

Publicado en el libro *En busca de la conciencia corporal*, Mario A. Presas (coordinador), Buenos Aires, Prometeo, 2015, pp. 97-112. Número de páginas totales 182. ISBN 9875746843.

Subjetividad, cuerpo propio y arraigo terreno. Una relectura desde Hannah Arendt del debate Ricoeur-Parfit.

Anabella Di Pego

(CONICET / IdIHCS. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Universidad Nacional de La Plata)

Por su propia naturaleza, la capacidad topográfica humana sólo puede funcionar si el hombre se desenreda de toda complicación e interés por lo que tiene al alcance de la mano y se distancia de todo lo que tiene cerca. Cuando mayor sea la distancia entre él y su medio, mundo o Tierra, más fácil le resultará medir y menos espacio mundano y ligado a la Tierra le quedará. El hecho de que la decisiva reducción de la Tierra fue consecuencia de la invención del avión, es decir, abandonar la superficie de la Tierra, es como un símbolo del general fenómeno que atestigua que cualquier disminución de la distancia terrestre sólo se gana al precio de poner una decisiva distancia entre el hombre y la Tierra, de alienar al hombre de su inmediato medio terreno.

(Arendt, 2001, p. 280)

Introducción

En el presente trabajo nos proponemos abordar algunos de los desafíos que enfrentan los procesos de constitución de la subjetividad en el mundo contemporáneo. Nos serviremos para ello de los desarrollos de Paul Ricoeur sobre la identidad en *Sí mismo como otro* y de las consideraciones de Hannah Arendt en torno de *La condición humana* hacia la segunda mitad del siglo XX. En el primer apartado, reconstruimos someramente las críticas de Ricoeur a la concepción reduccionista de Derek Parfit, con el objeto de mostrar las dos condiciones básicas de la existencia humana sobre las que se sustenta la cuestión de la identidad: el arraigo terreno y la experiencia del cuerpo propio. Ricoeur advierte que los casos ficcionales de Parfit conducen a una situación de indecibilidad, en la medida en que suponen una aproximación a la identidad entendida meramente como mismidad, al tiempo que desconocen esas dos condiciones de la existencia humana. Sin embargo, ni la Tierra ni el cuerpo propio, pueden ser reducidos a meros objetos físicos, sino que se encuentran a la base de la posibilidad de nuestras experiencias de la espacialidad y temporalidad de los objetos físicos.

No obstante, a partir del análisis de Hannah Arendt es posible advertir que algunos sucesos del siglo pasado han erosionado estas condiciones, volviéndolas problemáticas. En este contexto, en el segundo apartado examinamos el enfoque arendtiano, bajo la hipótesis de que permite reconsiderar las críticas de Ricoeur a Parfit, a través de situaciones históricas concretas del siglo pasado, que han de diversa manera impactado en los procesos de subjetivación. De este modo, no pretendemos en absoluto dar por saldada la controversia entre ambos filósofos, sino más bien poner de manifiesto, recurriendo a la mediación del análisis de Arendt, algunos de los desafíos que enfrenta la constitución de la subjetividad en las sociedades contemporáneas.

1. Ricoeur versus Parfit o sobre las condiciones de la existencia humana

El debate que Ricoeur entabla con Parfit en los estudios quinto y sexto de *Sí mismo como otro*, reviste de una complejidad que excede ampliamente el tratamiento que

podemos realizar en este apartado¹. Aquí sólo nos limitaremos a reconstruir someramente algunas de las estrategias argumentativas que Ricoeur utiliza en su crítica del reduccionismo de Parfit, en vistas de delimitar dos de los conceptos fundamentales que estructuran el análisis fenomenológico-hermenéutico de la subjetividad, a saber, el cuerpo propio y el arraigo terreno.

