere necesario sin que deba recurrirse a los métodos más rudimentarios de la Antigüedad (o, más no sea, que éstos no sean necesarios salvo en casos excepcionales...). De esta manera, se confecciona un conjunto de meticulosas y puntuales técnicas, ínfimas pero de rigurosa importancia, que definen un modo de clasificación y encasillamiento del nuevo cuerpo humano. Toda una “microfísica” del poder (utilizando la terminología exacta de Foucault) que se va ampliando y complejizando a partir del siglo XVII, tendiendo a abarcar, desde el cuerpo individual, al cuerpo social entero. En palabras del mismo autor: “Una observación minuciosa del detalle, y a la vez una consideración política de estas pequeñas cosas, para el control y la utilización de los hombres, se abren paso a través de la época clásica, llevando consigo todo un conjunto de técnicas, todo un corpus de procedimientos y de saber, de descripciones, de recetas y de datos. Y de estas fruslerías, sin duda, ha nacido el hombre del humanismo moderno”<sup>76</sup>. Con el particular espacio que éste le dará al cuerpo.

### El cuerpo como nudo de dos corrientes

Retomando la obra de Hans Jonas, puede observarse como, a partir de aquí, el cuerpo pasa a ser particionado entre dos concepciones. “*Soma-sema*, “el cuerpo es una tumba”. Así rezaba (...) la primera respuesta *dualista* al problema de la muerte. Este problema, al igual que el de la vida, se había convertido en el problema de la relación existente entre dos entidades, el cuerpo y el alma. El cuerpo es en sí mismo “la tumba del alma”, y la muerte corporal es la resurrección de ésta última. La vida habita como una extraña en el cuerpo, que por su naturaleza propia, en tanto que

<sup>74</sup> Foucault, M., “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, de *La voluntad de saber*, en *Historia de la sexualidad*, Vol. 1, Siglo XXI Editores, México, 1977, p. 169.

<sup>75</sup> Foucault, M., “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, de *La voluntad de saber*, en *Historia de la sexualidad*, Vol. 1, Siglo XXI Editores, México, 1977, p. 173. Puede establecerse una correlación entre la salvedad hecha por Mumford y señalada en la nota al pie 63, p. 22, y esta tan importante observación destacada por Foucault.

<sup>76</sup> Foucault, M., “Los cuerpos dóciles”, en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987, p. 145.

cuerpo, es en realidad un cadáver: sólo vive de modo aparente, por gracia del alma, durante la corta presencia de esta última. En la muerte real, abandonado por ese huésped ajeno a él, el cuerpo vuelve a su verdad original, al igual que el alma que le abandona regresa a la suya. (...) En virtud de esta separación, tan decisiva, y que se agudizó hasta el punto de que los dos miembros separados ya no tenían nada en común, se empezó a definir la naturaleza propia de ambos recurriendo precisamente a esa recíproca exclusión. Uno era lo que no era el otro. Mientras que el alma al irse retirando reivindicaba para sí toda la significación espiritual y la dignidad metafísica y las concentraba, al igual que a sí misma, en su más íntimo ser, se despojaba al mundo de toda pretensión de ese mismo tipo: en un primer momento, se le demonizó decididamente, y al final era indiferente a cuestiones valorativas de cualquier tipo”<sup>77</sup>.

El uno, el cuerpo-cosmos, el universo natural en sincronía perfecta, ha sido ya resquebrajado. El cuerpo y, ahora, el alma, lo muerto y lo vivo. La creación de esa dualidad traerá importantes consecuencias, más allá de cualquier enunciado valorativo. Y, en ese sentido, Jonas culmina con una reflexión interesante, al considerar que, después de pasar por el animismo antiguo y avanzando o saliendo quizás ya del materialismo que trajo consigo la época moderna, “hoy el sepulcro se ha quedado vacío. La volatilización crítica de la sustancia espiritual hipostasiada, es decir, de lo que podía estar encerrado en esa tumba o cárcel, no dejó tras de sí otra cosa que las paredes mismas, si bien éstas quedaban establecidas con la máxima firmeza. Esta es, metafóricamente expresada, la posición del materialismo moderno, que ha recibido la herencia del difunto dualismo, o mejor lo que quedaba de ella. De esta manera, la escisión de la realidad en yo y mundo, ser interno y externo, espíritu y naturaleza, tan largo tiempo sancionada por el dogma religioso, había preparado el terreno para los sucesores postdualistas.

Si el dualismo fue la primera gran corrección de la unilateralidad del monismo animista, el monismo materialista que ha quedado como residuo del dualismo representa el triunfo total, y no menos unilateral, de la experiencia de la muerte sobre la de la vida”<sup>78</sup>.

Los relatos fantásticos en este trabajo en especial, pero pudiendo extenderse la definición hacia los discursos sociales todos, son tratados como algunos aspectos materiales de una ideología particular, que abarca esa nueva *mentalité* moderna, a partir de los cuales los sujetos ven y se mueven entre lo que se les presenta como “natural y lógico”. Y sin percibir, claro está, que se encuentran ya dentro de marcos mentales, que cada una de las diferentes clases y grupos sociales utilizan para dar sentido, definir, configurar y volver inteligibles sus subjetividades y el modo de funcionamiento de la sociedad que habitan.

---

<sup>77</sup> Jonas, H., “El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser”, en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, pp. 28 y 29.

<sup>78</sup> Jonas, H., “El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser”, en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 29.

## Puntos de contacto con el “moderno” psicoanálisis

A través de la lectura de la teoría psicoanalítica, se sabe que la realidad es siempre imaginaria, señalando entonces que, como sostiene Slavoj Zizek<sup>79</sup>, lo importante será ver cómo, bajo qué formas y de qué manera el sujeto proyecta cosas sobre su realidad. Se define lo imaginario como ese lugar desde el cual los individuos construyen y son construidos en su relación con el mundo. Para ello, de los textos de Zizek se retomó la noción lacaniana de “instancia imaginaria”, aquella que entiende lo Real como inaprensible e inaccesible, razón por la cual se debe hablar de una “construcción ética (que) se apoya en un *como si*”<sup>80</sup>, fortaleciendo con ello la decisión de seleccionar y utilizar ficciones como eje del presente estudio. Siguiendo con el sujeto del psicoanálisis, y entendiéndolo como un “sujeto de la carencia”, movido por el deseo en una búsqueda continua por completarse, Zizek dirá que “la creencia sostiene la fantasía que regula la realidad social”<sup>81</sup>, permitiendo sobrellevar lo traumático de la existencia misma. En esa imposibilidad juega un rol central la noción de “fantasía ideológica”, en tanto remeda esa falta propia del sujeto. De ésta manera, se sostiene que el nivel fundamental de la ideología no es el de una ilusión que enmascare lo real de las cosas, sino el de una fantasía (ideológica) a partir de la cual el sujeto estructura su propia realidad social.

Salvando las enormes distancias producto del modo y del objeto de estudio de cada uno, también Mumford utiliza una conexión propia del psicoanálisis, al referirse a los sueños y sosteniendo que “Toda cultura vive dentro de su sueño. (...) Este sueño penetra la vida de una cultura lo mismo que las fantasías de la noche dominan la mente del durmiente: es una realidad mientras dura el sueño”. Pero, al mismo tiempo señala la posibilidad de ruptura con esa idea idílica del soñante: “Pero, lo mismo que el durmiente, una cultura vive dentro de un mundo objetivo que acompaña a su sueño y a su despertar, y algunas veces irrumpe en el sueño como un ruido, y modifica o imposibilita el seguir durmiendo”<sup>82</sup>. Siguiendo su obra, puede verse cómo Occidente fue configurando y abonando el terreno para lo que luego se convertiría en el imaginario social dominante en el mundo moderno.

El imaginario acerca del cuerpo, del hombre y de la relación entre ambos fue, así, recorriendo un intrincado sendero, con infinidad de marchas y contramarchas, pero con un destino firme: el paso del cuerpo cosmológico al cuerpo máquina de Descartes. Desde las antiguas culturas se percibe ese intenso sentimiento por el cuerpo humano y, en él al cuerpo social entero. Hacia él

---

<sup>79</sup> Los trabajos del intelectual esloveno Slavoj Zizek retoman la obra de Freud y de Lacan. Aquí se utilizaron conceptos extraídos de *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI Editores, México, 1992.

<sup>80</sup> Zizek, S., “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, en *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI Editores, México, 1992, p. 65.

<sup>81</sup> Zizek, S., “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, en *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI Editores, México, 1992, p. 64.

<sup>82</sup> Mumford, L., *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pp. 72 y 73.

se rendían las más elevadas pleitesías y honores. Si bien en ciertas representaciones corporales se solía reemplazar simbólicamente, “Todo el ritual de la vida en las viejas culturas reflejaba el respeto por el cuerpo y hacía resaltar sus bellezas y las delicias que del mismo se derivaban. (...) La entronización de la forma humana en la escultura y el cuidado del cuerpo en la palestra de los griegos o en el baño de los romanos reforzaban este sentimiento íntimo por lo orgánico. La leyenda de Procasto tipifica el horror que a los pueblos clásicos los inspiraba la mutilación del cuerpo: se hacían camas para que los seres humanos cupiesen en ellas, y no se cortaban las piernas o las cabezas de los hombres para que sus cuerpos cupiesen en las camas”. Así, “...en todas las culturas clásicas del pasado se observa un profundo respeto por el cuerpo. Algunas veces, al ser ideado en forma imaginativa, el cuerpo puede ser reemplazado simbólicamente por las partes u órganos de otro animal, como el Horus Egipcio, pero la sustitución se hace para intensificar alguna cualidad orgánica: el poder de los músculos, el del ojo, o el de los órganos genitales”<sup>83</sup>. ¿No se conforman así las formas del soñante del psicoanálisis?, ¿no hay una especie de condensación y desplazamiento en estos movimientos? ¿No sucede esto mismo con los personajes principales en las novelas aquí citadas? Podría pensarse en la animalización de mister Hyde donde incrementa su vigor y apego a las pasiones. O en el mismo monstruo creado por el doctor Frankenstein que es todo fragmentos. Incluso se puede destacar la forma corporal “humanoide” que aún mantiene RoboCop, pudiendo ésta no necesariamente respetarse en su construcción técnica (por ejemplo, el otro robot de la película es de una forma totalmente desnaturalizada... y quizás por eso mismo sea el villano...).

Así como con el sueño y su puesta en palabras por la interpretación psicoanalítica, en esa misma obra Mumford hace un importante hincapié en la proliferación de la magia y de sus practicantes, los nuevos hechiceros y alquimistas, en tanto aquellos que intentaban su dominio. A través de la experimentación, con intrincadas técnicas, pases y voces mágicas, se va dando lugar a un intermedio interesante entre lo que, por un lado, era aún persistencia de un pensar mágico y, por otro, la emergencia de toda una industria de conocimiento cuasi-científica. Él ubica la magia en un lugar preciso, diciendo que ésta se encuentra entre “la fantasía y el conocimiento exacto, entre el drama y la tecnología”<sup>84</sup>. Nadie puede indicar cuándo la magia comenzó a convertirse en ciencia, ni cuando el empirismo se transformó en experimentación sistemática o la alquimia fue suplantada por la química, pero podría pensarse tranquilamente en una conexión entre ambas. Para Mumford, éste fue el puente que unió la fantasía a la tecnología y el sueño de poder a los instrumentos de realización. Aquí se agrega que éste puente no es tal sin la ayuda de los imaginarios que reforzaron y de los cuales se nutrieron, entre otros, los argumentos de las relatos fantásticos. No está de más señalar que no existe gran mago que no sea un gran narrador...

---

<sup>83</sup> Mumford, L., *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 83.

<sup>84</sup> Mumford, L., *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 86.

## El discurso tiene la palabra

Siguiendo con la idea del rol del mago, en tanto vínculo entre las *mentalités* que comienzan a incursionar sobre la materia y a pensar (y, sobre todo, a actuar...) en su transformación y maleabilidad, se puede recordar que casi no hay registros de mago, brujo o hechicero, sin el lugar común de las “palabras mágicas”. Y qué es el discurso mismo sino palabras con potencias que aún no dejan de sorprender.

La Modernidad trajo con ella un todo nuevo discurso acerca del cuerpo. A la par, y en íntima conexión, también comienza a formarse uno alrededor del andamiaje científico-técnico del cual el desarrollo de Occidente vino acompañado. Un discurso no sin contradicciones y fisuras, tal como se señaló anteriormente, pero en intensa labor por estrecharlas. En relación a esto, dice Herbert Marcuse: “Al exhibir sus contradicciones como la clave de la verdad, este universo del discurso se cierra a cualquier otro discurso que no se desarrolle en sus propios términos. Y, por esta capacidad de asimilar todos los demás términos a los suyos, ofrece la posibilidad de combinar la mayor tolerancia posible con la mayor unidad posible. Sin embargo, su lenguaje atestigua el carácter represivo de esta unidad. Este lenguaje habla mediante construcciones que imponen sobre el que lo recibe el significado sesgado y resumido, el desarrollo bloqueado del contenido, la aceptación de aquello que es ofrecido en la forma en que es ofrecido.

La predicación analítica es una construcción represiva de este tipo. El hecho de que un sustantivo específico sea unido casi siempre con los mismos adjetivos y atributos “explicativos”, convierte la frase en una fórmula hipnótica que, infinitamente repetida, fija el significado en la mente del receptor. Éste no piensa en explicaciones esencialmente diferentes (y posiblemente verdaderas) del sustantivo”<sup>85</sup>.

Este discurso comienza a operar cada vez con mayor ímpetu e intenta desde entonces (con mayor o menor éxito) organizar cadenas donde se naturalicen los enunciados desde allí mismo postulados. Las declaraciones y representaciones que del cuerpo humano comienzan a circular, su ideal de salud, de belleza, su “deber ser”, contribuyen poderosamente a conformar lo que de él se esperará y percibirá. Así lo ve, por ejemplo, Emmánuel Lizcano, quien sostiene que “la imagen construida por los medios de comunicación/formación de masas de lo que el cuerpo humano realmente *es y hace* conforma aún más, por su mayor difusión, esa percepción social del cuerpo y de lo que él se espera y la forma de tratarlo”<sup>86</sup> (en cursiva en el original).

Así, a favor de estas estrategias retóricas, se reconoce aquellas de mayor poder y eficacia persuasiva a las que se basan en una metáfora directriz que articula y da coherencia a toda una orientación discursiva. En especial, como también lo reconoce Lizcano, cuando esta metáfora

---

<sup>85</sup> Marcuse, H., “El cierre del universo del discurso”, en *El hombre unidimensional*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993, pp. 120 y 121.

<sup>86</sup> Lizcano, E., “La construcción retórica de la imagen pública de la tecnociencia: impactos, invasiones y otras metáforas”, en *Revista Política y Sociedad* N° 23, UNED, Madrid, 1996, p. 137.

central, por la habitualidad y repetición de su uso, ya no es percibida en tanto tal, sino como expresión de las cosas *tal y como son*. Esta situación, que se puede reconocer en infinidad de cadenas discursivas, acontece desde el nuevo imaginario con las metáforas del “cuerpo-máquina” y la del “cuerpo-otro”, y que, incluso, suelen articularse entre sí para multiplicar su efecto. Ya Nietzsche señalaba que bajo todo concepto, y aquí incluidos desde los más triviales hasta los más duros, como ser los de las ciencias, los de la lógica o los de las matemáticas, hay latiendo una metáfora. Todo concepto concibe una cosa en términos de otra, nos dice: “esto es como sí...”. Y, con el paso del tiempo y por su uso reiterado, se olvida el origen metafórico, quedando el concepto fosilizado y endurecido, adquiriendo esa consistencia propia de lo que suele llamarse “la dura realidad”<sup>87</sup>.

Se advierte, entonces, que las metáforas que se usan habitualmente modelan la percepción, el pensamiento y las acciones de aquellos que las utilizan. No somos nosotros quienes las decimos, son ellas las que nos dicen y dicen el mundo. Con su uso reiterado, cristalizan en tópicos y formaciones discursivas, cadenas significantes en términos de Laclau y Mouffe, borrando toda posibilidad de duda acerca de ellas. Precisamente esa naturalidad adquirida es lo que las hace tan eficaces y poco reconocibles. Y sin embargo dictan el decir, lo que se debe ver y lo que no, así como cuál es la manera correcta en que se debe ver, lo que se debe sentir y lo que no, y la manera verdadera de ser sentido. Dice Lizcano que cada metáfora no sólo distribuye efectos éticos, estéticos o emocionales, sino que la propia atribución de sentido hace que ciertos enunciados signifiquen y que otros repugnen al entendimiento, ello, si son percibidos... Modelan ciertas formas de percepción que de las cosas se debe tener, pero también bloquean otras. Lo que las hace, quizás, más terribles aún.

Centrados en el análisis discursivo, éste se desarrolla sobre los términos, tanto de cuerpo, de vida y muerte, como de ciencia y técnica, entendidos bajo la conceptualización teórica de Valentin Voloshinov<sup>88</sup>, en tanto “palabras”, en su sentido más amplio, como “interacción discursiva”, como “convencer” y en un “producir algo en conjunto”. Se señala cómo, en cada momento del discurso social, las distintas voces buscan fijar una monoacentuación del signo, evitando la pluralidad de voces que éstos proyectan. Así, las significaciones que se les den a cada término en cada uno de los momentos pasan a ser el lugar de una fuerte tensión y constante lucha<sup>89</sup>. Por esto mismo, se asume como válido el objeto de localizar los vínculos entre las relaciones de fuerza y las relaciones de sentido que se manifiestan en el discurso, evidenciando, para ello, las variaciones de dominio que se van dando en las condiciones de producción del mismo.

---

<sup>87</sup> Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990.

<sup>88</sup> Voloshinov, V., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Bs. As., 1976.

<sup>89</sup> De esta manera “el signo llega a ser la arena de la lucha de clases”. Voloshinov, V., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Bs. As., 1976, p. 49.

## ¿Poder es sólo poder hacer?

La aparición y profundización de las técnicas y los procedimientos para realizar las intervenciones antes siquiera soñadas, no alcanzan, por sí solas, para que lo que puede hacerse sea hecho. El poder que se ha ido desarrollando en Occidente, a partir de las ciencias, la informática y la biogenética, y potenciado por el cruce entre ellas, poseen un grado de implicancia tal que reclaman un debate ético y moral inminente, ya que sus puestas en práctica y resultados afectan e impactan en la cultura toda. Cultura que es pública, ya que su significado es público, conocido socialmente y trasciende los significados individuales.

Ahora bien, si como se sostuvo hasta aquí, se entiende a la cultura como las prácticas sociales, como discursos sociales relacionados con el contexto en el cual circulan y dando lugar a un determinado orden, es menester preguntarse también por quién controla ese orden, quién lo organiza, quién lo detenta, si es que esto fuera posible... Y si, junto con Geertz, se señala a las prácticas como públicas y se describe que todos participan en la creación del orden simbólico, se puede (y se debe) seguir interrogando: ¿Todos participan de igual manera?, ¿todos poseen las mismas competencias para ello?

Para intentar responder dichas cuestiones a través de un trabajo reflexivo sobre ellas, se debe introducir el concepto de *poder* utilizado por Antonio Gramsci<sup>90</sup> y retomados en variedad de elaboraciones intelectuales, incluyendo los trabajos de Althusser y de Laclau y Mouffe ya citados. Aquí interesa la lucha dentro de las prácticas culturales y por el poder dentro de la producción discursiva, pudiendo, entonces, considerar a la cultura en tanto lugar de disputa y conflictos de y por poder para la imposición de sentido. Con la inauguración del concepto de *hegemonía*, se plantea lo social como proceso de lucha, siempre incompleto, entre fuerzas hegemónicas, hegemonías alternativas y contra-hegemonías, por la imposición de la propia cosmovisión del mundo.

Mediante la hegemonía, Gramsci permite hablar de una imposición de sentido, pero a partir, o principalmente, de la no violencia o coerción lisa y llana, sino de un modo sutil, mediante la creación de consenso continuo y donde, si bien hay puntos privilegiados de atención, ésta actúa desde los distintos ámbitos de una sociedad<sup>91</sup>. Uno de estos ámbitos es el discurso técnico-científico. Otro, quizás más desatendido analíticamente por los investigadores, pero tan importante como aquel, es el discurso literario de ciencia ficción. Se sostiene esto porque se considera que ambos se retroalimentan mutuamente y se configuran y reconfiguran uno en base al otro, ampliando o estrechando los marcos mentales y las posibilidades del pensamiento humano a partir

<sup>90</sup> Gramsci, A., “Literatura popular” y “Observaciones sobre el folklore”, en *Cuadernos de la cárcel: Literatura y vida nacional*, México, Juan Pablo Editor, 1976.

<sup>91</sup> También en la obra de Clifford Geertz puede entresverse a la cultura como un orden de significación dinámico, que se actualiza constantemente en su propia ejecución práctica. Para mayor profundización en el tema, ver Geertz, C., “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987.

de sus discursos e imaginarios. Y, como se dijo, los imaginarios surgen de cada sociedad en relación con su historia, su experiencia, pero también con sus proyectos y planes a futuro. Allí es donde, se cree, radica la importancia de su análisis.

Quienes detentan la posibilidad de privilegiar sus concepciones sobre la formación social, estarán en condiciones (o, en mejores condiciones) para dirigir, más no sea de modo general, la imaginación de la sociedad toda. También fomentará las miradas, los gustos y aquello que se entenderá necesario para el grupo, es decir, podrá propiciar ciertos pensares y sensibilidades sociales. De esta manera, se pueden ir adelantando y guiando los posteriores desarrollos del conjunto social.

Puede verse que, si bien durante el todo el siglo XVII occidental se realizaron pocos inventos y de menor importancia, con el correr de los años se fue desarrollando allí mismo una “imaginación” que “sobrepasaba en mucho a las capacidades de los trabajadores y de los ingenieros”<sup>92</sup>. Una distinta imaginación que va preparando a la sociedad culturalmente desde la Edad Media hasta la revolución industrial de siglo XVIII y, de cierta manera, con continuidad actual, con especial énfasis en las ciencias, más allá de los, nunca del todo separados, intereses económicos y tecnológicos. De esta forma, a fines de siglo y principios del siguiente se fue configurando una *mentalité* que favoreció, y hasta propicio, los posteriores desarrollos y tratamientos dados a la naturaleza y al cuerpo humano mismo. Un cuerpo que pasó a formar parte de dicho conjunto de “objetos a clasificar”, y al cual se le comenzaron a aplicar las nuevas reglas que se imponían sobre esa nueva clasificación.

Dentro de los aires que este cambio de paradigma trajo consigo se ubican las primeras dos obras de ciencia ficción que se analizarán en sus apartados pertinentes, dando cuenta del nuevo tratamiento que se le aplica al cuerpo, un cuerpo que comienza a definirse, y a sentirse, de una muy distinta manera de la que se lo venía haciendo desde los tiempos pasados. La tercera, se concibe con el proceso mucho más avanzado y en las puertas de nuevos y más vertiginosos planteos cognoscitivos. Pero para un mejor entendimiento de todo esto, se realizará antes un breve e interesante recorrido en el siguiente capítulo.

---

<sup>92</sup> Mumford, L., *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 120.

## 5. Vaivenes discursivos que toman *cuero*

El cuerpo humano, orgánica y fisiológicamente hablando, es uno y el mismo desde tiempos remotos. Sin embargo, como se ha ido señalando someramente, las definiciones, significaciones y los imaginarios que la sociedad occidental ha utilizado para referirse a él y que a partir de él se connotaron han ido variando con el correr del proceso civilizatorio.

En el presente capítulo se realizará un repaso por las distintas épocas del pensamiento y por las formas en que el *cuero* y su discurrir discursivo fue siendo considerado en ellas, intentando ver en cada una cómo sus enunciaciones han ido mutando de acuerdo a los desenvolvimientos sociales de Occidente. Y todo ello, en base a los desarrollos políticos, económicos, y, muy especialmente, culturales, ya que, se sostiene aquí, es éste el trasfondo que mantiene y permite los dos anteriores, por medio de un constante proceso de retroalimentación entre ellos<sup>93</sup>.

### En el inicio era el cielo (griego)

Los albores del pensamiento complejo, a partir del cual se comenzarán a elaborar los andamiajes teóricos que sostendrán el edificio del saber occidental, pueden ubicarse en la Grecia antigua. En ella, serán los ciudadanos varones libres los que, pudiendo participar en el ágora donde se discutían las cuestiones filosóficas, políticas, científicas o amorosas que se considerasen de importancia para la polis, llevaran a cabo esa función. No las mujeres ni la gran mayoría de la población, que era esclava, y para las cuales el trabajo sobre las ideas estaba vedado<sup>94</sup>.

Es en el ágora ateniense que se puede ubicar, para iniciar el recorrido programado, a Platón (427-348 a.C.). Fundador de la Academia en el año -387, constituida en la primera universidad en tanto centro de formación de pensadores, teóricos y estadistas, se enmarca dentro de la corriente de los filosofistas que inaugura el pensar occidental. Su doctrina desarrollaba conceptos restauradores de la unidad perdida, aristocráticos y hegemónicos. Para ello, Platón construyó un mundo de ideas trascendentes, que nadie ve, ni escucha, ni toca, ni huele, ni degusta. Sin embargo, ese mundo, en contra de toda evidencia, pasó a ser el mundo verdadero, mientras este mundo concreto, sólido, perceptible y obvio es sólo un simulacro<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> Es en referencia a esto que se tomaba como punta de lanza analítica el concepto de *sobredeterminación*, haciendo las observaciones ya enunciadas, propuesto en Althusser, L., "Contradicción y sobredeterminación" en *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI Editores, Bs. As., 1967. Ver capítulo 4., p. 12, nota 32.

<sup>94</sup> ¿Hace falta detenerse aquí en la relación primigenia de los discursos y los poderes establecidos?

<sup>95</sup> Se agrega, para contextualizar y mostrar que ningún discurso es único e indiscutido, que así como estaba la escuela filosofista, también puede encontrarse en la Grecia clásica la corriente de los sofistas. Éstos, a diferencia de los primeros que ofrecían mundos verdaderos, estables, universales e indestructibles, hablaban de la inexistencia de la verdad a no ser como consenso, de inestabilidad, de relativismo y de cambio. Es sabido que los sofistas no pertenecían a la clase social más privilegiada (necesitaban ganar su salario); aunque tampoco estaban tan mal (tenían tiempo y ganas de estudiar y debatir). Platón, en cambio, estaba casi siempre en las cercanías del poder o quería estarlo. Esta diferencia de concepciones y de relaciones con el poder imperante marcan las escasas posibilidades que tuvieron de imponer sus teorías sobre las de los filósofos. Para un estudio de mayor rigurosidad al respecto, puede consultarse Díaz, E., "La filosofía de la ciencia como tecnología de poder político social", en *Pensar la ciencia: los desafíos éticos y políticos del conocimiento en la posmodernidad*, Lema, F., Caracas, UNESCO/CRESALC, 2000.

Las cualidades de los entes de este mundo pueden ser reconocidas como casos particulares de una misma propiedad porque comparten algo en común, que no es material. Pero esa coparticipación hace a los entes semejantes entre ellos porque replican, de manera imperfecta, la perfección de la forma pura. Ella, además, es la razón de ser de todos y cada uno de los entes. Las formas celestiales platónicas son uniformes y ordenadas, los astros que se observan en el cielo dan cuenta de ello. Si se perciben anomalías en los movimientos de los planetas es por falencia de la capacidad de observación. Estas irregularidades son aparentes y engañosas, pues las formas son perfectas y el universo es ordenado.

Como señala Esther Díaz: “La teoría de Platón reina en épocas político-sociales en las que se le otorga preferencia a la razón sobre la sensación. Este filósofo “beatificado” por la Iglesia como el gran negador del cuerpo -algo que quien lea seriamente algunos de sus escritos sabe que no es así<sup>96</sup>- desarrolla una idea que ya estaba subyacente en la episteme antigua: el armazón de este mundo es del orden de lo formal, de lo abstracto, de lo matemático. Esto ya lo habían dicho los pitagóricos, esos grandes fetichistas del número.

Si lo que hay que descubrir son formas, entonces no se alienta la investigación empírica. Lo empírico es propio de esclavos, no de los amigos de Sofía que casualmente son también los amigos de Platón. Y no es que no haya que estudiar los fenómenos concretos; ya que ellos ponen de manifiesto un orden, una forma que nos remite, aunque más no sea como reminiscencia, a las causas necesarias, forzosas, obligatorias de las cosas. Esas causas necesarias deben buscarse en la razón, o por medio de ella. Esto es así porque la razón posibilita el acceso a la verdad o al verdadero amor, que es el amor a la verdad. El que, a su vez, es tan deseable porque remite a la forma pura o verdad en sí misma”<sup>97</sup>.

Aristóteles (384-322 a.C.), discípulo de Platón y también caro al pensar que se va tornando hegemónico, será quien le otorgue “seriedad académica” al pensamiento de su maestro. “Académica” en sentido moderno, claro está. Es decir, un pensamiento desarraigado de las metáforas poéticas, del amor por los cuerpos bellos y de las apelaciones al mito, con las que todavía se permitían deleitarse en la Academia platónica. Con Aristóteles se borran del escenario del conocimiento occidental los últimos vestigios del deseo, del cuerpo y del amor. No porque estos temas estén desde ahora prohibidos, sino porque se los clasifica y tipifica “tan científicamente” que se los desencarnan hasta el aburrimiento.

Para Aristóteles la finalidad de la ciencia es revelar las causas de los entes. La teleología, es decir la orientación hacia un fin último y perfecto en la naturaleza, es inmanente a los objetos. Desestimando los conceptos materialistas atomistas, se fortalece en sus tesis intelectualistas racionales, en las que sostiene que en la naturaleza no existe el azar o la casualidad, sino el orden y

---

<sup>96</sup> Por ejemplo, obras como *El banquete*, *Fedro* y *República* (no así *Fedón*). Así se ve las formas de postular ciertas zonas de su obra y de esconder otras, como mecanismos de perpetuación de los poderes instituidos.

<sup>97</sup> Díaz, E., “La filosofía de la ciencia como tecnología de poder político social”, en *Pensar la ciencia: los desafíos éticos y políticos del conocimiento en la posmodernidad*, Lema, F. (editor), UNESCO/CRESALC, Caracas, 2000.

la regularidad. El mundo sublunar está constituido por cosas particulares y concretas, en donde una multifacética alteridad entre forma y materia compondrá una realidad rica y cambiante.

Será este mundo sublunar el afectado por el cambio, y por esto mismo imprevisible, incierto, corruptible. Al mismo tiempo es, también, un mundo fértil, productor y generativo. Sobre esta sinfonía de generación y muerte existe otra realidad, la de los cuerpos celestes. Ellos están constituidos por una materia incorruptible, el *éter*, también llamada “quintaesencia” o “quinto elemento”. Estos últimos solo experimentan el movimiento perfecto, el de rotación, ignorando otros cambios espurios como la alteración de la sustancia, la forma o la cantidad. El tiempo no los afecta, por lo que no se degeneran y son siempre iguales a sí mismos.

En el universo de aristotélico, la Tierra inmóvil es el centro de rotación de la trayectoria circular de los astros. Las estrellas inmutables ocupan la esfera exterior del sistema, siendo lo más alejado de la corrupción terrestre. Más allá de las estrellas no hay nada, pero más acá hay todo, es decir el universo es pleno, no existe el vacío.

Aristóteles “baja” a este mundo el *topos uranos* platónico, porque a partir de él, el concepto se encuentra en los entes y no en un mundo de ideas trascendentes como las de Platón. No obstante, el discípulo algo dejó en el cielo de su maestro, ya que los cuerpos celestes son siempre iguales a sí mismos, no cambian, no mueren, son eternos..., como sostiene Díaz “son las ideas platónicas travestidas en planetas y estrellas”. Aristóteles jerarquizó los entes sublunares, dándoles la posibilidad de ser reales y no una mera apariencia como en Platón<sup>98</sup>. No obstante tampoco los seres celestes son perfectos. Sólo el motor inmóvil, que “mueve sin ser movido” y que “es acto puro, sin materia”, lo es. Y es por ello que atrae hacia sí a toda la naturaleza, pues si todo aspira a la perfección y la perfección está en ese Dios, es por amor a él que se desarrolla desde la más tímida hierba hasta el magnánimo león, desde el más humilde de los hombres hasta el más sabio de los filósofos, es decir, el que piensa, el que usa la razón que, para Aristóteles, es la más preciada de las facultades humanas.

A esta escuela aristotélica organicista y teleológica de la naturaleza le corresponde una noción ética en ese mismo sentido. Así, se sostendrá que todo lo que hace el hombre en el plano moral lo hace porque lo considera un bien. Existe la posibilidad de equivocarse y hacer el mal, aunque para Aristóteles, este mal no es elegido por el mal mismo, sino porque se cree erróneamente que se está eligiendo lo mejor, es decir, el bien.

Esta búsqueda ética y moral del hombre tendrá como fin la *felicidad*, aquello que “se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa” y que es definido en tanto “el bien que le da sentido a todos los demás”. Siguiendo la lectura de Aristóteles, Díaz señalará que “La mayor felicidad es la

---

<sup>98</sup> He aquí una de las condiciones de posibilidad de la investigación empírica, que ya se inicia con Aristóteles y que en la época moderna se convertirá en *experimento*. Sólo los cuerpos celestes gozan la dicha del más perfecto de los movimientos, el circular, “el que no empieza ni termina en ninguna parte”, “como el poder de los gobernantes absolutos o de un Dios atemporal”. Todo lo demás, lo corruptible perteneciente al mundo sublunar, abandona una pureza que impediría el trabajo y la operacionalización sobre ellos.

que está referida a lo racional, la que tiene que ver con el pensamiento. Como el motor inmóvil es pensamiento puro, el acto más perfectamente moral, aquel que nos daría la más absoluta felicidad sería el que se acercara más a lo absolutamente racional. Todas las conductas morales tienden pues hacia la perfección del fin último. La concepción ética aristotélica se corresponde así con su comprensión científica del universo”<sup>99</sup>.

Son varios y distintos los motivos por los que podría explicarse el gran éxito del sistema teórico aristotélico. Pero la prueba de que su “verdad” no triunfa por sí misma es que después de su éxito inicial no solo fue olvidado por varios siglos en Occidente, sino que Tomás de Aquino (siglo XIII) estuvo a punto de ser excomulgado por volver a poner sobre el tapete del pensar las enseñanzas de Aristóteles. Por otra parte, y de acuerdo a lo que se viene sosteniendo aquí en cuanto a la relación saber-poder, se puede ver como la aceptación de ese discurso en su mismo momento histórico, es decir en vida del filósofo, no debe de ser ajena a su cercanía a los dispositivos más densos del poder (no debe olvidarse que fue maestro de Alejandro Magno). Explica ciertas cosas que, tanto su aceptación primera como su regreso triunfal en la episteme medieval tardía, corresponden a épocas en que lo político, lo religioso y lo social se concebía dirigido por un poder central hegemónico, llámese emperador, Dios, señor feudal, abad o padre de familia.

#### La Edad Media, o la metáfora del cuerpo-cosmos

Después de la decadencia helénica, su anexión como provincia romana y su posterior sometimiento al Imperio Romano de Oriente durante el Medioevo, el desarrollo del pensamiento en general, y del cuerpo en particular, se traslada a la Europa central, donde se retrae y enclaustra. Es la época de los monasterios y de la expansión y fortalecimiento, no sin resistencias, del dogma Cristiano. El saber se aísla. Sale de la claridad del día en el estrado de la polis para adentrarse en la oscuridad de bibliotecas y galerías de los escribas y copistas.

El peso de la Iglesia Católica comienza a caer sobre la concepción clásica de lo natural y del cuerpo humano. Y si bien, como aclara Mumford “este sentido afirmativo del cuerpo nunca desapareció, ni siquiera en la época triunfal de la Cristiandad; toda nueva pareja de amantes la recupera en las delicias físicas del amor. (...) Pero las enseñanzas sistemáticas de la Iglesia se dirigían contra el cuerpo y su cultura; si por una parte el cuerpo era un templo del Espíritu Santo, empero, por naturaleza, era vil y pecador; la carne se inclinaba a la corrupción, y para llevar a cabo los fines piadosos de la vida era necesario mortificarla y subyugarla, y asimismo atenuar sus apetitos mediante el ayuno y la abstinencia”<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> Díaz, E., “La filosofía de la ciencia como tecnología de poder político social”, en Lema, F. (editor), *Pensar la ciencia: los desafíos éticos y políticos del conocimiento en la posmodernidad*, Caracas, UNESCO/CRESALC, 2000.

<sup>100</sup> Mumford, L., *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 83.

Volviendo un poco en el tiempo, y en su lucha por imponerse, la Iglesia debió realizar un gran esfuerzo para lograr el lugar de rectora social que luego llegó a ocupar, mediante procesos de descrédito, cuando no de trastrocamiento o cooptación, de las fuertemente arraigadas creencias populares previas. En ese mismo sentido, señala David Le Breton: “La civilización medieval, e incluso renacentista, es una mezcla confusa de tradiciones populares locales y de referencias cristianas. (...) Una antropología cósmica estructura los marcos sociales y culturales. El hombre no se distingue de la trama comunitaria y cósmica en la que está inserto, está amalgamado con la multitud de sus semejantes sin que su singularidad lo convierta en un individuo en el sentido moderno del término. Toma conciencia de su identidad y de su arraigo físico dentro de una estrecha red de correlaciones.

Para que la “individuación a través de la materia”, es decir, a través del cuerpo, sea aceptable en el plano social, habrá que esperar el desarrollo del individualismo. Sólo entonces, efectivamente, el cuerpo será propiedad<sup>101</sup> del hombre y no más su esencia. En el plano de las representaciones, una teoría del cuerpo como objeto independiente del hombre aun cuando siga estando vinculado con él, siga encontrando en él sus propios recursos (especificidad del vocabulario anatómico y fisiológico) tendrá una importancia social cada vez mayor. Pero en las colectividades humanas de tipo tradicional, holistas, reina una especie de identidad de sustancia entre el hombre y el mundo, un acuerdo tácito sin fracturas en el que intervienen los mismos componentes”<sup>102</sup>.

Utilizando premisas y metodologías similares a las planteadas en la presente monografía, Mijail Bajtín realiza un trabajo de relectura de las obras de Rabelais para llegar a comprender más cabalmente la cultura popular del Medioevo. A modo de explicación y argumentación de su método, expondrá que el hecho de recoger directamente las voces del pueblo, sus antiguos dialectos, sus refranes y proverbios, así como los sueños y pesadillas de la boca de la gente común y de los bufones será lo que brinde a su obra la grandeza e importancia que no siempre se le ha reconocido por parte de la cultura oficial posterior. Dirá, entonces, que es “este carácter popular el que explica “el aspecto no literario” de Rabelais, quiero decir su resistencia a ajustarse a los cánones y reglas del arte literario vigentes desde el siglo XVI hasta nuestros días, independientemente de las variaciones que sufriera su contenido. (...) Las imágenes de Rabelais se distinguen por una especie de “carácter no oficial”, indestructible y categórico, de tal modo que no hay dogmatismo, autoridad ni formalidad unilateral que pueda armonizar con las imágenes rabelesianas, decididamente hostiles a toda perfección definitiva, a toda estabilidad, a toda

---

<sup>101</sup> “No sin alguna razón creí yo que ese cuerpo que, por derecho especial, llamo mío, me pertenecía”. Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006, p. 154.

<sup>102</sup> Le Breton, D., “Capítulo 2: En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: El hombre anatomizado”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 29.

formalidad limitada, a toda operación y decisión circunscritas al dominio del pensamiento y la concepción del mundo”<sup>103</sup>.

En lo que a este trabajo respecta, la lectura de Rabelais que realiza Bajtín brinda una importante fuente de conocimiento y de datos concretos acerca de la consideración que del cuerpo se tenía en la cultura de la Edad Media. Así, pueden entenderse las imágenes referentes a la vida en sus relatos dentro de una concepción estética que Bajtín llamará “realismo grotesco”, y que define de la siguiente forma: “En el realismo grotesco (es decir en el sistema de imágenes de la cultura cómica popular) el principio material y corporal aparece bajo la forma universal de fiesta utópica. Lo cósmico, lo social y lo corporal están ligados indisolublemente en una totalidad viviente e indivisible. Es un conjunto alegre y bienhechor.

En el realismo grotesco, el elemento espontáneo material y corporal es un principio profundamente *positivo* que, por otra parte, no aparece bajo una forma egoísta ni separado de los demás aspectos vitales. *El principio material y corporal* es percibido como *universal y popular*, y como tal, se opone a toda separación *de las raíces materiales y corporales del mundo*, a todo *aislamiento y confinamiento en sí mismo*, a todo carácter ideal abstracto o *intento de expresión separado e independiente de la tierra y el cuerpo*. El cuerpo y la vida corporal adquieren a la vez un carácter cósmico y universal; no se trata tampoco del cuerpo y la fisiología en el sentido estrecho y determinado que tienen en nuestra época; todavía no están singularizados ni separados del resto del mundo. (...) Las manifestaciones de la vida material y corporal no son atribuidas a un ser biológico aislado o a un individuo económico privado y egoísta, sino a una especie de cuerpo popular, colectivo y genérico”<sup>104</sup> (cursiva en el original).

El universo entero es uno y el cuerpo forma parte de él, se diluye en él, se abre a él. El cuerpo medieval, el que ilustran las obras de Rabelais, el cuerpo con el que debe luchar el dogma cristiano, es un cuerpo abierto e incompleto, como lugar de nacimiento y muerte y de vuelta a nacer. No está estrictamente separado del mundo, sino se encuentra enredado con él, confundido con los animales y con las cosas. Es un cuerpo cósmico y representa el conjunto del mundo material y corporal, concebido como lo “inferior” absoluto, a modo de un principio que absorbe y da a luz, como una tumba y un seno materno.

Se lo suele emparentar con el júbilo carnavalesco<sup>105</sup>, donde no se distinguen los hombres unos de otros, donde rondan las máscaras y los disfraces, y donde se suspenden las jerarquías. El cuerpo en la sociedad medieval, de la misma manera que en las tradiciones del Carnaval, no se distingue del hombre, como sucederá con el cuerpo “factor de individuación” de la Modernidad. Lo que las culturas del Medioevo y del Renacimiento rechazan, justamente, es ese principio de

---

<sup>103</sup> Mijail, B., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 8.

<sup>104</sup> Mijail, B., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 23.

<sup>105</sup> Siguiendo la doctrina cristiana, y adelantando lo que sigue, podría decirse que la cultura de la Edad Media es el carnaval que antecede a la cuaresma que vino a representar el paso a la Modernidad.

individuación que marca la llegada del cuerpo moderno como instancia separada. Separación del universo, ruptura entre el hombre y el cuerpo, frontera de distinción entre un yo y un otro.

El cuerpo grotesco aún desborda de vida, con prolongaciones, salientes y prominencias, a partir de las cuales se entremezcla con los demás en la multitud. Abierto, indiscernible y confuso, se encuentra en permanente contacto, insatisfecho con unos difusos límites a los que permanentemente transgrede. Al decir de Bajtín, toma la forma de un “gran cuerpo popular de la especie”, que no deja nunca de renacer: preñado de vida que habrá de nacer o de una vida que habrá de perderse, para volver a renacer. Y continúa: “El cuerpo grotesco no tiene una demarcación respecto del mundo, no está encerrado, terminado, ni listo, sino que se excede a sí mismo, atraviesa sus propios límites. El acento está puesto en las partes del cuerpo en que éste está, o bien abierto al mundo exterior, o bien en el mundo, es decir, en los orificios, en las protuberancias, en todas las ramificaciones y excrecencias: bocas abiertas, órganos genitales, senos, falos, vientres, narices”<sup>106</sup>. Estos son los órganos que ruborizarán luego a la cultura burguesa y, por ello, serán los primeros en ser puestos al cubierto del pudor y el buen gusto occidental.

Se advierte que las actividades que le dan placer y sentido al hombre carnalesco son, justamente, aquellas en las que se transgreden los límites, donde se pone en duda la frontera, donde las identidades fijas se pierden, y en las que el cuerpo desbordado vive plenamente su expansión hacia el afuera. Siempre boquiabierto, es un cuerpo que sólo puede estar en la abundancia, que apela y tiende, sin cesar, al exceso. Un exceso que comenzará a ser cada vez menor y peor visto, y al que se intentará desaparecer por completo a partir de las doctrinas del pensamiento moderno. Pero antes, un repaso por lo que fue el período intermedio.

#### Una vuelta al pasado de cara al futuro. El Renacimiento

Toda esta cosmovisión del cuerpo medieval, que lo ubica discursivamente dentro de una metáfora rectora que podría resumirse en el “cuerpo-cosmos”, irá modificándose con el paso del tiempo y la llegada de la Edad Moderna a Occidente y todo lo que ésta trajo a la par. Ya lo anticipa Bajtín, cuando sostiene que la concepción del cuerpo-cosmos “se encuentra evidentemente en contradicción formal con los cánones literarios y plásticos de la Antigüedad “clásica” que han sido la base de la estética del Renacimiento”<sup>107</sup>.

El movimiento renacentista irá modificando las formas y los valores estéticos del cuerpo del Medioevo, al mismo tiempo que lo sitúa en una relación completamente distinta con el mundo no-corporal que lo rodea. Ahora, el cuerpo pasará a ser algo terminado, completo, perfecto y cerrado. Pero ante todo será aislado, solitario y separado de los demás cuerpos. Se elimina a partir de aquí aquello que se correspondía con lo no terminado, de todo lo relacionado con su expansión.

<sup>106</sup> Bajtín M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 35.

<sup>107</sup> Bajtín M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 32.

Continúa Bajtín: “De allí que este canon elimine todo lo que induzca a pensar en algo no acabado, todo lo relacionado con su crecimiento o su multiplicación: se cortan los brotes y retoños, se borran las protuberancias (que tienen la significación de nuevos vástagos y yemas), se tapan los orificios, se hace abstracción del estado perpetuamente imperfecto del cuerpo y, en general, pasan desapercibidos el alumbramiento, la concepción y la agonía. La edad preferida es la que está situada al máximo de los “umbrales” de la vida individual. El énfasis está puesto en la individualidad acabada y autónoma del cuerpo en cuestión. Se describen sólo los actos efectuados por el cuerpo en el mundo exterior, actos en los cuales hay fronteras claras y destacadas que separan al cuerpo del mundo y los actos y procesos intracorporales (absorción y necesidades naturales) no son mencionados. El cuerpo individual es presentado como una entidad aislada del cuerpo popular que lo ha producido”<sup>108</sup>.

Este proceso, sinuoso e implacable y lento pero inexorable, provoca un importante cambio en los cánones literarios y estéticos. Comienza a rondar en lo social toda una concepción, que tiene su lugar y sustento a través de esta nueva *mentalité*, más “civilizada”, hija del “Progreso”. Un cuerpo que se configura esperable y deseable para el embrión de ciudadano, para el novel pichón de consumidor-capitalista. Es entendible y perfectamente comprensible que, desde este punto de vista, el cuerpo del realismo grotesco parezca monstruoso, horrible y deforme. Era un cuerpo que ya no tenía cabida dentro de la “estética de la belleza” creada para la época moderna.

También en el recorrido presentado por Le Bretón se advierte que ya en el siglo XVI, en las capas más formadas de la sociedad, comienza a insinuarse el cuerpo racional que prefigurará las representaciones modernas actuales, dándose inicio al esquema corporal que marcará firmemente las fronteras entre un individuo y otro, decretando (o, como se trata de señalar en el presente trabajo, “intentando decretar”) la clausura del sujeto. Es este nuevo cuerpo un cuerpo sobrio, moral, sin asperezas, reticente a toda transformación eventual. Aislado, encerrado en sí mismo y desunido de los demás, en permanente posición de exterioridad con respecto al mundo que lo rodea. Los órganos y las funciones propias del carnaval serán despreciados poco a poco, y se convertirán en objeto de pudor y vergüenza, cuando no de rotundo asco, por lo que, cuando no sean borrados por completo y logren mantenerse, lo harán transformados en actos privados. Las fiestas serán más ordenadas, menos caóticas y más basadas en la separación que en la confusión.

Aunque, para mostrar que estos cambios no se dieron de manera abrupta, sino que, como todo cambio social, forman parte de complejos procesos, dirá Le Bretón que, en estos primeros períodos, la “separación se limita a las nuevas capas dirigentes en el plano económico e ideológico, todavía no alcanza a las capas populares en las que persiste un saber tradicional. La burguesía y los

---

<sup>108</sup> Bajtín M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 33. Este pasaje lleva a pensar en la imagen de RoboCop, protagonista de una de las ficciones seleccionadas. ¿No es su “cuerpo” algo que esconde lo imperfecto del cuerpo? Brilloso y reluciente, carece de orificios y de viscosidades desagradables para el decoro moderno. Y su escala de construcción misma no es ni la infancia ni la vejez, sino que posee los tamaños de un “cuerpo en los umbrales de la vida individual” (si es que eso puede medirse de algún modo...). Se retomarán estas ideas en el apartado 6.3., dedicado enteramente a la obra fílmica.

reformados son los propagadores más fogosos de la naciente visión del mundo que coloca al individuo en el centro y mira al mundo con ojos más racionales”<sup>109</sup>.

Otro autor que trabajará en ese mismo sentido es Peter Burke, quien, en *La cultura popular en la Europa moderna*, señala al período que va desde fines del siglo XVI a principios del XVII, como aquel en el cual comienzan a producirse intentos cada vez más sistemáticos dirigidos a reformar la cultura del pueblo común, liderados por una élite, dentro de la cual él ubica especialmente a los miembros del clero, sean católicos o protestantes. Y dirá que este movimiento reformista no carecía de antecedentes. “Esta reforma tenía claros precedentes medievales, aunque fue mucho más efectiva en el período moderno debido a que las comunicaciones -desde los caminos hasta los libros- eran mucho mejores que en tiempos anteriores. (...) La resistencia de la cultura popular comenzó a quebrarse y se produjeron importantes cambios en ésta”<sup>110</sup>.

Como se advertía en capítulos anteriores, es menester señalar que los procesos sociales, y los discursos e imaginarios propios de cada época, van desarrollándose a la par de todo un desarrollo material social del cual forman parte y el cual ellos mismos posibilitan. En ese sentido, se detalla junto a Burke, que más allá de los cambios impulsados por los representantes de la minoría “cultura”, la cultura popular europea comienza a verse alterada de muchas y muy diversas maneras y que, en algunos casos, ni siquiera fueron tenidas en cuenta en tanto tales ni en la profundidad de sus alcances.

Para ilustrar, baste señalar que estos virajes conceptuales comienzan a ser pensados, para lo cual primero deben aparecerse en tanto “pensables”, en medio de los fuertes cambios político-económicos que atraviesan al centro occidental del continente y que tendrán una gran influencia sobre la cultura de la época. Pueden señalarse, a modo de punteo, el “Aumento de la población, y en especial el mayor crecimiento de las ciudades”, “...una serie de cambios económicos que podemos resumir como “revolución comercial”, “el desarrollo del capitalismo comercial””, y “Paralelamente a esta revolución comercial se produjo otra en las comunicaciones”<sup>111</sup>, entre otros.

Junto a estas profundas transformaciones, que podrían ser consideradas a niveles macro, se ve como esta élite antes señalada, formada por el clero, pero también por la nobleza y por los más adelantados sectores de la burguesía, comienza a deslizar una ética del autocontrol y del orden que se irá imponiendo sobre los sectores populares a modo de autodisciplina, que operará tanto a nivel social como individual.

---

<sup>109</sup> Le Bretón, D., “Capítulo 2: En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: El hombre anatomizado”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 32.

<sup>110</sup> Burke, P., “Tercera parte: Cambios en la cultura popular”, en *La cultura popular en la Europa moderna*, Editorial Alianza, Madrid, 1978, p. 331.

<sup>111</sup> Burke, P., “Tercera parte: Cambios en la cultura popular”, en *La cultura popular en la Europa moderna*, Editorial Alianza, Madrid, 1978, p. 343.

Una nueva concepción de mundo. Un nuevo orden que Burke detecta, por ejemplo, en las variadas y cambiantes actitudes que los distintos sectores sociales comienzan a tener con respecto a diversos temas, y que pueden apreciarse en la relación entre medicina, profecía y brujería que ya antes se señalaba. “Como pueden sugerirnos algunos ejemplos, la vieja rivalidad entre los doctores con educación universitaria y los curanderos, parece haber adquirido un contenido más intelectual en la época de la revolución científica. (...) Por estas fechas (1600 en adelante), términos como “charlatán”, “saltimbanqui” y “curandero”, parecen haber adquirido ese tono peyorativo que han mantenido desde entonces. (...) La Edad Media llegó verdaderamente a su final -ha señalado recientemente un investigador- cuando las personas cultas y educadas dejaron de tomarse en serio las profecías”<sup>112</sup>.

Estos cambios, como el comienzo de disociación entre la medicina y la milagrería, entre la ciencia y la magia, y la progresiva separación entre el saber académico y aquello no dotado de rigor científico y, por lo tanto, no avalado por institución oficial alguna, marcan también la posibilidad de avanzar en otro terreno, muy cercano al modernismo: el experimento. Aquello que antes era realizado en el secreto de oscuros recintos alquímicos comienza a ser reglamentado y trabajado en los primeros laboratorios, con el aval del discurso del saber (poder) hegemónico. Volviendo con Mumford, se reseñó su trato de este mismo tema, al cual se refiere como el último escollo considerándolo a modo de “obstáculo”. Así, en su análisis del modo en que se fue preparando el mundo para la técnica, sostendrá que “Las grandes series de progresos técnicos que comenzaron a cristalizar alrededor del siglo XVI tenían como base la disociación de lo anímico y lo mecánico. Quizá la mayor dificultad encontrada en el proceso de esta disociación fue la persistencia de la manera de pensar animista. (...) Mientras todos los objetos, animados o inanimados, fueran considerados como moradas de un espíritu, mientras se creyera que un árbol o un barco se comportarían como criaturas vivientes, era casi imposible aislar, considerada como secuencia mecánica, la función especial que interesaba. (...) Sólo cuando se logró aislar un sistema mecánico de todo el tejido de relaciones que lo envolvían fue posible realizar los progresos de la técnica moderna”<sup>113</sup>.

Es éste un período de grises, en el cual perduran gestos y mentalidades del cuerpo-cosmos mientras, al mismo tiempo, comienza a emerger toda una nueva forma de pensar al cuerpo, tanto

---

<sup>112</sup> Burke, P., “Tercera parte: Cambios en la cultura popular”, en *La cultura popular en la Europa moderna*, Editorial Alianza, Madrid, 1978, pp. 379 y 380. En *Frankenstein o el moderno Prometeo* al igual que en *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* podrán apreciarse dudas y confusiones con respecto a los campos y cruces de éstas disciplinas que con la Modernidad se separarán por completo. Esto se debe a que ambas obras son temporalmente cercanas al período descrito. En *RoboCop*, un siglo más moderna, estas prácticas ni se acercan entre sí.

Por otro lado, podría llegar a plantearse cómo, dentro de cada régimen de verdad, el hombre necesita cierta forma de “seguridad” ante lo imprevisto del porvenir. Se piensa aquí si en el RoboCop industrial, u hoy por hoy mismo, no se conserva esta necesidad de “profetizar”. Desde ya, con distintos y mucho muy racionales argumentos, pero aún así, podría preguntarse si la ciencia no es una nueva forma de “predecir”, de “dar diagnósticos a futuro”. ¿El análisis genético, tan en boga últimamente, no pretende anticipar las enfermedades y deterioros a los que nos enfrentaremos en nuestra vida venidera? Se retomarán estas inquietudes en los respectivos apartados.

<sup>113</sup> Mumford, L., *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 77.

individual como social. Va configurándose así un campo en que conviven lo viejo y lo nuevo, y donde comienzan a establecerse los sitios de puja por el significado que se terminará imponiendo. En ellos, en esos “puntos nodales” en términos teóricos de Laclau y Mouffe<sup>114</sup>, podrá verse una lucha entre ambas concepciones por asignar un sentido en relación al cuerpo y sus regímenes de verdad.

Dirigiéndose a esta etapa de crisis, sigue Mumford, “Si bien en la fe subyacente de la Edad Media subsistían la superstición y el animismo, las doctrinas metafísicas de los escolásticos eran de hecho antianimistas: el *quid* del asunto era que el mundo de Dios no era el mundo del hombre, y que únicamente la Iglesia podía tender un puente entre el hombre y lo absoluto. (...) El sentido de esa división no apareció bastante claro hasta que los escolásticos mismos cayeran en descrédito y hasta que sus herederos, como por ejemplo Descartes aprovecharan ese fracaso para describir, sobre una base puramente mecánica, el mundo entero de la naturaleza, dejando fuera de él únicamente lo que incumbía especialmente a la Iglesia, el alma del hombre. Gracias a esta creencia de la Iglesia en un mundo independientemente ordenado (...) fue que pudieron llevarse a cabo actividades científicas. Muchos humanistas del siglo XVI eran escépticos y ateos y se burlaban escandalosamente de la Iglesia, pero se mantenían dentro de la congregación de los fieles; quizás no es por casualidad que los hombres de ciencia célebres del siglo XVII, tales como Galileo, Descartes, Leibniz, Newton y Pascal fueran hombres devotos. El paso siguiente en la evolución fue en parte efectuado por el mismo Descartes, y consistió en transferir el orden de Dios a la Máquina. (...)”

El método de la ciencia y de la tecnología en sus formas perfeccionadas implica una esterilización del ego (SER), una eliminación, dentro de lo posible, de toda tendencia y preferencia humana, incluyendo la complacencia (EL PLACER) humana en la propia imagen del hombre y la creencia instintiva en las representaciones inmediatas de sus fantasías”<sup>115</sup>.

Este proceso tiende a la abolición de las tentaciones, los placeres y el esparcimiento humano, y a la “anulación de todo esfuerzo por exaltar el yo”. Y ello, a partir de toda una corriente que insiste en el desprecio del cuerpo, irá preparando el camino para la máquina. Desde su análisis, Mumford detecta esa una preparación cultural, a partir de cierta organización y reducción de los hombres a meros engranajes de, lo que él llamará, “la máquina social”<sup>116</sup>.

Entre los cambios que sufre Occidente y que se citaban en la obra de Peter Burke, se marcaba el nacimiento de un tipo de capitalismo comercial que comienza a ganar terreno por sobre los demás sistemas productivos y las antiguas formas de intercambio mercantil. En ese mismo sentido Max Weber sostiene que “El espíritu capitalista, en el sentido que nosotros damos a este concepto, ha tenido que imponerse en una lucha difícil contra un mundo de adversario poderosos”,

---

<sup>114</sup> Laclau, E. y Mouffe, C., *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987.

<sup>115</sup> Mumford, L., *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pp. 81 y siguientes.

<sup>116</sup> Mumford, L., *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

y continúa: “En la Antigüedad o en la Edad Media, una mentalidad como la que se expresa en los razonamientos (...) de Benjamín Franklin hubiera sido proscrita como expresión de impura avaricia, de sentimientos indignos... (...) El adversario, pues, con el que en primer término necesitó luchar el “espíritu” del capitalismo -en el sentido de un nuevo estilo de vida sujeto a ciertas normas, sometido a una “ética” determinada- fue aquella especie de mentalidad y de conducta que se puede designar como “tradicionalismo”<sup>117</sup>.

Es conocido el análisis que Weber realiza sobre las maneras en que ciertas conductas y modos de pensar (y pensarse) del protestantismo favorecieron al advenimiento del capitalismo y la formación de los primeros comerciantes burgueses. También allí, él repara en los cambios en las formas de pensar y de sentir que preparan a las sociedades para lo que viene, en lo que denomina “el proceso de desencantamiento del mundo”. Incluso puede relacionarse esto con la idea de “maquina social” trabajada por Mumford<sup>118</sup>, ya que en la obra de Weber se brinda un espacio importante a desarrollar cómo comienzan a valorarse socialmente la reserva y el autocontrol, a partir de un ascetismo puritano y racional que pugna por inducir la elección de los hombres hacia sus “motivos constantes”, esto es, aquellos que la ética protestante misma les inculca, frente a los “afectos”. Y todo esto con una sola meta: “La finalidad, contra lo que creía el vulgo, era poder llevar una vida alerta, clara y conciente; por ello la tarea más urgente era terminar de una vez con el goce despreocupado de la espontaneidad vital, y el medio más adecuado de lograrlo, poner un orden en la conducta de los ascetas”<sup>119</sup>.

De este modo se va conformando la nueva *mentalité* que, a modo de corriente ideológica, recorre el centro europeo. Varias interpretaciones hacen referencia, luego, al traslado y disipación de las pautas y limitaciones de los claustros al grueso de la población occidental, con todo su sentido de autocontrol y disciplinamiento. Traslado favorable a un incipiente sistema capitalista, que empieza a imponerse con la desarticulación de los lazos feudales que caracterizaron al Medioevo. Procesos de ésta índole son los que dieron lugar a los nuevos interrogantes y los nuevos horizontes en los sectores sociales más pujantes de la época.

### La Modernidad, o la metáfora del cuerpo-máquina

No hay acuerdo generalizado en relación al comienzo puntual de la Edad Moderna. Algunos historiadores lo hacen coincidir con la toma de Constantinopla por los turcos en el año 1453, otros señalan la fecha de desembarco de Colón y sus carabelas en América en 1492, y, los

<sup>117</sup> Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Editorial Sarpe, Madrid, 1984, pp. 50 y siguientes.

<sup>118</sup> “El puritanismo hizo del principio ascético del “dominio de sí mismo” el padre de la moderna disciplina militar. (Véase sobre Mauricio de Orange como creador de las modernas instituciones militares, ROLOFF, en el *Preuss, Jahrbuch*, 1903, t. III, p. 225). Los *Ironsides* de Cromwell, que, en su compacta formación, atacaban al enemigo pistola en mano, eran muy superiores a los “caballeros”, no por un ardor de derviches, sino, al contrario, por su frío dominio de sí mismos, que les capacitaba para obedecer ciegamente las órdenes del mando, mientras que aquellos, con su ataque caballeresco e impetuoso, disolvían en átomos su propia tropa”. Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Editorial Sarpe, Madrid, 1984, p. 141, nota al pie N° 82. ¿No es esto ya una “máquina de guerra”?

<sup>119</sup> Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Editorial Sarpe, Madrid, 1984, p. 141.

menos, el principio de rebeldía de Martín Lutero en 1517. Lejos se está aquí de tomar posición por alguna de estas fechas. La Modernidad, sea cuando fuere que haya comenzado, ya que como se viene sosteniendo, el devenir histórico-social no es un proceso siempre uniforme, sino inconcluso y dispar, no puede ser pensado sin un importante período previo en donde aún se solapan los caracteres más antiguos con los nuevos, dando lugar a situaciones en donde choquen unos principios con otros, o en que éstos se contradigan a tal punto que el sostenimiento de uno sólo sea posible a expensas del otro.

Lo que sí se tiene en claro, y esto viene sumado al movimiento Renacentista como canon estético y artístico ya trabajado, es que los cambios que aquí se produjeron signaron la historia. Y de tal modo que, aún hoy (¿Edad Contemporánea?, ¿Posmoderna?) y en plena crisis de algunos de sus paradigmas pilares, éstos poseen un peso sobre las actuales formas de pensar y sentir social que cuesta verlos como algo adquirido y no natural, del mismo modo que a resistirse a aquellos otros que vengan a contradecirlos o ponerlos en suspenso.

Para contextualizar el período aludido, y a modo de somero repaso, pueden mencionarse algunos acontecimientos importantes para el futuro desarrollo socio-histórico mundial. Por ese entonces, comienzan a darse la formación de las unidades nacionales y el perfilamiento de las fronteras entre los Estados, la creación de las grandes monarquías, y la unión lingüística y monetaria que éstas impusieron, o intentaron imponer. Todo esto, acompañado del paulatino, y no del todo pacífico, retiro de la dirección espiritual, y muchas veces política, del Papado.

El descubrimiento y utilización de la brújula liberó a los marinos de la limitación de la navegación costera y permitió la de altura, es decir, posibilitó los grandes descubrimientos marítimos que ensancharon el mundo y abocaron a las nuevas nacionalidades a una colosal tarea de exploración y colonización.

Un gran impacto para las esferas del pensamiento y la cultura fue la dinamización de éstas que permitieron la invención de la imprenta a base de tipos móviles por parte de Guttemberg, y el cambio del costoso pergamino por el recién adquirido arte de la fabricación de papel a partir de la utilización de fibras vegetales. El libro, y la literatura toda, hasta entonces un lujo, comenzó a popularizarse<sup>120</sup>.

De la mano del incipiente Humanismo, empieza a darse una mayor atención al hombre, quien desplaza del centro al pensamiento divino, consecuentemente al relegamiento papal. Surge, así, toda una nueva concepción de la naturaleza entera. Y, por primera vez, los conceptos científicos, con la redefinición que el mismo concepto de ciencia tuvo, comienzan a ser puestos a prueba, lo que provocó una serie de descubrimientos que transformaron al mundo tal como se

---

<sup>120</sup> Se insiste en advertir que todo este proceso no se da de modo liso y llano, sino que está lleno de marchas y contramarchas, en medio de una importante lucha por imposiciones de sentido y de controles de poder (si es que esto no fuese lo mismo...).

conocía hasta ese entonces. Una ciencia que comienza a ocupar el lugar de la religión, y que, con la tantas veces mentada muerte de Dios, lo reemplaza por una nueva divinidad: la Razón.

John Bury realiza un interesante desarrollo histórico por cómo se fue produciendo el cambio de clima intelectual y social que posibilitó la aparición de los conceptos asociados a la tan moderna idea del “progreso”. En su obra, hará un repaso por la Antigüedad clásica griega y su idea de degeneración del mundo y la descripción negativa del paso del tiempo, y por su principio de inmutabilidad de lo dado por las divinidades. Luego, menciona el modo en que en la Edad Media el tiempo aparecerá como no lineal natural, sino en tanto serie de acontecimientos ordenados por la voluntad divina, imposibilitando aún la idea que luego adquiriría el progreso. Bury señala el cambio en la concepción de la razón que inició el Renacimiento, con la restauración de la confianza humana en ésta y el reconocimiento de que la vida en este planeta poseía un valor independiente de cualquier temor o esperanza relacionados con lo ultraterreno, y el modo en que esto va produciendo muy lentamente una preparación para los desarrollos venideros. “Los países civilizados de Europa emplearon unos trescientos años para pasar del clima mental del Medioevo al del mundo moderno”<sup>121</sup>. Puede verse, entonces, que “a lo largo del siglo XVI, si bien tímida y esporádicamente, los hombres empezaron a rebelarse contra la tiranía de la Antigüedad o, mejor, a preparar el camino hacia una rebelión abierta que se produciría en el siglo XVII. (...) En algunas ramas de la ciencia comenzó una innovación que sirvió de heraldo para una revolución radical en el estudio de los fenómenos naturales, aunque el significado general de las perspectivas que abrían esas investigaciones era tan sólo atisbado en aquellos tiempos. Los pensadores y los hombres de ciencia vivían un crepúsculo intelectual. Era el crepúsculo del amanecer. (...) Todo el movimiento era el prelude necesario para una nueva era en la que la ciencia sería soberana”<sup>122</sup>.

De esta manera, Bury marca el cambio en lo que se ha señalado aquí en cuanto a *mentalité*. El progreso, se entiende aquí, es el resultado del cambio provocado por la suma de todas las transformaciones señaladas por los autores reseñados. Un cambio que opera a través de las conciencias, pero no separado de lo material, sino en el cruce y atravesado por ellas. Y la alteración de la matriz social en la cual se insertan, posibilita una nueva interpretación, que muta del pesimismo antiguo, con la desconfianza que traía aparejada, a un optimismo ilimitado, que abriría las puertas a una forma de pensar y sentir (o “no-sentir”) que se desplegará hasta las últimas consecuencias. El hombre moderno se libera, así, de las Moiras griegas y del Dios cristiano. Y la llave que usará para ello tendrá un nombre: Razón.

Con la relectura de la obra de Weber se señalaba los modos en que, a partir de lo que él denomina “la ética protestante”, la vida, en toda su variedad sensual, va siendo excluida del mundo occidental, y cómo lo orgánico irá desapareciendo, por lo menos, de la superficie de lo socialmente

---

<sup>121</sup> Bury, J., *La idea del progreso*, Editorial Alianza, Madrid, 1971, p. 37.

<sup>122</sup> Bury, J., *La idea del progreso*, Editorial Alianza, Madrid, 1971, pp. 40 y 41.

aceptable. Lo comunal, la fiesta popular, el carnaval al que Rabelais rinde honores, va dispersándose y atomizándose. El cuerpo social, al igual que el humano, comienza a ser plausible de disección.

Son los albores de la concepción del “individuo”, término que inicia su lenta separación de lo comunal, para llegar a enfrentársele. Y el discurso acerca del cuerpo subraya este movimiento. Cada vez menos “cuerpo-cosmos” y cada vez más “factor de individuación” entre un hombre y otro, y entre éste y lo colectivo. En relación a esto, dirá Le Bretón que, visto así, el cuerpo “se vuelve un blanco de intervención específica: el más sobresaliente es el de la investigación anatómica a través de la disección del cuerpo humano”<sup>123</sup>. Claro que este cambio no se da de manera aislada, y Le Bretón también lo entiende así, cuando advierte que se da conjunta y simultáneamente al retroceso y posterior abandono de la visión teleológica de la naturaleza, que “lo conduce a considerar al mundo que lo rodea como una forma pura, indiferente, una forma ontológicamente vacía que sólo la mano del hombre, a partir de este momento, puede moldear”<sup>124</sup>.

Tímidamente, a partir de las capas ilustradas del Renacimiento, para luego ir ganando masividad, peso y virulencia con la llegada de la Modernidad, ésta separación entre el individuo y su anclaje comunal, traerá un profundo cambio en la relación del hombre occidental con su cuerpo. El hombre, “Se descubre cargado de un cuerpo. Forma ontológicamente vacía, si no despreciada, accidental, obstáculo para el conocimiento del mundo que lo rodea. Pues, ya lo veremos, el cuerpo es un resto. Ya no es más el signo de la presencia humana, inseparable del hombre, sino su forma accesoria. La definición moderna del cuerpo implica que el hombre se aparte del cosmos, de los otros, de sí mismo. El cuerpo es el residuo de estas tres contradicciones”<sup>125</sup>.

Ahora sí, ese cuerpo respetable, y por ello mismo intocable, de la Antigüedad, puede pasar a ser manipulado por y para el conocimiento de la respetable, y por ello mismo intocable, razón occidental moderna. Si antes el cuerpo no era “maniobrable” es porque el hombre no lo era, ya que hasta entonces el cuerpo era el hombre y viceversa. No se vivía teniendo un cuerpo, sino siéndolo. Pero el cambio que se viene señalando, reverá estas condiciones. Un cambio que no operará en un solo sentido ni provendrá de un mismo sector, pero que resultará en una reconceptualización y un nuevo discurso hegemónico sobre lo que será entendido a partir de allí. Siguiendo con Le Bretón: “bajo la égida de un conjunto de factores sociales, económicos, políticos, demográficos, etc. (...) la trama cultural se transforma, los sectores dirigentes combaten las tradiciones populares, la sujeción del espíritu a la teología se va diluyendo poco a poco, con lo que se abre el camino a una secularización de la mirada sobre el mundo y a una búsqueda de racionalidad que continúa hasta el día de hoy. A partir de Galileo, las lógicas intelectuales que las capas cultas de los siglos XVI y

<sup>123</sup> Le Breton, D., “Capítulo 2: En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: El hombre anatomizado”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 45.

<sup>124</sup> Le Breton, D., “Capítulo 2: En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: El hombre anatomizado”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 45.

<sup>125</sup> Le Breton, D., “Capítulo 2: En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: El hombre anatomizado”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 45.

XVII instauraron en una constelación de dominios, no dejan de progresar. Enfrentada a las tradiciones populares y a las posiciones cristianas, la racionalidad recorre su camino. Y la apertura del cuerpo cumplirá un papel nada despreciable en la dinámica de la civilización”<sup>126</sup>.

Quizás el punto de quiebre más claro entre los discursos anteriores y el que se impondrá se dé a partir de *El discurso del método* de René Descartes. Así se lo cree aquí. Y del mismo modo lo reconocen varios de los autores antes citados. Lo señala Le Bretón, en la obra que de él se viene trabajando (“El hombre de Vesalio anuncia el nacimiento de un concepto moderno: el del cuerpo, pero, en ciertos aspectos, sigue dependiendo de la concepción anterior de hombre como microcosmos. (...) De Vesalio a Descartes, de la *Fabrica* a *El discurso del método*, se produjo el duelo en el pensamiento occidental: en un determinado nivel, el cuerpo se purifica de toda referencia a la naturaleza y al hombre al que encarnaba”<sup>127</sup>). Y de igual forma lo entenderán Mumford, en su estudio antropológico de lo que llamaba “la máquina” (“Desde el siglo XV en adelante la invención y el control actuaron en reciprocidad. (...) En el siglo XVII esta nueva dirección del interés se reveló en la filosofía. Descartes, al analizar la fisiología del cuerpo humano, hace notar que su funcionamiento, aparte de la guía de la voluntad, no “parece en manera alguna extraño a aquellos que están familiarizados con la variedad de movimientos llevados a cabo por diferentes autómatas o máquinas...”<sup>128</sup>), y Barker en su análisis del afianzamiento del poder burgués sobre el discurso corporal (“Descartes es el legislador no reconocido de esta eventualidad: no reconocido, al menos, en tanto su texto a menudo se sigue considerando puramente -ideal y arquetípicamente- filosófico”<sup>129</sup>).

René Descartes (1596-1650) fue un filósofo, matemático y físico francés. Luego de haber combatido militarmente bajo las órdenes de Guillermo de Orange, se retiró y dedicó al pensamiento, a aquello que el más quería para el filósofo: el dejarse estar en el disfrute del ocio. Un ocio productivo, claro está, un ocio dedicado a la reflexión. Luego de criticar los principios escolásticos, impuso un nuevo método de raciocinio (el *cartesianismo*), elaborando su teoría en base a la duda metódica y llegando al conocimiento de su propia existencia por medio del pensamiento (a través del célebre: *Cogito, ergo sum*, -pienso, luego existo-). Será en 1637 cuando, exiliado y protegido por la corona holandesa de la Santa Inquisición, que aún actuaba como resabio medieval, escribirá *El discurso...* y pondrá para siempre (¿para siempre?) al hombre como centro dinamizador de la historia. A partir de ahora, el hombre ya no esperará las respuestas de Dios.

Hasta aquí lo que podría leerse como definición de Descartes en cualquier manual o diccionario. Pero sobre lo que se quiere hacer hincapié aquí va más allá de lo que se considera

---

<sup>126</sup> Le Breton, D., “Capítulo 2: En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: El hombre anatomizado”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 48.

<sup>127</sup> Le Breton, D., “Capítulo 2: En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: El hombre anatomizado”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 56.

<sup>128</sup> Mumford, L., *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 93.

<sup>129</sup> Barker, F., “En la cripta”, en *Cuerpo y temblor. Un ensayo sobre la sujeción*, Per Abbat Editora, Bs. As., 1984, p. 122.

teoría o saber enciclopédico. Lo que se sostiene es que lo que el cartesianismo iba a retomar, subrayar y diseminar en la vida intelectual y social de Occidente, como ningún otro método hasta el momento, es toda una nueva forma de ser y pensar al cuerpo humano. Es a partir de él que se solidificará la conformación de la metáfora del “cuerpo-máquina”.

Dirá Le Breton: “En Descartes al cuerpo se le aplica una metáfora mecánica, hecho que demuestra un deslizamiento. A la inversa, la metáfora orgánica se vuelve más rara y designa al campo social. El individualismo ganó un importante terreno. (...) Entre los siglos XVI y XVIII nace el hombre de la Modernidad: un hombre separado de sí mismo (en este caso bajo los auspicios de la división ontológica entre el cuerpo y el hombre), de los otros (el *cogito* no es el *cogitamus*) y del cosmos (de ahora en más el cuerpo no se queja más que por sí mismo, desarraigado del resto del universo, encuentra el fin en él mismo, deja de ser el eco de un cosmos humanizado)”<sup>130</sup>.

Para entender el vuelco del cuerpo-cosmos al cuerpo-máquina pueden ayudar las palabras mismas de Descartes. En sus *Meditaciones...*, revela: “Me consideré en primer término como teniendo un rostro, manos, brazos, y toda esta máquina compuesta de huesos y carne, tal como aparece en un cadáver y a la que designé con el nombre de cuerpo”. Y continúa: “Además de esto, consideré que me alimentaba, que caminaba, que sentía y que pensaba y relacioné todas estas acciones con el alma”. A partir de esta tajante separación del cuerpo y el alma, de lo material y lo pensante, de la *res extensa* y la *res cogitans*, los primeros serán ajenos a la filosofía, estando ésta reservada únicamente a los segundos, poseedores de la clave de la verdad y el saber. Así, en la *Tercera Meditación*, se enarbolará la siguiente fórmula: “Ahora cerraré los ojos, me taparé las orejas, eliminaré todos mis sentidos, incluso borraré de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o, al menos, porque apenas puedo hacerlo, las consideraré vanas o falsas”. Como señala Le Breton, esta frase bien podría ser parte del manifiesto de la epistemología mecanicista, legitimando la distinción entre el hombre y el cuerpo. “A pesar de la resistencia de los románticos, del psicoanálisis, de la fenomenología de Husserl, la ruptura entre los sentidos y la realidad aparece, hoy, como una estructura fundadora de la Modernidad. El perfeccionamiento técnico profundiza aun más este distanciamiento”<sup>131</sup>. Del mismo modo, en la *Sexta Meditación* emparentará el hombre al autómatas, “como un reloj compuesto por ruedas y contrapesos... considero al cuerpo del hombre”.

Ahora, el cuerpo humano pasa a ser mecánico. De una mecánica diferenciable de las demás por la singularidad y complejidad de sus engranajes, pero no más que eso. El hecho de encarnar la presencia humana no le otorga ningún privilegio. En el *Tratado del hombre*, Descartes llevará bien lejos la metáfora mecanicista: “...verdaderamente, es posible sin ningún problema, comparar los nervios de la máquina que les describo con los tubos de las máquinas de esas fuentes;

<sup>130</sup> Le Breton, D., “Capítulo 2: En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: El hombre anatomizado”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 56.

<sup>131</sup> Le Breton, D., “Capítulo 3: Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: El cuerpo máquina”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 73.

sus músculos y tendones con los diversos mecanismos y resortes que sirven para moverlos; sus mentes animales con el agua que los mueve, cuyo corazón es el principio y cuyas concavidades del cerebro son los respiraderos. Además, la respiración y otras acciones de este tenor que le son naturales y ordinarias y que dependen del curso de los espíritus, son como el movimiento de un reloj o de un molino a los que el curso ordinario del agua puede hacer continuo”<sup>132</sup>.

Separado del alma, que piensa y es lo que lo hace ser, el cuerpo es lo que se tiene, distinto de la esencia humana. En ese sentido, continúa en la *Sexta Meditación*: “Y por lo tanto, del hecho mismo de que yo conozco con certeza que existo, y que, sin embargo, no encuentro que pertenezca necesariamente ninguna otra cosa a mi naturaleza o a mi esencia, sino que soy una cosa que piensa, concluyo que mi esencia consiste en sólo eso, que soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia o naturaleza es sólo pensar. Y aunque, posiblemente (o, más bien, ciertamente, como diré dentro de poco) tenga un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, como por un lado tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en tanto es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que soy, es decir mi alma, por la que soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y puede ser o existir sin él”<sup>133</sup>. Y remata: “No soy, de ningún modo ese ajuste de miembros al que se denomina cuerpo humano”.

Descartes formula así la certeza de la propia existencia por el cogito, sobreentendiendo el poder absoluto del pensamiento. El cuerpo es un accesorio que, con suerte, funciona bien. Es diferente, separado y extraño al hombre. Se le quita ese halo que traía desde la Antigüedad y se lo desprecia a tal punto que pasa a considerarse un objeto más de la realidad que rodea al hombre, distinto de él.

La asimilación del cuerpo a la máquina también es percibido, ya se mencionó, por Mumford quien describirá como, a partir del siglo XVII y de la mano del análisis cartesiano de la fisiología del cuerpo humano, se hace notar que su funcionamiento, aparte de la guía de la voluntad, no “parece en manera alguna extraño a aquellos que están familiarizados con la variedad de movimientos llevados a cabo por diferentes autómatas o máquinas dotados de movimiento, y fabricados por la industria humana con la ayuda de muy pocas piezas, cuando se los compara con la gran cantidad de huesos, nervios, arterias, venas y otras partes que se encuentran en el cuerpo de todo animal. Esas personas considerarán el cuerpo como una máquina hecha por la mano de Dios”. Así, señala un doble movimiento en el que, a la par de la equiparación de la máquina a lo humano, también se va dando el proceso inverso: la mecanización de los hábitos del hombre, lo que preparó el camino para llevar a cabo imitaciones mecánicas. El discurso moderno concluirá que “una máquina viviente era mejor que un organismo muerto; y el organismo de la cultura medieval ya no existía”<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> Descartes, R., *Tratado del hombre*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006.

<sup>133</sup> Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006, pp. 118 y 119.

<sup>134</sup> Mumford, L., *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pp. 100 y 101.

Se puede ver aquí toda una nueva mentalidad alrededor del cuerpo, un cuerpo que “se tiene” y se encuentra al nivel de la máquina. En donde el pensar pasa por otro lado, distinto del corporal y mucho más importante porque es lo que posibilita el conocimiento del resto. El “yo pienso” y por eso mismo, y no por otra cosa, “existo”, toma forma desvalorizando al cuerpo. “La afirmación del *cogito* como toma de conciencia del individuo está basada, paralelamente en la depreciación del cuerpo y denota la creciente autonomía de los sujetos pertenecientes a ciertos grupos sociales respecto de los valores tradicionales que los vinculaban solidariamente con el cosmos y el resto de los hombres. Al plantear el *cogito* más que el *cogitamus*, Descartes se plantea como individuo. La separación que ordena entre él y su cuerpo es típica de un régimen social en el que el individuo prima por sobre el grupo. Típica también de la falta de valor del cuerpo, convertido en límite fronterizo entre un hombre y otro. Después de todo, el cuerpo es sólo un resto”<sup>135</sup>.

Este cambio en el concepto y en los discursos ideológicos que de él se impondrán implica una mutación de la situación del hombre. La antropología racionalista, que el Renacimiento insinuó y que se hará hegemónica en los siglos posteriores, resaltará su aspecto singular y separado, dentro de fronteras bien definidas teóricamente. Es esta visión la que se impondrá ahora en las ciencias, con particular ahínco en las médicas y anatómicas, por su contacto directo y permanente con el cuerpo, preparado y presentado ahora como objeto de estudio. “En los siglos XVI y XVII, especialmente a partir del emprendimiento de los anatomistas, se abrió el camino que desdeña los saberes populares y que, por lo tanto, reivindica el saber biomédico naciente. El saber del cuerpo se convierte en el patrimonio más o menos oficial de un grupo de especialistas protegidos por las condiciones de racionalidad de su discurso. La cultura erudita que se desarrolla en el siglo XVII sólo alcanza a una minoría de la población europea, pero es una cultura que provoca acciones. Transforma, poco a poco, los marcos sociales y culturales. (...) El divorcio respecto del cuerpo dentro del mundo occidental remite, históricamente, a la escisión entre la cultura erudita y lo que queda de las culturas populares, de tipo comunitario. Estos son los orígenes del borramiento ritualizado del cuerpo, tan típico de la Modernidad. Desvalorizado por los sectores sociales privilegiados de los siglos XVI y XVII, en las capas populares el cuerpo sigue ocupando un lugar central, pivote del arraigo del hombre al tejido del mundo. Aparecen, por lo tanto, dos visiones del cuerpo opuestas; una lo desprecia, se distancia de él y lo caracteriza en tanto materia diferente a la del hombre al que encarna; se trata, entonces, de poseer un cuerpo; la otra mantiene la identidad de sustancia entre el hombre y el cuerpo; se trata, entonces, de ser el cuerpo”<sup>136</sup>.