En primer lugar, quisiéramos señalar que Ricoeur se concentra en la tesis reduccionista que sustenta Parfit, según la cual una persona aunque constituya una “entidad distinta” no puede tener existencia separada de un cerebro y de una serie de acontecimientos físicos y mentales vinculados entre sí. De esta manera, Parfit entiende que su tesis se enfrenta con el dualismo de las posiciones no reduccionistas, plasmado paradigmáticamente en el ego cartesiano. La tesis no reduccionista es dualista porque “la identidad consiste en un hecho suplementario respecto de la continuidad física y/o psíquica” (Ricoeur, 1996, p. 128). Por un lado, se podría objetar si acaso la posición de Parfit no viola la tesis reduccionista, en la medida en que pretende que la persona es una “entidad distinta” pero que no tiene existencia separada del cerebro y de la ocurrencia de acontecimientos físicos y mentales. Tal vez sea por ello, que Ricoeur analiza en el estudio quinto una versión simplificada de la tesis reduccionista, según la cual “la existencia de una persona consiste exactamente en la existencia de un cerebro y en la ocurrencia de una serie de acontecimientos físicos y mentales unidos entre sí” (Parfit, citado por Ricoeur, 1996, p. 128)².

Por otro lado, a lo largo de su estudio, Ricoeur solamente aclara en una nota al pie que Parfit adscribe a otra versión más sofisticada de la tesis reduccionista que la que él ha tomado como objeto de confrontación. Veamos el texto de la nota al pie: “[...] según la segunda [versión], la persona podría considerarse como una entidad distinta sin que esta entidad tenga una existencia separada [...] Parfit adopta, para la noción de persona, esta segunda versión. *Para él*, esta versión no viola la tesis reduccionista” (Ricoeur, 1996, p. 128, nota 24. La cursiva me pertenece). En esta última frase se puede observar cierto reparo de Ricoeur respecto de que Parfit logre su cometido. No obstante, el hecho de que Parfit desarrolle su concepción distinguiéndose explícitamente de los denominados “reduccionistas identificativos, que creen que las personas no son nada más que

¹ Para un análisis en profundidad de este debate, remitimos al libro *Hermenéutica de la ipseidad. La crítica de Paul Ricoeur al reduccionismo de Derek Parfit* de Juan Blanco (2012).

² La cita de Ricoeur se encuentra en la nota al pie n° 24 y corresponde a Parfit, D. (1986). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, p. 211.

cuerpos” (Parfit, 2004, p. 105), nos pone de manifiesto que la versión simplificada del reduccionismo que Ricoeur critica, no parecería alcanzar al reduccionismo de Parfit, en la medida en que no se ha detenido a demostrar previamente que Parfit no puede cumplir con su cometido de elaborar un reduccionismo que se haya desembarazado del dualismo pero sin recaer en un mero reduccionismo identificativo.

En segundo lugar, la crítica de Ricoeur se dirige en mayor profundidad al análisis de aquello que resulta “reducido” en la concepción de Parfit. Lo que distingue a la tesis reduccionista de la no reduccionista, según Parfit, es su rechazo del dualismo, pero Ricoeur señala que esta tesis “reduce no sólo, ni siquiera primariamente, la calidad de mío de la vivencia psíquica (*the experiences*, en el sentido inglés del término), sino fundamentalmente la del cuerpo propio” (Ricoeur, 1996, p. 129). De modo que, la posición de Parfit reduce la experiencia del cuerpo propio a una descripción impersonal, no siendo ya posible delimitar una pertenencia como mía. El cuerpo propio se vuelve entonces un cuerpo más entre otros cuerpos y esto se refuerza con la elección de los *puzzling cases* que se centran en problemáticas vinculadas con el cerebro. Precisamente del cerebro no podemos tener ninguna relación vivencial como tenemos con los órganos del movimiento, la percepción o la expresión. El cerebro se encuentra “desprovisto de cualquier estatuto fenomenológico”, no podemos sentirlo, y constituye por tanto una “interioridad no vivida” (Ricoeur, 1996, p. 130).