---

<sup>135</sup> Le Breton, D., “Capítulo 2: En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: El hombre anatomizado”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 60.

<sup>136</sup> Le Breton, D., “Capítulo 2: En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: El hombre anatomizado”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, pp. 59 y 60.

Esa división puede extenderse también al deslizamiento<sup>137</sup> del sentido valorativo del cuerpo vivo popular, en donde lo vital era la norma y la muerte lo paradójico y transitorio, hacia el valor que comienza a adquirir la muerte, cuyo acaecimiento transforma al cuerpo en materia tranquila y dócil, plausible de ser descompuesta y estudiada.

A partir del siglo XVII, con el ya mentado retiro de la Iglesia, Europa comienza a pensar la naturaleza, y el cuerpo humano en tanto parte de ésta, ya sin que pese sobre ella, o por lo menos ya no con la misma rigurosidad, la autoridad religiosa. Es el momento para que la filosofía mecanicista irrumpa en el escenario intelectual y barra con todo. Lo natural, la vida en la Tierra toda, pasa a descomponerse en un complejo maquínico, donde puede operarse, donde rigen reglas en su funcionamiento, y en donde el pensador o investigador debe buscar el funcionamiento oculto, comprenderlo, cifrarlo y, de ser posible -y nada es imposible a la todopoderosa Razón moderna- mejorarlo. Así empieza la geometrización y matematización del mundo occidental.

“Una nueva etapa del saber, en germen en las épocas precedentes (especialmente en Vesalio y en Leonardo) inicia su progreso. Se trata del paso de la *scientia contemplativa* a la *scientia activa*. (...) El conocimiento racional de las leyes le debe dar al hombre la capacidad para provocarlas a gusto o para contrariarlas de acuerdo a su interés. Carente de sus misterios, la naturaleza se convierte en un “juguete mecánico” (Robert Lenoble) en manos de los hombres que participan de esta mutación epistemológica y técnica. Lo importante ahora es convertirse en “dueños y poseedores de la naturaleza”. La continuidad entre el hombre y su entorno, la comunidad entre el hombre y la naturaleza son denunciados, pero siempre en el sentido de la subordinación de la segunda al primero. Con la llegada del pensamiento mecanicista, que le otorga a la creación una relación de dominio sobre el conjunto de las características del mundo, desaparecen los himnos sobre la naturaleza, que aparecían en la mayoría de los pensadores de las épocas anteriores, desde Platón hasta los filósofos del Renacimiento. La consagración del modelo matemático para la comprensión de los datos de la naturaleza malogra durante mucho tiempo el sentimiento poético vinculado con ésta. En nombre del dominio se rompe la alianza. El conocimiento debe ser útil, racional, desprovisto de sentimiento y tiene que producir eficacia social<sup>138</sup>. El hombre deja de ser eco del mundo y el mundo eco del hombre, las únicas correspondencias posibles entre el sujeto de conocimiento y su objeto provienen de las matemáticas”<sup>139</sup>.

La máquina, proporcionará desde ahora la fórmula de este nuevo sistema de mundo. “El universo es una máquina en el que no hay otra cosa para considerar que las figuras y movimientos

<sup>137</sup> Un desplazamiento que se da a nivel de los imaginarios sociales, como se ha trabajado en los capítulos anteriores.

<sup>138</sup> También René Descartes pone el acento en aquellos conocimientos que “sean muy útiles para la vida”. Rechaza “esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas”. El científico pragmático es el vector de este conocimiento productivo y sin escorias. Descartes, R., *Discurso del método*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006.

<sup>139</sup> Le Breton, D., “Capítulo 3: Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: El cuerpo máquina”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, pp. 64 y 65.

de sus partes,” escribe Descartes. La naturaleza, incluido el cuerpo humano, pasa a ser un conjunto sistemático de leyes y principios. Le Bretón, en el mismo sentido, añade “El mundo deja de ser un universo de valores para convertirse en un universo de hechos. Y hecho subordinados a un conocimiento racional, sometidos a la exigencia de lo posible pues, a partir de este momento, el *non posse* puede engendrar el *non esse*. No hay misterio que la razón no pueda alcanzar. (...) ...el éxito del mecanicismo implica que todos los contenidos, en apariencia irreductibles, sean sometidos a este modelo o eliminados. Y la conquista del tiempo a través del reloj, la especialización de la duración, ofrece una imagen triunfal de que, finalmente, no hay nada que no sea reducible al mecanismo. Y sobre todo el hombre o, más bien, esa parte aislada de él que es el cuerpo”<sup>140</sup>. Gradualmente, el conocimiento moderno irá descartando lo sensible por ser ilusorio, y las pasiones y los sentimientos cuando no estén sujetos a la razón.

El patrón de hombre descrito por el cartesianismo posibilita la noción de individuo que la nueva sociedad proclamará con el incipiente capitalismo y que completarán las revoluciones burguesas. A esta nueva lógica social, que comienza a carcomer los cimientos de las grandes monarquías, la filosofía cartesiana le dará la palabra y el fundamento. Claro está, que ningún intelectual, ni siquiera uno de la talla de Descartes puede cambiar el rumbo histórico. Se ha dicho, estos son procesos muy largos y complejos. El que aquí se viene trabajando, el nuevo lugar del cuerpo, su separación del hombre y el nacimiento del individuo en la teoría cartesiana, no será sino la cristalización del sentir y el pensar de una época. En los escritos de Maquiavelo o en el mismo Hobbes ya se encuentran nociones similares pero aplicadas a las pasiones políticas, dentro del cuerpo social. “El movimiento del pensamiento que busca reducir el conjunto de los movimientos del hombre o las turbulencias de la condición humana a un conjunto de leyes objetivas con recurrencias previsibles, toma fuerza en el siglo XVII y nunca, en adelante, deja de ejercer su influencia”<sup>141</sup>. Y concluye: “Es propio de Descartes, que vivió con insistencia su propia individualidad e independencia, pronunciar de manera de algún modo oficial las fórmulas que distinguen al hombre del cuerpo, convirtiéndolo en una realidad aparte y, además, despreciada, puramente accesoria. No es que el dualismo cartesiano sea el primero en operar una ruptura entre el espíritu (o el alma) y el cuerpo, sino que este dualismo es de otra suerte, no tiene un fundamento religioso, nombra un aspecto social manifiesto cuyas etapas evocamos antes: la invención del cuerpo occidental, la confinación del cuerpo a ser el límite de la individualidad. En una sociedad en la que el carácter individualista ejerce sus primeros efectos significativos, el repliegue del sujeto

---

<sup>140</sup> Le Breton, D., “Capítulo 3: Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: El cuerpo máquina”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 66.

<sup>141</sup> Le Breton, D. “Capítulo 3: Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: El cuerpo máquina”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 67.

sobre sí mismo convierte al cuerpo en una realidad ambigua, la marca misma de la individualidad”<sup>142</sup>.

Esta subordinación de lo vivo al modelo maquínico favorecerá enormemente el control y la explotación que el sistema de producción capitalista necesita para erguirse como dominante. “Este modelo supone, también, nuevas prácticas sociales que la burguesía, el capitalismo naciente y su sed de conquista, inauguran. Una voluntad de dominio del mundo que sólo puede ser pensada a condición de generalizar el modelo mecanicista. Si el mundo es una máquina, está hecho a la medida del ingeniero y del hombre emprendedor. En cuanto al cuerpo, razonable, euclidiano, está en las antípodas de la *hybris*, cuerpo secuencial, manipulable, de las nuevas disciplinas, despreciado en tanto tal, lo que justifica el trabajo segmentario y repetitivo de las fábricas en las que el hombre se incorpora a la máquina sin poder, realmente, distinguirse de ella”<sup>143</sup>.

En *El discurso del método*, Descartes subraya el rol que deben ocupar las ciencias y cuál deberá ser su función capital en el nuevo marco. Dirá que la física y las ciencias en general le han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, una vida que como se ha visto hasta aquí ha sido bastante reducida, de manera que permitan “hacernos dueños y poseedores de la naturaleza”. Se podría preguntar aquí, pensando en ese período de consolidación del capitalismo, si el uso positivo de términos como “útil” y “propiedad” son coincidencia o copartícipes del movimiento en el cual se engloban, o si no son los laboratorios de hoy día los “dueños de esa naturaleza”, de la cual obtienen jugosos réditos económicos, o sea “utilidades”<sup>144</sup>.

En el mismo sentido, otro pensador de la ciencia tal como empieza a considerársela desde entonces y uno de los padres del método experimental tan caro a la Modernidad y su nuevo modelo corporal, Sir Francis Bacon, en *Advancement of learning*, señalará que debe buscarse “una filosofía natural que no se pierda en especulaciones sutiles, sublimes o deleitosas, sino que resulte operante para beneficiar la vida del hombre”. Ahora bien, lo sutil, lo sublime y lo deleitoso ¿no es parte integrante, sino constitutiva de la vida humana? ¿Es inocente la necesidad de operar en pos de un beneficio?, ¿es esto más natural que lo antes dicho?

También Francis Barker calará su preocupación en la conexión entre el nuevo discurso del cuerpo y el novel pero impetuoso capitalismo. Entenderá que “El poder burgués enrarece lo material en busca de un ideal tranquilo y tranquilizador -la fábula del afianzamiento de su propia dominación- y también se desliza al mismo tiempo, en tanto su otro aspecto, a un positivismo del objeto. Debe dominar el cuerpo del mundo -en la práctica, en el mismo momento y dentro de la misma gestualidad y los mismos propósitos- mientras lo desrealiza en el pensamiento: no se trata

---

<sup>142</sup> Le Breton, D., “Capítulo 3: Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: El cuerpo máquina”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 68.

<sup>143</sup> Le Breton, D., “Capítulo 3: Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: El cuerpo máquina”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 75.

<sup>144</sup> Descartes, R., *Discurso del método*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006.

tanto de que intente negar el mundo -que, por el contrario, se afana en dominar- como de que abre esa potenciadora y poderosa división entre cuerpo y alma -objeto y sujeto- que es el principio de su sexualidad, su epistemología y su representación, y que, en el más amplio de los sentidos, designa las estructuras características de la nueva cultura”<sup>145</sup>.

Más aún, se preguntará si acaso el texto cartesiano ¿no es también una anatomía política? Y esto viene a cuenta de que siguiendo una lectura atenta de *El discurso...*, puede verse cómo, después de haber borrado por completo el cuerpo y las demás “cosas corpóreas”, en el instante del *cogito*, cuando se ha establecido ya la existencia de Dios y, desde Él, reconstruido al mundo externo, Descartes se dedique a describir, explicar y justificar el cuerpo. No sin cierta perplejidad, se observa que, a partir de allí, y a despecho del borrado, la salud corporal pasa a ser el mayor bien y fin último de la filosofía. Y donde propone “dedicar la vida entera a la búsqueda de esa ciencia tan necesaria” que permitirá “liberarnos de un sinfín de enfermedades”<sup>146</sup>. Barker señalará que el lector no debe dejarse ganar por el asombro que pueda provocar el regreso del cuerpo al texto filosófico, ya que éste lo hace a partir de ser ya un cuerpo-otro, un cuerpo objeto que, distinto del vivido, pasa a ser un cuerpo sabido, estudiado.

“Esta curiosa rehabilitación del cuerpo, que el texto cartesiano significa en sus páginas finales, corresponde a lo que antes hemos llamado el momento presente del nuevo cuerpo... (...) Tal vez sería mejor llamarla el Otro cuerpo. Es el cuerpo positivo, ya no presente “en” el discurso, sino ahora, allá afuera, objeto del discurso; el cuerpo que inmediatamente -y a lo sumo inequívocamente- no entrega en su Modernidad una contrapartida de dolor, sino una de conocimiento como forma esencial de dominio. (...) Descartes debe interesarse en la salud de un cuerpo al que ahora hay que disciplinar y -de acuerdo con un complejo conjunto de imperativos que sin duda debemos considerar económicos- pacificar, organizar y preparar, en última instancia, para el trabajo. Una vez domesticada su rebeldía de salvaje, el cuerpo cartesiano queda subordinado a una ciencia higiénica y quirúrgica. En el doble movimiento de origen de la Modernidad burguesa, al tiempo que al cuerpo se lo debe “desapasionar”<sup>147</sup> y dispersar en una acción de degradación genéricamente sexuada<sup>148</sup>, también se lo debe reinscribir y cargar positivamente como portador de una útil salud”<sup>149</sup>.

---

<sup>145</sup> Barker, F., “En la cripta”, en *Cuerpo y temblor. Un ensayo sobre la sujeción*, Per Abbat Editora, Bs. As., 1984, p. 122.

<sup>146</sup> Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006, p.79.

<sup>147</sup> Adelantando ciertas preguntas que se desarrollarán en los capítulos correspondientes, se puede reflexionar si lo problemático de los protagonistas de las ficciones no es esto mismo que la Modernidad intenta reprimir. Más allá de ciertos “detalles de confección”, ¿no es la pasión desbordante e hiperbólica del monstruo de Frankenstein lo que lo hace peligroso a los ojos de su creador? Incluso, ¿no puede reconocerse en el fervor fanático de Mr. Hyde aquello que intimida al impávido Dr. Jekyll?

<sup>148</sup> Siguiendo con el preámbulo de la nota anterior, ¿puede resistirse la tentación de volcar ese “dispersar en una acción de degradación genéricamente sexuada” en la pulcra imagen del exoesqueleto de RoboCop? Y preguntarse, al mismo tiempo, ¿cuál es el sexo, de tenerlo, del héroe del film?, ¿ha sido borrado ya, como se borra un software de un hardware? ¿Dónde quedó la genitalidad, tan subrayada en las obras de la Antigüedad clásica?

<sup>149</sup> Barker, F., “En la cripta”, en *Cuerpo y temblor. Un ensayo sobre la sujeción*, Per Abbat Editora, Bs. As., 1984, pp. 124 y 125.

La eficacia histórica del texto cartesiano, dice Barker, consiste en la separación presuntamente externa que realiza entre sujeto y objeto, división que desde ahí impregnará la filosofía y que viciará, más tarde, la política. “Sólo si las huellas de la corporalidad en las cesuras que definen la Modernidad no se captaran como problemas para el discurso, sino como problemas del discurso, podríamos realizar una medición decididamente política de la dominación que se ejerce, como observaba Althusser, “en los actos más simples de la existencia: ver, escuchar, hablar, leer””<sup>150</sup>.

Junto al discurso científico, y quizás menos estudiado pero no por ello poco importante y poderoso, emerge un discurso civilizatorio que comienza a rodear al cuerpo, quitándole libertad y operando a partir de dos frentes convergentes y que se refuerzan mutuamente. Por un lado, la mirada del otro en tanto examinadora, el ojo ajeno, el ojo social que puede condenar o absolver al hombre de su cuerpo propio; por el otro, la mirada internalizada y hecha auto-boicot y freno a los impulsos particulares. Este movimiento, estudiado especialmente por Norbert Elías, implica “una transformación del comportamiento y de la sensibilidad humanos en una dirección determinada... (...) En su conjunto, la transformación se produce sin un plan previo, aunque sin embargo, sigue un orden peculiar... (...) las coacciones sociales externas van convirtiéndose de diversos modos en coacciones internas, cómo la satisfacción de las necesidades humanas pasa poco a poco a realizarse entre los bastidores de la vida social y se carga de sentimientos de vergüenza y cómo la regulación del conjunto de la vida impulsiva y afectiva va haciéndose más y más universal, igual y estable a través de una autodominación continua”<sup>151</sup>.

Por medio del malestar, la incomodidad, el asco ajeno o la vergüenza propia ante el cuerpo humano, sus funciones, hedores y excrecencias, se evidencia el avance continuo de un proceso civilizatorio que desde el siglo XVII en adelante fue cubriendo la sociedad occidental toda. “La “civilización”, a la que solemos considerar como una posesión, que se nos ofrece ya lista, como se nos aparece en principio, sin que tengamos que preguntarnos cómo hemos llegado hasta ella en realidad, es un proceso, o parte de un proceso en el que nos hallamos inmersos nosotros mismos. Todas aquellas particularidades que atribuimos a la civilización, esto es, máquinas, descubrimientos científicos, formas estatales, etc., son testimonios de una cierta estructura de las relaciones humanas, de la sociedad y de un cierto modo de organizar los comportamientos humanos”<sup>152</sup>.

Con lo expuesto hasta aquí, puede observarse de qué manera el desenvolvimiento socio-histórico de Occidente fue enmarcando discursivamente al cuerpo humano, desde una concepción holística y universal hasta su adscripción individualizante y objetivadora. También cómo estos

---

<sup>150</sup> Barker, F., “En la cripta”, en *Cuerpo y temblor. Un ensayo sobre la sujeción*, Per Abbat Editora, Bs. As., 1984, pp. 131 y 132.

<sup>151</sup> Elías, N., “Bosquejo de una teoría de la civilización”, en *El proceso de la civilización*, FCE, México, 1987, p. 449.

<sup>152</sup> Elías, N., “Historia del concepto de “civiltè””, en *El proceso de la civilización*, FCE, México, 1987, p. 105.

discursos son profundos procesos, lentos y continuos, que se van dando en un intento por abarcar a la sociedad toda y ubicarse como rectores de una época. Se configuran así verdaderos esquemas de pensamiento y percepción, que fomentan una determinada concepción del mundo al tiempo que impiden otras. Cada discurso tenderá a su autovalidación, a partir de las instituciones o los portavoces que las legitimen y sostengan en su contexto particular, formando redes significativas, dentro y con las cuales establecerá relaciones y condensaciones ideológicas que, como representaciones imaginarias, darán cuenta de una lucha dentro del campo discursivo.

En cada uno de los períodos analizados, el significante “cuerpo humano” funcionará como “point de capiton”, bajo la conceptualización de Žizek<sup>153</sup>, al establecerse como un nudo de significados dentro del campo ideológico social. De esta manera, se constituye la unidad del campo a través de ese plus de sentido producto de la operación significante. Siguiendo esta idea, puede asimilarse el proceso, también, a la concepción teórica de Laclau y Mouffe<sup>154</sup> ubicándolo como un “significante flotante”, que logra en los distintos momentos articularse como “punto nodal” en tanto lugar de fijación parcial de sentido, dentro de una cadena de sentidos del proceso social. Fijación, que a partir de la Modernidad, lo ubicará junto a los significantes “objeto”, “lo otro”, “lo no-humano” y “recurso operable”, separándolo de lo que era en la Antigüedad su rol fundamental en la vida misma del hombre.

En esa constante resemantización de los significados sociales “se reúne en el inestable enlace de términos y relaciones que están en juego -detrás de la fijación- en estos textos y su mortífera reducción del cuerpo, y suministra allí el motivo para la fantasía metafísica -muerte burguesa ignorante de sí misma- que busca, si no el centramiento, al menos una detención de los significados de la cultura: clausura de otro modo imposible a causa del descentramiento que inaugura un discurso ausentador y narrativizador que entonces se debe contener o incluso extinguir”<sup>155</sup>.

Por último, se señala a la literatura con un importante rol, siendo soporte, transmisor y crítico, de cada uno de los discursos que del cuerpo se han ido mencionando. Así como la primacía del cuerpo popular y carnavalesco se evidencia y describe en las narraciones de Rabelais, también los períodos que se inician en el Renacimiento y alcanzan su estabilización con la Modernidad, con la consolidación de la Ilustración y su fe en la razón instrumental, traerán consigo discursos que se plasmarán en las obras literarias de la época.

Este vínculo entre texto y con-texto será señalado por el mismo Mijail Bajtín. Dirá que, si bien en los siglos XVII y XVIII, y con especial ahínco a partir de la segunda mitad de éste último, se va produciendo todo un proceso progresivo de contracción, falsificación y empobrecimiento de

---

<sup>153</sup> Žizek, S., “Che vuoi?” en *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI Editores, México, 1992. Para dicha conceptualización, Žizek retoma nociones ya planteadas por la teoría psicoanalítica de Lacan.

<sup>154</sup> Laclau, E. y Mouffe, C., *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987.

<sup>155</sup> Barker, F., “En la cripta”, en *Cuerpo y temblor. Un ensayo sobre la sujeción*, Per Abbat Editora, Bs. As., 1984, p. 142.

las formas populares, la “literatura de esos siglos no estará ya sometida a la influencia directa de la debilitada cultura festiva popular. La cosmovisión carnavalesca y el sistema de imágenes grotescas siguen viviendo y transmitiéndose únicamente en la tradición literaria” y que aunque la “fiesta *casi* deja de ser la segunda vida del pueblo, su renacimiento y renovación temporal”<sup>156</sup>. Se destaca el adverbio “casi” porque, en realidad, el principio festivo popular carnavalesco es indestructible. Reducido y debilitado sigue, no obstante, fecundando los diversos dominios de la vida y la cultura.

Llegando a fines del siglo XVIII, comienzan a producirse cambios más notorios en el campo literario y estético de Europa. Allí se inicia toda una discusión con la tradicional presencia del cuerpo grotesco y sus excesos en el arte. Desde diversas corrientes y autores se defenderán y atacarán las nuevas tendencias. Autores como Justus Möser, quien hará todo un alegato a favor del mundo grotesco y su particular microcosmos de personajes, señalarán ciertas particularidades del mismo: lo calificarán de “quimérico” por su tendencia a reunir lo heterogéneo, su constante tendencia a la violación de las proporciones naturales y utilización de un fuerte carácter hiperbólico en sus figuras, la presencia de lo caricaturesco, etc. El grotesco mismo, y el cuerpo a él relacionado, adquirirán nuevos matices. De esta manera lo explica Bajtín: “en la misma época en que aparecieron estas obras (las de Möser y otros), que parecían orientadas hacia el pasado, hacia las etapas anteriores de lo grotesco, éste entraba en una nueva fase de su desarrollo. En la época pre-romántica y a principios del romanticismo se produce una resurrección del grotesco, pero adquiere ahora un nuevo sentido. Sirve, entonces, para expresar una visión del mundo subjetiva e individual, muy alejada de la visión popular y carnavalesca de los siglos precedentes (aunque conserva algunos de sus elementos). (...)”

El grotesco romántico fue un acontecimiento notable dentro de la literatura mundial. Representó, en cierto sentido, una reacción contra los cánones clásicos del siglo XVIII, responsables de tendencias de una seriedad unilateral y limitada: racionalismo sentencioso y estrecho, autoritarismo estatal y lógica formal, aspiración a lo perfecto, completo y unívoco, didactismo y utilitarismo de los filósofos iluministas, optimismo ingenuo o banal, etc. (...) A diferencia del grotesco de la Edad Media y del Renacimiento, relacionado directamente con la cultura popular e imbuido de su carácter universal y público, el grotesco romántico es un grotesco de *cámara*, una especie de carnaval que el individuo representa en soledad, con la conciencia agudizada de su aislamiento. La cosmovisión carnavalesca es transpuesta en cierto modo al lenguaje del pensamiento filosófico idealista y subjetivo, y deja de ser la visión vivida (podríamos incluso decir *corporalmente* vivida) de la unidad y el carácter inagotable de la existencia, como era en el grotesco de la Edad Media y el Renacimiento”<sup>157</sup>.

Estas reformas literarias, que no serán sino acompañamientos a los cambios en los discursos sociales imperantes, depararán nuevos horizontes para lo grotesco. Las transformaciones

---

<sup>156</sup> Bajtín, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 36.

<sup>157</sup> Bajtín, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, pp. 39 y 40.

más profundas y fundamentales ocurrirán con relación a lo *terrible*. Desde aquí, las imágenes pasarán a presentarse como sublimes<sup>158</sup> y ajenas al hombre. Siguiendo con Bajtín: “Lo grotesco integrado a la cultura popular se aproxima al mundo humano, lo corporiza, lo reintegra por medio del cuerpo a la vida corporal (a diferencia de la aproximación romántica, enteramente abstracta y espiritual). En el grotesco romántico, las imágenes de la vida material y corporal: beber, comer, satisfacción de las necesidades naturales, coito, alumbramiento, pierden casi por completo su sentido regenerador y se transforman en “vida inferior”. Las imágenes del grotesco romántico son generalmente la expresión del temor que inspira el mundo y tratan de comunicar ese temor a los lectores (“asustarlos”)<sup>159</sup>.

Se observó cómo a lo largo de este proceso, todo lo relacionado con el cuerpo será tildado de inferior, como “aquello”, como “lo otro”, lo “no-humano” con que se debe convivir pero que nada tiene que ver con el hombre propiamente dicho. En este capítulo se desmenuzó cómo la Modernidad logró esta separación a partir de la división ontológica del cuerpo y del alma. En este sentido, Le Breton dirá que el peso del cuerpo respecto de la persona será uno de los datos más importantes y significativos, por lo que ello ha implicado, de Occidente. La “epistemología del siglo XVIII (siguiendo el camino abierto especialmente por Vesalio respecto del problema del cuerpo) está indisolublemente ligada con este divorcio del cuerpo. Esta misma epistemología, en sus ulteriores desarrollos va a fecundar los valores y prácticas científicas y técnicas de la Modernidad. El divorcio también se plantea, y el hecho es significativo, respecto de la imaginación considerada como poder de ilusión, fuente de constantes errores. Además, la imaginación es, en apariencia, una actividad inútil, improductiva, irracional, pecados mayores para el joven pensamiento burgués. En una palabra, la imaginación es supernumeraria, del mismo modo que el cuerpo”<sup>160</sup>. De hecho, luego de recorrer la filosofía de Descartes, y la filosofía en general a partir de él, es claro en qué lado se ubicaría la imaginación. Una imaginación “inútil”, que permite relatos que trabajan críticamente sobre estos temas y más; “improductiva”, que osa exponer en sus obras miradas distintas al productivo discurso dominante; e “irracional”, como las ficciones que engendra.

---

<sup>158</sup> Se utiliza aquí la idea de “lo sublime”, en el sentido dado por Peter Burke en *La cultura popular en la Europa moderna*, Editorial Alianza, Madrid, 1978. En sus propias palabras: “Todo lo que es de alguna manera capaz de excitar las ideas de dolor y peligro, todo lo que es de algún modo terrible, o que versa acerca de objetos terribles, o que opera de alguna manera análoga al terror, es una fuente de lo *sublime*”. Sobre esta noción se volverá en el apartado 6.1.

<sup>159</sup> Bajtín, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 41.

<sup>160</sup> Le Breton, D., “Capítulo 3: Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: El cuerpo máquina”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 71.

## 6. Manos a las obras

Las ficciones seleccionadas son consideradas obras clásicas por muchos y muy diversos motivos. Pero el principal, y que comparten con los demás clásicos, es ese misterioso don que poseen de que su lectura posibilite entrever el contexto de época en el que ellas fueron escritas y, al mismo tiempo, habilitan su reinscripción y actualización dentro del horizonte de mundo del ocasional lector. Sus personajes, sus problemáticas y las situaciones que éstos atraviesan con el correr argumental, se ubican en medio de cuestiones e interrogantes que constituyen al hombre tal como se lo conoce y define en cada uno de los momentos históricos.

Por esto, para el análisis y configuración de la noción de *cuerpo* (y *vida*) enarbolados en y por los discursos identitarios que comienzan a circular con la Modernidad, se trabajará, muñidos de los andamiajes teóricos antes citados, sobre tres novelas. Éstas, convertidas en emblemáticas de los siglos XIX y XX, son: “*Frankenstein o el moderno Prometeo*” de la autora Mary Shelley, “*El Extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*” del escritor Robert Stevenson, y el guión del film “*RoboCop*”, escrito por Edward Neumeier y Michael Miner y llevado al cine por el director Paul Verhoeven.

En los próximos apartados se intentará ver qué afloraciones de sentido actúan, se tematizan y condensan en ellas, sosteniendo imaginarios que se manifiestan y operan en los discursos que recorren todos los órdenes sociales. Es por esto que se expresó la consideración de las obras en tanto que “síntomas de una época”, con un tipo específico de condición de posibilidad en el pensar y en el decir, así como en el soñar y fantasear. Se plantea, entonces, y a modo de (elástico) esquema, un entramado que recorrerá cada uno de los títulos. En ellos se expondrá un breve contexto, que viene a localizar las situaciones de producción de las novelas en la historización social del capítulo anterior, la presentación de su autor y una reseña del argumento ficcional. A partir de allí, el estudio se centrará en los puntos neurálgico-críticos que se tocan y repelen en y entre las novelas mismas, y con el discurso hegemónico moderno: las definiciones del cuerpo que se expresen, las concepciones de ciencia y técnica que se planteen, y la particular relación que, desde las anteriores, se establezca entre cuerpo y hombre, entre organismo y yo-conciente. Cada título tanteará una conclusión de lo visto, que intentarán articularse luego en las conclusiones últimas de la tesina.

La ciencia ficción, en tanto género, funciona a través de un mecanismo estructural: retoma en su argumento elementos y situaciones de la realidad social, reales y/o verosímiles, y las lleva al extremo. Tensa la cuerda de las posibilidades que el medio social brinda. Allí radica su atractivo. Y su fuerza profética. O cuanto menos, y de saber leerlas, su posibilidad de serlo.

## 6.1. Frankenstein, o el primer post-humano

“—Me acusas de asesino y, sin embargo, destruirías a la criatura que es tu propia obra con la conciencia tranquila.  
¡Ay, alabada sea la eterna justicia del hombre!”

“—Ni siquiera había visto alguna vez un ser que se me pareciera o que quisiera tener alguna relación conmigo.  
¿Qué era yo? La pregunta volvía una y otra vez a mí, pero sólo podía responderla con gruñidos.”  
Del monstruo de Frankenstein.

Los griegos distinguían dos aspectos de lo que llamaban “vida”. Ellos se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común. Éstos eran *zoè*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos, sean animales, hombres o dioses, y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo. Una vida natural y una vida política. Dos caras de una misma moneda, pero dos caras al fin.

Giorgio Agamben rescatará esta distinción para señalar, como rasgo distintivo moderno, el comienzo de eclipsamiento entre ambas. Y, así, dirá que “el mismo Foucault se refiere a esta definición cuando, al final de *La voluntad de saber*, sintetiza el proceso a través del cual, en los umbrales de la vida moderna, la vida natural empieza a ser incluida, por el contrario, en los mecanismos y los cálculos del poder estatal y la política se transforma en *biopolítica*: “Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”<sup>161</sup>.

Según Foucault, “el umbral de la modernidad biológica” de una sociedad se sitúa en el punto en que la especie y el individuo, en cuanto simple cuerpo viviente, se convierten en el objetivo de sus estrategias políticas”<sup>162</sup>. Así, “el ingreso de la *zoè* en la esfera de la *polis*, la politización de la vida como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico”<sup>163</sup>.

El comienzo del siglo XIX, junto con la afirmación de la sociedad industrial, la fundación, desarrollo e institucionalización de la ciencia moderna, y el advenimiento del Positivismo y su razón instrumental, son testigos (no inocentes, sino cómplices) del desarrollo de todo este proceso *biopolítico*<sup>164</sup>, en tanto consolidación de una razón gubernamental que desde la Edad Clásica se habría ido imponiendo progresivamente en Occidente.

<sup>161</sup> Foucault, M., “La voluntad de saber”, en *Historia de la sexualidad*, Vol. 1, Siglo XXI Editores, México, 1977, p. 173.

<sup>162</sup> Agamben, G., *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 1998, p. 11.

<sup>163</sup> Agamben, G., *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 1998, p. 13.

<sup>164</sup> Foucault, M., “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, de *La voluntad de saber*, en *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI Editores, México, 1977, p. 169. Para una lectura teórica más profunda, véase lo desarrollado en el capítulo 4., p. 24.

De diversos modos, todos los Estados-nación en formación fueron implementando sus biopolíticas de planificación, regulación y prevención, con el objetivo de intervenir en las condiciones de vida de sus sociedades, a partir de la vida misma de los ciudadanos. En este proceso, que se remonta a fines del siglo XVII, y que se mantendría e intensificaría durante todo el siglo XVIII y la primera mitad del XIX, el antiguo poder de muerte (el derecho de espada del rey) habría ido trocando hacia un poder cuya principal tarea será la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida, tanto a nivel del cuerpo-máquina (*anatomopolítica del cuerpo humano*) como a nivel del cuerpo-especie (*biopolítica de la población*). A partir de allí, el soberano ejercería su poder (político) a nivel de los cuerpos, dentro del horizonte de lo que Agamben llamará la inclusión por medio de la exclusión de la “nuda vida”<sup>165</sup>, en tanto producción específica del poder.

De esta manera comienza a tomar fuerza toda una nueva concepción del cuerpo humano y dónde éste entra a ocupar lugares específicos dentro del discurso ideológico de la época. Un discurso particular, que permite nuevos modos de sensibilidades y pensares. Y esta particularidad forma parte del horizonte de posibilidad en el que la autora británica Mary Wollstonecraft Shelley (1797-1851) comienza a pergeñar, durante el verano de 1816, la historia que terminará publicando en 1818 bajo el título *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Considerada la primera novela moderna de ciencia ficción y una de las mejores historias de terror gótico, en ella se exploran temas tales como la moral científica, la creación y destrucción de vidas y el arrojamiento de la humanidad a partir de la posibilidad de una nueva relación entre el hombre y Dios, en tanto donantes de vida.

Y cuando aquí se sostiene la necesidad de formar parte de un horizonte de posibilidad, esto refiere a lo mismo que la autora manifiesta en su *Introducción* a la obra: “Todo debe tener un comienzo, como diría Sancho, y ese comienzo debe estar ligado a algo que ha sucedido antes. Los hindúes dan el mundo a un elefante para que éste lo sostenga, pero hacen que el elefante se coloque sobre una tortuga. La invención, debemos admitirlo humildemente, no consiste en crear a partir de la nada, sino a partir del caos. En primer lugar, debemos disponer de los materiales. Podemos dar forma a sustancias oscuras e informes, pero no podemos dar vida a la sustancia misma. (...) La

---

<sup>165</sup> “...es necesario preguntarse por qué la política occidental se constituye sobre todo por medio de una exclusión (que es, en la misma medida, una implicación) de la nuda vida. ¿Cuál es la relación entre política y vida, si ésta se presenta como aquello que debe ser incluido por medio de una exclusión? (...) La nuda vida tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres. (...) El viviente posee el logos suprimiendo y conservando en él la propia voz, de la misma forma que habita en la *polis* dejando que en ella quede apartada su propia nuda vida. La política se presenta entonces como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el logos. (...) La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino la de nuda vida-existencia política, *zoè-bíos*, exclusión-inclusión. Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva”. Agamben, G., *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 1998, pp. 16, 17 y 18.

invención consiste en la capacidad de captar las posibilidades de un asunto, y en el poder de moldear y adaptar ideas sugeridas en relación a él”<sup>166</sup>.

Reforzando esto último y retomando aquello de los imaginarios sociales, puede anotarse también el modo en que Shelley concibió la historia. Todo comenzó luego de presenciar como oyente una charla entre su marido, el poeta Percy Bysshe Shelley, y Lord George Byron. Allí se habló sobre los últimos adelantos científicos, de los escritos de Darwin y de algunos fisiólogos alemanes, y de las posibilidades que podría brindar el galvanismo, entre otros temas interesantes a las capas eruditas de la sociedad británica. “La noche -cuenta la autora- hizo decaer la conversación, y hasta la hora de las brujas había pasado ya cuando nos retiramos a dormir. Cuando puse la cabeza sobre mi almohada, no me podía dormir; pero tampoco puedo decir que me puse a pensar. Espontáneamente, mi *imaginación* se apoderó de mí y me guió, dotando a las sucesivas imágenes que surgieron en mi mente de una fuerza que superaba los *límites de normales de la fantasía*. Vi, con mis ojos cerrados, pero en una precisa imagen mental, al pálido estudiante de *artes impías* arrodillado junto al objeto que acababa de armar. Vi, tumbado, al repugnante *fantasma de un hombre* y, luego, al funcionar cierta máquina poderosa, lo vi mostrar signos de vida y moverse con un dificultoso movimiento *casi vital*. *Debía ser horroroso, dado que inmensamente horroroso sería el efecto de cualquier intento humano por imitar el extraordinario mecanismo del Creador del mundo*”<sup>167</sup> (cursiva propia).

Este sueño iniciará lo que luego, novelado en el papel, dará forma a la obra. En ella se narra la historia de Víctor Frankenstein (el “pálido estudiante de artes impías...”), un joven suizo que estudia medicina en la Universidad de Ingolstadt<sup>168</sup>, y que, obsesionado por conocer “los secretos del cielo y la tierra”, y en su afán por desentrañar “la misteriosa alma del hombre”<sup>169</sup>, crea un cuerpo uniendo las distintas partes de cadáveres diseccionados. El experimento (¿nacimiento?) concluye con éxito (¿éxito?) cuando Frankenstein le da vida (¿es eso vida?) al gigantesco cuerpo-puzzle. De este modo lo describe la misma autora: “Su propio éxito asustaría al estudiante, que huiría de su odiosa creación. Esperaría que, abandonada a su suerte, la *débil chispa de vida* que había conferido se desvaneciese, y que ese objeto que había recibido una animación tan imperfecta se volviese a convertir en materia muerta. Se dormiría esperando que el silencio de la tumba apagara para siempre la temporal existencia del *horrendo cuerpo* que había considerado la cuna de la vida. Se duerme, pero al despertar; abre sus ojos, mira, y ve que el *horrible objeto* está de pie junto a su cama, abriendo las cortinas y mirándolo con ojos amarillos y acuosos, pero

<sup>166</sup> Shelley, M., *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006, p. 10. *Introducción* escrita especialmente para ser incluida en la colección británica Standard Novels, editada en noviembre de 1831.

<sup>167</sup> Shelley, M., *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006, pp. 11 y 12. Las cursivas señalan los puntos que hacen interesante el análisis sobre estas narraciones, ya que se considera interesante aquí señalar como en todo discurso aparecen, se refuerzan y contradicen, definiciones que el pensamiento moderno da por seguras y, así, aisladas del constante juego hegemónico del poder.

<sup>168</sup> Centro de Alemania (Baviera), a orillas del Danubio. En los diccionarios enciclopédicos aún aparece como “Universidad católica célebre en otro tiempo”. *Pequeño Larousse*, Heraclio Fournier S.A., España, 1978.

<sup>169</sup> Shelley, M., *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006, p. 41.

especulativos”<sup>170</sup>. Luego del rechazo de Frankenstein del resultado de su experimentación, el monstruo desaparece y, lo que él cree como el final del terrible episodio, es sólo el comienzo de un largo camino de persecuciones, reclamos de vida y contrapartes de muerte, amores y rencores, que se irán dando a través de todo el relato.

A partir de la novela, puede verse su conexión con varios de los puntos tocados en los capítulos anteriores, en referencia a los cambios que se producen con la *mentalité* moderna. En primera instancia, la aparición de las ciencias como forma única de conocer el mundo y de enseñorearse en él. En el relato se evidencia lo que, ya se mencionó, Le Breton llama el “modelo matemático”, un proceso de geometrización y encasillamiento que comienza a aplicársele al mundo entero. Frankenstein cuenta como, aún estudiante, y luego de interesarse por la historia natural y la anatomía, “me dediqué a las matemáticas y a las ramas de investigación que pertenecen a esa ciencia por estar construidas sobre fundamentos sólidos y ser, por tanto, dignas de mi consideración”<sup>171</sup>. Se sostenía en el capítulo anterior que “La explicación matemática de los fenómenos naturales no evita la esfera de lo biológico. Lo vivo está subordinado al modelo de la máquina y se agota en éste por completo. (...) Cuerpo, despojado del hombre, que puede ser pensado, sin reticencias, a partir del modelo de la máquina”<sup>172</sup>.

Tampoco se cree casual que quien lleve a la práctica el experimento que da inicio a la obra sea un “joven estudiante de medicina” ya que, siguiendo las lecturas de Marcela Iacub, puede reconocerse la forma en que dentro del proceso histórico de Occidente, el poder soberano va delegando su poder de hacer vivir y de dejar morir en manos de las también “jóvenes”, aunque cada vez más poderosas e incuestionadas, instancias médico-administrativas<sup>173</sup>.

De esta manera, la institución médica pasa a ostentar el monopolio de la gestión y transformación de la vida, así como “también a determinar la pertinencia de la transferencia del material humano, la necesidad de las intervenciones que apuntan a la transformación de los cuerpos presentes o futuros, el valor de la vida de los individuos nacidos o por nacer e incluso *la calificación de humana de una cierta entidad*”<sup>174</sup> (cursiva propia).

---

<sup>170</sup> Shelley, M., *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006, p. 12. También en este párrafo se señalaron en cursiva los puntos que destacan en el discurso ideológico de la época.

<sup>171</sup> Shelley, M., *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006, p. 45.

<sup>172</sup> Le Breton, D., “Capítulo 3: Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: El cuerpo máquina”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 75. Y podría agregarse también: “El autómatas que surge de las manos del artesano aparece como una figura de la creación y, por otra parte, ilustra el sentimiento de poder absoluto que invade a los filósofos mecanicistas. El hombre aparece menos como un creador que como un rival del Dios mecánico. Como mucho Descartes le otorga a Dios el privilegio medido de ser un artesano más hábil que los demás: “...todo cuerpo es una máquina y las máquinas fabricadas por el artesano divino son las que están mejor hechas, sin que, por eso, dejen de ser máquinas. Si sólo se considera el cuerpo no hay ninguna diferencia de principio entre las máquinas fabricadas por hombres y los cuerpos vivos engendrados por Dios. La única diferencia es de perfeccionamiento y de complejidad (*El discurso del método*, p. 102)”.”. Obra citada, p. 78.

<sup>173</sup> Iacub, M., “Las biotecnologías y el poder sobre la vida”, en *El infrecuente Michel Foucault*, Letra Viva/Edelp, Bs. As., 2004.

<sup>174</sup> Iacub, M., “Las biotecnologías y el poder sobre la vida”, en *El infrecuente Michel Foucault*, Letra Viva/Edelp, Bs. As., 2004, p. 177. Podría decirse que Víctor Frankenstein no es otra cosa que un biotecnólogo, un tanto adelantado para

En un sentido similar, aunque partiendo de una instancia cronológicamente previa a la tocada por Iacub, Paula Sibilía, en *Biopoder*<sup>175</sup>, reflexiona sobre el carácter técnico del hombre. En él separa, por un lado, un impulso “*prometeico*”, que apunta al dominio de la naturaleza pero estableciendo ciertos límites (éticos, artísticos, religiosos o de otro tipo), circunscribiendo allí lo que se llama “razón instrumental” y, por otro, un impulso “*fáustico*” que pierde esa noción del límite y que, ya no solo domina, sino que directamente reproduce a la naturaleza. La novela de Shelley, subtitulada “el moderno Prometeo”, marca, a modo de advertencia, el fuerte carácter de insubordinación y franqueo de límites que acompaña al desarrollo de la Modernidad<sup>176</sup>.

“Prometeo” es retomado de la mitología, donde se presenta como el titán hijo de Yápeto y hermano de Atlas que, según cuenta la leyenda, les roba el fuego a los dioses olímpicos, a Helio en particular, para dárselo a los hombres. Por este mismo acto, y en razón de lo que significó la conquista del fuego para su desarrollo, se considera también a Prometeo como el iniciador de la primera civilización humana. Tampoco puede olvidarse el valor simbólico que el fuego ha tenido en relación a la vida misma. Si no, no se entenderían las palabras ya citadas de Shelley, cuando se refiere a “la débil chispa de vida que había conferido”. En este sentido, la novela no es una simple reescritura del relato clásico, ya que, a diferencia de éste, el moderno Prometeo no es castigado por los dioses, sino por su propia creación. A su modo, vemos como *Frankenstein...* es otra elaboración narrativa de la diferenciación entre el hombre y la naturaleza, y del nuevo tipo de relación que se da entre éstos a partir del conocimiento y la técnica instrumental-racional del Iluminismo, y el “castigo moralizante” (si se creyese que tal cosa existiese...) que su inadecuado uso traería aparejado.

Siguiendo esta idea, la técnica moderna no se daría en un producir poiético, en el sentido de la *tekhne*<sup>177</sup> griega antigua, entendida como episteme, como comprensión de algo, sino que estaría dominada por el “desocultar provocante” que Martín Heidegger plantea en *La pregunta por la técnica*<sup>178</sup>, en tanto manipulación que se impone a la naturaleza, exigiéndola a liberar una energía que, en tanto tal, puede ser explotada y acumulada por la incipiente burguesía.

---

la época, claro está, pero con ciertos dilemas morales y éticos que en la actualidad pueden reconocerse en la mayoría de los discursos humanistas.

<sup>175</sup> Sibilía, P., “Biopoder”, en *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, FCE, Bs. As., 2005.

<sup>176</sup> Este traspaso de los límites inscriben la obra dentro de los cánones románticos, de los cuales *Frankenstein...* es una de sus expresiones inaugurales. Allí, los héroes son con frecuencia prototipos de rebeldía -como lo son las figuras del Don Juan, el pirata o el propio Prometeo- e, incluso, los autores románticos mismos buscan quebrantar cualquier normativa o tradición cultural que ahogue su libertad. Tanto Percy Shelley (marido de Mary) como Lord Byron, y mencionados anteriormente, son nombrados en tanto claros exponentes del Romanticismo británico.

<sup>177</sup> Varios autores, entre ellos Sibilía y Heidegger, realizan una comparación histórica entre sociedades precapitalistas en las cuales encuentran la *tekhne* (como relación verdadera, orgánica) y que diferencian de la técnica de las sociedades modernas (en tanto relación correcta, como simple manipulación de una realidad objetivada). Sin embargo, es necesario aclarar que ambos postulan la imposibilidad de una vuelta atrás, a un estadio histórico anterior, idílico y pre-técnico. La transformación que ellos proponen y promueven debe darse al nivel de las conciencias, en la actitud, un cambio en la relación con la técnica.

<sup>178</sup> Allí, Heidegger parte de una concepción del sujeto que tiene como destino la técnica, y donde diferencia la técnica de la *esencia* de la técnica, entendiendo a ésta última en tanto manera de destinarse el *ser* al sujeto. Distinguirá para ello la *técnica correcta*, aquella determinación usual de la técnica moderna que se define por su carácter instrumental (como un

Este tipo de vínculo es lo nuevo. Si bien desde la antigüedad el hombre se relaciona con la naturaleza encontrando en ella alimento, cobijo, etc., es a partir de la Modernidad que pasa a tener una relación más violenta con ella. *Frankenstein...* se lee entonces, también, a modo de alegoría de la perversión que puede traer el desarrollo científico. Concebido y escrito durante las fases tempranas de la revolución industrial, una época de cambios dramáticos, a nivel ambiental y social, detrás de las prácticas de Víctor Frankenstein está la búsqueda del poder divino: ¿y qué mayor poder que el propio acto de creación de la vida?

El total desprecio que muestra Frankenstein por la naturaleza puede considerarse como símbolo de las fuerzas imperiosas que desata el permisivo capitalismo naciente y el irresponsable (ab)uso de la ciencia y las tecnologías que, en su nombre, se desarrollan. Así recuerda su primer contacto con quien fue uno de sus profesores, Mr. Waldman: “Después de unos pocos experimentos preliminares, concluyó con un panegírico de la química moderna con palabras que nunca olvidaré: “Los antiguos maestros de esta ciencia”, dijo, “prometían imposibles y no lograron nada. Los maestros modernos prometen muy poco; ellos saben que los metales no pueden transmutarse y que el elixir de la vida es una quimera. Pero estos filósofos cuyas manos parecen estar hechas sólo para hurgar en la suciedad, y sus ojos para escrutar con el microscopio o el crisol, han hecho realmente milagros. Han penetrado hasta lo más oculto de la naturaleza y han demostrado cómo funciona en sus escondrijos. Han subido a los cielos, han descubierto cómo circula la sangre y cómo es el aire que respiramos. Hemos adquirido poderes nuevos, y prácticamente ilimitados, que pueden gobernar el rayo, imitar terremotos y hasta simular al mundo invisible con sus propias tinieblas”<sup>179</sup>. Las ideas de dominio y reproductibilidad de lo natural aparecen aquí puestas en boca de los personajes mismos.

El tratamiento que del cuerpo humano comienza a hacerse merece especial atención. Ya se trató cómo, a partir de la Modernidad, el paradigma corporal pasa a ser el cuerpo muerto. Un cuerpo inerte, inmóvil y favorecedor así de su tratamiento como mera materialidad. Lejos han quedado las “supercherías” animistas del panvitalismo antiguo y medieval. Y así lo enuncia, orgulloso, el joven Víctor: “Para examinar las causas de la vida, debemos primero recurrir a la muerte. Me puse al día con la ciencia de la anatomía, pero esto no fue suficiente; también tuve que observar la putrefacción natural y la corrupción del cuerpo humano. Durante mi educación mi padre había tomado todas las precauciones para que mi mente no se impresionara con los horrores

---

medio para un fin) y antropológico (como un hacer del hombre), la cual, si bien exacta, todavía no llega a ser *técnica verdadera*, que define como aquella que nos muestra su esencia.

La técnica como medio para un fin se apoya en el dar-lugar-a que algo vaya y proceda desde lo no-presente a la presencia, en el pro-ducir, en llegar de lo velado a lo desvelado y éste llegar, dirá Heidegger, se mueve y descansa en el desocultar de algo que ya está ahí. La técnica se funda en el desocultar. *Es* -en sentido heideggeriano, como *siendo*, en tanto potencialidad- un modo de desocultar. Ahora, es distinto según se entienda ese desocultar como un *desocultar pro-vocante* o como *pro-ducente*. La técnica es ambigua, el desocultamiento (en tanto verdad) es misterioso. Por un lado pro-voca, por lo que es violencia y peligro, y por otro lado es necesaria para acceder a lo esencial de la verdad.

Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1983.

<sup>179</sup> Shelley, M., *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006, p. 51.

sobrenaturales. No recuerdo haber temblado ante el relato de una superstición o de haber temido la aparición de un espíritu. La oscuridad no afectaba mi imaginación, y un cementerio era para mí un mero receptáculo de cuerpos privados de vida, que habían dejado de ser la sede de la belleza y de la fuerza, y se habían convertido en el alimento de los gusanos. (...) Vi cómo se degradaba y descomponía la bella forma del hombre; contemplé cómo la corrupción producida por la muerte triunfaba sobre la mejilla ruborizada de la vida”<sup>180</sup>.

Ya nada queda de sagrado en ese cuerpo para el pensar moderno. Ni la muerte, ya que el cementerio deja de ser un lugar de reposo eterno, para ser una proveeduría de materias primas. Ni la vida, que pasa a ser lugar de pruebas y experimentación. La voz del Dr. Frankenstein -la voz de la ciencia y la técnica aplicada- hace alarde de ello: “¿Quién podrá concebir los horrores de mi secreto trabajo, que me hizo merodear por las profanas tinieblas de las tumbas y torturar animales vivos para animar la arcilla sin vida? (...) Recogí huesos en los osarios y turbé con dedos sacrílegos los asombrosos secretos del cuerpo humano. (...) La sala de disección y el matadero proveían muchos de mis materiales”<sup>181</sup>.

Los pedazos de cadáveres serán, a partir de aquí, meros repuestos para armar el nuevo ser. La metáfora del cuerpo-máquina a la que antes se hacía referencia es puesta en movimiento por el relato. “Aunque poseía la capacidad de otorgar vida, preparar un cuerpo adecuado para recibirla, con todas sus intrincadas fibras, músculos y venas, era aún una tarea que implicaba considerable dificultad y trabajo. Al principio dudé en intentar crear un individuo como yo mismo u otro de organización más sencilla. Pero mi mente estaba demasiado exaltada por mi primer éxito como para permitirme dudar de mi capacidad de dar vida incluso a un animal tan complejo y maravilloso como el hombre. Los materiales con los que contaba en ese momento apenas parecían adecuados para una empresa tan ardua, pero no dudé en que finalmente tendría éxito (...) el hecho de considerar los progresos que ocurren a diario en la ciencia y en los mecanismos, me alentó a tener esperanzas en que mis intentos sentarían al menos las bases de un futuro éxito.”

Un cuerpo que ya no es tal y se convierte en “material humano”. Y si bien esto es ficción en la obra de Shelley, deja de serlo cuando se institucionaliza en tanto definición legal en países como Francia. Marcela Iacub señala esto mismo en su cita a la promulgación de las leyes bioéticas de julio de 1994<sup>182</sup>, que organizan la utilización de las biotecnologías. Desde allí, las técnicas biopolíticas ya no tendrían como objeto al cuerpo, sino al “material humano”, entendido éste como

<sup>180</sup> Shelley, M., *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006, pp. 55 y 56.

<sup>181</sup> Shelley, M., *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006, p. 58.

Es sorprendente que estas prácticas, el manoseo de lo muerto y el sacrificio de lo vivo, sean presentadas como positivas y luego, una vez conferida animación al monstruo y habiendo éste matado al hermano del doctor, Frankenstein condene a su creación por acciones idénticas a las suyas. Dice en su relato: “-Ya habían transcurrido casi dos años desde la noche en que él había recibido la vida; ¿era éste su primer crimen? ¡Ay de mí! Había dejado suelto por el mundo a un depravado engendro que se deleitaba con la carnicería y el sufrimiento. ¿Acaso no había asesinado a mi hermano?”  
Obra citada, p. 79.

<sup>182</sup> Ley N° 94-653 del 29 de julio de 1994 relativa al respeto del cuerpo humano; Ley N° 94-654 del 29 de julio de 1994 relativa a la donación y utilización de los elementos y productos del cuerpo humano, a la asistencia médica a la procreación y al diagnóstico prenatal.

“los líquidos, sustancias y piezas que provienen de seres humanos”, en tanto soporte de sus intervenciones. En el monstruo de Frankenstein puede verse, al mismo tiempo, cómo la muerte deja de ser el lugar que escapa a la biopolítica y pasa a quedar dentro de sus regulaciones, y cómo, a partir de ésta, se redefinen tanto la muerte como la vida misma. La vida ya no emana del individuo, de un “alma trascendental”, o de una conciencia racional, sino de esta nueva conceptualización que sería el material humano<sup>183</sup>.

Y por si esto fuera poco, se advierte que no hay tiempo de más. La urgencia es parte de este nuevo modo de trabajo. No hay reparo en pensar las consecuencias de cada acción. “Tampoco la magnitud y complejidad de mi plan fueron un argumento para su inviabilidad. Fue con estos sentimientos como inicié la creación de un ser humano. Como la pequeñez de las partes constituía un estorbo para hacer mi trabajo con rapidez, decidí, contrariamente a mi idea original, hacer un ser de estatura gigante, es decir, de unos ocho pies de altura y de proporciones acordes con esa altura. Después de haber tomado esa decisión y de invertir varias semanas en conseguir y acondicionar mis materiales, comencé.”<sup>184</sup> Podría leerse esto como una gran metáfora del dispositivo científico-técnico que construirá Occidente: un coloso que se erige y al que luego será difícil de detener. También hay aquí una referencia a la exageración con que se promoverá la Razón occidental. En ella, en sus emprendimientos, nada habrá de modestia o discreción. Se irá por todo. Y por todos.

Ahora bien, el monstruo se levanta. Y para una ciencia cuyos logros se miden por los resultados solamente, como la moderna ciencia instrumental, puede decirse que Frankenstein tiene éxito. Aunque desde el principio, algo muestra que no todo va a estar bien. Luego de una pintura que se ha hecho cliché en la narrativa occidental, en la cual se muestra al científico sólo, aislado, lejos de la sociedad y ensimismado en su proyecto, éste relata: “Ya era la una de la madrugada, la lluvia golpeteaba tristemente contra los cristales y mi vela estaba a punto de acabarse, cuando, en las tinieblas de la luz a medio extinguir, vi que se abrían los ojos apagados y amarillentos de la criatura; respiraba con fuerza y un movimiento convulsivo agitaba sus miembros. ¿Cómo puedo explicar mis emociones ante esta catástrofe o cómo puedo describir al desgraciado que con tantos infinitos esfuerzos y cuidados había intentado formar? Su cuerpo era proporcionado y había escogido rasgos hermosos para él. ¡Hermosos! ¡Por Dios! Su piel amarillenta apenas cubría los músculos y las arterias que trabajaban bajo ella. Su pelo era de un negro brillante y suelto; sus dientes de blancura perlada; pero hacían un horrible contraste con sus ojos acuosos que parecían casi del mismo color que las cuencas blanco parduscas en que estaban colocados, su tez arrugada y sus rectos labios negros”.

---

<sup>183</sup> Esto se profundizará en el análisis del capítulo 7. Allí, en referencia a la actual situación que proponen las nuevas biotecnologías, se volverá sobre las resignificaciones que deberán ser llevadas a cabo por las legislaciones modernas para acomodarse a los tiempos que corren.

<sup>184</sup> Shelley, M., *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006, p. 57.

Y, como señalaba Mumford, el sueño en que cada sociedad vive, en algún momento se disipa: “Había perseguido este propósito con una pasión que *excedía ampliamente la moderación*”<sup>185</sup>. Pero ahora que había terminado, la belleza del sueño se había desvanecido, y un horror y un disgusto intensos llenaban mi corazón. Incapaz de soportar el aspecto del ser que había creado, huí del laboratorio y estuve durante un largo rato caminando de un lado a otro de mi habitación sin poder dormir. Finalmente, el cansancio superó a la agitación y me eché sobre la cama con la ropa puesta intentando conseguir olvidar todo por un momento. Pero fue en vano”<sup>186</sup>.

Se decía, entonces, que, cual Lázaro, el monstruo se levanta. Ese humanoide de casi dos metros y medio, está ahí parado y exige cosas. Primero de buena manera, después ya no tanto. Y se lo llama “humanoide” porque, y allí radica uno de los puntos de mayor interés para este análisis, aparece la no-decibilidad de la Modernidad. El monstruo de Frankenstein ¡nunca fue bautizado!, no tiene un nombre propio, por lo que el mote con el cual se lo conoce popularmente (¿masivamente?) lo adquiere del apellido de su ¿inventor?, ¿creador?: Víctor<sup>187</sup>. He aquí un dato más de la falta identitaria a la que se hacía alusión en los capítulos precedentes.

Esta imposibilidad de nominar puede responder a que él (sujeto u objeto) aún pertenece al orden de lo innombrable para el humanismo moderno. Las veces que aparece nombrado lo es a partir de voces como: “demonio”, “criatura”, “catástrofe”, “desgraciado”, “enemigo”, “animal”, etc. Incluso, Víctor lo llega a llamar “monumento vivo a la arrogancia y a la temeraria ignorancia”, lo que cualquiera que quiera jugar al psicoanalista por un rato podría interpretar como una clara proyección. Pero la denominación que aquí se quiere resaltar con mayor énfasis es la de “un ser que tenía la forma de un hombre”<sup>188</sup>. Tiene *forma de hombre*. Pero no es un hombre. Cabe preguntarse, entonces, ¿por qué no es tal?, ¿qué le falta, o qué le sobra para ser un hombre? ¿No es esta dificultad para encasillarlo dentro de los férreos esquemas de percepción de la Modernidad occidental una continuación misma de la ausencia de nombre propio? No entra en las definiciones de lo conocido o posible de ser conocido, por lo tanto, y para mayor comodidad de la conciencia bienpensante burguesa debe ser eliminado.

Podría sostenerse que el monstruo tiene todo lo que un hombre, para ser tal, debe tener. Posee un cuerpo, sí, pero ¿es un cuerpo propio? Formado con diversas partes de cuerpos de otros

---

<sup>185</sup> Se subraya, ahora en palabras del mismo protagonista, esto ya señalado en la página anterior y que muestra la tendencia a la exageración constante. Una predisposición irrefrenable del movimiento moderno al exceso.

<sup>186</sup> Shelley, M., *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006, p. 61.

<sup>187</sup> Se puede plantear un paralelismo entre la novela y la relación que esboza Sibilía en torno a los actuales procesos de privatización y patentización de los distintos códigos genéticos, a partir de los cuales las empresas privadas obtienen los “derechos exclusivos sobre las diversas formas de vida del planeta”. Difícil evitar ver en la figura del joven estudiante suizo a una empresa privada que da una marca a su nuevo producto: los Monstruos marca Frankenstein.

<sup>188</sup> Shelley, M., *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006, p. 27. Esto de la “forma de”, de la apariencia humana, es un tópico que se reitera en las demás ficciones. Por un lado la corporalidad del Mr. Hyde con el rechazo innato, metafísico, que provoca en los demás. Por el otro el cuerpo de RoboCop, del cual se observa que es “un ser con forma (metálica) de un hombre” y que, esto, se suma al dilema por la identidad que plantea el desconocimiento/conocimiento de su nombre. Se volverá sobre esto en los apartados pertinentes.

hombres, ¿puede decirse que tiene un cuerpo propio?<sup>189</sup> Éste le permite percibir sensaciones, se lee cómo siente el frío y el calor. Se cansa. No es tan descabellado pensar que es un cuerpo como el de cualquier otro individuo moderno. Y, sin embargo, no lo es.

Retomando el texto de Iacub, puede verse como en esta nueva economía política de la vida, el cuerpo, el ser humano e incluso la especie en cuanto tal, no serán ya datos *a priori* sino “horizontes de construir”. ¿Y qué es el monstruo de Frankenstein sino un horizonte construido? Por ello mismo, es llamativo que en el texto de la obra, ni siquiera se mencione como problemático el uso de “partes de distintos cadáveres diseccionados” para formar al nuevo cuerpo, al nuevo “yo”. Ahora, otra pregunta que podría hacerse es: ¿es ese ensamblaje un yo? ¿Consta de una unidad, o es sólo el encastrado de parcialidades? ¿Posee una interioridad, una “vida propia” como la llama Jean-Luc Nancy, o es un mazacote de “ajenidades”? ¿O, como el mismo Nancy marca en la idea del “muerto-vivo”, es que el monstruo conduciría a un caso del *extranjero* llevado a su máxima potencia?<sup>190</sup>

En lo que atañe al pensamiento, tampoco parece haber grandes diferencias con cualquier otro ser humano común. El monstruo posee un razonamiento bien desarrollado. Aprende por imitación, de modo similar a cualquier chico. De esta manera logra dominar el idioma, a partir de la observación de una familia con la cual convive a escondidas. Dice él mismo: “Poco a poco fui haciendo un descubrimiento de mayor importancia aún. Encontré que aquella gente poseía un método, basado en sonidos articulados, de comunicar los unos a los otros sus experiencias y sentimientos. Percibí que las palabras que decían, producían, en el rostro de quienes escuchaban, algunas veces placer y otras dolor. Aquella era, sin duda, una ciencia divina, y yo ansiaba fervientemente aprenderla”<sup>191</sup>. Y, dirá más : “Mejoré, sin embargo, notablemente en aquella ciencia, pero no lo suficiente como para seguir una conversación, a pesar de que dedicaba toda mi mente a este objetivo, puesto que entendí fácilmente que, aunque quisiera fervientemente presentarme ante mis vecinos, no debería intentarlo antes de convertirme en un experto en su

---

<sup>189</sup> Si la anexión de órganos y miembros ajenos equivaldría a perder la individualidad propia, esto llevaría a replantear todos los avances de la ciencia quirúrgica y de los trasplantes. En diversas obras se trata acerca de cómo el organismo reacciona ante el injerto de un cuerpo reconocido como extraño, o no conocido como propio. Es sabido que ante una cirugía de este tipo, se debe operar, al mismo tiempo, y muchas veces de por vida, farmacológicamente sobre el sistema inmunitario del cuerpo receptor para que no genere un rechazo que termine en un colapso mortal. Si trasladamos esta situación al cuerpo social, como lo hace Esposito, podría entenderse el rechazo que éste tiene por el monstruo, al ser “reconocido como extraño, o no conocerlo como propio”. Esposito, R., *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Bs. As., 2005.

<sup>190</sup> Nancy, J., *El intruso*, Amorrortu, Bs. As., 2006, p. 4. En ese breve texto, el autor reflexiona acerca de la propiedad o no de su cuerpo a partir de un trasplante de corazón -el *extranjero*, el intruso- al que debe -¿debe?- someterse. Allí sostendrá, de forma similar al presente trabajo, que “Al menos desde la época de Descartes la humanidad moderna hizo del voto de supervivencia y de inmortalidad un elemento en un programa general de “dominio y posesión de la naturaleza”. Programó de este modo una ajenidad creciente de la “naturaleza”. Reavivó la ajenidad absoluta del doble enigma de la mortalidad y la inmortalidad. Lo que representaban las religiones lo llevó a la potencia de una técnica que arroja más lejos el final en todos los sentidos de la expresión: al prolongar el plazo, despliega una ausencia de fin. ¿Qué vida prolongar, con qué finalidad? Diferir la muerte es también exhibirla, subrayarla”.

<sup>191</sup> Shelley, M., *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006, p. 112.

lengua, cuyo conocimiento me permitiría conseguir que pasaran por alto la deformidad de mi figura, que se había hecho evidente para mí contrastándome con lo que veían mis ojos”<sup>192</sup>.

Sin querer entrar demasiado en el tema, ya que excedería por completo los marcos del presente ensayo, es importante destacar, por la importancia que se le da aquí al discurso, que el lenguaje aparece como “condición de posibilidad” de ingreso a lo social. Se percibe en la frase del monstruo como él mismo “lo entiende fácilmente” de este modo. Un lenguaje que permite el ingreso y que al mismo tiempo, es garantía de sujeción en el desconocimiento.

Se cree interesante ver cómo esa unidad, esa esencia individual que definía al hombre en la Modernidad pasaba, según la relectura de Foucault hecha por Sibilia<sup>193</sup>, a través del sexo, en tanto construcción y efecto del dispositivo de sexualidad. El sexo aparece, entonces, en tanto elemento fundamental en la definición de lo que “se es”. Así, puede observarse que el monstruo de Frankenstein muestra, aún, caracteres que lo inscriben en esa Modernidad humanista, a partir del reclamo que hace la criatura, quien promete a su constructor no volver a entrar en su vida a cambio de que éste “complete su obra” y haga una compañera para él. Víctor, llevando adelante el argumento de la obra, sostiene que “su discurso y sus motivos son tan elocuentes” que accede a la petición y promete crearle una pareja. Estableciendo su nuevo laboratorio en una isla de Escocia, comenzará a experimentar nuevamente, pero sus remordimientos son tan fuertes que al final decide destruir la segunda creación antes de llegar a darle vida. A partir de allí el monstruo, que sigue de cerca sus trabajos, jura vengarse<sup>194</sup>.

Para afirmarse en tanto individuo, como un yo, el monstruo precisa de ese otro. Roberto Esposito, en *Immunitas*<sup>195</sup>, trabaja esto mismo, en el sentido de la necesidad de recrear la relación entre (contra) esa exterioridad que afirma la interioridad, entre el afuera ajeno que constituye la unidad del adentro propio. Pero no cualquier otro, sino que necesita y clama por unA otrA, completando así las formas que instala el dispositivo de sexualidad para definirse como tal. Éste será uno de los rasgos que fija a la novela, ubicándola en un espacio aún previo a los ámbitos posthumanos que maneja Sibilia cuando historiza, en el texto ya citado, el pasaje entre distintas sociedades según la unidad ficticia que define todo lo que “se es” en ellas (esa unidad que fue la sangre, luego el sexo durante la Modernidad y que hoy -sociedad posthumana según ella- parecería ser el gen).

---

<sup>192</sup> Shelley, M., *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006, p. 114.

<sup>193</sup> Sibilia, P., “Biopoder”, en *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, FCE, Bs. As., 2005.

<sup>194</sup> “Lo miré y vi en su semblante la máxima expresión de la malicia y el peligro. Tuve un sentimiento de locura al pensar en mi promesa de crear otro monstruo como él y, temblando de cólera, destrocé el objeto sobre el que estaba trabajando. Cuando el desgraciado me vio destrozar la criatura de cuya futura existencia dependía su felicidad, dio un alarido que expresaba una endiablada desesperación y sed de venganza, y se alejó”. Shelley, M., *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006, p. 165.

<sup>195</sup> Esposito, R., *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Bs. As., 2005.

“Lo corporizado es aquello que quiere vivir”<sup>196</sup>, dice Peter Sloterdijk. Ahora, bien, para ello siempre debe haber una idea, una conceptualización de qué es vida, acerca de la vida que puede considerarse tal, y que, por ello, merece ser vivida. Vivir, ¿sólo cuesta vida? Una posible respuesta está en la pregunta que el mismo monstruo se hace, en relación a la vida que llevaba la familia de la cual fue su vecino oculto. Decía: “¿por qué eran infelices estos seres bondadosos? Poseían una encantadora casa -al menos así me lo parecía- y todos los lujos: tenían un fuego para calentarse cuando tenían frío y viandas deliciosas para comer cuando tenían hambre, estaban vestidos con ropas excelentes y, *lo que era más importante, disfrutaban de la compañía y la conversación de los demás, y se intercambiaban cada día miradas de afecto y amabilidad*”<sup>197</sup> (cursiva propia). Pueden verse aquí otros indicios de esa necesidad de lo social que comienza a sufrir el cuerpo moderno, transformado ahora en individuo separado de lo comunal.

Esto también recuerda la “Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y tecnología” de José Ortega y Gasset, donde se señala que vivir humanamente significa no un simple “estar en el mundo” sino un “estar bien”<sup>198</sup>, como el mismo monstruo señala: “En todo signo de alegría adivinaba una burla, un insulto hacia mis sentimientos, una nueva demostración de que no estaba destinado a la felicidad ni a los gozos de la vida”. ¿Puede pensarse así, junto con Agamben, al monstruo como *zoè* que quiere y debe legitimarse como *bios*? Él quiere amar, quiere una compañera, ¿está intentando legitimar su “sí mismo” a partir del “vivir bien”, a través de sentimientos “humanos”?, ¿la presencia de esos sentimientos -sea el amor o el odio por la ausencia del primero- no lo hace humano ya?<sup>199</sup>

Sibilia cita el texto *En defensa de la sociedad* de Foucault para resaltar la tendencia a la hipertrofia de todos los límites y las fronteras de este biopoder. En él, el autor señala un cierto “exceso del biopoder” en la industria naciente de las armas biológicas, que “aparece cuando el hombre adquiere una nueva posibilidad técnica y política: no sólo organizar la vida, sino hacerla

<sup>196</sup> Sloterdijk, P., *Crítica de la razón cínica*, Editorial Taurus, Madrid, 1989, p. 169.

<sup>197</sup> Shelley, M., *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006, p. 111. Esta noción del adentro, visto desde un afuera, es la puesta en práctica de la teoría planteada por Esposito en la obra antes citada.

<sup>198</sup> Ortega y Gasset, J., “Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y tecnología”, en *Revista Anthropos, Suplemento 14*, Barcelona, 1989, p. 35: “Si nosotros nos comprometiésemos a distinguir cuáles de entre nuestras necesidades son rigurosamente necesarias, ineludibles, y cuáles superfluas, nos veríamos en el mayor aprieto. Pues nos encontraríamos: 1. Con que, ante las necesidades que pensando *a priori* parecen más elementales e ineludibles -alimento, calor, por ejemplo-, tiene el hombre una elasticidad increíble. No sólo por fuerza, sino hasta por gusto, reduce a límites increíbles la cantidad de alimento y se adiestra a sufrir fríos de una intensidad superlativa. 2. En cambio, le cuesta mucho o, sencillamente, no logra prescindir de ciertas cosas superfluas y cuando le faltan prefiere morir. 3. De donde se deduce que el empeño del hombre por vivir, por estar en el mundo, es inseparable de su empeño de estar bien. Más aún, que vida significa para él no simple estar, sino bienestar, y que sólo siente como necesidades las condiciones objetivas del estar, porque éste, a su vez, es supuesto del bienestar. El hombre que se convence a fondo y por completo de que no puede lograr lo que él llama bienestar, por lo menos una aproximación a ello, y que tendría que contentarse con el simple y nudo estar, se suicida. El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre, la necesidad de las necesidades”.

<sup>199</sup> En relación a esto, señala Carl Mitcham: “Un socialismo imaginativo, visionario -por no decir utópico- es la romántica respuesta a la crítica romántica de las limitaciones morales de la tecnología. El *Frankenstein* (1818) de Mary Shelley, para dar otro ejemplo, presenta asimismo una relación con la tecnología de amor/odio, en la cual lo que se odia es debidamente redimido no por la delimitación premoderna sino por el correlato afectivo de una expansiva imaginación, es decir, el amor”. Mitcham, C., “Tres formas de ser con la tecnología”, en *Revista Anthropos, Suplemento 14*, Barcelona, 1989, p. 23.

proliferar, fabricar algo vivo, fabricar algo monstruoso, fabricar -en el límite- virus incontrolables y universalmente destructores”<sup>200</sup>. Posibilidad, tanto técnica como política, de fabricar algo vivo: he aquí la *sublime*<sup>201</sup> potencia de la actual tecnociencia, como puesta en escena de esa exageración desbordante destacada anteriormente.

Una ciencia “fáustica” que ya no sólo se plantea trabajar sobre seres existentes sino que, a partir de la experimentación biogenética, ha comenzado ya a fabricar sus propias criaturas. Es ésta ciencia a la que, desde un acercamiento moral -y moralizante-, Jürgen Habermas se refiere en “Un argumento contra la clonación de seres humanos. Tres réplicas”, su diatriba sobre la clonación y el manejo de la (esclavitud) genética humana, argumentando más que nada principios éticos y jurídicos que irían más allá de lo meramente biológico. Si bien su posición crítica puede entenderse como bastante cómoda, no deja de impresionar a nosotros mismos, seres históricamente determinados y capaces de pensar sólo aquello que se nos aparece como pensable, la idea que allí postula en cuanto a la relación de asimetría entre el humano y el clonado (llamado así porque no se encuentra mejor palabra... que quizá tampoco haya, pues aún pertenecería a las categorías de lo indecible a las que antes se hacía referencia), o la de la relación de responsabilidad entre diseñador y producto.

Si bien Habermas, al exponer su posición, termina con el llamado a una normativización regulatoria a cargo del Estado (en tanto institución todavía pensada dentro de los parámetros de Hobbes y de Rousseau), esta problematización de la situación puede -y debe- llevar a replantear ciertos temas caros al Humanismo, como lo es el de la subjetividad humana: ¿De qué sujeto se está hablando? ¿De un sujeto “mejorado”? ¿en cuanto a qué? ¿Quién dirá qué es mejor y qué debe ser modificado? ¿Provocar la muerte de aquello considerado no-vida no es un asesinato?, ¿y quién y por qué se lo considera no-vida? ¿El sujeto de la ciencia sigue siendo una conciencia que puede hacer y deshacer lo que le parezca guiándose por la razón positivista? ¿Está la razón, por ser ella misma, capacitada para trazar un futuro a la humanidad y a las especies terrestres todas? ¿El moldeado genético no puede ser un nuevo nombre para la ya conocida “solución final”? ¿Será consecuente con la construcción del otro -de un cuerpo, sea hombre o animal- como material descartable de la Modernidad? ¿Existirá una “tekhnética” de la clonación, como se pregunta Sloterdijk, o sólo se dará como violencia y manipulación “fáustica” de la naturaleza?

Por último, y para concluir aunque más no sea de modo provisorio, con el mismo Sloterdijk, ¿no puede entenderse al desarrollo de la novela como un revalorizamiento de lo que él llama un gesto de insolencia necesario ante la actual situación histórica? “La insolencia que proviene de la posición inferior es efectiva cuando en su empuje expresa energías reales. (...) Hay pequeñas fórmulas que expresan de una manera definitiva el insolente realismo de las posiciones

---

<sup>200</sup> Sibilia, P., “Biopoder”, en *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, FCE, Bs. As., 2005, pp.217 y 218.

<sup>201</sup> Lo *sublime* se toma aquí en el mismo sentido dado por Burke, en tanto ese sentimiento ambiguo de admiración y atracción que, al mismo tiempo, repele y espanta. Se ha trabajado ya este concepto en el capítulo 5., p. 59, nota 158.

bajas frente a la “ley”, dos pares de palabras que desinflan falsas reivindicaciones: ¿Y qué? ¿Por qué no? Con un testarudo: “¿Bueno, y qué?” (...) La capacidad totalmente desarrollada de decir que no también es el trasfondo únicamente válido del sí y sólo ambos son los que dan su perfil a la libertad real”<sup>202</sup>. Un gesto que esgrime el monstruo de Frankenstein de decir que *no*, que no se muere, porque si vive.

---

<sup>202</sup> Sloterdijk, P., *Crítica de la razón cínica*, Editorial Taurus, Madrid, 1989, p. 158.

## 6.2. Jekyll & Hyde, ¿enemigos? íntimos

“—Digo él... no puedo decir yo.  
Aquel engendro del infierno no tenía nada de humano.”

“—Era Hyde, después de todo, el culpable, y nadie más que Hyde; Jekyll no se había hecho peor; al despertar volvían otra vez a él sus buenas cualidades, y hasta se apresuraba, cuando era posible, a remediar el daño que Hyde había hecho. Y así se adormecía su conciencia.”  
Del doctor Jekyll.

Se mencionó como con el correr del siglo XIX, a partir de la afirmación del sistema capitalista en Occidente y el afianzamiento de la burguesía como rectora de éste, puede vislumbrarse el desarrollo de todo un proceso de configuración de una subjetividad particular. Un cambio que se produce a partir de lo que Norbert Elías llama el “proceso de Civilización” de la Modernidad<sup>203</sup>, en la ordenación de lo que “debe” ser el “yo” moderno.

Se señala ese “debe” como término ambiguo, ya que no es una obligación lisa y llana desde un otro, sino que opera a modo de un deber auto-impuesto, similar a la autodisciplina que implica el panóptico de Bentham al que hace alusión Foucault<sup>204</sup>: un autorregularse ante la mirada del “otro” que se afianza en este tipo nuevo de sociedad. Porque se considera que la constitución del sujeto como individualidad misma implica necesariamente de un otro, que le dé ese cierre y sobre el cual reflejarse y, a la vez, distanciarse. Y, según la manera en que se lo haya configurado, se darán -y se permitirán- distintos modos de relación entre ambos.

Elías intenta encontrar qué es lo que permite que ese proceso civilizatorio se dé a partir de la Modernidad, y llegará a la conclusión de que éste se logra por y a través de fuertes disciplinamientos y prescripciones que operan sobre el cuerpo<sup>205</sup>, preparándolo para lo que se desplegará luego sobre él a partir de la acción política moderna. Este cambio, que se realiza a través de la materialidad del cuerpo pero opera a nivel de la mentalidad del cuerpo histórico, hace

<sup>203</sup> Paula Sibilia ubica dentro de este clima de extrañamiento que trae consigo el “proceso modernizador y de urbanización” a las obras de autores como Edgar Allan Poe y del mismo Robert Stevenson. Sibilia, P., “Biopoder”, en *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, FCE, Bs. As., 2005.

<sup>204</sup> “Cada cual, en su lugar, está bien encerrado en una celda en la que es visto de frente por el vigilante; pero los muros laterales le impiden entrar en contacto con sus compañeros. Es visto, pero él no ve; objeto de una información, jamás sujeto en una comunicación. (...) La multitud, masa compacta, lugar de intercambios múltiples, individualidades que se funden, efecto colectivo, se anula en beneficio de una colección de individualidades separadas.” Foucault M., “El panoptismo”, en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987, p. 204. Y continúa: “Pero si bien la policía como institución ha sido realmente organizada bajo la forma de un aparato del Estado, y si ha sido realmente incorporada de manera directa al centro de la soberanía política, el tipo de poder que ejerce, los mecanismos que pon en juego y los elementos a que los aplica son específicos. Es un aparato que debe ser coextensivo al cuerpo social entero y no sólo por los límites extremos que alcanza, sino por la minucia de los detalles de que se ocupa. El poder policíaco debe actuar “sobre todo” (...). Para ejercerse, este poder debe apropiarse de instrumentos de una vigilancia permanente, exhaustiva, omnipresente, capaz de hacerlo todo visible, pero a condición de hacerse ella misma invisible. Debe ser como una mirada sin rostro que transforma todo el rostro social en un campo de percepción: millares de ojos por doquier, atenciones móviles y siempre alerta, un largo sistema jerarquizado (...) lo que se registra así son conductas, actitudes, virtualidades, sospechas -una toma en cuenta permanente del comportamiento de los individuos”. Obra citada, pp. 216 y 217.

<sup>205</sup> Primero a nivel de la conciencia, para luego ser interiorizados y aparecerse como “naturales”.

que éste pase a ser una propiedad del sujeto, haciendo del cuerpo un objeto separado, in-humano y distinto de su “sí mismo”<sup>206</sup>.

Dentro de este contexto, y ya bien entrado el siglo, más precisamente durante el otoño de 1885, los pensamientos del novelista inglés Robert Louis Stevenson (1850-1894) comienzan a girar en torno a la idea de dualidad del hombre, en tanto ser racional e irracional, moldeado e indómito, “señor” y animal al mismo tiempo, y en qué modo incorporarla dentro de una historia. Es interesante conocer de qué manera se gestó su obra. La biografía del autor señala que en una noche de pesadillas, soñó gran parte de la historia<sup>207</sup>. Tres días tardó en escribir el primer borrador, que no gustó a su esposa porque lo consideró demasiado sensacionalista. Emprendió, entonces, el segundo y definitivo manuscrito, que concluyó con la misma celeridad. Dio forma así a la que sería su novela de mayor reconocimiento público y que editará por primera vez en 1886, con el nombre de *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*.

En la obra, a partir de todo un recorrido de misterios, secretos y argucias que el lector irá sorteando junto a mister Utterson, abogado y amigo personal del protagonista, se relata cómo el doctor y científico Henry Jekyll logra preparar en su laboratorio (que vuelve a aparecer aquí también como el lugar moderno donde el Dios-hombre da su “soplo de vida”) una pócima que permite separar en un mismo individuo, su parte virtuosa, civilizada y humana (“derecha y humana”) de su parte amoral, viciosa y “salvajemente” animal, mitad que será bautizada bajo el nombre de Edward Hyde. Una escisión tajante, absoluta y completa. El “Yo” acá y el/lo “Otro” allá. La opción sarmientina entre civilización o barbarie hecha ficción literaria.

---

<sup>206</sup> Un proceso (biopolítico) cuyos inicios pueden rastrearse hasta la Grecia clásica. Puede leerse en los *Diálogos dogmáticos*, en el diálogo entre el Extranjero y el joven Sócrates, como Platón realiza una serie de divisiones, siguiendo un principio discriminatorio, para concluir en aquello que será el foco sobre el cual se ejercerá el gobierno. En el decurso de esta exposición, se llega hasta los animales animados, entre los que encuentra, por un lado, aquellos que por objeto de la educación se dejan domesticar y, por el otro, los que no y continúan así en su condición de salvajes. Precisamente, puede vislumbrarse en esta “educación” un sinónimo del proceso civilizatorio de Elías. Una educación que, de ser posible y antes de llegar a los extremos, evitará la coerción directa y explícita (aunque permanezca como continua amenaza), sino que apelará a “la dulzura”, a un consenso que lleve a que ella misma sea requerida por los educandos. Siguiendo su razonamiento, el Extranjero concluye: “¿No creerás que un alma fuerte penetrada así (el ciudadano que ha recibido esa educación) no se dulcificará y no querrá entablar conocimiento por encima de todo con la justicia, y que si no participa de ésta se inclinará por el contrario a un natural salvaje? (...) Y una naturaleza moderada, que participa por su parte de la opinión verdadera, ¿no será sabia y prudente como conviene que sea en un Estado?”<sup>206</sup> (cursiva propia). Platón, “El político o del poder real”, en *Diálogos dogmáticos*, varias ediciones, p. 113. Se resalta aquí la apelación a una “naturaleza moderada” indirectamente proporcional a la exageración y toda falta de límites que se viene marcando en relación a la Razón instrumental.

<sup>207</sup> Al igual que en la ficción anterior, los sueños vuelven a jugar un rol importante en la construcción inicial del relato. Por otro lado, puede señalarse que varios biógrafos concuerdan en que el tema de la salud -o la falta de- fue algo que atormentó a Stevenson durante toda su corta vida. Incluso, se lo llegó a llamar “el hombre de estilizada figura buscador de la salud”. Destacan como, en su juventud, había padecido intermitentemente insomnios y sueños donde escenificaba la vida real como la misma vigilia, por lo que tuvo que acudir a un médico que puso fin a esta especie de “doble vida” recetándole un preparado farmacológico. Enseguida aparecieron en él los primeros síntomas de la tuberculosis y, para su tratamiento inició una serie de viajes por los principales hospitales del continente europeo. Un año antes de su muerte, escribió en una carta: “Durante catorce años no he conocido un solo día efectivo de salud. He escrito con hemorragias, he escrito enfermo, entre estertores de tos, he escrito con la cabeza dando tumbos”.

En otra biografía, se destaca que su interés por el proceso en el que un ser humano cambiaba física y mentalmente, puede encontrarse ligado a su preocupación al ver como el alcohol y la enfermedad habían alterado el cuerpo y la conciencia de su amigo Walter Ferrier, y la impresión que esto le causaba.

En *Lo abierto*, Giorgio Agamben señala como hallazgo humanístico del hombre el descubrimiento de su faltarse a sí mismo, de su irremediable falta de “dignitas”, en tanto rango específico, mostrando la ausencia de un rostro propio y su frágil identidad. A partir de allí, y en esa búsqueda de lo que separe al hombre del animal, de aquello que designe lo propiamente humano, sitúa el funcionamiento en nuestra cultura de lo que llama la “máquina antropológica”, y en la que está en juego la producción de lo humano mediante la oposición entre humano/inhumano. La máquina, dice Agamben, trabaja necesariamente mediante una exclusión (que es también y siempre ya una captura) y una inclusión (que es también y siempre ya una exclusión). Y continúa: “porque lo humano está, en efecto, siempre ya presupuesto, la máquina produce en realidad una especie de estado de excepción, una zona de indeterminación en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, tan solo la inclusión de un afuera”<sup>208</sup>.

En *El extraño caso...*, curiosamente -o no tanto-, puede observarse ese doble movimiento de inclusión y exclusión constantemente, a partir de las transformaciones que sufre el doctor Jekyll. Esa faz salvaje, que emerge, que se exterioriza y que, al mismo tiempo, define al interior de lo humano, poniendo en cuestión qué es el hombre moderno a partir de la separación de lo que no lo es, remarcando enérgicamente la tensión que existe entre ambas instancias y la fragilidad misma de esa delimitación. Jekyll es lo que debe ser, y Hyde lo totalmente otro, que, sin embargo, afirma identitariamente a Jekyll. Siguiendo el razonamiento, puede verse el modo en que el funcionamiento de la máquina antropológica moderna excluye de sí aquello no (todavía) humano de un ya humano, animalizándolo, aislando lo no-humano (Hyde) en el cuerpo mismo del hombre (Jekyll).

Lo no-humano -o considerado tal a partir de la Modernidad- es lo que intenta ocultar durante casi toda la novela el doctor Jekyll. Y así lo dice, cuando en una de las cartas que deja, puede leerse: “...a decir verdad, la peor de mis faltas tan sólo consistía en una disposición alegre, ansiosa de placeres, cualidad que ha hecho felices a muchos, pero muy difícil de reconciliar, para mí, con un imperioso deseo de llevar la cabeza muy erguida y ostentar ante las gentes un continente más que ordinariamente grave. De aquí vino a resultar que oculté mis goces, y que cuando llegué a la edad de la reflexión y empecé a darme cuenta de mis progresos y posición en el mundo, estaba ya condenado a una profunda duplicidad en mi vida. Irregularidades como las que yo cometía, habrían sido para muchos hasta motivos de vanagloria; pero desde la altura de los ideales que yo me había trazado, las veía y las ocultaba con un sentimiento casi morboso de vergüenza”<sup>209</sup>.

Retomando la lectura de Elías, en los capítulos anteriores pudo verse cómo se señalaban aquellos aspectos que permitieron el desarrollo particular que tuvo Occidente. Entre ellos, “Se consolida un aparato de costumbre peculiar, un “super-yo” específico que pretende regular,

---

<sup>208</sup> Agamben, G., *Lo abierto. El hombre y el animal*, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2006, p., 75. Esta situación resulta similar a la planteada en el *Frankenstein...*, con la salvedad de que, mientras en aquel uno puede ver la separación apoyada más en lo social, en *El extraño caso...* la división se internaliza y emerge en un mismo organismo.

<sup>209</sup> Stevenson, R., *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2003, pp. 95 y 96.

reformular o reprimir continuamente sus afectos de acuerdo con la estructura social. Pero los impulsos, los afectos pasionales, que ya no pueden manifestarse de modo inmediato en las relaciones entre los hombres, suelen combatir de modo igualmente intenso en el interior del individuo contra la parte vigilante de éste<sup>210</sup>.

Eso es lo que se oculta por ser “vergonzante”, y, por tanto, posible de ser “estigmatizable”<sup>211</sup> desde la visión civilizatoria representada en el respetabilísimo doctor Jekyll es lo que explica su comportamiento. Sigue Elías: “Para el proceso de la civilización, la “racionalización” del comportamiento es tan importante como esa modelación peculiar de la economía instintiva que acostumbramos a llamar “vergüenza” o “escrúpulos”. Se trata de los dos aspectos de la misma transformación psíquica: el intenso movimiento de racionalización, y el no menos intenso avance del umbral de la vergüenza y de los escrúpulos que se hace especialmente manifiesto a partir del siglo XVI en los hábitos de los hombres occidentales. (...) La vergüenza alcanza su configuración específica en el hecho de que quien la padece está haciendo o piensa hacer algo que le obliga a incurrir en contradicción con las personas a las que se encuentra unido de una u otra forma y consigo mismo, con el sector de su conciencia mediante el que se autocontrola. El conflicto que se manifiesta en la vergüenza no es solamente un conflicto del individuo con la opinión social predominante, sino un conflicto del comportamiento del individuo con aquella parte de su yo que representa a la opinión social; es un conflicto en su espíritu; es un conflicto en el que el propio individuo se reconoce como inferior. El individuo teme perder el aprecio o la consideración de otros cuyo aprecio y consideración le importa o le ha importado<sup>212</sup>. (...) A semejanza de las autocoacciones<sup>213</sup>, esta tensión y este miedo se intensifican con cada nuevo movimiento civilizatorio hasta que los miedos de este tipo se hacen tanto más dominantes frente a otros, cuanto más se amplían los ámbitos humanos pacificados, cuanto mayor importancia tienen las coacciones homogéneas para la modelación de los hombres, al tiempo que la violencia física mantiene la guardia al margen; en una palabra, cuanto mayor es la civilización del comportamiento”<sup>214</sup>.

Por otra parte, viendo todo este mecanismo desde el otro lado, se señala: “Lo mismo puede decirse del desagrado que constituye la contrapartida inseparable de los sentimientos de vergüenza. (...) El desagrado es una excitación de disgusto o miedo que surge cuando otra persona quiebra o amenaza quebrar la escala de prohibiciones de la sociedad representada por el super-yo. A su vez

<sup>210</sup> Elías, N., “Bosquejo de una teoría de la civilización”, en *El proceso de la civilización*, FCE, México, 1987, p. 459.

<sup>211</sup> Se retoma la noción de “estigma” propuesta por Goffman, I., en *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Bs. As., 1993. Se exployó más sobre este concepto en el capítulo 4., p. 15.

<sup>212</sup> El tema de la respetabilidad y las apariencias que se plantea Jekyll destacan esto mismo. Así dice el doctor en su primer intento por “purificarse” de Hyde, que, claro está, no podrá mantener: “Nada me importa lo que le acontezca a Hyde. He terminado del todo con él. Pensaba en mi propia reputación, que este odioso asunto ha puesto en peligro”. Stevenson, R., *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2003, p.48.

<sup>213</sup> Como puede observarse, se repite en varias ocasiones y en diversos autores la aparición, más allá de una represión externa, de una autocoacción llevada a cabo en el interior mismo del sujeto. En el yo moderno, el otro ejerce su vigilancia como posición, independientemente de la existencia física y concreta de éste. Esto había sido trabajado ya en la nota al pie 201, p. 75, con Foucault, M., “El panoptismo”, en *Vigilar y castigar, Siglo XXI Editores*, Argentina, 1987.

<sup>214</sup> Elías, N., “Bosquejo de una teoría de la civilización”, en *El proceso de la civilización*, FCE, México, 1987, pp. 499 y 500.

estos sentimientos son tanto más variados y amplios cuanto más extensa y diferenciada la zona de peligro, dentro de la cual está regulado y modelado el comportamiento de los individuos, esto es, cuanto más ha avanzado la civilización del comportamiento”<sup>215</sup>. Así, puede explicarse la forma en que se describe en la novela por vez primera a Hyde: “Mister Utterson carraspeó: -¿Y qué aspecto tenía?” A lo que su colega Einfield responde: “-No es fácil describirlo. Hay no se qué en su aspecto que no es normal; algo desagradable, francamente detestable. Jamás he visto a nadie que me inspirase tal repulsión y, sin embargo, apenas sé por qué. Debe tener alguna deformidad; da una impresión de cosa contrahecha, aunque no puedo especificar en qué consiste. Es un hombre de aspecto extraordinario y, a pesar de eso, no puedo decir que tenga nada que se salga de lo corriente. No, señor, no acierto a describirlo”<sup>216</sup>.

Aquello que escapa a los cánones de la lógica gubernamental de la política moderna es lo que se trata de esconder. De acuerdo a esto, no parece inocente que la traducción del término inglés “hide”, cuya fonética es idéntica al nombre con que se denomina a la mitad animalizada, sea: “cuero, piel, pellejo”, pudiendo entenderse en tanto aquello que debe ser cubierto, que debe vestirse con ropajes que lo hagan más respetable, más “digno”<sup>217</sup>. Aún más, el verbo “to hide” mismo significa: “esconder, ocultar, encubrir, esconderse, ocultarse”<sup>218</sup>.

Profundizando esta idea, puede recurrirse a Sloterdijk quien, en *Reglas para el parque humano*, señala que “el Humanismo, en tanto palabra y cosa, siempre tiene un contra-qué, que es lo que lo compromete en el rescate del hombre de la barbarie. (...) El tema latente del Humanismo es entonces la desalvajización del hombre y su tesis es: las lecturas correctas domestican. (...) En atención a la sencillez los llamaremos aquí simplemente las influencias inhibitorias y desinhibitorias. Al credo del Humanismo pertenece el convencimiento de que los hombres son “animales bajo influencia” y por ello es imprescindible hacerles llegar el género correcto de influjos. La etiqueta “Humanismo” recuerda -con falsa mansedumbre- la permanente batalla por el hombre que se realiza como pelea entre aquellas tendencias que bestializan y aquellas que lo domestican”<sup>219</sup>.

La lucha entre lo anormal y lo que se atiene a la norma social es uno de los temas que expone la obra de Stevenson. Esa disputa que Paula Sibilía ve como característica primordial de la historia contemporánea, a partir de la crisis en las definiciones de patología y normalidad que,

---

<sup>215</sup> Elías, N., “Bosquejo de una teoría de la civilización”, en *El proceso de la civilización*, FCE, México, 1987, p. 503.

<sup>216</sup> Stevenson, R., *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2003, pp. 19 y 20. Nuevamente hace su aparición la no-decibilidad que impide el cierre identitario que ya se evidenció en el monstruo de Frankenstein. Si bien Hyde por lo menos tiene un nombre propio, hay algo que impide su definición, aunque no se sepa bien qué es. ¿Es una cuestión de piel?, ¿carece de “feeling”?

<sup>217</sup> El mismo Stevenson juega con esa idea, cuando pone en boca de Mr. Utterson la frase: “-Si él es mister Hyde, yo seré mister Seek”, que traducido es “buscar, investigar, tratar de...” Stevenson, R., *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2003, p. 26.

<sup>218</sup> Esta acción inhibitoria, se cree aquí, es consecuente con la instrumentación de la educación “correcta” promovida por el Extranjero del texto platónico citado en la nota 203 de este mismo capítulo, p. 76.

<sup>219</sup> Sloterdijk, P., “Reglas para el parque humano”, en *Pensamiento de los Confines N° 8*, Diotima, Bs. As., 2000, pp. 11 y 12.

como tantas otras hoy, están atravesando momentos de turbulencias. Se configura así, como una estrategia fundamental del biopoder, la capacidad de “definir el contenido informativo del código considerado normal, (a partir del cual) todos sus desvíos se califican como errores”<sup>220</sup>. La Modernidad define la norma en la relación de lo “normal-Jekyll” y del “error-Hyde”. Ahora, ¿quién y en base a qué se define lo normal? y más, ¿cómo se corrige lo a-normal o errado? (No debe olvidarse que Hyde termina muriendo, arrastrado por el suicidio de Jekyll. Otro tanto sucede con los ya analizados Frankenstein y el monstruo por él creado...).

Será en *Reglas...* donde Sloterdijk cite la tercera parte de *Así hablaba Zaratustra*, en referencia a la domesticación del ser humano, a partir de una nueva doctrina acerca de la felicidad y la virtud, apoyada en el miedo y el terror. Así, bajo el título “De la virtud empequeñecedora”, Nietzsche decía: “Abrazar modestamente una pequeña felicidad -¡A esto lo llaman “resignación”! (...) En el fondo lo que más quieren es simplemente que nadie les haga daño”. Un párrafo que recuerda los presupuestos de Hobbes y de Rousseau del contrato social, como producto del temor ante el peligro que supondría el otro. Allí se señala como virtud del individuo aquello que lo vuelve modesto y manso: “con ello han convertido al lobo en perro, y al hombre mismo en el mejor animal doméstico del hombre (...) En esta rapsódica serie de sentencias se oculta, sin duda, un discurso teórico sobre el hombre en tanto domesticador y criador. Desde la perspectiva de Zaratustra los hombres del presente son ante todo una cosa: criadores exitosos, que pudieron hacer el último hombre a partir del hombre salvaje”<sup>221</sup>. De esta manera se presenta a un Jekyll “virtuoso” en tanto cría domesticada, mientras que Hyde señala lo bestial y bárbaro, aquello aún no doméstico.

La cultura humanística moderna mantiene así, en secreto, la domesticación de toda la humanidad (sino, ¿cómo se entiende que a los ojos de los lectores civilizados de Occidente, el Dr. Jekyll, una persona que ha obturado todo su mundo sensible y de goce, aparezca como lo normal?). En ese mismo sentido circula la idea de la moderación y el ascetismo que se analizaba anteriormente, junto con Weber<sup>222</sup>, promovida por la naciente e impetuosa cultura burguesa.

Esto puede leerse claramente en las, escasas pero reveladoras, descripciones que hace Stevenson de los personajes “respetables” de la obra. Mr. Utterson, el abogado, “era un hombre de adusto semblante, jamás iluminado por una sonrisa; frío, parco y embarazado de discurso; tardo en la emoción; enjuto, largo, gris, polvoriento, nada ameno, y, sin embargo, simpático. (...) Era austero para consigo mismo, a solas, bebía ginebra para mortificar su afición por los vinos buenos, y aunque gustaba del teatro, no iba a él desde hacía veinte años”<sup>223</sup>. O el propio Dr. Jekyll, quien era “un cincuentón alto, buen mozo, de rostro sereno, quizás con algo como una sombra de

<sup>220</sup> Sibilia, P., “Biopoder”, en *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, FCE, Bs. As., 2005, p. 241.

<sup>221</sup> Sloterdijk, P., “Reglas para el parque humano”, en *Pensamiento de los Confines N° 8*, Diotima, Bs. As., 2000, p. 17.

<sup>222</sup> Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Editorial Sarpe, Madrid, 1984. Este aspecto del proceso se desarrolló con mayor detenimiento en el capítulo 5., pp. 43 y 44.

<sup>223</sup> Stevenson, R., *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2003, p. 11.

disimulo, pero con todos los rasgos de la inteligencia y la bondad...”<sup>224</sup>. Y, además, sumamente respetado por ser “doctor en derecho, doctor en letras, miembro de la Sociedad Real, etc.”<sup>225</sup>.

Lo “indomable”, aquello que, siguiendo a Nietzsche, no permite el “empequeñecimiento” del hombre, es lo mismo a lo que se refiere Sloterdijk cuando, en otra de sus obras, analiza la “insolencia” como fuente en la que reside la fuerza y vitalidad de la razón quínica<sup>226</sup> de Diógenes, en contraposición con la racionalidad clásica de Platón. “Sólo desde hace pocos siglos la palabra insolencia tiene efectivamente un motivo negativo. Inicialmente supone (...) una agresividad productiva, un ir hacia el enemigo: valiente, atrevido, vivaz, arrogante, indómito, curioso. En la historia de esta palabra se refleja la desvitalización de una cultura”<sup>227</sup>. Desvitalización que se refleja en el Dr. Jekyll mismo, pues si algo puede destacarse en Mr. Hyde es que éste, a diferencia del primero, siente un fuerte amor hacia la vida, y lo señala textualmente el autor, cuando pone en una carta escrita por Jekyll: “...a no ser por su temor a la muerte, ya hace mucho tiempo que habría buscado su propia ruina, sólo para arrastrarme a mí en ella. Pero *su amor a la vida es admirable*, y aún digo más: yo, que siento escalofríos ante la mera idea de Hyde, cuando pienso en la abyección y en el frenesí de ese amor y en cómo teme mi poder de extinguir su vida suicidándome, no puedo menos que sentir piedad por él en el fondo de mi corazón”<sup>228</sup> (cursiva propia).

Un sentimiento hacia la vida que puede corresponderse con el antiguo “panvitalismo” al que se hacía referencia en los capítulos anteriores junto a Jonas, citando su *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Un tipo de relación dado que se diferencia claramente del “panmecanicismo” moderno que se ha ido instalando en las sociedades occidentales, y que se podría ubicar en el centro del análisis del *Frankenstein...*, manifestando entre ambas novelas la tensión existente en el post-dualismo que caracteriza a la Modernidad, y entre las cuales se hace patente el fuerte rol que juega la pregunta sobre el por qué se hace necesaria semejante división en el hombre y en cómo y a partir de qué se la intentará salvar.

Para repensar ese constante e insistente proceso de discriminación, es interesante trabajar la categoría de “inmunidad”, planteada por Roberto Esposito en su *Immunitas. Protección y negación de la vida*, como propia de la Edad Moderna. Ésta funciona constante e ininterrumpidamente en esa determinación entre el yo y el otro, en ese recortar aquello que es ajeno, y que permite así discernir lo que es propio dentro de los límites del cuerpo moderno, de su intervención y de su

<sup>224</sup> Stevenson, R., *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2003, pp. 34 y 35.

<sup>225</sup> Stevenson, R., *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2003, p. 21.

<sup>226</sup> El “quinismo” es rescatado por Sloterdijk como aquel método de conocimiento inaugurado por Diógenes Laertius en la Grecia clásica. Dirá que: “Injustamente, este primer y real “materialismo dialéctico”, que también era un existencialismo, se considera y, consiguientemente, se pasa por alto, frente a los grandes sistemas de la filosofía griega (Platón, Aristóteles y la *Stoa*), como un mero juego satírico, como episodios a medio camino entre la diversión y la porquería. En el *kynismos* se encontró una forma del argumentar con la que el pensar serio hasta el día de hoy no ha sabido qué hacer...”. Sloterdijk, P., *Crítica de la razón cínica*, Editorial Taurus, Madrid, 1989, p. 147.

<sup>227</sup> Sloterdijk, P., *Crítica de la razón cínica*, Editorial Taurus, Madrid, 1989, p. 151.

<sup>228</sup> Stevenson, R., *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2003, pp. 121 y 122.

definición misma. De manera similar a la idea de la falta constitutiva de *dignitas* del hombre propuesta por Agamben<sup>229</sup>, Esposito dirá que, por su precariedad, el mantenimiento de la vida humana requiere de “la construcción de un orden artificial que la aparta de sí misma”<sup>230</sup>. Una construcción que puede leerse en el orden legal que sostiene la creciente institucionalización de la vida humana<sup>231</sup>, o en el nivel de las “biopolíticas” foucaultianas. Así, a partir de la acción solapada y de la continua superposición de ambas, en esa separación de la vida de sí misma a partir de la acentuación de los elementos formales del modelo antropológico y de la eliminación de toda mediación del dispositivo biopolítico, se configura la acción del paradigma inmunitario. Y el cuerpo es el lugar en que se da ese cruce, como lo muestran las figuras del prudente y formal Dr. Jekyll y del salvaje Mr. Hyde.

La mediación de la ley puede leerse en *El extraño caso...* desde el inicio mismo de la narración. En ella, quien irá desenvolviendo el hilo de la historia es Mr. Utterson, un auténtico liberal moderno, de profesión abogado o “doctor en leyes”, según se lo nombra en distintas partes de la novela. Leído de este modo, puede verse cómo la ley marcha detrás de la ciencia (encarnada en el Dr. Jekyll), tratando de unir y atar los cabos sueltos, dando un orden y un sentido a lo que ella (o su exageración) provocó. Este cuadro remite directamente al texto de Sibilia, donde sostiene que el sistema jurídico va tratando de legitimar a través del marco legal lo que la tecnociencia ya es capaz de hacer o que ya hizo: “De este modo, la tecnociencia fáustica impone sus exigencias a las definiciones legales...”<sup>232</sup>.

También Esposito se dedica a analizar el funcionamiento legal moderno en relación a su accionar sobre la vida, donde toma al “derecho como dispositivo inmunitario de todo el sistema social” y que, a partir del siglo XVIII, “ya no es el mecanismo inmunitario función del derecho, sino el derecho función del mecanismo inmunitario”<sup>233</sup>. Así, concluirá que “el derecho se coloca en el punto de indistinción entre conservación y exclusión de la vida. Conserva la vida en el interior de un orden que excluye su libre desarrollo porque la retiene en el umbral negativo definido por su opuesto. La misma pretensión de la ley -prever, sancionándolos, los actos que puedan contradecirla- la coloca en una situación de anticipación presupuesta, de lo cual la vida resulta a la vez protegida y perjudicada”<sup>234</sup>.

Se observa en esta obra, el peso que la técnica científica toma en el espíritu de época. Siete décadas posterior al *Frankenstein...*, que marcaba el nacimiento de una ciencia que rodeaba y

<sup>229</sup> Agamben, G., *Lo abierto. El hombre y el animal*, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2006.

<sup>230</sup> Esposito, R., *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Bs. As., 2005, p. 24. No se quiere adelantar el próximo apéndice, pero, podría reflexionarse ya si el exoesqueleto de RoboCop no es una “construcción artificial que la aparta (a la vida) de sí misma”. Y ver si ese “apartamento” puede sostenerse en el tiempo.

<sup>231</sup> Puede plantearse aquí un paralelismo con el análisis que realiza Guilles Deleuze y su concepto de “modulación”, en tanto proceso en el que ingresa, para siempre, el sujeto moderno. Éstos se conforman dentro de las “sociedades de control” capitalistas que vinieron a reemplazar y superar las “sociedades disciplinarias” planteadas por Foucault.

<sup>232</sup> Sibilia, P., “Biopoder”, en *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, FCE, Bs. As., 2005, p. 222.

<sup>233</sup> Esposito, R., *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Bs. As., 2005, pp. 19 y 20.

<sup>234</sup> Esposito, R., *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Bs. As., 2005, p. 21.

comienza a rozar al cuerpo, *El misterioso caso...* lo muestra ya preparado, luego de todos los mecanismos que se han venido señalando, para ser objeto directo de su tratamiento. La ciencia invade ya los confines del cuerpo humano, con inferencias internas que repercutirán en consecuencias externas. En la ficción, esto puede observarse en la importancia capital que adquiere la medicalización y la administración de fármacos en los cambios de la conducta. La droga creada por Jekyll posee un efecto doble, según su administración, antes, claro, de que degenera y se vuelva incontrolable (aquí podría preguntarse ¿quién es el que “degenera y se vuelve incontrolable”? ¿Es la pócima o es el hombre moderno?<sup>235</sup>).

Más allá de todos estos (intentos de) encorsetamientos, los autores trabajados hasta aquí coinciden con Foucault al señalar que esa vida corporal humana que “escapa sin cesar” continúa haciéndolo. Sloterdijk, en su ya citada *Crítica de la razón cínica*, marca que “lo material, el cuerpo despierto, presenta activamente su prueba de soberanía. Lo inferior excluido va al mercado y reta demostrativamente a lo superior”<sup>236</sup>. Y lo hace a través de una reactualización de ese antiguo impulso quínico griego: “Dado que la doctrina explica la vida, el quínico tuvo que llevar al mercado la sensualidad reprimida. (...) Las filosofías posteriores -por supuesto, las cristianas y las no cristianas incluso más- desintegran paso a paso la regla de la corporización. Finalmente, los intelectuales admitieron expresamente la “no-identidad” de vida (*Hyde*) y clarividencia (*Jekyll*)”. Y finalmente, agrega: “El que la destrucción del principio “corporización” sea una obra de esquizofrenias cristiano-burguesas y capitalistas, no necesita ulterior explicación”<sup>237</sup>.

La dualidad representada en Jekyll y Hyde calza perfecto con la noción psicoanalítica del esquizoide. Aparece aquí la idea de un trastorno de personalidad múltiple que pareciera ser indispensable para (sobre)vivir dentro del sistema occidental moderno apoyado, al mismo tiempo, en un régimen de lo “público” y de lo “inconfesable”, como sostienen Guilles Deleuze y Félix Guattari en la entrevista publicada bajo el nombre *Sobre el capitalismo y el deseo*. La esquizofrenia, dicen, debe considerarse indisociable al sistema capitalista, del cual constituye su “enfermedad exclusiva”<sup>238</sup>. Un desorden planteado al extremo por el/los protagonistas de la obra de Stevenson. Por un lado animal, por el otro hombre. Por un lado el instinto, por el otro la ley.

En la lectura que Antonio Campillo realiza de la obra de Georges Bataille, se describe esta situación propia de la Modernidad de manera similar, cuando sostiene: “El hombre niega en sí la

---

<sup>235</sup> Dice el doctor Jekyll, en su carta póstuma: “La droga carecía en su acción de discernimiento; no era divina ni diabólica; no hacía más que quebrantar las puertas de la prisión y (...) lo que estaba adentro se escapaba. En aquel tiempo, mi virtud dormitaba; mi maldad, a quien la ambición mantenía despierta, estaba al acecho y pronta para aprovechar la ocasión; y lo que surgió fue Edward Hyde. De aquí que, si bien tenía yo ahora dos caracteres, así como dos apariencias, uno era pura maldad, y el otro seguía siendo el antiguo Henry Jekyll, aquella mezcla incongruente de cuya reforma y mejora había ya aprendido a desesperar. La tendencia era, pues, decididamente hacia lo peor”. Stevenson, R., *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2003, pp. 102 y 103.

<sup>236</sup> Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Editorial Taurus, Madrid, 1989, p. 153.

<sup>237</sup> Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Editorial Taurus, Madrid, 1989, p. 154.

<sup>238</sup> Deleuze, G. y Guattari, F., “Sobre el capitalismo y el deseo”, en *La isla desierta y otros textos*, Pre-Textos, Valencia, España, 2005.

inmediatez animal y afirma el cálculo racional para asegurar la perduración de su vida. Detrás de la racionalidad humana está la conciencia y la angustia de la muerte. El hombre pretende conjurar la muerte mediante el trabajo y la ley, mediante una racionalidad que es a un tiempo económica y jurídica, científica y moral, pero lo que obtiene a cambio no es más que una vida reducida a su mera condición de subsistencia, una vida que se limita a reproducirse con la sola voluntad de perdurar. (...) Por eso, la humanidad no puede dejar de negarse a sí misma, no puede dejar de negar ese mundo del trabajo y de la ley que ella misma ha edificado, no puede dejar de negar la negación que ella misma es, en fin, no puede dejar de afirmar el retorno de lo reprimido, el retorno de esa inmediatez que mantiene al animal en una relación de intimidad o inmanencia con el mundo. Evidentemente, no se trata de retroceder a la animalidad perdida, sino de recobrar para lo humano el valor de la animalidad negada”<sup>239</sup>.

Retomando a Sloterdijk y el carácter quínico que se detectaba en Hyde, en tanto modo “insolente” de manejarse (o no-manejarse) ante el orden legal y moral imperante, esto recuerda al temple grotesco del “carnaval” rabelaisiano relatado por Bajtín<sup>240</sup>. El problema (burgués) con Hyde es que para él “todos los días es carnaval”. En él se da un trastocamiento de la norma que sale de lo espacial (del laboratorio al mundo) y de lo temporal (cuando las transformaciones dejan de limitarse al momento inmediatamente posterior a la ingesta de la pócima). Desde que el Dr. Jekyll deja de tener el control<sup>241</sup> sobre las transformaciones, lo civilizado comienza a ser invadido por lo bárbaro, rompiéndose los moldes del yo-otro, a partir de aquello que lo desborda: “Mister Hyde era pálido y desmedrado, producía una impresión de deformidad, sin que se pudiera precisar ningún defecto de conformación; tenía una sonrisa desagradable (¿quínica?), se había conducido con el abogado con una especie de criminal mezcla de timidez y de audacia, y hablaba con una voz opaca, baja y entrecortada; todas esas cosas iban en su contra; pero todas ellas juntas no bastaban para explicar la aversión, el odio y el espanto con que mister Utterson lo recordaba. -Tiene que haber algo más -se decía, perplejo-. Hay algo más, aunque no encuentro palabra para explicarlo. ¡Si ese hombre no parece cosa humana!”<sup>242</sup>.

Ese “haber *algo más*”, el malestar que allí actúa, es aquello que hace que ese hombre, aún luego de todos y cada uno de los procesos civilizatorios modernos, no devenga nunca completamente en ciudadano. Ese “murmullo” que continúa ahí, latente, rebotando persistente e incesantemente, puede relacionarse con el “exceso” señalado en los textos de Bataille, con el gasto improductivo, que desborda y cuyo central principio es el de la pérdida, en tanto aquello que no

<sup>239</sup> Campillo, A., “Introducción”, en *Georges Bataille. Lo que entiendo por soberanía*, Ediciones Paidós, I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1996, p., 19.

<sup>240</sup> Bajtín, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1987. En relación al cuerpo carnavalesco, se realizó un desarrollo y análisis más profundo en el capítulo 5.

<sup>241</sup> Nuevamente, puede verse a Jekyll, en tanto personificación del yo cartesiano, del *cogito* conciente y racional, y su necesidad casi fundacional, en relación con el control.

<sup>242</sup> Stevenson, R., *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2003, p. 30.

encaja dentro de la cuadrícula con que la razón burguesa “con arreglo a fines” cubrió el mundo. A esto apunta el autor cuando, al trabajar sobre la noción de “consumo”, dice que “la vida humana no puede, en ningún caso, estar limitada a los sistemas cerrados que le son asignados en unas concepciones razonables. El inmenso trabajo de abandono, de derramamiento y de tempestad que la constituye, podría quedar expresado diciendo que no empieza sino con el déficit de estos sistemas”<sup>243</sup>. Así, los hombres, como lo hace Jekyll, aseguran su subsistencia o evitan el sufrimiento, no por lo que ellos implican, sino para acceder a la “función insubordinada del libre consumo” desarrollada en y por Hyde. Éste encarna lo *heterogéneo*, aquello que “se supone cargado de una fuerza desconocida y peligrosa y que una prohibición social de contacto la separa del mundo *homogéneo* o vulgar” del Dr. Jekyll.

Se sostiene, entonces, que ésta “fuerza desconocida y peligrosa” está separada por una “prohibición”. Esta prohibición es eliminada por la pócima<sup>244</sup>. La droga no crea un nuevo sujeto, sino que habilita la emergencia de uno que ya está allí, desde siempre. Bataille describe de esta forma el carácter de la separación: “En estas condiciones, los elementos *heterogéneos*, al menos en tanto que tales, se encuentran de hecho censurados: cada vez que podrían ser el objeto de una observación metódica, falta la satisfacción funcional para ello; y sin tal circunstancia excepcional - la interferencia de una satisfacción cuyo origen es muy diverso- no pueden mantenerse en el campo de atención.

Dicha exclusión de elementos *heterogéneos* del dominio *homogéneo*, recuerda, de manera formal, al funcionamiento de la represión de los elementos descritos por el psicoanálisis como *inconscientes*, que la censura excluye del yo consciente. Las dificultades que se oponen a la revelación de formas *inconscientes* de la existencia son del mismo orden que las que se oponen al conocimiento de las formas *heterogéneas*”<sup>245</sup>.

Para cerrar el presente apartado, se señala que la sensación de ese “algo más” es lo que se manifiesta en las actuales crisis de los sistemas y las definiciones modernas, aún luego de todas las capas “civilizatorias” con lo que se quiso (y se quiere) sepultar al hombre y al cuerpo. Por lo tanto, y trasladándolo a los movimientos sociales, puede alertarse junto a Sloterdijk: “Hoy día, la latente voluntad de la catástrofe se ha puesto a cubierto por todas partes bajo la oficial seriedad de la política pacifista. (...) La progresiva socialización de las reacciones reprime los gestos sinceros; lo que se llama democracia, psicológicamente significa un aumento de los autocontroles, cosa por otra parte que es necesaria en poblaciones aglomeradas. No obstante, uno no debe dejarse engañar por

---

<sup>243</sup> Bataille, G., “La noción de gasto”, en *La parte maldita*, Editorial Icaria, Barcelona, 1987, pp. 45 y 46.

<sup>244</sup> Una prohibición de la cual carece también el monstruo de Frankenstein. Quizá aquí se encuentre algunas pistas, si bien no la respuesta exacta, de eso que imposibilitaba definirlo como un “ser humano normal”, es decir, sujeto a las normas.

<sup>245</sup> Bataille, G., *El Estado y el problema del fascismo*, Editorial Pre-Textos y Universidad de Murcia, Valencia, 1993, p. 15.

la superficie que está tranquila. El complejo catastrófico continúa y si no nos engañamos, (se advertirá que) su masa sufre un proceso de acumulación interminable”<sup>246</sup>.

---

<sup>246</sup> Sloterdijk, P., *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Editorial Taurus, 1989, p. 173.

### 6.3. RoboCop, o la mano “bien” dura

“—RoboCop, ¿quién es? ¿Qué es? ¿De dónde viene?

Es el nuevo soldado de la OCP en su programa anticrimen.

Los portavoces de la OCP afirman que el robot ha ahuyentado a los criminales de Detroit.

Hoy, los niños de la escuela primaria Lee Iacocca han conocido *en persona* lo que sus padres sólo conocían por los cómics.”

De la conductora del noticiario.

“—Esta agente se atrevió a interrogarle.

-No lo interrogué. Sólo le pregunté su nombre... no lo sabía.

-Genial, vamos a dejárselo bien claro: *No tiene nombre. Es un programa, un producto.*”

De Bob Morton a Anne Lewis.

En un principio, el director cinematográfico Paul Verhoeven tiró a la basura el guión de la película *RoboCop*, después de haberle dado una mirada rápida y superficial<sup>247</sup>. Fue allí donde lo encontró su esposa que, luego de leerlo con mayor atención, convenció a su marido de que había mucha más sustancia en la historia de la que él había percibido. De este modo, *RoboCop* se convertiría en la primera película del director holandés filmada para la industria de Hollywood.

Arriesgando, podría establecerse un paralelismo entre esta anécdota y la situación que atraviesa el cuerpo desde los primeros experimentos nazis hasta mediados de siglo XX y de ahí al escenario actual. Para ello, se debería reemplazar las figuras del director por la de la “producción técnico-industrial”, la del guión por la del “cuerpo” y la de la esposa por la de la “ciencia genética contemporánea.” Y así postular que ese cuerpo material, que pasaba a ser gradualmente desechado por un sistema productivo que parecería abandonar la producción de tipo fabril, desplazando el valor hacia un trabajo más “intelectual” (como si éste pudiese sostenerse por fuera de una corporalidad), es rescatado y vuelto a poner en primer plano a partir del desarrollo en los campos de la genética y la biotecnología.

Retomando. Pasado el temido 1984 de Orwell, y casi en las puertas del año 2000, que traería consigo todas las maravillas técnicas prometidas, durante 1987 se estrena *RoboCop*, una película de ciencia ficción, dirigida por Verhoeven (convencido ya por su mujer de la “sustancia” del guión o, quizás, de lo sustancioso que podría ser filmar para la industria norteamericana, económicamente hablando) y con guión de Edward Neumeier y Michael Mine. La película resultó ser un éxito de taquilla y pronto se convierte en un clásico de la cinematografía fantástica. Posteriormente, se produjeron dos secuelas del film, una historieta y una serie de televisión sobre el personaje principal.

---

<sup>247</sup> Según declaraciones incluidas en la caja coleccionable de la trilogía en DVD del film.

La trama argumental de *RoboCop* transcurre en un futuro cercano -¿éste?- y en una Detroit en ruinas, donde el crimen violento está fuera de control. Por esto, y reflejando el clima neoliberal de la época, el gobierno de la ciudad privatiza el funcionamiento de su Departamento de Policía concediéndolo a la mega-corporación OCP (Omni Productos de Consumo). OCP está interesada en la desarticulación del “Viejo Detroit” y pretende reemplazarlo con lo que llama “Ciudad Delta”<sup>248</sup>. Antes de que este gran proyecto pueda comenzar, OCP desea terminar con la criminalidad, para lo cual desarrolla varios prototipos de policías-cyborgs, de robots-vigilantes, con la intención de que éstos fueran usados como medio para “limpiar”<sup>249</sup> las áreas de mayor actividad delictiva sin arriesgar la seguridad de oficiales humanos<sup>250</sup>. De uno de esos proyectos resultará RoboCop.

El film comienza mostrando la labor de un agente policial dedicado y honesto, de nombre Alex Murphy, casado y con un pequeño hijo. Sin previo aviso, es transferido a un distrito diferente -y mucho más peligroso- en Detroit por la OCP. Él estaba incluido en la lista de “voluntarios” potenciales para el proyecto RoboCop de la mega-corporación, lo cual fue la razón principal de su traspaso.

El desarrollo presenta al espectador a Richard “Dick” Jones, vicepresidente de OCP, y quien tiene lazos secretos con Clarence Boddicker, líder de la mafia local. Dick Jones introdujo el ED-209 (Enforcement Droid 209, aunque en el doblaje al español se traduce como RP-209) durante una reunión del Consejo de OCP, con la intención de que fuera éste el seleccionado para acabar con el delito. Sin embargo, en esa demostración, el robot no responde correctamente durante un ejercicio y ejecuta a uno de los miembros del Consejo, por lo que el presidente de la compañía optó por el proyecto del joven ejecutivo Bob Morton. Morton presentó un programa similar al de Jones, pero que, a diferencia del anterior, no constaba sólo de una máquina, sino que incluía una porción humana. Un híbrido humano-robot. Todo lo que hacía falta para el nuevo ¿desarrollo? era un desafortunado voluntario.

La narración continúa mostrando a Alex Murphy y su nueva compañera, la oficial Anne Lewis, persiguiendo a Clarence Boddicker y su banda de criminales, quienes huyen luego de haber cometido un robo bancario. En la persecución, y tras separarse de su socia, Murphy es rodeado, brutalmente torturado y acribillado por los maleantes. Gracias a su chaleco antibalas, el oficial no muere inmediatamente, sino que soporta múltiples ráfagas de escopeta en su torso. Boddicker le dispara en la mano derecha y posteriormente lo ultima con un tiro en la cabeza, antes de darse a la fuga. Lewis localiza a su camarada caído y pide auxilio médico. Luego de una intervención de

---

<sup>248</sup> Si bien excede el marco del presente análisis, podrían plantearse aquí los cimientos para un mayor trabajo sobre cómo los cambios que trajo consigo la Modernidad afectaron a los conglomerados urbanos, a partir de la desarticulación de las comunidades aldeanas y la formación de las grandes ciudades cosmopolitas. En este mismo sentido, puede señalarse el borramiento de las particularidades locales con un ejemplo de la producción del film. Si bien Detroit juega un papel muy importante en la trilogía, esta ciudad no aparece nunca. La primera parte fue filmada en la ultramoderna Dallas para simular el Detroit del futuro. La segunda en Houston, y la tercera en Atlanta.

<sup>249</sup> En el film se utiliza ese mismo término. Cualquier similitud con discursos eugenésicos... ¿es pura coincidencia?

<sup>250</sup> Por ello, podría sostenerse aquí que, desde el discurso “oficial” de la película, el protagonista no es humano... o, por lo menos, ha dejado de serlo ya.

emergencia, el corazón de Murphy “deja de funcionar” en la mesa de operaciones. En este punto, la OCP entra en acción.

Al encontrarse en la lista de postulantes, el cadáver de Murphy pasa ser la base del proyecto cyborg. Su cerebro, su cara, y otras piezas orgánicas son unidos a un esqueleto humanoide de metal y renombrado como RoboCop. Ya se mencionó que su mano derecha había sido destruida antes de su ejecución, por lo que fue necesario reemplazarla por una mecánica. Si bien los cirujanos podían recuperar el brazo izquierdo, Bob Morton (jefe del proyecto RoboCop) insistió en darle un cuerpo enteramente artificial. El brazo izquierdo entonces, también, fue removido<sup>251</sup>.

RoboCop tiene un sistema de mira automatizado y está equipado con una pistola semiautomática. Ésta se guardaba en una pistolera retractable construida dentro de su muslo derecho. Antes de su muerte, Murphy solía imitar al héroe de la serie televisiva favorita de su hijo, haciendo girar su arma alrededor del dedo índice y enfundándola. Un rasgo que mantendría siendo ya RoboCop, y que lleva a pensar que siguen allí cuestiones de su vida humana, que irán emergiendo en el argumento y que, además, pueden ayudar en el desarrollo que aquí se propone.

Disponía, además, de varias características útiles para la actividad policíaca, tales como visión termal, reconocimiento de voz y una grabadora de video incorporada. Podía, también, acceder a las computadoras del departamento de policía y algunos de los sistemas de OCP, usando una punta retractable (“aguja de interfase”) construida en su mano derecha, entre su segundo y tercer nudillo. La punta también podía ser utilizada a modo de arma punzo-cortante.

Incorporado en él había radiotransmisor que permitía que la OCP, oficiales del gobierno, y cualquier otra persona con un rastreador especializado, pudiese conocer su localización.

RoboCop fue programado para seguir cuatro directivas primarias:

1. Servir a la verdad pública;
2. Proteger al inocente;
3. Hacer que se cumpla la ley; y
4. No proceder contra miembros de OCP.

Esta cuarta directiva, que aparece como [Confidencial], fue programada para que RoboCop estuviera inconsciente de ella, a menos que se hiciera necesaria en alguna situación determinada. Una vez activada, ésta lo inmovilizaba físicamente, para impedir cualquier arresto contra algún

---

<sup>251</sup> Para más detalles técnicos, en el film se explica que el “exoesqueleto” de RoboCop fue fabricado con titanio y recubierto con “kevlar”, haciéndolo prácticamente a prueba de balas. “Sus brazos y piernas son accionados con motores hidráulicos” dicen los médico-técnicos, lo que lo proveen de una fuerza sobrehumana capaz de realizar actos como “atravesar paredes de concreto o de hormigón”. Sus manos están preparadas para ejercer 420 libras-fuerza de presión. El escaso material orgánico conservado requería una cantidad limitada de nutrientes, que se administraba a través de una solución pastosa, similar a los alimentos para niños.

ejecutivo de la corporación. En la película, como se verá más adelante, lo hará incapaz de actuar, en una primera instancia, ante el corrupto vicepresidente de OCP, Dick Jones<sup>252</sup>.

Si bien en un principio nadie, a excepción de algunos empleados de OCP, sabía quién era -o había sido- RoboCop, durante el film algunas pistas irrumpen eventualmente y van revelando su identidad original. Su compañera, Anne Lewis, se dio cuenta de que RoboCop era Murphy después de que éste utilizara su técnica de enfundado personal<sup>253</sup>. También uno de sus asesinos se percató de ello cuando, en medio de su arresto, escucha a RoboCop sentenciar: “-Vivo o muerto vendrás conmigo”. Allí, el criminal le contesta, gritando: “-¡Tú ya estas muerto! ¡Te matamos!”; provocando la vacilación del protagonista ante aquel reclamo.

Este tema de la pregunta por la identidad sobrevolará toda la película. Así, puede verse cómo el argumento depara momentos de cierto dramatismo ante la incertidumbre acerca de quién es y a partir del retorno de imágenes de su pasado humano. De hecho, RoboCop descansa (¿duerme?, ¿se recarga?) en un sillón especialmente preparado para tal fin con ciertos encastres anatómicos. Es allí donde aparecen, por vez primera, imágenes de su vida, su asesinato, etc., con un formato similar al de los sueños humanos<sup>254</sup>... Sobre esto se volverá más adelante.

Desesperado por destruir al héroe, Jones consigue proveer de armas a Boddicker y su banda de narco-criminales, y les ordena buscarlo y aniquilarlo. Como las historias de Hollywood acostumbran, obviamente RoboCop y Lewis logran derrotar a sus atacantes y el protagonista se dirige a OCP para enfrentar al corrupto vicepresidente de la corporación. Ya en la compañía, RoboCop reproduce la grabación donde Boddicker se jacta sobre la matanza que se cobró la vida de Murphy y de estar protegido por Jones. Éste, acorralado ante su descubrimiento, toma como rehén al presidente de OCP para cubrirse y poder escapar. Pero el presidente, sabiendo de la imposibilidad que determinaba la cuarta ley -mencionada anteriormente-, se da cuenta de lo que era necesario para permitir que RoboCop atacara a su captor, y despide de su cargo de vicepresidente a Jones, de tal modo que la directiva fuera inaplicable. Así, y sólo así, RoboCop actúa, liberándolo y matando al criminal.

Es interesante ver cómo, al final de esta primera película, y habiendo triunfado el bien sobre el mal como suele acontecer en este tipo de filmes, cuando el presidente de OCP dice: “-Buen disparo, hijo, ¿cómo te llamas?”, RoboCop le contesta: “-Murphy”.

---

<sup>252</sup> Estas reglas de cumplimiento obligatorio juegan un papel interesante en la trama argumental y se volverá sobre ellas en el análisis. Su relevancia se evidencia en que reaparecen durante toda la trilogía del film. Durante la segunda película, RoboCop es incapaz de actuar en contra de oficiales de OCP, incluso cuando él estaba consciente de que ellos estaban cometiendo crímenes. En la tercera película -cuando RoboCop se convierte en un miembro de la resistencia en contra de OCP- la cuarta directiva es, finalmente, borrada de su programa.

<sup>253</sup> Al reconocerlo, ella enfrentó RoboCop con la frase “-Murphy, ¿eres tú?”, inmediatamente después de que éste acabase de tener un flashback sobre sus últimos momentos de vida humana.

<sup>254</sup> Resulta, cuanto menos, paradójica la imagen de un robot, primero, que duerma y, segundo y ya ahondando en esto, con sueños y pesadillas. Se reconoce aquí otro rasgo que fija al relato dentro de los parámetros del Humanismo.

Luego de este, quizá algo extenso pero necesario, resumen argumental del film, puede verse, al igual que en las otras ficciones, varios puntos toman contacto con el proceso que, se viene sosteniendo, va sufriendo el cuerpo moderno.

Para empezar, han pasado ya los primeros impactos económicos, políticos y sociales, producto de la revolución industrial y las revoluciones burguesas, y que se percibían en las anteriores obras. El film se desarrolla en un mundo occidental en el que, ya con los Estados Unidos de Norteamérica marcando el paso, el desarrollo del capitalismo se ha expandido y diversificado de manera notable. Estas ciudades, la Detroit de la película y las otras urbes de fin de siglo, están muy lejos de aquellos primeros núcleos urbanos fabriles, que aparecían ya en tanto horizontes a modificar por este nuevo modelo de producción e intercambio.

La primera imagen que RoboCop ve, junto al espectador ya que el montaje utiliza una toma subjetiva para hacerlo compartir el momento de desconcierto del protagonista, es la de una multiplicidad de rostros médicos, técnicos, abogados y directivos de la OCP reunidos en torno suyo. Hablan entre sí, discuten procedimientos. Lo observan, inquisidores. Y en eso, escucha cómo, ante la opción de conservar el todavía salvable brazo izquierdo, se deciden por su remoción. De esta manera se expresa Morton, jefe del proyecto:

- “-¿Qué? Habíamos acordado una prótesis corporal total. ¡Cámbienle el brazo!
- Dios mío, Morton...
- (Señalando a RoboCop) ¿Me entiende?
- No importa. Le borraremos la memoria...
- Deberíamos cambiarle el brazo... ¿qué crees?
- Firmó todo cuando ingresó en el cuerpo de policía de la OCP. Está legalmente muerto. *Podemos hacer todo lo que queramos*”<sup>255</sup> (cursiva propia).

A partir de diálogos como éste, de más está decir que la conceptualización del cuerpo humano tampoco es la misma que en las anteriores ficciones. El proceso de intervención e invasión ha estado actuando durante todo ese tiempo en un mismo y único sentido. El cuerpo, ahora sí, definitivamente, es ya lugar de prácticas quirúrgicas y técnicas que antes sólo podían soñarse. Los avances de la medicina y de las cirugías han corrido límites que anteriormente sólo se imaginaban. Así, la concepción de un robot que patrullase por los hombres, implacable e incorruptible, aparece como algo, si bien ficcional, no tan lejano a las posibilidades que, con sus impactantes actos, puede ofrecer la ciencia.

En este contexto, el RoboCop pasa a ser el nuevo modelo de héroe. Y no es algo que no pueda rastrearse en ciertas ideas anteriores. Se sostuvo aquí, con el *Frankenstein...*, la importancia

---

<sup>255</sup> Verhoeven, P., *RoboCop*, Orion Pictures, EE. UU., 1987.

que tuvo el triunfo de la metáfora del cuerpo-máquina en los imaginarios de la Modernidad. Puede citarse al ya trabajado David Le Breton, cuando en su *Antropología del cuerpo y modernidad*, señalaba: “Un diccionario de lugares comunes podría mostrar la siguiente definición del término “cuerpo”: “una máquina maravillosa”. Muchos títulos de libros o de artículos no dudan en recurrir a esta imagen<sup>256</sup>. No se compara la máquina con el cuerpo, sino el cuerpo con la máquina. La comparación sólo puede darse en este sentido, pues el mecanismo es el que le otorga, paradójicamente, nobleza al cuerpo, signo indiscutible del origen del valor de la modernidad. Esto lleva a subordinar el cuerpo a la máquina. De la máquina maravillosa del discurso se pasa rápidamente a la fragilidad que la caracteriza. A máquina, máquina y media. El cuerpo, si es una máquina “maravillosa” no merece este título por completo. Se gasta, su precariedad lo expone a daños irreversibles y, sobre todo, no tiene la permanencia de la máquina<sup>257</sup>, la muerte es el precio que hay que pagarle a la perfección, lo simbólico el que se le paga a la sensorialidad. El placer y el dolor son atributos de la carne, implican el riesgo asumido de la muerte y del simbolismo social. La máquina no es igual, no siente nada porque escapa a la muerte y a lo simbólico”. Y sigue: “La prótesis<sup>258</sup> corrige las modalidades de lo viviente, mejora sus rendimientos, refuerza la resistencia, inscribe secuencias eternas en la precariedad propia, corrige los detalles del inevitable avance de la muerte sobre el organismo. El cuerpo humano se vuelve un laboratorio en el que se realizan muchas intervenciones para acoplar organismo y mecánica. Para mejorar el rendimiento se busca implantar microprocesadores en el cerebro a fin de que el sujeto pueda acceder directamente a los bancos de datos<sup>259</sup>. Una de las frases hechas más comunes hoy es la que convierte al cerebro en la “computadora” del hombre (en este caso se olvida un dato elemental de la antropología: no es el cerebro el que piensa, es el hombre)”<sup>260</sup>.

Se lee en el film, anunciado con bombos y platillos, el modo progresivo en que la ciencia y la técnica sustituyen lo orgánico, en su búsqueda de un mayor rendimiento, de una maximización de la “utilidad”<sup>261</sup>, del cuerpo humano planteado por el pensamiento mecanicista cartesiano. Desde los nuevos procedimientos médicos y quirúrgicos, la ciencia combate las deficiencias originadas por el paso del tiempo, las enfermedades o los accidentes, con un innumerable repertorio de

---

<sup>256</sup> En este sentido se analizaba anteriormente el papel que cumple la naturalización de ciertos discursos metafóricos que trajo consigo la Modernidad. Esto se desarrolló con mayor detenimiento en el capítulo 4., pp. 29 y 30.

<sup>257</sup> Como bien lo muestran el fracaso de Murphy y la victoria de RoboCop en su labor policíaca.

<sup>258</sup> ¿Qué es el proyecto RoboCop sino una gran prótesis, tanto a nivel del cuerpo individual encarnado y muerto-vivo en Murphy, como a un nivel social que marcan los quiebres críticos que pintan la Detroit del film, junto con sus instituciones y lazos comunitarios?

<sup>259</sup> Se señalaba antes como RoboCop poseía una conexión similar, a partir de la “aguja de interfase”. Ver p. 89.

<sup>260</sup> Le Breton, D., “Capítulo 11: El camino de la sospecha: El cuerpo y la modernidad”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 245.

<sup>261</sup> Puede recordarse aquí los conceptos de “útil” e “in-útil” trabajados por Georges Bataille, y que se percibe claramente en el RoboCop, y en el cuerpo moderno mismo. “Para Bataille, el conocimiento es en sí mismo un trabajo, una actividad servil, interesada, subordinada a fines o resultados prácticos, sometida al primado del futuro, regida por el principio de la utilidad. Todo saber está al servicio de la acción, es un “saber hacer”. En cambio, el pensamiento libre, el pensamiento “soberano” es aquel que renuncia a todo resultado práctico, a todo saber eficaz; no está asociado a las actividades útiles...”. Campillo, A., “Introducción”, en *Georges Bataille. Lo que entiendo por soberanía*, Ediciones Paidós, I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1996, p. 13.

prótesis (en tanto “aparato artificial que reemplaza a un órgano o una función orgánica”) y de ortesis (aquellos que “refuerzan un órgano o una función lesionada”). Al mismo tiempo, drogas y psicofármacos, estimulantes o depresores, actúan sobre los sistemas nerviosos. Y ahora sí, más que nunca, “La fábrica del cuerpo humano entra en la era de la reproducción industrial”<sup>262</sup>.

El cuerpo es ahora lo que se predijo, y en cuyo cumplimiento profético se trabajó desde distintos sectores. Un cuerpo impoluto, (casi) perfecto. Reluciente. Lo que antes se veía apenas, ahora se apunta con excelsa puntería. Aquello que separaba, sean “paredes de concreto o de hormigón” o distancias que imposibilitasen estar constantemente comunicados (y vigilados)<sup>263</sup> ya no existe. Desaparecen las protuberancias, se eliminan los orificios. Sólo queda un espacio de contacto entre lo que permanece de orgánico y el exterior: el rostro de Murphy. Un rostro adusto y poco expresivo. Y, así y todo, su mitad está cubierta por un casco.

¿Por qué se mantiene la cara del protagonista? Una pregunta para cuya respuesta puede ayudar el planteo de Le Breton en lo que denomina “Invención del rostro”, y donde sostiene que, a partir de la Modernidad, “La geografía del rostro se transforma. La boca deja de estar abierta, glotona, sitio del apetito insaciable o de los gritos de la plaza pública. Ahora adquiere significación psicológica, expresiva, del mismo modo que otras partes del rostro. Verdad única de un hombre único, epifanía del sujeto, del *ego cogito*. El cuerpo de la modernidad deja de privilegiar la boca, órgano de la avidez, del contacto con los otros por medio del habla, del grito o del canto, que la atraviesa, de la comida o de la bebida que ingiere. (...) Los ojos son los órganos que se benefician con la influencia creciente de la “cultura erudita”. En ellos se concentra todo el interés del rostro. La mirada, sentido menor para los hombres de la Edad Media e incluso para los del Renacimiento, está llamada a tener cada vez más suerte en los siglos futuros<sup>264</sup>. Sentido de la distancia, se convirtió en el sentido clave de la modernidad puesto que permite la comunicación bajo su juicio”<sup>265</sup>.

---

<sup>262</sup> Le Breton, D., “Capítulo 11: El camino de la sospecha: El cuerpo y la modernidad”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 245. Industrialización y comercialización. Ambas se reflejan al minuto y medio de iniciado el film, el cual comienza con imágenes de un noticiero que informa acontecimientos “futuristas” y da paso a un comercial donde se vende un corazón artificial. Así dice la voz en off: “-¿Ha llegado la hora de esa operación? Puede que sea la decisión más importante de su vida. Acompañeme y hable con uno de nuestros cirujanos cualificados en el Centro Familiar de Cardiología. Disponemos de toda la gama Jarvik, la serie siete de corazones deportivos de Jensen, Yamaha. Elija su corazón. Garantía total. Financiación. Desgravación fiscal. Y recuerde: Ud. nos importa”.

<sup>263</sup> Cabe la pregunta si la proliferación de teléfonos celulares y dispositivos GPS -aún no incorporados dentro de los organismos, pero sólo aún...- no apunta en este mismo sentido. La ficción de ayer, suele anticipar algunos rasgos de la realidad de mañana.

<sup>264</sup> Es menester recordar aquí que, reforzando lo sostenido por el autor, el modelo de RoboCop tenía incorporados un sistema de visión termal y de mira automatizados.

<sup>265</sup> Le Breton, D., “Capítulo 2: En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: El hombre anatomizado”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 41. Ezequiel Martínez Estrada trabajará sobre una concepción similar cuando analiza la moderna vida ciudadana, y dirá: “También la vista y el oído son órganos de tacto más que la mano, en al ciudad. Indican el espacio y el movimiento en tres dimensiones, donde todo lo que ocurre corresponde exclusivamente a la cinética y se refiere a nuestra seguridad personal. Nuestros oídos calculan precisamente la distancia del peligro y la vista pierde su cualidad óptica para reducirse a una función compleja de espuela, rienda y freno, al gobierno material del cuerpo que anda entre cuerpos contra los que no hay que chocar. Fisiológicamente y según el plan de organización de los seres vivos, el oído y la vista tienen misiones puras, y por eso los órganos están constituidos según la maravillosa técnica de los instrumentos estéticos; en la ciudad tienen una función

Ese rostro comienza a tener un valor individualizante. Así lo entiende el mismo autor, cuando continúa: “El rostro es la marca de una persona. De ahí su uso social en una sociedad en la que el individuo comienza a afirmarse con lentitud. La promoción histórica del individuo señala, paralelamente, la del cuerpo y, especialmente, la del rostro. El individuo deja de ser el *miembro* inseparable de la comunidad, del gran cuerpo social, y se vuelve un *cuerpo* para él solo. (...) El individualismo le pone la firma a la aparición del hombre encerrado en el cuerpo, marca de su diferencia y lo hace, especialmente, en la epifanía del rostro”<sup>266</sup>. Un rostro, un sujeto. Y esto se refleja en el film cuando, cerca del clímax argumental, RoboCop es dañado seriamente por la renuente Policía de Detroit y por la unidad ED-209 -el otro modelo propuesto a la compañía y que, como se señaló ya, había fallado en su función justiciera-, por lo que el personaje principal debe desatornillarse su casco. Ya sin él, observa el reflejo de su propia cara en un espejo, motivo que genera una de las más fuertes crisis en ese “saber quién es” que recorre la película.

Puede señalarse, también, cómo los movimientos dejan ya de ser imprevistos. Todo en RoboCop señala su mecanización. Su andar es “robótico” (o lo que entiende por ello el Humanismo, aún resistente...). Por lo tanto, sus desplazamientos son toscos pero eficaces, limitando las acciones al mínimo indispensable. Se descomponen los movimientos en series de actos repetitivos y contundentes. Algo que Michel Foucault ya reconocía en la disciplina que comienza a operar sobre el cuerpo moderno. Así, en *Vigilar y castigar*, destaca en tanto patrón el tratamiento militar que comienza a esparcirse, luego, por el conjunto social todo. “He aquí la figura ideal del soldado tal como se describía aún a comienzos del siglo XVII. El soldado es por principios de cuentas alguien a quien se reconoce de lejos. Lleva en sí unos signos (...) una retórica corporal del honor. (...) Segunda mitad del siglo XVII: el soldado se ha convertido en algo que se fabrica; de una pasta informe, de un cuerpo inepto, se ha hecho la máquina que se necesitaba; se han corregido poco a poco las posturas; lentamente, una coacción calculada recorre cada parte del cuerpo, lo domina, pliega el conjunto, lo vuelve perpetuamente disponible, y se prolonga, en silencio, en el automatismo de los hábitos; en suma, se ha “expulsado al campesino” y se le ha dado el “aire del soldado”<sup>267</sup>. En suma, se ha expulsado a Murphy y se le ha dado el aire de RoboCop. Adiós al cuerpo, bienvenida la máquina.

---

táctil, como herramientas que se aplican directamente a las cosas. Anticipan el impacto y repelen los objetos o buscan los senderos expeditos en la maraña de obstáculos móviles. La vista no es empleada para percibir las formas y los colores cuanto las masas en movimiento y su proximidad. (...) El ojo ideal sería la célula fotoeléctrica. La ciudad pervierte así nuestros sentidos y, finalmente, nuestra inteligencia, que en vez de ser órgano de percibir la belleza, el bien y la verdad, se convierte en órgano de lucha y defensa, ocupado en eludir peligros y acrecentar las reservas de pequeñas ventajas acumulativas”. Martínez Estrada, E., *La cabeza de Goliath*, pp. 109 y 110.

<sup>266</sup> Le Breton, D., “Capítulo 2: En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: El hombre anatomizado”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 43. No parece casual que todos los documentos que acreditan “identidad” en el mundo moderno incluyan la foto carné, esto es, una foto del rostro del individuo. Incluso algunos carecen de la impresión dactiloscópica, pero ninguno adolece del primer requisito.

<sup>267</sup> Foucault, M., “Los cuerpos dóciles”, en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987, p. 139. Foucault toma estos detalles de una ordenanza militar francesa, fechada en marzo de 1764.

Estas disciplinas determinan lo que es un correcto uso del tiempo y del cuerpo. Su utilización. Algo que ya se ha visto aquí, desarrollado por autores como Max Weber y Georges Bataille. Sigue Foucault “En el buen empleo del cuerpo, que permite un buen empleo del tiempo, nada debe permanecer ocioso o inútil: todo debe ser llamado a formar el soporte del acto requerido. Un cuerpo bien disciplinado forma el contexto operatorio del menor gesto. (...) Un cuerpo disciplinado es el apoyo de un gesto eficaz”<sup>268</sup>. De este modo, y dentro de todo este nuevo concepto de control de la actividad, el cuerpo deja de ser el sujeto, para ser “del” sujeto. Ahora propiedad del sujeto, el cuerpo pasa a ser un objeto. Y en tanto tal, establece relaciones con otros objetos. “La disciplina define cada una de las relaciones que el cuerpo debe mantener con el objeto que manipula. Entre uno y otro, dibuja aquélla un engranaje cuidadoso. (...) El poder viene a deslizarse sobre toda la superficie de contacto entre el cuerpo y el objeto que manipula; los amarra el uno al otro. Constituye un complejo cuerpo-armas, cuerpo-instrumento, cuerpo-máquina”<sup>269</sup>. Esto, que Foucault retoma en su análisis de las disciplinas, haciendo hincapié en las maniobras militares del soldado con su arma, viene a calzar perfecto con el estudio que aquí se realiza. RoboCop es el complejo “cuerpo-armas” y “cuerpo-máquina” en sí mismo. La pistola es parte suya. Es más, en situación de reposo ésta se guarda dentro de él, en su muslo derecho, para ser exactos. Su mirada no observa, apunta. Su cuerpo entero es un arma.

Reforzando lo sostenido, puede citarse el análisis que Le Breton le dedica al contexto temporal de fines de siglo XX. Ambiente dentro del cual se estrena el film aquí trabajado. Allí, observa el modo en que “El cuerpo del hombre, su torso, se vuelven valores eróticos que invaden la publicidad o los afiches de cine. El *body-building* (el cuerpo *halter-ego*) es la traducción, en términos de las prácticas sociales, de esta nueva conminación que, hace algunos años, se prestaba a la ironía. El cine americano de los setenta, cine de crisis, de duda, centrado en los *losers*, en los héroes frágiles y dolorosos (...) cede hoy ante héroes agresivos, seguros de sí mismos, adeptos al *body-building*, cubiertos por armas poderosas y todo esto, curiosamente, a través de un triunfalismo del cuerpo que no es percibido como contradictorio: Rambo, Rocky, Arnold Schwarzenegger, Braddock, Charles Bronson, etc., híbridos de músculos y de acero, máquinas de guerra, robots. El paradigma de la máquina del cuerpo está realizado, en concreto, en los papeles que tanto le gustan a Arnold Schwarzenegger y a Sylvester Stallone”<sup>270</sup>. ¿Es necesario decir algo más?

---

<sup>268</sup> Foucault M., “Los cuerpo dóciles”, en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987, p. 156.

<sup>269</sup> Foucault M., “Los cuerpo dóciles”, en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987, pp. 156 y 157.

<sup>270</sup> Le Breton, D., “Capítulo 8: El hombre y su doble: El cuerpo *alter ego*”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, pp. 155 y 156. Esto mismo puede leerse ya en el manifiesto del futurismo. Allí, Marinetti, máximo exponente de dicha vanguardia artística, escribía sobre la guerra colonial librada por el fascismo italiano en Etiopía: “Desde hace veintisiete años nos estamos alzando los futuristas en contra de que se considere a la guerra antiestética... Por ello mismo afirmamos: la guerra es bella, porque, gracias a las máscaras de gas, al terrorífico megáfono, a los lanzallamas y a las tanquetas, funda la soberanía del hombre sobre la máquina subyugada. La guerra es bella, porque inaugura el sueño de la metalización del cuerpo humano. La guerra es bella, ya que enriquece las praderas florecidas con las orquídeas de fuego de las ametralladoras. La guerra es bella, ya que reúne en una sinfonía los tiroteos, los cañonazos, los altos el fuego, los perfumes y olores de la descomposición. La guerra es bella, ya que crea arquitecturas nuevas como la de los tanques, la de las escuadrillas formadas geoméricamente, la de las espirales de humo

De esta manera, el cuerpo sacro ha desaparecido. ¿O no? No se cree aquí un detalle menor que la mayor crisis identitaria que sufre el protagonista se dé cuando se reconoce en el rostro: lo poco que queda de su organismo humano. Hay algo allí, en ese cuerpo, en lo humano, que persiste y que no logra nunca incorporarse por completo al proyecto RoboCop. Es lo que excede a todo lo útil. Lo que regresa una y otra vez. Aquello que permite que RoboCop “sienta” a sus familiares y sonría al reconocerse como Murphy.

Dice Campillo, en su relectura de Bataille, “el pensamiento libre, el pensamiento “soberano” es aquel que renuncia a todo resultado práctico, a todo saber eficaz; no está asociado a las actividades útiles sino a las experiencias extremas de alegría y de dolor, de amor y de muerte, tal y como se manifiestan en esas dos grandes formas de silencio que son la risa y las lágrimas; un pensamiento así conduce al “no-saber”, pues su objeto se resuelve en “nada”<sup>271</sup>. Allí se resuelve la reaparición soberana de Murphy que evita el cierre en RoboCop.

Siguiendo con Bataille, puede realizarse una sincronía entre la máquina y lo humano en el personaje principal de la ficción, y lo *homogéneo* y lo *heterogéneo* de la existencia sostenido por el autor<sup>272</sup>. Ya se mencionó, en el análisis de la relación Jekyll/Hyde<sup>273</sup>, que el concepto de lo heterogéneo incluye todos los elementos que se resisten a la asimilación a las formas burguesas y civilizadas de la vida moderna y que escapan a la intervención metódica de las ciencias. Así lo recuerda Jürgen Habermas, en “Entre erotismo y economía general: Bataille”, “El reino de lo heterogéneo sólo se abre en aquellos instantes explosivos de fascinado pavor en que colapsan las categorías que garantizan el trato familiar del sujeto consigo y con su mundo”<sup>274</sup>.

La máquina sostiene al hombre, pero el hombre es quien le da sentido. La máquina es lo útil, en el sentido del utilitarismo moderno, el no-desperdicio, lo que “sirve” para un determinado fin, sin distracciones ni titubeos. Pero, hete aquí, que cuando la razón mecanizada parece instalarse para siempre, vuelve el hombre. Con sus sentimientos, nobles e innobles, santos y pecadores, su ansia de justicia y su sed de venganza<sup>275</sup>. Sigue Habermas, “La versión que da Bataille de la

---

en las aldeas incendiadas y muchas otras... ¡Poetas y artistas futuristas... acordaos de estos principios fundamentales de una estética de la guerra para que iluminen vuestro combate por una nueva poesía, por unas artes plásticas nuevas!”.

<sup>271</sup> Campillo, A., “Introducción”, en *Georges Bataille. Lo que entiendo por soberanía*, Ediciones Paidós, I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1996, p. 13.

<sup>272</sup> Bataille, G., *El Estado y el problema del fascismo*, Editorial Pre-Textos y Universidad de Murcia, Valencia, 1993, p. 10: “La descripción psicológica de la sociedad debe empezar por la parte más accesible al conocimiento -en apariencia, la parte fundamental- cuyo carácter significativo es la *homogeneidad* tendencial. (...) La base de la *homogeneidad* social es la producción. La sociedad *homogénea* es la sociedad productiva, es decir, la sociedad útil. Todo elemento inútil queda excluido no de la sociedad total, sino de su parte homogénea. En esta parte, cada elemento debe ser útil para otro sin que la actividad *homogénea* jamás pueda acceder a la forma de la actividad *con valor en sí*. Una actividad útil siempre tiene una *medida común* con otra actividad útil, pero no con una actividad *para sí*”. Y sigue en p. 14 y 15: “El término mismo *heterogéneo* indica que se trata de elementos imposibles de asimilar. Esta imposibilidad, que concierne a lo más básico de la asimilación social, afecta al mismo tiempo a la asimilación científica. Estas dos formas de asimilación tienen una única estructura: la ciencia tiene por objeto fundar la *homogeneidad* de los fenómenos; es, en cierto sentido, una de las funciones eminentes de la homogeneidad. Así, los elementos *heterogéneos* excluidos por esta última, se hallan igualmente excluidos del campo de atención de la ciencia: por definición, la ciencia no puede conocer elementos *heterogéneos* en tanto que tales”.

<sup>273</sup> Se trabajó esto en referencia a *El misterioso caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*. Ver p. 85.

<sup>274</sup> Habermas, J., “Capítulo 8. Entre erotismo y economía general: Bataille”, en *El discurso filosófico de la Modernidad*, Editorial Taurus, Bs. As., 1989, p. 256.

<sup>275</sup> En la caja de video VHS de RoboCop, se describe como sinopsis del film: “Detroit es un paraíso del crimen. Para combatirlo, la compañía OCP usa el cuerpo de un policía abatido en la calle para crear un androide, que se encargará de

expulsión del paraíso reza: “Con la introducción del trabajo, la intimidad, la profundidad del deseo y de su libre desencadenamiento quedó desde el principio sustituida por el encadenamiento racional, en que ya no importa la verdad del instante sino el resultado final de las operaciones... (...) Desde la posición del mundo de las cosas el hombre mismo convirtiéndose en una de las cosas de este mundo, al menos durante el tiempo en que trabaja. En todas las épocas trató el hombre de escapar a este destino. En sus extraños mitos, en sus ritos crueles, el hombre anda desde entonces a la búsqueda de su intimidad perdida... Se trata siempre de arrancar algo al orden real, a la pobreza de las cosas y de devolver algo al orden divino”<sup>276</sup>. Extraerse de ese trabajo útil, racional, apartarse de esa *razón con arreglo a fines* de la ética protestante de Weber o de la *razón instrumental* criticada por la Escuela de Frankfurt, que están puestas en este agente metálico del orden, y sacar de entre ellas mismas lo divino de lo humano.

Decía Le Breton: “La técnica y la ciencia contemporáneas se inscriben en el camino de esta búsqueda que, a partir de ese momento, nunca se vio desmentida: ¿cómo hacer de ese borrador que es el cuerpo un objeto fiable, digno de procedimientos técnicos y científicos? La ciencia mantiene una relación asombrosamente ambivalente con el cuerpo: éste es su anti-modelo, aquélla lo rodea, intenta desembarazarse de él, al mismo tiempo que intenta, sin cesar, duplicarlo con sus propios medios y torpemente. Posiblemente la historia de la ciencia no sea más que la historia de las correcciones operadas sobre las insuficiencias (a su entender) del cuerpo, de las incontables tachaduras para escapar de su precariedad, de sus límites. Tentación demiúrgica de imitar, de actuar mediante la técnica sobre él. Hoy se despliega otra faceta, más evidente: la lucha contra el cuerpo despliega su estructura oculta, lo reprimido que la sostenía: el temor a la muerte. Corregir el cuerpo, hacer de él una máquina, es escapar de este plazo, borrar la “insoportable levedad del ser” (M. Kundera). El cuerpo, lugar de la muerte del hombre”<sup>277</sup>.

Es esa “relación asombrosamente ambivalente”, que se da a partir de la Modernidad con lo corporal, que se evidenció también en *Frankenstein...* y en *El misterioso caso...*, ese continuo movimiento de interés y abandono, de atracción y rechazo, lo que interesa señalar aquí. Y que, si entendemos al cuerpo dentro de la conceptualización sostenida hasta el momento, coincide con lo manifestado por Bataille, cuando explicita que: “Los elementos *heterogéneos* provocan reacciones afectivas de intensidad variable... (...) Hay tan pronto atracción como repulsión, y todo objeto de repulsión puede convertirse, en ciertas circunstancias, en objeto de atracción y a la inversa”<sup>278</sup>.

---

patrullar las calles con mayor eficacia. El nuevo miembro del cuerpo es bautizado como **RoboCop**, y no tarda en convertirse en una pesadilla para los delincuentes. Pero el cerebro de **RoboCop** lucha por liberarse de la programación que ha sufrido, para recordar quien le ha asesinado, y *cobrarse venganza*” (cursiva propia). Esta “venganza” es algo tan humano que se hace imposible pensarlo como parte de una programación técnica o un mero software.

<sup>276</sup> Habermas, J., “Capítulo 8. Entre erotismo y economía general: Bataille”, en *El discurso filosófico de la Modernidad*, Editorial Taurus, Bs. As., 1989, p. 271.

<sup>277</sup> Le Breton, D., “Capítulo 3: Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: El cuerpo máquina”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 81.

<sup>278</sup> Bataille, G., *El Estado y el problema del fascismo*, Editorial Pre-Textos y Universidad de Murcia, Valencia, 1993, p. 17.

Pero, como antes se sostenía, y he aquí el porqué del sostenimiento del film en tanto portador de elementos interesantes al análisis, puede verse que estas “correcciones” no son totales, que este orden tiene grietas. Y en ellas, Murphy reaparece. “La asimilación del cuerpo al mecanismo choca con un residuo al que se ve obligada a dejar de lado, so pena de invalidarse a sí misma: el hombre. La complejidad infinita de la condición humana vinculada con la dimensión simbólica, es un límite con el que se enfrenta la analogía corriente entre el cuerpo (incluso el individuo) y la máquina. El cuerpo, confrontado con estos procedimientos de racionalización, aparece como un animal que se aloja en el corazón del ser, inaprensible, salvo de modo provisorio y parcial. El cuerpo, vestigio multimilenario del origen no técnico del hombre”<sup>279</sup>.

Esta constante extensión del pensar mecánico va dejando de lado la dimensión sensible y física de la existencia humana. De esta manera, el intento de reducción técnica del hombre a un cuerpo que sólo responde a leyes mecánicas se olvida de lo imaginario, de lo simbólico y, por lo tanto, de la historia de cada individuo. Y esto, quizá, sea lo que venga a dar por tierra con la definición misma del hombre hasta aquí conocida. Este conflicto puede evidenciarse en la ficción cuando, en esa “reconstrucción” identitaria, que comienza a partir de flashback de instantes y restos de memoria de su vida ¿pasada?, RoboCop vuelve a su anterior hogar, ahora vacío. Mientras lo recorre, emergen momentos, recuerdos e imágenes pasadas de ese entorno que lo hace (volver a) ser el Murphy que nunca fue muerto del todo. Y, así, sobre su ¿ex? familia, comenta: “-Puedo sentirlos, pero no los recuerdo”<sup>280</sup>. *Sentirlos*. Esta es la palabra que sostiene el hombre por encima de la máquina. Es la que señala la vuelta del hombre, el regreso de todo aquello que Descartes descalificaba por poco riguroso y confiable.

Claro está que este reconocimiento no es fácil. Es traumático. Y señala el clímax más crítico en la integridad del personaje principal. ¿Quién soy yo? ¿Qué soy yo? (Interesante: momento de angustia en un... ¿robot?). Porque, bien dice Le Breton, “La simulación mecánica del cuerpo no protege al hombre con una prótesis de la angustia por ser un híbrido”<sup>281</sup>. Sino, pregúntele al monstruo de Frankenstein.

Por otro lado, se quiere volver aquí a la inclusión en la programación de RoboCop de esas cuatro “directivas primarias”, antes mencionadas. Éstas eran: 1. Servir a la verdad pública; 2. Proteger al inocente; 3. Hacer que se cumpla la ley; y 4. No proceder contra miembros de OCP. Esta serie de leyes, imposibles de ser desobedecidas, funcionan sobre el personaje a modo de estructura psíquica, que no aparece como problemática sino hasta el momento en que se la intenta quebrantar. ¿No se asemejan éstas a las transformaciones ya tratadas en el presente trabajo y que, a

---

<sup>279</sup> Le Breton, D., “Capítulo 3: Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: El cuerpo máquina”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 81.

<sup>280</sup> Verhoeven, P., *RoboCop*, Orion Pictures, EE. UU., 1987.

<sup>281</sup> Le Breton, D., “Capítulo 11: El camino de la sospecha: El cuerpo y la modernidad”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 247.

modo de coacciones internas y externas, comienzan a operar sobre el individuo a la par de la constitución de los Estados-nación modernos?

Se vio, junto a Elías, como la “estabilidad peculiar del aparato de autoacción psíquica, que aparece como un rasgo decisivo en el hábito de todo individuo “civilizado”, se encuentra en íntima relación con la constitución de institutos de monopolio de la violencia física y con la estabilidad creciente de los órganos sociales centrales. Solamente con la constitución de tales institutos monopólicos estables se crea ese aparato formativo que sirva para inculcar al individuo desde pequeño la costumbre permanente de dominarse; sólo gracias a dicho instituto se constituye en el individuo un aparato de autocontrol más estable que, en gran medida, funciona de modo automático”<sup>282</sup>. Así, desde “su primera infancia se acostumbra al individuo a observar esa contención y previsión sistemáticas que precisará para su función de adulto. Esta contención, esta regulación de su comportamiento y de su vida instintiva se le convierte en costumbre desde tan corta edad que se constituye en él en una estación de *relais* de las pautas sociales, en una autovigilancia automática de los instintos en el sentido de los esquemas y modelos aceptables para cada sociedad, en una “razón”, en un “super-yo” más diferenciado y más estable; y una parte de los movimientos e inclinaciones instintivos contenidos no le resultan concientes de modo alguno”<sup>283</sup>.

Ya se ha adelantado que, el contenido de la cuarta directiva se revela a RoboCop cuando, en su desconocimiento, la va a infringir. Esto sucede en el momento en que el protagonista descubre las conexiones que unen al jefe narco-criminal Clarence Boddicker con el corrupto vicepresidente de OCP, Richard “Dick” Jones. Por ello, cuando va a detener a éste último, ésta norma se activa<sup>284</sup>, inmovilizando su cuerpo y haciendo que sus sistemas dejen de responder correctamente. Jones, declara, ante un turbado RoboCop:

“-¿Qué le ocurre, agente?... Le diré que le ocurre, es una pequeña póliza de seguros llamada Directiva 4. Mi pequeña contribución a su perfil psicológico. Cualquier intento de arrestar a un directivo de la OCP implica su cese... ¿Qué creía?, ¿que era un policía corriente? *Es obra nuestra. Y no podemos dejar que se revele contra nosotros*”<sup>285</sup> (cursiva propia).

Para subrayar la importancia de estas reglas, y su relación con los desarrollos de Occidente, también puede ayudar seguir con la lectura que de la disciplina militar hacía Foucault. Él, en “Los cuerpos dóciles”, sostendrá que “Toda la actividad del individuo disciplinado debe ser ritmada y sostenida por órdenes terminantes cuya eficacia reposa en la brevedad y la claridad; la orden no tiene que ser explicada, ni aun formulada; es precisa y basta que provoque el comportamiento

<sup>282</sup> Elías, N., “Bosquejo de una teoría de la civilización”, en *El proceso de la civilización*, FCE, México, 1987, pp. 453 y 454.

<sup>283</sup> Elías, N., “Bosquejo de una teoría de la civilización”, en *El proceso de la civilización*, FCE, México, 1987, pp. 458 y 459.

<sup>284</sup> Con el cuerpo bloqueado, desde dentro del visor de RoboCop puede leerse un cartel intermitente que, con letra imprenta mayúscula, reza: “Violación del programa – Directiva 4”.

<sup>285</sup> Verhoeven, P., *RoboCop*, Orion Pictures, EE. UU., 1987.

deseado. Entre el maestro que impone la disciplina (*OCP*) y aquel que le está sometido (*RoboCop*), la relación es de señalización: se trata no de comprender la orden sino de percibir la señal, de reaccionar al punto, de acuerdo con un código más o menos artificial establecido de antemano. Situar los cuerpos en un pequeño mundo de señales a cada una de las cuales está adscripta una respuesta obligada, y una sola: técnica de la educación que “excluye despóticamente en todo la menor observación y el más leve murmullo”; el soldado disciplinado “comienza a obedecer mándesele lo que se le mande; su obediencia es rápida y ciega; la actitud de indocilidad, el menor titubeo sería un crimen”<sup>286,287</sup>.

La antropología contemporánea señala al cuerpo como el elemento identitario del hombre. Y, por ello, la manipulación que se haga de él, ya sea en prótesis técnicas o en grillas normativas, modificará sustancialmente la relación que mantiene con el mundo. Con la exacerbación de la visión maquínica del cuerpo se tiende a la atrofia de las actividades y potencialidades que éste presenta. Se restringe a una visión del mundo, se limita el campo de acción sobre lo real, disminuye el sentimiento de consistencia del yo y debilita el conocimiento directo de las cosas.

Llegados hasta este punto, cabría preguntarse, entonces, si todas estas des-humanizaciones son consecuencias de la imprevisibilidad o si son un resultado buscado intencionalmente. Mientras tanto, los Murphys, así como los monstruos de Frankenstein o los Hydes, siguen regresando e impidiendo ciertos cierres con pretensiones clausurantes.

---

<sup>286</sup> Boussanelle, L., *Le bon militaire*, 1770, p. 2.

<sup>287</sup> Foucault, M., “Los cuerpo dóciles”, en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987, p. 170.

## 7. *Técnicamente eso no es vida, o a ciencia cierta no está vivo*

¿Qué sucede cuando estas quimeras, imaginaciones y relatos fantásticos van siendo superados por lo que realmente comienza a hacerse en la vida fáctica misma? ¿Cómo se transita y qué cosas se modifican -o se modificaron- a partir de que la “posibilidad de” deja de ser eso, una posibilidad, un verbo en condicional, para pasar a ser una voz en presente?

¿Los sueños dejan de ser tales? ¿Se puede seguir hablando de sueños o sería mejor cambiar, y decir pesadillas? ¿Y cuando todo esto es parte, ya, de la vigilia?

Los cambios analizados hasta aquí, sucedidos primero a nivel de las concepciones y los discursos, abonando y acompañando las transformaciones que luego la ciencia y las técnicas llevarían a cabo, han quedado atrás. Los progresos técnicos de la Modernidad dejaron casi obsoletas las ficciones trabajadas<sup>288</sup>. Los gestos que antes aparecían como hijas de mentes afiebradas y que buscaban decir algo crítico en la dispersión, bien podrían leerse hoy en las páginas de los diarios y semanarios más respetados del mundo. A nadie ha pasado por alto el revuelo que provocó la clonación de la oveja Dolly. Poco se entiende del proyecto denominado Genoma Humano, sin embargo no debe haber persona que no haya escuchado de él y, aún más, no tenga una posición tomada al respecto.

Ya se vieron algunos pasos que el cuerpo humano debió atravesar en Occidente para llegar hasta donde se encuentra, y cómo se lo encuentra, actualmente. Se señaló que Le Breton ubica los indicios fundamentales de este cambio de mentalidad, que da autonomía al individuo y proyecta una luz particular sobre el cuerpo, a partir de la constitución del saber anatómico en la Italia del *Quattrocento*, marcando una importante mutación antropológica que luego se extendería por toda Europa. Es allí, desde las primeras disecciones oficiales, a comienzos del siglo XV, y luego, con la diseminación de la práctica en los siglos XVI y XVII europeos, se produce uno de los momentos claves del individualismo. Así, la distinción que se realiza “entre el cuerpo y la persona humana traduce una transformación ontológica decisiva. Estos diferentes procedimientos culminan con la invención del cuerpo en la *episteme* occidental”<sup>289</sup>.

Este cuerpo del conocimiento es el mismo y distinto del cuerpo antiguo. Anteriormente, el cuerpo no era la singularización del sujeto al que le prestaba un rostro. El hombre, inseparable de él, no estaba sometido a la singular paradoja de *poseer* un cuerpo. Esto explica que durante toda la Edad Media se prohibieran las disecciones y sean, incluso, impensables. Así, la sola idea de trabajar sobre el cuerpo, de violar su integridad a partir de la incisión del utensilio en él consistía en

<sup>288</sup> En el presente capítulo se intentará realizar un breve análisis de las consecuencias que han traído consigo los avances y logros de las ciencias y las tecnologías que actualmente operan sobre los cuerpos. Aún entendiendo que el tema a desarrollar es lo suficientemente extenso e interesante para merecer un estudio aparte, se cree necesario echar un vistazo por la situación presente y coronar, así, el recorrido propuesto.

<sup>289</sup> Le Breton, D., “Capítulo 2: En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: El hombre anatomizado”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 46.

una violación del ser humano, fruto de la creación divina. Atentar contra el cuerpo era, al mismo tiempo, violentar al universo todo. Se debe recordar que, como se sostuvo en los primeros capítulos, en la Antigüedad y durante el Medioevo mismo, el cuerpo no era aislable del hombre o del mundo: es el hombre y, a su escala, es el cosmos. Pero esto ha variado con la Modernidad.

La nueva posición del cuerpo produce una distinción que coloca al hombre en una posición de exterioridad respecto de su propia corporalidad. Para seguir con Le Breton, se podría preguntar junto con él si la cultura erudita, desde fines del Renacimiento, no estuvo inspirada por la fantasía de liberarse de este dato ambivalente, inaprensible y precario que es el cuerpo. Fantasía que choca con la evidencia de que la desaparición del cuerpo implica la del hombre mismo. Eso explicaría el hecho de recurrir al mecanismo para pensar el cuerpo, de modo que el “panmecanicismo”<sup>290</sup> funcionaría como una especie de exorcismo, de purificación. “Si el cuerpo fuese realmente una máquina, no envejecería, ni sería frágil, ni moriría. Ante la máquina, el cuerpo humano es sólo debilidad. El borramiento ritualizado del cuerpo que conocemos hoy, ¿acaso no prepara para el puro y simple escamoteo de su presencia? Con el desarrollo de la ciencia y de la tecnología lo que se produjo es el rechazo de la esfera propiamente corporal de la condición humana. ¿Pero cómo suprimir el cuerpo o hacerlo más eficiente por medio de la sustitución de algunos de sus elementos, sin alterar, al mismo tiempo, la presencia humana? ¿Hasta dónde es posible llevar la disyunción entre el hombre y el cuerpo? ¿El cuerpo es un miembro supernumerario del hombre?”<sup>291</sup>

Todo este proceso llevó a pensar y operar técnica y científicamente al cuerpo, en un movimiento que lo diferenció del hombre y lo redujo a una versión insólita del mecanicismo. Cuando la dimensión simbólica se retira del cuerpo, lo único que queda de él es un conjunto de engranajes, una disposición técnica de funciones sustituibles unas por otras. Lo que estructura, entonces, la existencia del cuerpo, no es más la irreductibilidad del sentido sino la posibilidad de intercambiar elementos y funciones que aseguran su orden.

Este cuerpo abstracto es apartado del hombre, como si fuese un objeto. Eliminado su carácter simbólico, el cuerpo carece también de dimensión axiológica. Y así, también, es despojado del halo imaginario. Las formulaciones mecanicistas de los filósofos de los siglos XVII y XVIII adquieren, mucho tiempo después, una realidad singular. Estos anticiparon una objetivación del cuerpo que no dejó de extenderse a la praxis social. Fueron los primeros que hicieron pensables los procedimientos de tecnificación del cuerpo que hoy cuentan con toda su fuerza.

Al ir perdiendo lo que lo une al hombre, más se aleja de lo ético y lo moral y más se acerca a valores técnicos y comerciales. De esta manera, y en un mundo donde todo se compra y se

---

<sup>290</sup> Un “panmecanicismo” que se florea en el monstruo de Frankenstein y se lleva al extremo, ya con toda la parafernalia de la industria detrás, en el fastuoso RoboCop.

<sup>291</sup> Le Breton, D., “Capítulo 11: El camino de la sospecha: El cuerpo y la modernidad”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, pp. 217, 218 y 219.

vende, el cuerpo mismo pasa a ser una mercancía más. En los tiempos que corren (cada vez más rápido...), y con los desarrollos que han tenido las ciencias médicas y la biología (transplantes de órganos, transfusiones de sangre, prótesis, manipulaciones genéticas, procreación asistida, etc.) se abre todo un abanico de oportunidades para las modernas prácticas científicas. Se le dio “al cuerpo un valor de objeto con un precio inestimable respecto de la demanda. Las necesidades de órganos y de *sustancias humanas*<sup>292</sup> tienen, al menos, cuatro usos: la investigación médica y biológica que utiliza muchos materiales humanos; la fabricación de productos farmacéuticos; los trasplantes, que son cada vez más frecuentes y más diversos, gracias a los progresos de la cirugía; y, finalmente, los usos tradicionales de las facultades de medicina (disecciones, etc.). El cuerpo es descompuesto en sus elementos, sometido a la razón analítica”<sup>293</sup>.

La era del comercio corporal se abrió con un futuro prometedor. No es raro enterarse, que en distintos países, oficial o clandestinamente -ya que muchos Estados plantean la ilegalidad de la venta y comercialización de órganos o de sangre- hay personas que deciden publicar anuncios en donde ofrecen partes de su cuerpo a cambio de ciertas cantidades de dinero. Así, la necesidad, que tiene cara de hereje, o riñón de hereje o de lo que se necesite, lleva a la gente más necesitada a la desesperante situación de ofrecer jirones de sí mismos al mejor postor<sup>294</sup>. “Se comercializan ilegalmente esperma, orina, sudor, piel. También fetos para experimentos farmacéuticos o para la fabricación de productos de belleza. (...) Los países que los adquieren son: Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Alemania, Japón, Israel, Hong Kong, etc.”<sup>295</sup>. Ya en 1975, Jean Ziegler señalaba un cambio en las mentalidades de ciertos ambientes médicos que llevaba a la consideración analítica y moralmente diferente de los componentes del cuerpo humano. “Habría sido posible pensar que al menos el cuerpo, el último bastión de la individualidad concreta de los seres humanos, con sus circuitos misteriosos, sus órganos ocultos, su vida secreta, se sustraería al canibalismo económico... los riñones, el corazón, los pulmones y el hígado se convirtieron en mercancías. Los órganos esenciales del hombre se compran, se venden, se trasplantan, se guardan en depósitos, se comercializan. Hay catálogos ilustrados de órganos en venta que circulan en el mundo de la medicina norteamericana. Hay bancos y bolsas de órganos que funcionan con

---

<sup>292</sup> Se destaca aquí la frase “sustancias humanas” porque remite, directamente, a esta nueva forma de nombrar (o de no-nombrar) al cuerpo. Esto fue señalado en el apartado 6.1., en referencia al *Frankenstein...*, pero puede ser recordado aquí cómo el cuerpo deja de ser tal para convertirse, desde ahora, en “sustancias”, “materiales” o “elementos”. Ya se citaron las leyes de bioética y utilización de las biotecnologías, y donde se define al “material humano” como “los líquidos, sustancias y piezas que provienen de seres humanos”. Ley N° 94-653 del 29 de julio de 1994 relativa al respeto del cuerpo humano; Ley N° 94-654 del 29 de julio de 1994 relativa a la donación y utilización de los elementos y productos del cuerpo humano, a la asistencia médica a la procreación y al diagnóstico prenatal. Ver capítulo 6.1., p. 67, nota 182.

<sup>293</sup> Le Breton, D., “Capítulo 11: El camino de la sospecha: El cuerpo y la modernidad”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 219.

<sup>294</sup> El monstruo de Frankenstein, como se ha visto, se arma con partes de muertos. ¿Son los pobres tercermundistas los nuevos “muertos” del Occidente desarrollado? ¿Son los “repuestos biológicos” para las personas de mayores recursos?

<sup>295</sup> Se puede observar con estos ejemplos que, justamente, son estos países los máximos exponentes del pensamiento occidental al que se alude durante todo el ensayo.

ganancias”<sup>296</sup>. Y si ésta es la faz económica, las leyes bioéticas francesas acerca de la “correcta” utilización de las biotecnologías<sup>297</sup>, vendrían a ser su contracara legal (y, por ende, política). De este modo, se abandona el campo fantástico del capítulo anterior para ingresar, en letra de molde, en la realidad del mundo civilizado.

Todos estos cambios, en las conciencias, en los discursos, en la ley misma, plantean cuestiones que no pueden ser pasadas por alto. Una de ellas, y en la que se debe hacer hincapié ya que es, quizás, el motor de los desarrollos y el movilizador de las energías que llevaron a la situación actual. Es la de la muerte del sujeto. En todos los adelantos mencionados “hay que señalar el desdén hacia la muerte, fundamento de la medicina occidental: al llevar más allá los límites de la vida, hace fracasar provisoriamente a la muerte, pero, con frecuencia, le da más años a la vida que vida a los años. Y, al mismo tiempo, convierte a la muerte en un hecho inaceptable al que hay que combatir”<sup>298</sup>.

Esta situación se refleja en las líneas argumentales de las novelas analizadas. Así, y entendiendo las obras a la manera propuesta, es decir como síntomas de un clima de época, puede verse de qué modo la muerte juega un papel importante en los desarrollos de cada una de ellas. Pero hay una diferencia, y se cree aquí, no casual. Tanto en *Frankenstein o el moderno Prometeo* como en *El extraño caso del Doctor Jekyll y Mister Hyde* la muerte de los protagonistas cierra ambos relatos, en ellas la muerte es el lugar de llegada, de fin, de vuelta a un equilibrio roto en los vaivenes de la narración. En cambio, en el film *RoboCop* -mucho más actual-, la muerte está puesta al principio, es ella quien da el puntapié inicial para el desencadenamiento de los hechos que llevarán adelante la historia. En la narración de fin de siglo XX es la muerte la que da lugar a ¿la otra vida?... ¿a la muerte perpetua y puesta permanentemente de manifiesto?...

Y esto, que se ve en *RoboCop*, en el cuerpo acribillado del agente Murphy, puede extenderse ya a ciertos casos verídicos en los que, por determinada causa, el cerebro de alguien deja de “funcionar” pero, aún así, se mantiene la actividad orgánica por medio de artificios técnicos. En esas circunstancias “Algunos médicos sostuvieron que (...) no hay más que cuerpo sin hombre, medalla que, paradójicamente, no tiene reverso. Esto les permitió reivindicar el derecho a experimentar con estos pacientes en estado vegetativo crónico. A. Milhaud, en CHU de Amiens, relató una operación de transfusión de sangre por vía ósea a un enfermo que estaba, desde hacía tres años, en un estado de coma profundo. Intento sin vínculo con el estado del sujeto, no terapéutico, puramente experimental, a espaldas de la familia y, por supuesto, del enfermo (*Le Monde*, 28 de noviembre de 1985). Para Milhaud, se trata de “modelos humanos casi perfectos que

<sup>296</sup> Ziegler, J., *Les vivants et la mort*, Seuil, 1975, p. 33. Citado en Le Breton, D., “Capítulo 11: El camino de la sospecha: El cuerpo y la modernidad”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, pp. 220 y 221. Jean Ziegler (nacido en 1934) es miembro especial de la ONU para el Derecho a la Alimentación y profesor de sociología en la Universidad de Ginebra y la Sorbona, París. Es Doctor en Derecho y Ciencias Económicas y Sociales por la Universidad de Berna.

<sup>297</sup> Leyes N° 94-653 y N° 94-654 de 1994. Citadas en la página anterior y trabajadas en el capítulo 6.1., p. 67, nota 182.

<sup>298</sup> Le Breton, D., “Capítulo 11: El camino de la sospecha: El cuerpo y la modernidad”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 224.

constituyen intermediarios entre el animal y el hombre”<sup>299</sup>. Incluso, el año de publicación de estas declaraciones casi coincide con el de estreno del film (1985 y 1987, respectivamente).

Consumadas, estas nuevas posibilidades entran en una puja de significados y sentido con lo, siquiera, pensable del Humanismo moderno y sus códigos de comprensión filosóficos. Con la ciencia médica de fin de siglo se llega a instancias en las que se puede mantener estados vegetativos crónicos (como se dijo: aún sin saber si esto es un alargamiento de la vida o de la agonía mortal...) con las cuales moral y éticamente no se sabe bien qué hacer o cómo manejarlas para encuadrarlas en la racionalidad que tanto se pregona. Quizás sí se esté un poco más seguro del aspecto económico, en cuanto al potencial rédito de explotación y la rentabilidad que se podrían sacar de ellas, pero incluso éste debería enmarcarse dentro de discursos y corrientes que lo avalen y legitimen. Y también allí hay controversias.

Puede sostenerse, junto a Le Breton, que si bien “Las cuestiones éticas exceden el marco de esta obra; sin embargo, debemos recordar que en setiembre de 1986, J. Testard, uno de los más grandes especialistas en fecundación *in vitro* y en la congelación de embriones humanos, expresó su preocupación por la evolución de las investigaciones que se producían en este campo y propuso una moratoria: “No deseo hacer ciertas cosas. Mi última (hazaña) será la congelación de embriones humanos, no iré más lejos... Sé que mi posición es minoritaria en el mundo científico... la lógica de la investigación se aplica incluso a lo que todavía está privado del olor del progreso, pero no puede aplicársela a lo que ya tiene el sabor de un enorme peligro para el hombre. Reivindico también una lógica del no-descubrimiento, una ética de la no-investigación. Que se deje de simular que se cree en la neutralidad de la investigación y que sólo se podrán calificar como buenas o malas a las aplicaciones que se realicen”<sup>300</sup>.

Se hace evidente que, a partir de la acción deliberada sobre los procesos naturales, se deben reacomodar todas las concepciones donde ésta tendrá lugar. Técnicas como la “fecundación *in vitro* y el congelamiento de embriones” del doctor Testard, por citar sólo algunas de las novedades ofrecidas, llevan al extremo la voluntad de dominio del hombre y su operación sobre el cuerpo. Como se señalaba anteriormente, estas prácticas avanzan sobre lo sagrado que radicaba en el cuerpo, eliminando el azar y el secreto del mundo. Lo que Benjamin reconocía en la eliminación del “aura” de la obra de arte, de aquello que la hace única, en la época de la reproductibilidad técnica, se extiende ahora sobre el hombre<sup>301</sup>. Y si ya era interesante de observar esto con la

---

<sup>299</sup> Le Breton, D., “Capítulo 11: El camino de la sospecha: El cuerpo y la modernidad”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 227.

<sup>300</sup> Le Breton, D., “Capítulo 11: El camino de la sospecha: El cuerpo y la modernidad”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 235.

<sup>301</sup> “Las circunstancias en que se ponga al producto de la reproducción de una obra de arte, quizás dejen intacta la consistencia de ésta, pero en cualquier caso deprecian su aquí y ahora. Aunque en modo alguno valga esto sólo para una obra artística, sino que parejamente vale también, por ejemplo, para un paisaje que en el cine transcurre ante el espectador. Sin embargo, el proceso aqueja en el objeto de arte una médula sensibilísima que ningún objeto natural posee en grado tan vulnerable. Se trata de su autenticidad. La autenticidad de una cosa es la cifra de todo lo que desde el

posibilidad de realizar fotoduplicados de la Gioconda, lo es mucho más a partir del discurso que postula la clonación. ¿O no podría pensarse al clon como una “reproducción” de un original, al que le debe su autenticidad?

Pero, primero lo primero. La palabra “Clon” deriva del griego y significa “retoño, brote o rama nueva”. La clonación puede definirse como el proceso por el que se consiguen copias idénticas de un organismo ya desarrollado, de forma asexual. Estas dos características son importantes: a) se parte de un animal (por ahora...) ya desarrollado, porque la clonación responde a un interés por obtener copias de un determinado animal que nos interesa, y sólo cuando es adulto conocemos sus características; y b) por otro lado, se trata de hacerlo de forma asexual. La reproducción sexual no nos permite obtener copias idénticas, ya que este tipo de reproducción por su misma naturaleza genera diversidad. Dentro del imaginario social, se designa “clones” a un conjunto de organismos idénticos genéticamente. Así, el primer ser clonado que conoció el mundo hiperconectado de los 90’s fue un animal: la famosa Dolly<sup>302</sup>.

Dolly nació, si puede hablarse de nacimiento en éstos casos, el 5 de julio de 1996 en el Instituto Roslin, en Edimburgo, Escocia<sup>303</sup>. Por esa época, el término “clonación” ya ocupaba un lugar destacado en el léxico cotidiano y era parte de la fantasía colectiva. La literatura de ciencia ficción y el cine se alimentaban de diversos tipos de clones para describir mundos prometidos para el futuro. Ahora, la oveja se mostraba como anuncio del porvenir realizado. Dice Schmucler,

---

origen puede transmitirse en ella desde su duración material hasta su testificación histórica. Como esta última se funda en la primera, que a su vez se le escapa al hombre en la reproducción, por eso se tambalea en ésta la testificación histórica de la cosa. Claro que sólo ella; pero lo que se tambalea de tal suerte es su propia autoridad.

Resumiendo todas estas deficiencias en el concepto de aura, podremos decir: en la época de la reproducción técnica de la obra de arte lo que se atrofia es el aura de ésta. El proceso es sintomático; su significación señala por encima del ámbito artístico. Conforme a una formulación general: la técnica reproductiva desvincula lo reproducido del ámbito de la tradición. Al multiplicar las reproducciones pone su presencia masiva en el lugar de una presencia irrepetible. Y confiere actualidad a lo reproducido al permitirle salir, desde su situación respectiva, al encuentro de cada destinatario. Ambos procesos conducen a una fuerte conmoción de lo transmitido, a una conmoción de la tradición, que es el reverso de la actual crisis y de la renovación de la humanidad. Están además en estrecha relación con los movimientos de masas de nuestros días. (...)

Esos hechos preparan un atisbo decisivo en nuestro tema: por primera vez en la historia universal, la reproductibilidad técnica emancipa a la obra artística de su existencia parasitaria en un ritual. La obra de arte reproducida se convierte, en medida siempre creciente, en reproducción de una obra artística dispuesta para ser reproducida. De la placa fotográfica, por ejemplo, son posibles muchas copias; preguntarse por la copia auténtica no tendría sentido alguno. Pero en el mismo instante en que la norma de la autenticidad fracasa en la producción artística, se trastorna la función íntegra del arte. En lugar de su fundamentación en un ritual aparece su fundamentación en una praxis distinta, a saber en la política”.

Benjamin, W., “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Discursos Interrumpidos I*, Editorial Taurus, Bs. As., 1989.

<sup>302</sup> Aunque, como señala Héctor Schmucler: “Dolly, estrictamente, no era idéntica a nadie. Su madre-gemela, de quien se extrajera una célula de la glándula mamaria para intentar la clonación, había muerto hacía tiempo. Además, sobre el núcleo de la célula madre se había actuado para producir algunas modificaciones. La clonación resultaba de la transferencia del núcleo y de procedimientos transgénicos. Contra la doxa, el clon era único”. Schmucler, H., “La industria de lo humano”, en *Revista Artefacto* N° 4, Bs. As., 2001, p. 17.

<sup>303</sup> Para mayores detalles, se menciona que Dolly fue el resultado de una transferencia nuclear desde una célula donante diferenciada a un óvulo no fecundado y anucleado (sin núcleo), implantado después en una hembra portadora. La célula de la que venía Dolly era una célula ya diferenciada o especializada, procedente de un tejido concreto -la glándula mamaria- de un animal adulto (una oveja Fin Dorset de seis años), lo cual suponía una novedad, dado que hasta ese momento se creía que sólo se podían obtener clones de una célula embrionaria, es decir no especializada. Cinco meses después nacía Dolly, que fue el único cordero resultante de 277 fusiones de óvulos enucleados con núcleos de células mamarías. La hermana de Dolly, la oveja Monka, no pudo ser clonada.

Por último, y desde su muerte, este primer mamífero adulto clonado se exhibe, disecado, como pieza del Museo Real de Escocia, en Edimburgo, Reino Unido.

“Humilde, como cualquier animal de su especie y, a la vez, desafiante en su calidad de ejemplo del poder de la ciencia y la técnica. Ningún publicista hubiera podido imaginar una síntesis semejante: al fantasma de Frankenstein<sup>304</sup> se oponía la carnadura real de un cordero de ojos mansos. Fue un golpe de afirmación audaz frente a las discusiones que venían suscitándose sobre la conveniencia material y moral de continuar con las experimentaciones vinculadas a la manipulación genética”<sup>305</sup>.

Sobre esta nueva posibilidad, Le Breton apuntará que “el imaginario del clon<sup>306</sup> se realiza cuando se le otorga al cuerpo el título de *alter ego*, persona completa al mismo tiempo que espejo (no espejo del otro en el campo del símbolo, sino espejo del ser que remite a sí mismo), valor. El individuo se vuelve su propia copia, su eterno simulacro, por medio del código genético presente en cada célula. Sueño de una capilarización infinita de lo mismo, a través de la fantasía de que la personalidad completa del sujeto está, potencialmente, en el gen. (...) En este imaginario el hombre es una emanación del cuerpo, subsumido bajo la forma del gen...”<sup>307</sup>. Y concluye: “El *cloning* lleva a su extremo a la lógica del cuerpo *alter ego* puesto que la referencia del sujeto está sólo en sus características genéticas, es decir en una parte indefinible del cuerpo contenido en cada una de las células, pero que contendría en germen al sujeto. El *cloning* es una versión moderna del imaginario del doble. (...) La reproducción humana por clonación, como si se tratara de un esqueje vegetal es un procedimiento técnico basado en la ocultación del cuerpo...”<sup>308</sup>.

Volviendo con Schmucler, él se distancia de la idea del doble, cuando sostiene que “En nuestros días, (como) explica Jean-Paul Rostand, el clon designa más bien al mutante manipulado que al doble”. En este hecho, justamente, se instala la significación más conmovedora. La posibilidad de *fabricar* animales, y eventualmente individuos de la especie humana, se asienta en el poder de modificar y no sólo de multiplicar. Nuevos contingentes genéticos pueden dar lugar a nuevas formas de hombres que respondan con comportamientos esperables. ¿Pero por qué seguir llamando “hombre” a los integrantes de una especie con tales características? Si la dignidad humana se sostiene en la irreductibilidad de cada uno a la voluntad de cualquier otro, si la posibilidad de imaginar la vida sin condicionamientos determinantes es el rasgo que hace a la especificidad de lo humano y esta posibilidad de libertad es la condición de la responsabilidad de los hombres frente al mundo, la propuesta de “perfeccionamiento” auspiciada por la tecnociencia genética debería resultar simplemente impensable. La industria de lo humano se muestra como una

---

<sup>304</sup> Y de vuelta la mención a una de las ficciones estudiadas aquí...

<sup>305</sup> Schmucler, H., “La industria de lo humano”, en *Revista Artefacto N° 4*, Bs. As., 2001, p. 18.

<sup>306</sup> Por el momento, quedémonos con el fantasma, pues la clonación proviene de un imaginario del mismo, de un reflejo narcisista que olvida el carácter no genético, es decir, no transmisible, de lo que compone la identidad del sujeto. El clon nunca será la duplicación del sujeto porque muchas variantes incontrolables entran en juego en su educación. Además, las condiciones sociales e históricas de su desarrollo serían profundamente diferentes.

<sup>307</sup> Le Breton, D., “Capítulo 8: El hombre y su doble: El cuerpo *alter ego*”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, pp. 156 y 157.

<sup>308</sup> Le Breton, D., “Capítulo 11: El camino de la sospecha: El cuerpo y la modernidad”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, pp. 240 y 241.

sentencia sobre el mundo que, siendo lo que es, no sabría como ser sin la presencia de la conducta inesperable de los hombres”<sup>309</sup>.

La emergencia del laboratorio, aséptico y esterilizado, como cuna no puede no modificar todos los parámetros con los que se pensaba el Humanismo<sup>310</sup>. La posibilidad, cada vez más posible, de la reproducción propia, por medio de tubos de ensayo y probetas, posee un efecto de poder inconmensurable sobre las conciencias todas. El nacimiento y la muerte toman, ahora, nuevas formas. “Niño calcado, *alter ego* más joven, reflejo del narcisismo total”<sup>311</sup>.

Esto propaga un tipo de visión particular, del cuerpo, del hombre, y de la relación entre ambos. Una visión que identifica al hombre con su programa genético y olvida que las condiciones de existencia del sujeto y sus relaciones con los demás y con el mundo, son las influencias que lo modelan y le dan una vida en tanto tal. En este sentido, el clon sólo podrá parecerse físicamente al donante, ya que provienen de cadenas genéticas idénticas. Pero no más.

La clonación humana parece aún lejana (aunque ya se fue haciendo notar como lo que se fantasea lejano toma ribetes anticipatorios...). Pero interesa ver aquí el imaginario que ya provoca y que postula esa igualdad del hombre con la información de su patrimonio genético. En él asoma toda una nueva ideología del cuerpo. “El hombre es más que el cuerpo, del que puede diferenciarse desde un punto de vista antropológico, el hombre es más que su programa genético. Precisamente porque el hombre no es una máquina que desarrolla las posibilidades de sus engranajes. La historia de cada hombre es única e inagotable”<sup>312</sup>.

Esta nueva identificación del hombre puede enmarcarse dentro la expansión del paradigma tecnológico de la información que se subrayó en los primeros capítulos de la tesina. Esta diseminación alcanzó, también, a las definiciones de cuerpo y de vida del ser humano, tanto a nivel individual como social. Es lo que actualmente se conoce con el nombre de “revolución de la información”. Y si, durante el último siglo, este concepto de información adquirió tanta importancia, se debe, no sólo a la inédita posibilidad actual de disponer de innumerables medios para la transmisión de signos a distancia -como supone la equivalencia entre expansión de tecnologías de información y creación de lazos sociales-, sino también por su impacto en entidades hasta hace poco tiempo indivisibles, como ser la persona, el sujeto y la vida misma.

El saber biomédico y el poder biopolítico contemporáneos se están asentando cada vez más en una compleja articulación de tecnologías de imágenes y terapias basadas en la información

---

<sup>309</sup> Schmucler, H., “La industria de lo humano”, en *Revista Artefacto N° 4*, Bs. As., 2001, p. 18.

<sup>310</sup> El embriólogo Ian Wilmut, uno de los creadores de Dolly, dijo a los diputados que lo invitaron a discutir estos avances científicos: “Si usted realmente quiere hacer un clon humano, puede hacerlo. El único límite es la ética...”

<sup>311</sup> Le Breton, D., “Capítulo 11: El camino de la sospecha: El cuerpo y la modernidad”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 241. Allí agrega: “El eugenismo (indeseada prolongación del racismo) es una ideología del cuerpo que quiere hacer del hombre un puro producto de su cuerpo y que olvida que el hombre forma el cuerpo en contacto con el cuerpo del otro.

<sup>312</sup> Le Breton, D., “Capítulo 11: El camino de la sospecha: El cuerpo y la modernidad”, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 2002, p. 241.

biológica-genética que trastoca las modalidades modernas de intervención y control sobre el cuerpo. De este modo, altera en lo empírico -la unidad de cuerpo, persona y sujeto- lo que la filosofía política encontraba en lo teórico -la búsqueda de lo común a través de lo individual-.

Esta noción de “información” puede, también, intentar pensarse retomando la conceptualización del “poder biotécnico” de Michel Foucault, aquello que “impulsó a la vida y su mecanismo hacia la esfera de los cálculos explícitos y lo que hizo del conocimiento-poder un agente de transformación de la vida humana”<sup>313</sup>. Con esto, puede verse el modo en qué, a partir de ella, comienza toda una nueva articulación de los discursos y prácticas del biopoder, simbolizado actualmente, aunque no restringido a ello, en el “Proyecto Genoma Humano”.

Ahora, segundo lo segundo. Técnicamente, un genoma es “la dotación completa de material genético en el conjunto de cromosomas de un organismo concreto”<sup>314</sup>. Conocer el genoma es saber el número total de cromosomas, o sea todo el ADN (ácido desoxirribonucleico) de un organismo, incluido sus genes<sup>315</sup>, los cuales llevan la información para la elaboración de todas las proteínas requeridas por el organismo, y las que determinan el aspecto, el funcionamiento, el metabolismo, la resistencia a infecciones y otras enfermedades, además de ciertos procederes. En otras palabras, es el código que hace que se sea, físicamente, como se es. Es una secuencia de nucleótidos ordenada y ubicada en una posición especial de un cromosoma.

¿Qué es el Proyecto Genoma Humano? El proyecto, dotado con 3.000 millones de dólares, fue fundado en 1990 por el Departamento de Energía y los Institutos de la Salud de los Estados Unidos de Norteamérica, y preveía un plazo de 15 años para su realización. El proyecto, que propone identificar la secuencia completa de ADN del ser humano<sup>316</sup>, consiste en determinar las

---

<sup>313</sup> Foucault, M., “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, de *La voluntad de saber*, en *Historia de la sexualidad*, Vol. 1, Siglo XXI Editores, México, 1977, p. 173. Retomado también por Rabinow, P., “Artificialidad e ilustración: De la sociobiología a la biosocialidad”, en *Incorporaciones*, Jonathan Crary y Sanford Kwinter eds., Editorial Cátedra, Barcelona, 1996, p. 201.

<sup>314</sup> Rabinow, P., “Artificialidad e ilustración: De la sociobiología a la biosocialidad”, en *Incorporaciones*, Jonathan Crary y Sanford Kwinter eds., Editorial Cátedra, Barcelona, 1996, p. 203.

<sup>315</sup> Un gen contiene el código específico de un producto funcional. Es la unidad física y fundamental de la herencia.

<sup>316</sup> Éste está dividido en 24 fragmentos, cuya condensación altamente organizada conforma los 23 cromosomas distintos de la especie humana (22 autosomas + 1 par de cromosomas sexuales: X y Y, en los hombres, o X y X, en las mujeres). El genoma humano, que se estima compuesto por aproximadamente entre 25.000 y 30.000 genes distintos, unos son genes reguladores, otros genes codifican proteínas; si bien la secuencia codificante de proteínas supone menos de un 1,5% de la secuencia. Cada uno de estos genes contiene codificada la información necesaria para la síntesis de una o varias proteínas (o ARN funcionales, en el caso de los genes ARN).

El conocimiento de la secuencia completa del genoma humano es una potente herramienta para la investigación en biomedicina y genética clínica, potenciando el avance en el conocimiento de la patogenia de enfermedades poco conocidas, en el desarrollo de nuevos tratamientos y de mejores diagnósticos. No obstante, el conocimiento de la secuencia del genoma, es decir, del genotipo completo de un organismo, es tan sólo un primer paso para la comprensión, en última instancia, de su fenotipo. En consecuencia, en la actualidad la ciencia de la genómica está aun bastante lejos de poder plantear seriamente los problemas éticos, sociales y jurídicos que sin embargo están siendo ya debatidos. Hipotéticamente, conocer el genoma humano podría facilitar la realización de prácticas eugenésicas, de selección sistemática de embriones, la discriminación laboral o en la suscripción de seguros de vida, basada en la diferente predisposición a padecer ciertas enfermedades, etc. Esto exige un exhaustivo debate, que hoy por hoy tiene como punta de lanza la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos, aprobada el 11 de noviembre de 1997 en la Conferencia General de la 29ª reunión de la UNESCO, por unanimidad y por aclamación, constituyendo el primer instrumento universal en el campo de la biología.

posiciones relativas de todos los nucleótidos (o pares de bases) del hombre e identificar la totalidad de genes presentes en él.

Debido a la amplia colaboración internacional, los desarrollos en el campo de la genómica<sup>317</sup> (especialmente, en el análisis de secuenciación), y los avances en la tecnología informática, un borrador inicial del genoma fue terminado en el año 2003 y anunciado conjuntamente por el presidente Bill Clinton y el primer ministro británico Tony Blair el 26 de junio de ese mismo año, dos años antes de lo planeado. Schmucler, en referencia a ello, dirá que esta “presentación en sociedad” de los logros de la iniciativa elevaba la apuesta iniciada con la clonación y confirmaba las sospechas de los peor pensantes. “Nunca había quedado expuesta con mayor claridad la rigurosa fusión que habían logrado la ciencia, la política y los intereses mercantiles”<sup>318</sup>.

Al respecto, dice Paul Rabinow: “La Iniciativa es, sobre todo, un proyecto de tecnociencia en dos sentidos. Como ocurre con la mayor parte de la ciencia moderna, está muy relacionada con el progreso tecnológico en el sentido más literal, es decir, que confía en que, si se dispone de dinero (lo que ya es un hecho), se inventará maquinaria cualitativamente más rápida, precisa y eficaz. El segundo sentido del aspecto tecnológico resulta más importante e interesante: el objeto de la investigación -el genoma humano- será conocido de tal forma que se podrá *cambiar*. Esa dimensión es completamente moderna. Representación e intervención, conocimiento y poder, comprensión y reforma, se incorporan, desde el comienzo, como fines y medios simultáneos”<sup>319</sup>. Conocimiento y poder, comprensión y reforma... palabras que se han visto ya desde el inicio mismo del proceso que aquí se viene analizando.

Estos adelantos y avances técnicos en la investigación de la ciencia genética resultarán, obviamente, en una fuerza infinitamente mayor en la remodelación de las concepciones de cuerpo, de vida y de sociedad toda. Sus discursos e imágenes ya se han introducido y se irán esparciendo por todo el tejido social, desde los niveles más altos hasta los más bajos, desde los sectores más progresistas a los más tradicionales. Y ésta, con semejante fuerza, tendrá sus propias promesas y peligros.

---

<sup>317</sup> Se denomina así al conjunto de ciencias y técnicas dedicadas al estudio integral del funcionamiento, la evolución y el origen de los genomas. La genómica usa conocimientos derivados de distintas ciencias, como ser la biología molecular, la bioquímica, la informática, la estadística, la matemática, la física, etc.

<sup>318</sup> Schmucler, H., “La industria de lo humano”, en *Revista Artefacto N° 4*, Bs. As., 2001, p. 18.

<sup>319</sup> Rabinow, P., “Artificialidad e ilustración: De la sociobiología a la biosocialidad”, en *Incorporaciones*, Jonathan Crary y Sanford Kwinter eds., Editorial Cátedra, Barcelona, 1996, pp. 202 y 203. También Schmucler se refiere a las novedosas consecuencias que trae consigo la operacionalización moderna sobre el cuerpo humano. Allí, sostiene: “La biotecnología, y la industria de lo humano que resulta de ella, intenta ir más allá: ya no se trata de otorgarle a la vida una significación previamente establecida, sino de modificar las bases sobre las que la vida se sustenta. La “técnica de la vida” pretende alterar las condiciones elementales que han hecho posible el fenómeno de la humanidad y que resulta inconcebible sin el azar reproductivo. A partir de lo imprevisible que encierra cada criatura los sujetos son únicos y, en consecuencia, emerge la necesaria existencia y reconocimiento del otro”. Schmucler, H., “La industria de lo humano”, en *Revista Artefacto N° 4*, Bs. As., 2001, p., 11.

Si bien la idea de este capítulo no es intimidar ni espantar a nadie, lo que se propone es dar el lugar al debate y la reflexión acerca de estos cambios. Como señala Rabinow, “Ya ha habido proyectos eugenésicos que fueron modernos proyectos sociales moldeados con metáforas biológicas. Aunque sus efectos sociales han abarcado desde la sanidad hasta el Holocausto, ninguno de ellos tenía nada que ver con los serios actos lingüísticos de la biología, aún cuando todos estuvieran impregnados de discursos de verdad. (...) En el futuro, la nueva genética dejará de ser una metáfora biológica de la sociedad moderna y se convertirá en una red de circulación de términos de identidad y lugares de restricción, alrededor de los cuales y a través de los cuales surgirá un nuevo tipo de autoproducción, que nosotros denominamos “biosocialidad”. Si la sociobiología es cultura construida sobre la base de una metáfora de la naturaleza, entonces, en la biosocialidad la naturaleza será moldeada sobre la base de la cultura entendida como práctica. La naturaleza será conocida y rehecha a través de la técnica y finalmente se convertirá en algo artificial, al tiempo que la cultura se convierte en algo natural. De realizarse tal proyecto, sería la base para superar la oposición naturaleza/cultura”<sup>320</sup>. Esta oposición, que se veía en la separación de Jekyll y Hyde, sería anulada para siempre, para tranquilidad del civilizado mundo de Occidente.

Este abandono del enfoque y el tratamiento del cuerpo tal como se lo conocía se ilustra en el texto de Francis Barker ya mentado aquí, donde analiza *La lección de anatomía del doctor Nicolaas Tulp* de Rembrandt. En él, también el autor se explaya sobre el tipo de relación que se está señalando y sobre esta nueva forma de (re)presentar al cuerpo a partir de la información en que se lo ha codificado. Dice: “El hecho de que los cirujanos (...) no miren el cuerpo sino el texto”<sup>321</sup>, es algo sobre lo que tendremos que volver; pero el hecho de que ni siquiera vean la carne, pese a la tentadora proximidad que hay entre ésta y sus líneas de visión, sólo subraya aún más la extraordinaria contorsión histórica por medio de la cual este cuerpo en exhibición se ha vuelto, en un importante sentido, invisible. Ahora sólo material en bruto, así reducido, el cuerpo ha dejado de significar -salvo de modo residual- alejándose de la visión para hundirse en el pasado”<sup>322</sup>.

La pintura de Rembrandt, en el inicio mismo de la Modernidad, muestra el modo en que la información, lo que dice el saber cognoscente de él, es mucho más relevante para su estudio que el cuerpo mismo. La visión moderna, al igual que las miradas de los protagonistas de la obra pictográfica, se aparta de la superficie del cuerpo y busca un significado en textos, allí donde la representación ya lo ha transmutado en abstracción. Donde la carne se transforma en signo. Y donde el ser humano -lo vivo- es ya información y código -letra muerta-.

---

<sup>320</sup> Rabinow, P., “Artificialidad e ilustración: De la sociobiología a la biosocialidad”, en *Incorporaciones*, Jonathan Crary y Sanford Kwinter eds., Editorial Cátedra, Barcelona, 1996, pp. 209 y 210.

<sup>321</sup> Se recuerda que en la clásica obra de Rembrandt, junto al cadáver estudiado por los cirujanos, hay un manual de anatomía abierto. Es allí donde se dirigen las miradas a las que hace referencia Barker. Claro está que se toma aquí a los cirujanos metonímicamente, como exponentes de la ciencia occidental toda.

<sup>322</sup> Barker, F., “En la cripta”, en *Cuerpo y temblor. Un ensayo sobre la sujeción*, Per Abbat Editora, Bs. As., 1984, p. 93.

Peter Sloterdijk ve en este avance del paradigma tecnificista un destierro de los hábitos y conquistas humanistas. Y lo reconocerá expresamente, en lo que llama “la irrupción más espectacular de lo mecánico en lo subjetivo”. Se refiere con esto a las tecnologías genéticas, con las cuales se “introducen un amplio espectro de precondiciones físicas de la persona dentro del campo de las manipulaciones artificiales, proceso que evoca la imagen popular, más o menos fantástica, de un futuro previsible en que podrían “hacerse hombres”. En la elaboración de tales fantasías, biologismos primitivos compiten con teologismos y humanismos desvalidos, sin que sea posible detectar en los sostenedores de tales opiniones un rastro de mínimo conocimiento de las condiciones evolucionarias de la antropogénesis. Esta invasión del campo imaginario del “sujeto” o de la “persona” está rodeada de temores, a causa, posiblemente, de que incluso del lado del así llamado objeto, en la estructura material básica de los seres vivos, representada por los genes, no se pueda encontrar ya nada material en el sentido de la vieja ontología de la materia. Se encuentra más bien la forma pura de la información informada e informante: los genes no son más que “órdenes” para la síntesis de moléculas proteicas”<sup>323</sup>.

Ante tal escenario, se plantea la necesidad de analizar las posiciones que se adoptarán y ver cuáles son los argumentos con que cuenta y esgrime cada una. Las hay a favor del avance del movimiento actual de la ciencia por sobre las concepciones más clásicas del hombre. Se puede citar, por ejemplo, a Donna Haraway quien, en su trabajo de 1985, *Manifiesto a favor de los ciberorganismos*, afirma que el aceptar la responsabilidad de las relaciones sociales de la ciencia y la tecnología significa rechazar una metafísica anti-ciencia, la que ha llevado a una estigmatización de la tecnología. Así, elogia la modificación de “todos los orgánicos (por ejemplo, el poema, la cultura primitiva, el organismo biológico)” y afirma que “la certeza de lo que se considera como naturaleza -una fuente de revelación y una promesa de inocencia- está siendo minada, tal vez fatalmente...”. Rabinow, al analizar los trabajos de Haraway, dirá que todo esto que según la autora le debe ocurrir a la naturaleza se puede aplicar, también, a la cultura.

También puede recordarse la postura de François Dagognet, quien sostiene que la naturaleza lleva milenios sin ser natural, en el sentido de haber conservado su pureza y de no haber sido tocada por la acción humana. Es más, dirá, incluso, que el carácter maleable de la naturaleza revela una “invitación” a lo artificial. La naturaleza, entendida de este modo, es un *bricoleur* ciego, una lógica primaria de combinaciones, que produce infinidad de diferencias posibles. Dichas diferencias no están prefiguradas por causas finales y no existe ninguna homeostasis latente que busque la perfección. Si la palabra “naturaleza” ha de tener un significado, éste será el de una presentación polifenoménica sin ningún tipo de inhibición. Una vez entendido este aspecto, la única cosa natural que el hombre puede hacer sería facilitar, animar y acelerar su despliegue. Y esto mismo haría la nueva ciencia genética.

---

<sup>323</sup> Sloterdijk, P., “El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología genética”, en *Revista Artefacto* N° 4, Bs. As., 2001, p. 23.

Para Dagognet, el principal obstáculo para la exploración y explotación completas del potencial de la vida es un “naturalismo residual”. Éste se ve reflejado en las concepciones del cuerpo que dominaban el pensar premoderno y puede rastrearse en las sensaciones y emociones provocadas en los protagonistas y en cada uno de los lectores de las novelas analizadas. El filósofo francés localiza las raíces del “naturalismo” en la época griega. “Entonces se pensaba que el artesano o artista imita *aquello que es*: la naturaleza. Aunque el hombre actúa sobre la naturaleza, no la cambia ontológicamente, porque los productos humanos nunca contienen un principio interno de generación. Ese naturalismo ha perdurado. Desde los griegos hasta nuestros días, ha habido diversos naturalismos que se han atenido a los siguientes axiomas: lo artificial nunca es tan bueno como lo natural; la reproducción es la prueba de la vida (la vida es autoreproducción); la homeostasis (autorregulación) es la regla dorada. Los juicios normativos contemporáneos continúan afirmando la superioridad de lo biológico, la inseguridad de las obras humanas, los riesgos relacionados con la artificialidad y la certeza de que la situación inicial era incomparablemente mejor”<sup>324</sup>. Desafiando a las concepciones tradicionales de una forma descaradamente (¿post?) moderna, enunciará: “o se adopta una especie de veneración ante la inmensidad de “aquello que es” o se acepta la posibilidad de manipulación. El término manipulación conlleva las ambigüedades correspondientes, que implican tanto una urgencia por dominar y disciplinar como un imperativo por mejorar lo orgánico. El reto de la artificialidad y la ilustración consiste en enfrentarse con esa complejidad”<sup>325</sup>.

Claro está que semejante “complejidad” también alzó voces en contra. O, por lo menos, de alerta. Es que el gran poder-saber que generan las nuevas técnicas de conocimiento e intervención genéticas han promovido un interesante revuelo en las concepciones más arraigadas en el pensar y el sentir modernos.

Para ejemplificar los discursos que plantan su disconformidad, puede volverse al trabajo de Jürgen Habermas, y mencionado ya en los capítulos previos. En él, y con el provocativo título *¿Esclavitud genética? Los límites morales de los avances de la medicina reproductiva*, realiza una indignada crítica al vacío de escrúpulos en el que se desenvuelve la labor científica. Describe allí cómo, a partir de la posibilidad de aplicación de las ciencias genéticas, se va dando todo un proceso en el que se van imponiendo éstos temas en la opinión pública que llevan de una reacción primaria de indignación moral a la normalización y asentamiento en los imaginarios de la sociedad toda. Y este proceso se ve allanado no sólo por el interés de los investigadores, el interés de las grandes corporaciones que explotan el producto en el éxito económico, sino también -y quizás, sobre todo- por el interés de los consumidores (o futuros consumidores) de los desarrollos. Así, concluye que

---

<sup>324</sup> Rabinow, P., “Artificialidad e ilustración: De la sociobiología a la biosocialidad”, en *Incorporaciones*, Jonathan Crary y Sanford Kwinter eds., Editorial Cátedra, Barcelona, 1996, p. 217.

<sup>325</sup> Rabinow, P., “Artificialidad e ilustración: De la sociobiología a la biosocialidad”, en *Incorporaciones*, Jonathan Crary y Sanford Kwinter eds., Editorial Cátedra, Barcelona, 1996, p. 217.

este interés suele ser tan decisivo y contundente que borra, o por lo menos aminora bastante, los miramientos éticos y morales que podrían oponérseles.

Claro que Habermas no se queda sólo aquí, y avanza sobre lo que sería la clonación humana. Y dice “con el proyecto de clonar seres humanos entra en juego, a mi parecer, un argumento muy serio. La repulsa arcaica que sentimos ante el fiel retrato clonado tiene un núcleo racional”<sup>326</sup>. Como una muestra más de los movimientos discursivos que se señalan aquí, es interesante destacar que el autor apela a la razón, aquella que ha impulsado y con la que se ha justificado el desarrollo moderno. Esto lleva a repensar ciertos aspectos, como ser la utilización de la Razón como fundamento de la crítica a lo que la Razón misma ha llevado. Podría pensarse, entonces, sino habría que apelar entonces a otro tipo de argumentos para dicha evaluación. Y más, ¿puede el intelectual occidental moderno salir de esa red “racional” en la cual él es cazador y cazado?

Ahora, se podría avanzar más y preguntar por un tema que ya se ha tocado en anteriores apartados: el que refiere a la identidad. ¿Qué rango adquiriría un clon o un ser cuyo genoma es el capricho de alguien?, ¿se los consideraría personas?, ¿cuál es el tratamiento social que se les daría? En un mundo occidental que ha hecho de la “libertad, igualdad y fraternidad” uno de los *leit motiv* de sus “progresos”, esta posibilidad de trabajar sobre el otro trae, como mínimo, cierto escozor. Y lleva a replantear el tema de los límites y las fronteras que definen a cada individuo en tanto tal. ¿Es el clon un terreno sobre el que se puede avanzar sin más requisitos que la sola capacidad técnica del hombre?, y, en base a las respuestas que se den a las cuestiones anteriormente esbozadas: ¿con qué derecho una persona puede prever y disponer de la constitución genética de otra?

En relación a estos planteos, y siguiendo con Habermas, él observa un hueco en la legislación referida a estos temas en los países desarrollados. Destaca que en el derecho no se ha avanzado a la par de los desarrollos científico-técnicos y, motivo por el cual, el tipo de prácticas que éstas posibilitan no encuadran en los esquemas jurídicos de Occidente<sup>327</sup>. Continuando con su prédica a favor de la “responsabilidad”, dirá que “una condición sigue siendo esencial: ninguna

---

<sup>326</sup> Habermas, J., “Un argumento contra la clonación de seres humanos. Tres réplicas”, en *La constelación posnacional*, Editorial Paidós, Barcelona, 1998, p. 207.

<sup>327</sup> Pueden encontrarse algunos primeros intentos de legislación apropiada para este tipo de experimentación sobre seres humanos. Así, pueden mencionarse que durante su presidencia de los EE. UU., Bill Clinton, advirtió: “Después de analizar las restricciones, nuestra administración ha comprobado que existen vueltas que podrían darse y que permitiría la clonación de un ser humano, si la tecnología fuese desarrollada”.

Japón, por su parte, decidió ayudar económicamente la investigación sobre clonación en seres humanos.

El Ministerio de Salud Pública de Italia dictó una ordenanza donde establece: “Está prohibida cualquier forma de experimentación y de intervención, practicada u orientada a la clonación humana o animal”.

Más acá, en Brasil, la clonación humana es ilegal desde 1995. Sin embargo, el actual vicepresidente admitió que “el caso de la oveja Dolly podría generar algunos cambios en las posiciones actuales”.

En Argentina, existe un Decreto que prohíbe los experimentos de clonación relacionados con seres humanos. Por su parte, la Comisión Nacional de Bioética realizará investigaciones sobre la clonación para asesorar al Gobierno en la redacción del Proyecto de Ley. Mientras tanto, el Senado nacional declaró como “práctica aberrante” la clonación de humanos y advirtió que la ciencia y la técnica “deben respetar” los criterios fundamentales de la moralidad.

Se advirtió anteriormente cómo en varios foros se describe (y se critica) este “ir detrás” de lo legal en referencia a las capacidades reales de las actuales tecnociencias.

persona tiene derecho a disponer de otra persona y a controlar sus posibilidades de acción de tal modo que a la persona dependiente le sea sustraída una parte esencial de su libertad. Esta condición es vulnerada cuando alguien decide sobre el programa genético de otra persona. El clon también se encuentra a sí mismo en su proceso de autocomprensión como una determinada persona; pero tras el núcleo esencial de *estas* predisposiciones y propiedades se encuentran los diseños de una persona ajena. (...) Para el clon, en la definición de un código irrevocable se perpetúa un juicio que otra persona ha impuesto sobre él antes de su nacimiento. (...) En el marco del ordenamiento jurídico democrático, los ciudadanos pueden en todo caso únicamente disfrutar de idéntica autonomía privada y pública en la medida en que se reconocen *mutuamente* como autónomos. En el caso del creador que se levanta como señor sobre los genes de otro, esta reciprocidad básica ha desaparecido”<sup>328</sup>.

Creador y producto, señor sobre un otro. Todos dilemas que rondan aún sin resolver. Mientras tanto, ¿cómo se frena de hacer lo que ya es factible de ser hecho? Se ha visto cómo, desde posiciones individuales, se reivindicaban “lógicas del no-descubrimiento” o “éticas de la no-investigación”<sup>329</sup>. A ellas también recurre Habermas cuando describe su propia incertidumbre. “No estoy seguro de cómo este cambio de perspectiva puede afectar nuestra autocomprensión moral. Por lo que puedo observar, la clonación de seres humanos vulneraría cualquier condición de simetría en las relaciones entre personas adultas, sobre las que hasta ahora descansaba la idea del respeto mutuo de las mismas libertades”. Y termina reclamando un rol más activo de la reflexión sobre esta situación, diciendo: “No tengo la impresión de que hayamos encontrado ya las respuestas correctas a las cuestiones morales y jurídicas sobre la técnica genética y la medicina reproductiva. Únicamente: la biología por sí sola no nos las puede dar”<sup>330</sup>.

La perplejidad que se percibe en las posturas de los autores citados se extiende por el entramado social todo. Hay tanteos, acercamientos. Es que estas nuevas industrias y aplicaciones no han sido desarrolladas en compañía de los marcos mentales que se necesitarían para absorberlas e integrarlas dentro de las concepciones de mundo en el cual el hombre moderno estaba acostumbrado a moverse. Aún no se ha visto la formación de esas “*mentalités*”, a las que en capítulos anteriores se refería, que puedan contenerlas y darles un sentido para sí y para sus (ab)usos sobre el cuerpo. Éstas tocan concepciones y definiciones muy caras al Humanismo. Y, ciertamente, no son cuestiones que se vayan a responder con meras definiciones técnicas.

---

<sup>328</sup> Habermas, J., “Un argumento contra la clonación de seres humanos. Tres réplicas”, en *La constelación posnacional*, Editorial Paidós, Barcelona, 1998, pp. 208 y 209.

<sup>329</sup> Declaraciones del doctor Testard, especialista en fecundación *in vitro*. Retomadas por David Le Breton en su trabajo *Antropología del cuerpo y modernidad*, y citadas anteriormente. Ver p. 105.

<sup>330</sup> Habermas, J., “Un argumento contra la clonación de seres humanos. Tres réplicas”, en *La constelación posnacional*, Editorial Paidós, Barcelona, 1998, p. 214.

## 8. Conclusiones no concluyentes

“—Precisamente las preguntas que no tienen respuesta son las que determinan las posibilidades del ser humano, son las que trazan las fronteras de la existencia del hombre”.

Milan Kundera.

Transitado ya el extenso recorrido planteado, es atinado pretender un esbozo de conclusión. Intentar alcanzar el cierre del tema tratado. Y cumplir, así, con la estructura formal de una tesina de licenciatura (moderna y occidental): planteo de la cuestión, su desarrollo y un corolario que venga a liquidar la problemática analizada. Bueno, aquí, y para ser coherentes con la metodología utilizada en el trabajo mismo, se declara que no interesa tal clausura. Porque se entiende que no hay cierre posible cuando de instancias sociales se trata. Importa más aportar dudas, promover preguntas, y, en base a ellas, desconfiar de las determinaciones concluyentes.

A diferencia de esta postura, pueden encontrarse -se vio- constantes búsquedas desde los distintos sectores, sea el poder instituido o los movimientos contra-hegemónicos, de alzarse con una definición definitiva. Intentos de alcanzar un “punto final” para el discurso, que tranquilice la neurosis moderna. Ubicados entre esas tentativas, pudieron leerse en el presente trabajo los periplos que fue realizando, y soportando, el cuerpo humano. Un cuerpo físico, sí. Pero también un cuerpo discursivo, en tanto “palabra” identitaria.

Así, se observó las maneras en que la noción de cuerpo, y las cadenas significantes que de él se desprenden, fueron y van siendo articuladas de distintas formas, a partir de los diferentes períodos y contextos del desarrollo de Occidente. Sobre lo que se intenta reparar, es lo mismo que ya señalaban Laclau y Mouffe, al realizar una “crítica a todo tipo de fijación, (y, en ella, hacer visible el rol fundamental) de la afirmación del carácter incompleto, abierto y políticamente negociable de toda identidad. (...) Los objetos -que son siempre discursivos- aparecen articulados (...) en la medida en que la presencia de unos en otros hace imposible suturar la identidad de ninguno de ellos”<sup>331</sup>.

Las identidades, bien lo muestra(n) el(los) personaje(s) de *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, son siempre relacionales y, por ello, precarias. Lo que define a cada una, así como la forma que toman las relaciones que entablan, no está nunca predeterminado, sino que se *articula*<sup>332</sup> discursivamente. Por ello, si es en algo diferente de sí donde los términos logran su identidad<sup>333</sup>,

<sup>331</sup> Laclau, E. y Mouffe, C., *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987, p. 142.

<sup>332</sup> En palabras de los autores: “la articulación es una práctica discursiva que no tiene un plano de constitución *a priori* al margen de los elementos articulados”. Laclau, E. y Mouffe, C., *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987, p. 149.

<sup>333</sup> Así como los términos adquieren su identidad en algo diferente de sí, el Yo (occidental y/o civilizado para el hombre moderno. Humano, a partir de las posibilidades que plantea la clonación...) lo obtendrá en un Otro. He aquí el aporte tomado del universo de análisis psicoanalítico. Citado por Žizek, se sigue con Lacan cuando sostiene: “el yo se

entonces el sistema de significación se constituye frente a un más allá de la significación, la instancia Real de la teoría de Lacan<sup>334</sup>, en tanto aquello que no permite su simbolización. El límite de la significación (y el límite de toda objetividad...), sobre el que se basa lo social, se evidencia en los “significantes vacíos”, que ponen en juego la diferencia radical. Es ahí donde radica la insistencia simbólica: en la búsqueda, en el intento (siempre fallido) de disponer de cierto modo y de asentar los sentidos. Hay, entonces, “significantes rígidos” que detienen el deslizamiento de los “significantes flotantes” y fijan parcial y transitoriamente su significado, logrando suturar de alguna manera la totalidad no suturada que es la instancia social, y darle un orden a la dispersión. Esto quedó expuesto en el análisis, al resaltar de qué maneras el significante flotante “cuerpo”, con todos sus encadenamientos discursivos, como ser las definiciones de vida y de no-vida, de cuerpo propio y de Otro, van siendo operadas en tanto puntos nodales según el juego de poderes en la sociedad. Unas fijaciones identitarias que se intentan y se destacan tanto en la metáfora del “cuerpo-cosmos” como en la del “cuerpo-máquina” o del “cuerpo-otro” aquí analizadas.

Ese más allá de toda significación, ese vacío in-significante, que podría ser entendido de modo análogo al Real lacaniano, y que permite el movimiento discursivo de lo social debe ser remedado con algo. Allí aparece el carácter fantástico de lo social. Se vio cómo el cuerpo desborda las definiciones que puedan darse de lo humano y de él mismo. Las baña, las abarca, pero las excede. Es mucho más. Y ese exceso, en tanto significante de la falta, constituye una imposibilidad constitutiva. De todo sujeto. Y de toda sociedad.

Es en ese mismo sentido que se ubica al cuerpo cumpliendo un rol de tapón en la falla que Slavoj Žižek<sup>335</sup> menciona propia de toda estructura, como el lugar donde ésta se desvanece. Así, donde parece que la estructura va a fracasar, el sujeto recurre a la “fantasía ideológica” en tanto soporte de esa realidad. Siguiendo con Žižek, puede sostenerse que la única forma de pasar de una estructura a otra (cambio que no se percibe hasta una vez completado) es a partir de una situación catastrófica, y por ello, se mencionó la fuerte crisis que produjo el paso del mundo más antiguo y tradicional de la Edad Media al vértigo de la Modernidad. Se localizó allí el punto a partir del cual se abandona una formación discursiva anudada a partir de un cuerpo que se acentuaba en un sentido determinado (universal, cosmológico, sacro, sujeto intocable), hacia otra donde cuerpo, esta vez, estaba acentuado hacia otra significación (individual, mecánico, objeto manipulable).

Una fantasía posibilitadora de un ordenamiento, a modo de “marco a través del cual tenemos experiencia del mundo como congruente y significativo -el espacio a priori dentro del cual tienen lugar los efectos particulares de la significación”<sup>336</sup>. He aquí la importancia de la fantasía, que se intenta comunicar con la selección del corpus “fantástico” trabajado.

---

constituye, entonces, sobre la base de una identificación con la imagen del semejante. El yo es, desde el comienzo, otro”. Žižek, S., “Che vuoi?”, en *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI Editores, México, 1992.

<sup>334</sup> Lacan, J., *Escritos I*, Siglo XXI Editores, México, 2003.

<sup>335</sup> Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI Editores, México, 1992.

<sup>336</sup> Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI Editores, México, 1992, p. 169.

Las tres ficciones escogidas vienen a ocupar espacios importantes en los imaginarios de cada época. Las tres, en sus contextos, soportan y exponen al mismo tiempo, las concepciones sobre las que se apoyan los discursos del cuerpo. Y los límites de éstas. Dichas concepciones son pensadas como condensaciones de sentido que circulan socialmente. Es decir, no se trata de la afirmación de la opinión íntima y particular de un sujeto particular (o de un autor...), sino de una construcción que transita en una formación discursiva (social) y que se articula con prácticas concretas; es decir, con una existencia material.

Las novelas son entendidas entonces en tanto los lugares donde, a partir de la capacidad de sus escritores o directores, se fuerzan los límites de lo conocido, de lo esperado y de lo esperable<sup>337</sup>. El sitio donde reina el “y si tal cosa...”. Ellas toman, zarandean y revelan a sus lectores estos enrarecimientos de los discursos. Se los echan en cara. Enrarecimientos que naturalizan, que automatizan, que ligan determinados conceptos, ideas y prácticas a ciertos otros, imposibilitando conexiones distintas a las propuestas. De esta manera funcionan las metáforas del cuerpo-máquina y del cuerpo-otro a la que en capítulos anteriores se hacía referencia (y para ver la fuerza con la que operó no es necesario gran cosa, sino ver los modos en que, todavía hoy, se sigue -seguimos-utilizándolas... y, en el mismo acto, reforzándolas<sup>338</sup>).

Concibiendo, entonces, a la ciencia ficción como ese forzamiento de lo circundante, es menester que en ella haga constantemente la aparición del/lo Otro, y de los vínculos que con él se entablan. La entrada de eso que permite e impide la definición de lo propio. Desde el psicoanálisis se plantean las nociones de Yo y de Otro a partir de lo que Lacan llama la “instancia imaginaria”<sup>339</sup>, como la primera forma en que se constituyen los sujetos, que es a través de una relación con un Otro, sosteniendo la idea de que no se es lo que esencialmente se sería (criticando así a Descartes y todo el pensamiento racional Iluminista) sino que se es en base a cómo se da la relación con los demás. Esta idea, si bien ha sido planteada para la constitución del sujeto, puede hacérsela coincidir con la institución de las identidades de los distintos actores sociales.

También Michel Pêcheux<sup>340</sup> menciona algo en ese sentido. Así, dirá que en relación con las “condiciones de producción” de todo discurso, actúan siempre las imágenes que tienen los actores<sup>341</sup>, propia y del otro, junto con las que, se representan, tiene el otro de sí y de él mismo. Esto fue destacado en cada uno de los aparatados dedicados a las ficciones atendidas. ¿O no es el monstruo de Frankenstein, desde su confección misma, un conjunto de otros que están allí y nos

<sup>337</sup> Manteniendo siempre un pie en la realidad.

<sup>338</sup> Según Emmánuel Lizcano, éstas asocian determinadas consideraciones e impiden otras. Así, por ejemplo, podrá denunciarse que la metáfora del Cuerpo-Máquina lo encadena a objeto, pasividad, normalización, funcionamiento, plausible de ser descompuesto y recompuesto por el sujeto activo (el cogito cartesiano, el yo de la conciencia). La del Cuerpo-Otro lo hace en la relación de exterioridad entre el yo (conciente, dominable, re-conocible) con lo otro, ajeno, enfrentado, ya no propio del yo, sino “apropiable” por el yo, en tanto “propiedad”, siguiendo la lógica capitalista de la propiedad privada. Lizcano, E., “La construcción retórica de la imagen pública de la tecnociencia: impactos, invasiones y otras metáforas”, en *Revista Política y Sociedad* N° 23, UNED, Madrid, 1996, p. 145.

<sup>339</sup> Lacan, J., “El estadio del espejo” en *Escritos I*, Siglo XXI Editores, México, 2003.

<sup>340</sup> Pêcheux, M., *Hacia un análisis automático del discurso*, Gredos, Madrid, 1978.

<sup>341</sup> En tanto lugares representados en los procesos discursivos donde están puestos en juego.

persiguen? “Otros” que nos acechan. Nos exigen. Y se expone, quizás más claramente, en el mismo-único cuerpo del Jekyll y Hyde. El otro en el yo. Un uno solo (in)civilizado<sup>342</sup>. Ese Hyde que aguarda dentro de cada Jekyll moderno, y que es imposible refrenar. Ya no hay pótimas que determinen momentos estancos para su aparición. Él (otro) está ahí, para emerger cuando menos se lo espera. ¿Y no sucede lo mismo con los regresos del agente Murphy en el frío cuerpo del robot policial? Se decía, entonces, que lo que funciona en el proceso de interacción social es una serie de “formaciones imaginarias” que designan ambos lugares. Tan imaginarias como las imágenes que estimulan las lecturas de las ficciones. La ciencia ficción misma es una puesta en práctica de la imaginación humana.

Estas demarcaciones significantes son claras muestras de ese intento, siempre imposible, de lograr la fijación última del sentido<sup>343</sup>. Esto permite sostener junto con Michel Foucault que “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”<sup>344</sup>. Se utilizaran para ello ciertas “sociedades de discurso”, que funcionarían a modo de exclusión y divulgación de lo que puede ser dicho y por quién puede ser dicho. Se describió aquí la proliferación y el cambio valorativo que comienzan a tener los discursos médicos, científicos y técnicos sobre el cuerpo. No resulta rara la aparición, ya señalada, de unos “doctores” Frankenstein y Jekyll, que aún manteniendo ciertas alquimias, proponían un planteo cada vez más profesional. Tampoco la multiplicación de médicos y técnicos que trabajan sobre RoboCop. Así en cada época, y esto evidenciado en las fechas de publicación de las obras, se señala cómo desde esos lugares se encadena al significante “cuerpo” con ciertas características dentro del discurso cultural y sociopolítico imperante.

Claro está que los sentidos que logren relativa estabilidad, estableciéndose como *momentos*<sup>345</sup> del discurso, y hegemonizando lo que se entienda por cada término en cada período histórico, no lo logran de modo sencillo. Son resultado de procesos arduos, extensos, y donde las definiciones mismas pasan a ser lugar de fuerte tensión y constante lucha. Por esto mismo, se asume como válido el objeto de localizar los vínculos entre las relaciones de fuerza y los encadenamientos de sentido que se manifiestan en el discurso, evidenciando, para ello, las variaciones de dominio que se van dando en las condiciones de producción del mismo. En los

---

<sup>342</sup> En la nota al pie 12 (capítulo 3., p. 07) se señalaba esto mismo. La paradoja que plantea al desenvolvimiento de la individualidad moderna la aparición de eso aún divisible, aún “dividuo”.

<sup>343</sup> Se reitera, se entiende aquí en el sentido trabajado en la obra ya citada de Valentin Voloshinov. Allí se entiende a las “palabras”, en su sentido más amplio, como “interacción discursiva”, como “convencer” y en un “producir algo en conjunto”. Ver Voloshinov, V., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1976.

<sup>344</sup> Foucault, M., *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1973, p. 49.

<sup>345</sup> Laclau, E. y Mouffe, C., *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987, p. 143. Se presentó y se exployó sobre esta conceptualización en el capítulo 1., p. 3.

desarrollos mismos de las novelas, y en las significaciones de cuerpo que en ellas se entrevé, pudo advertirse esta batalla por lo discursivo, a partir de las peripecias en las que se debate su definición y conceptualización. Se distingue a éste en tanto “víctima” de un incesante proceso que, en el ir cada vez más lejos en las posibilidades de ser y hacer del ser humano y en sus definiciones mismas, instala la necesidad de retrotraerse más lejos aún, en vistas de reacomodar y redefinir los conceptos e ideas que y sobre los cuales se sostienen esos avances. Esto expone, constantemente, la fragilidad y arbitrariedad de este tipo de esclarecimientos. Y su intimísima relación con los poderes establecidos.

En el diseño conformado por las narraciones escogidas, pudo rastrearse el proceso aludido. Un proceso que arranca con un cuerpo unido al universo, sagrado, para concluir en el intento de borramiento del mismo, a partir de su volatilización en información genética, y, entonces, maleable a voluntad. En las ficciones puede hilvanarse un desenvolvimiento que parte de lo totalmente Otro expuesto en la confección del monstruo de Frankenstein, pasa a la experimentación sobre el “cuerpo propio”, en la ingesta de la pócima del Jekyll/Hyde, para terminar<sup>346</sup> en la constitución de un nuevo Yo, hecho a medida en el RoboCop.

Se decía anteriormente, que se trataba de un cuerpo “víctima” de un proceso. Pero, claro está, ésta víctima no es pasiva y se resiste ferozmente al férreo encorsetamiento al que se lo intenta fijar. Y esto quedó de manifiesto en las lecturas fantásticas. Por eso se las llamó “novelas de ciencia f(r)icción” en el subtítulo de la tesina. Porque éstas señalan cómo el cuerpo, el hombre, y las definiciones del Humanismo moderno mismo, contradicen estos intentos. Se marcó en la falta de nombre propio del monstruo (y su falta, entonces, de “identidad”...), en la necesidad (¿necesidad?, ¿para quién?) de ocultamiento de Mr. Hyde y en los recuerdos y conductas que persisten en la borrada memoria del ya muerto agente Murphy. También la afloración de sentimientos en cada uno de los personajes novelados. Actitudes como el amor o el odio, las emociones más nobles y las furias más desbordantes, estallan allí donde el proceso moderador civilizatorio que describía Norbert Elías parecía haber triunfado por completo<sup>347</sup>. Allí, podría volver a citarse la objeción (esperanzadora) de Foucault donde sostiene que la vida, eso que somos,

---

<sup>346</sup> Terminar, claro está, en el análisis aquí presentado, ya que este es un proceso continuo que se mantiene y adquiere, y adquirirá, nuevas formas.

<sup>347</sup> ¿Podrían entenderse éstos como sostenimientos de un Humanismo aún no vencido? En las tres obras, el hilo conductor detrás de los planteos fantásticos, son “sentimentales”. En las narraciones pueden verse, además del amor o del odio, reacciones del calibre de la sed de venganza en el monstruo de Frankenstein y en el RoboCop, de la necesidad de la compañía para poder vivir “dignamente” del primero, el placer sensual, el desenfreno y el frenesí en Mr. Hyde, las crisis identitarias ante los regresos de afectos y frases de la vida previa al RoboCop, entre otros caracteres de los personajes principales. También en el relato y en los modos de los autores mismos puede verse estos restos. La palabra, escrita y evocada, aparece en tanto dinamizadora de las historias de Shelley y de Stevenson en el formato epistolar que presenta los acontecimientos. Y reaparece nuevamente, e inexplicable si no fuese por esto, en la necesidad de la escritura de textos frente a la visión de RoboCop, que ponen en palabras los ¿pensamientos en código binario? del protagonista.

“(no ha) sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; (sino que) escapa de ellas sin cesar”<sup>348</sup>.

A partir de la acción biopolítica y de la expansión del paradigma tecnológico el cuerpo ocupa un lugar cada vez más estratégico en la lucha y la vida misma pasa así a ocupar el último criterio de legitimación del poder. Y, si bien se reconoce aquí, junto a los autores citados, la imposibilidad de una vuelta atrás en el desarrollo humano, es necesario un trabajo de reflexión acerca de qué hacer con semejante impulso de fuerzas. Puede leerse a modo de alarma en los desenlaces fatales de las novelas. Se advierte en el poder de las actuales ciencias genéticas y biotecnológicas.

No se está aquí para dar recetas. Pero se han planteado ya algunas opciones. Se cuestionó si la sola capacidad de hacer obliga a hacer. Se preguntó si poder era (sólo) poder hacer. Se presentaron “lógicas del no-descubrimiento” y “éticas de la no-investigación”. Y se remontó hasta la primigenia insolencia quínica, propuesta como gesto necesario ante la actual situación histórica, con el simple pero contundente “decir que no”. Un llamado a la desarrollada capacidad humana de negar, trasfondo válido del sí y de la libertad real. No se está seguro si alguna de éstas es la alternativa correcta y verdadera. Ni siquiera si hay una que lo sea. Lo que se sabe es que el grado al que se ha llegado obliga a no poder pasarlo por alto, y reflexionar profunda y comprometidamente sobre el tema, ya que en él van las definiciones mismas que (nos) daremos de vida, y de cuerpo en tanto su portador, asumiendo que las consecuencias de ellas derivadas serán extensivas al individuo y a la sociedad toda.

Se decía, al inicio del capítulo, que se parte del reconocimiento de la imposibilidad de llegar en las ciencias sociales (también llamadas “ciencias humanas”, como si hubiese alguna que no lo fuere...), más allá de intentos de conclusiones, de cierres provisionarios, o de arribos a finales que no sean, sino, próximos puntos de partida. Esto es, porque lo que interesó aquí, y con cierto fervor, es el fomentar, a partir del ejercicio del pensamiento<sup>349</sup> propuesto, la puesta en escena de cuestiones y problemáticas que deben ser consideradas por todos y cada uno, ya que incumben a todos y cada uno. Porque las definiciones que se debaten (como “cuerpo”, “vida”, “Yo y Otro”, entre las vistas acá, pero también las nuevas que traigan consigo los cada vez más audaces paradigmas biotécnicos...), nos significan como humanos. Nos significan, en ambos sentidos: nos importan y nos enuncian. Y evitar, de este modo, ser cómplice, por acción u omisión, cuando sea ya demasiado tarde.

---

<sup>348</sup> Foucault, M., “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, de *La voluntad de saber*, en *Historia de la sexualidad*, Vol. 1, Siglo XXI Editores, México, 1977, p. 173.

<sup>349</sup> Se escogió especialmente la frase “ejercicio del pensamiento”, ya que se considera que lleva en sí la idea de fuerza de lo material y del hacer práctico que el pensar mantiene con la vida misma, eliminando todo resquicio de “intelectualismo” abstracto.

Entonces, tomando las palabras que Stevenson puso en boca del Dr. Jekyll, podremos decirnos y decirle al hombre moderno:

*“—Y, ahora -dijo-, para terminar el asunto,  
¿Quiere usted ser prudente? ¿Quiere usted dejarse guiar?  
¿Quiere usted permitirme que tome esta copa y salga de su casa sin más explicaciones?  
¿O, acaso, se ha apoderado de usted la avidez de la curiosidad?  
Piense antes de responder, porque se hará lo que usted diga”<sup>350</sup>.*

---

<sup>350</sup> Stevenson, R., *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2003, p. 92. Carta encontrada luego del suicidio del Dr. Jekyll, escrita por éste y destinada a su colega Lanyon.

## 9. Bibliografía

Como pudo leerse, el trabajo se planteó sobre obras clásicas de la ciencia ficción moderna occidental, a partir de la particular relectura que permitieron los conceptos teóricos brindados a las ciencias sociales por los autores citados a continuación. La clave de la elaboración es la noción de “biopolítica”, planteada originalmente por Foucault y transformada hoy en uno de los horizontes privilegiados de la reflexión filosófica contemporánea. A partir de ella se permite pensar la relación entre la idea de comunicación, en tanto imaginario social, y las transformaciones operadas en el cuerpo como símbolo de la individualidad. Recorriendo, para ello, la separación del cuerpo popular del cosmos, su operacionalización y posterior artificialización en tanto “recurso humano disponible”.

De más está decir que, más allá de los textos puntuales en los cuales se ha apoyado, el análisis fue guiado, también, por saberes, inquietudes, entusiasmos y formas de pensar desarrolladas y acrecentadas a través de toda la cursada universitaria. Se debe a ellos, tanto como a cada una de las clases, en el siempre interesante intercambio con los docentes y compañeros que estuvieron a nuestro lado a lo largo de todo este camino.

Luego de lo expuesto, el listado bibliográfico consultado para la escritura de la presente tesina fue el siguiente:

- Agamben, Giorgio, *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2004.
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 1998.
- Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2006.
- Althusser, Louis, “Contradicción y sobredeterminación”, en *La revolución teórica de Marx.*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1967.
- Anderson, Benedict, “Introducción” y “Conceptos y definiciones”, en *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de la Cultura Económica, México, 1993.
- Baczkó, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1991.
- Bajtín, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- Barker, Francis, “En la cripta”, en *Cuerpo y temblor. Un ensayo sobre la sujeción*, Per Abbat Editora, Buenos Aires, 1984.

- Bataille, Georges, “La noción de gasto”, en *La parte maldita*, Editorial Icaria, Barcelona, 1987.
- Bataille, Georges, *El Estado y el problema del fascismo*, Editorial Pre-Textos y Universidad de Murcia, Valencia, 1993.
- Benjamin, Walter, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Discursos Interrumpidos I*, Editorial Taurus, Buenos Aires, 1989.
- Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Editorial Alianza, Madrid, 1978.
- Bury, John, *La idea del progreso*, Editorial Alianza, Madrid, 1971.
- Campillo, Antonio, “Introducción”, en *Georges Bataille. Lo que entiendo por soberanía*, Ediciones Paidós, I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1996.
- Contursi, María y Ferro, Fabiola, *Aproximaciones a la definición de contexto*, Buenos Aires, 1998.
- Crosby, Alfred, *La medida de la realidad*, Crítica (Grijalbo Mondadori S.A.), Barcelona, 1988.
- De Certeau, Michel, “La belleza de lo muerto: Nissard”, en *La cultura plural*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1999.
- Deleuze, Guilles y Guattari, Félix, “Sobre el capitalismo y el deseo”, en *La isla desierta y otros textos*, Pre-Textos, Valencia, España, 2005.
- Descartes, René, *Discurso del método*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006.
- Descartes, René, *Tratado del hombre*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006.
- Díaz, Esther., “La filosofía de la ciencia como tecnología de poder político social”, en *Pensar la ciencia: los desafíos éticos y políticos del conocimiento en la posmodernidad*, Lema, F. (editor), UNESCO/CRESALC, Caracas, 2000.
- Elías, Norbert, *El proceso de la civilización*, Editorial Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1987.
- Esposito, Roberto, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.
- Foucault, Michel, “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, de *La voluntad de saber*, en *Historia de la sexualidad*, Vol. 1, Siglo XXI Editores, México, 1977.
- Foucault, Michel, “El panoptismo” y “Los cuerpos dóciles”, en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987.
- Foucault, Michel, “Omnes et singulatim” en *¿Qué es la Ilustración?*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1996.
- Foucault, Michel, “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1973.

- Foucault, Michel, *Hay que defender la sociedad*, Editorial Fondo de Cultura Económica (FCE), Buenos Aires, 2001.
- Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, Amorrortu, Buenos Aires, 2000.
- Geertz, Clifford, “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987.
- Goffman, Irving, “Estigma e identidad social” (fragmento), en *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.
- Gramsci, Antonio, “Literatura popular” y “Observaciones sobre el folklore”, en *Cuadernos de la cárcel: Literatura y vida nacional*, Juan Pablo Editor, México, 1976.
- Habermas, Jürgen, “Capítulo 8. Entre erotismo y economía general: Bataille”, en *El discurso filosófico de la Modernidad*, Editorial Taurus, Buenos Aires, 1989.
- Habermas, Jürgen, “Un argumento contra la clonación de seres humanos. Tres réplicas”, en *La constelación posnacional*, Editorial Paidós, Barcelona, 1998.
- Hall, Stuart, *Significado, representación, ideología; Althusser y los debates post-estructuralistas*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1998.
- Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la Naturaleza*, Valencia, Cátedra, 1995.
- Heidegger, Martín, “La pregunta por la técnica”, en *Ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1983.
- Heidegger, Martín, “Lenguaje de tradición y lenguaje técnico”, en *Revista Artefacto N° 1*, Buenos Aires, 1996.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Editorial Fondo de Cultura Económica (FCE), México, varias ediciones.
- Iacub, Marcela, “Las biotecnologías y el poder sobre la vida”, en *El infrecuente Michel Foucault*, Letra Viva/Edelp, Buenos Aires, 2004.
- Jonas, Hans, “El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser”, en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Editorial Trotta, Madrid, 2000.
- Lacan, Jacques, “El estadio del espejo” y “La instancia de la letra”, en *Escritos I*, Siglo XXI Editores, México, 2003.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1987.
- Le Breton, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002.
- Lizcano, Emmánuel, “La construcción retórica de la imagen pública de la tecnociencia: impactos, invasiones y otras metáforas”, en *Revista Política y Sociedad N° 23*, UNED, Madrid, 1996.

- Marcuse, Herbert, “El cierre del universo del discurso”, en *El hombre unidimensional*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.
- Martín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones*, Gustavo Gili, Barcelona, 1987.
- Martínez Estrada, Ezequiel, *La cabeza de Goliath*, Club del Libro A. L. A., Buenos Aires, 1940.
- Mitcham, Carl, “Tres modos de ser con la tecnología”, en *Revista Anthropos, Suplemento 14*, Barcelona, 1989.
- Mumford, Lewis, “Técnicas autoritarias y democráticas”, en *Revista Anthropos, Suplemento 14*, Barcelona, 1989.
- Mumford, Lewis, *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- Nancy, Jean-Luc, *El intruso*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- Nietzsche, Frederick, *Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990.
- Ortega y Gasset, José, “Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y tecnología”, en *Revista Anthropos, Suplemento 14*, Barcelona, 1989.
- Pêcheux, Michel, “Orientaciones conceptuales para una teoría del discurso” y “Formación social, lengua, discurso”, en *Hacia un análisis automático del discurso*, Gredos, Madrid, 1978.
- Platón, “El político o del poder real”, en *Diálogos dogmáticos*, varias ediciones.
- Rabinow, Paul, “Artificialidad e ilustración: De la sociobiología a la biosocialidad”, en *Incorporaciones*, Jonathan Crary y Sanford Kwinter eds., Editorial Cátedra, Barcelona, 1996.
- Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*, Época, México, 1998.
- Said, Edward, *Orientalismo*, Libertarias. Madrid, 1990.
- Schmucler, Héctor, “Apuntes sobre el tecnologismo y la voluntad de no querer”, en *Revista Artefacto N° 1*, Buenos Aires, 1996.
- Schmucler, Héctor, “La industria de lo humano”, en *Revista Artefacto N° 4*, Buenos Aires, 2001.
- Shelley, Mary Wollstonecraft, *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2006.
- Shohat, Ella y Stam, Robert, “Introducción” y “Tropos del imperio”, en *Unthinking eurocentrism. Multiculturalism and the media*, Routledge, London, 1994. Traducción y adaptación de María Eugenia Contursi y Fabiola Ferro.
- Sibilia, Paula, “Biopoder”, en *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Editorial Fondo de Cultura Económica (FCE), Buenos Aires, 2005.
- Singer, Peter, *Repensar la vida y la muerte*, Paidós, Barcelona, 1997.

- Sloterdijk, Peter, “El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología genética”, en *Revista Artefacto N° 4*, Buenos Aires, 2001.
- Sloterdijk, Peter, “Reglas para el parque humano”, en *Pensamiento de los Confines N° 8*, Diotima, Buenos Aires, 2000.
- Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Editorial Taurus, Madrid, 1989.
- Stevenson, Robert Louis., *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, Centro Editor de Cultura, Argentina, 2003.
- Todorov, Tzvetan, “Exotismo y primitivismo”, en *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI Editores, México, 1991.
- Valery, Paul, “El problema de los tres cuerpos”, en *Discurso a los cirujanos*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1998.
- Verhoeven, Paul, *RoboCop*, Orion Pictures, EE. UU., 1987.
- Voloshinov, Valentin, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1976.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Editorial Sarpe, Madrid, 1984.
- Wiener, Norbert, *Cibernética y sociedad*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1988.
- Žižek, Slavoj, “¿Cómo inventó Marx el síntoma?” y “Che vuoi?”, en *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI Editores, México, 1992.

## 10. Índice

1. Introducción .....	Pág. 02
2. Objetivos y fundamentación .....	Pág. 04
3. Problemática y metodología .....	Pág. 07
4. Géneros fantásticos e imaginarios sociales .....	Pág. 11
5. Vaivenes que toman <i>cuervo</i> .....	Pág. 33
6. Manos a las obras .....	Pág. 60
6.1. Frankenstein, o el primer post-humano .....	Pág. 61
6.2. Jekyll & Hyde, ¿enemigos? íntimos .....	Pág. 75
6.3. RoboCop, o la mano “bien” dura .....	Pág. 87
7. <i>Técnicamente</i> eso no es vida, o a <i>ciencia</i> cierta no está vivo .....	Pág. 101
8. Conclusiones no concluyentes .....	Pág. 116
9. Bibliografía .....	Pág. 123
10. Índice .....	Pág. 128