En tercer lugar, Ricoeur objeta que la utilización de *puzzling cases*, además de reducir la cuestión del cuerpo propio a un cuerpo físico cualquiera y centrar la cuestión de la identidad en torno del cerebro, viola una de las condiciones básicas de la existencia humana que es el arraigo terreno. Para comprender las implicancias de la crítica ricoeuriana, reconstruiremos someramente a continuación el proceder argumentativo de Parfit. Después de comenzar con una afronta contra las tesis no reduccionistas, Parfit se propone desmontar la creencia de que “la identidad es siempre determinable” (Ricoeur, 1996, p. 131), mostrando a través de la utilización de *puzzling cases*, situaciones paradójicas en las que no se puede establecer la continuidad o no de la identidad. Los *puzzling cases* son ejercicios de ficción que aunque pueden no ser realizables técnicamente, resultan concebibles en la medida en que no son ni lógicas ni físicamente imposibles. Estos casos imaginarios frecuentes en la literatura sobre la identidad personal plantean situaciones del siguiente tipo: “transplante de cerebro, bisección, duplicación de hemisferios cerebrales, etc.” (Ricoeur, 1996, p. 132).

Ricoeur retoma un caso de Parfit basado en la ficción de la teletransportación con dos resoluciones alternativas. En ambos casos se hace una copia de mi cerebro, que es transmitida por radio a un aparato situado en otro planeta, en donde una máquina reconstruye sobre la base de esta información una copia exacta de mí mismo. En uno de los casos, mi cerebro y mi cuerpo son destruidos en el viaje espacial, entonces cabe preguntarse si he muerto o si he sobrevivido en la réplica. En el otro caso, llego al planeta y me reúno con mi réplica, pero mi corazón se encuentra afectado y sé que moriré al poco tiempo. Mi réplica intenta consolarme diciéndome que ocupará mi lugar y entonces me pregunto si moriré o si sobreviviré en ella. Estas dos variantes muestran “la indecibilidad del problema de la identidad” (Ricoeur, 1996, p. 131), puesto que respecto de la identidad numérica, mi réplica es distinta de mí, pero respecto de la identidad cualitativa resulta indistinguible y por tanto podría sustituirme. A partir de estos casos, Parfit concluye que el problema mismo tal como ha sido planteado carece de solución, y por tanto debe ser disuelto³.

Ricoeur presenta diversas objeciones a esta argumentación de Parfit, de las cuales nos concentraremos en las referidas a la utilización de casos de ciencia ficción. En los casos precedentes resulta evidente que la identidad de una persona se restringe a su cerebro y a la ocurrencia de una serie de acontecimientos físicos y mentales interrelacionados. La persona se presenta como equivalente del cerebro, en tanto que objeto manipulable y sustituible técnicamente, y en consecuencia, “el problema de la ipseidad ha sido eliminado por principio” (Ricoeur, 1996, p. 133). En este sentido, Ricoeur advierte “que las variaciones imaginativas de la ciencia ficción son variaciones relativas a la mismidad” (Ricoeur, 1996, p. 150). Pero además los casos de ciencia ficción precedentes violan dos condiciones básicas de la existencia humana: la del cuerpo propio como constitutivo del sí y la del arraigo terrestre del hombre, que hace que la Tierra no sea un planeta más entre otros sino “el nombre mítico de nuestro anclaje corporal en el mundo” (Ricoeur, 1996, p. 150).

El problema de los *puzzling cases*, entonces, es que se basan en una “presunta contingencia de los rasgos más fundamentales de la condición humana” (Ricoeur, 1996, p. 134), puesto que la persona es reducida a su cerebro y a una serie de acontecimientos físicos y mentales, sustrayéndosele de las condiciones bajo las que se desarrolla su existencia humana. Frente a estas limitaciones de las ficciones tecnológicas, Ricoeur

³ Véase al respecto el ensayo de Parfit “La irrelevancia de la identidad” (1994, pp. 94-123).

considera que en el relato literario “la acción «imitada», en y por la ficción, sigue estando sometida también a la restricción de la condición corporal y terrena” (Ricoeur, 1996, p. 150). Asimismo mientras que las ficciones tecnológicas son variaciones de la mismidad en donde la problemática de la ipseidad ha desaparecido, las ficciones literarias presentadas por Ricoeur constituyen más bien variaciones en torno de la ipseidad.

“En la medida en que el cuerpo propio es una dimensión del sí, las variaciones imaginativas *en torno a* la condición corporal son variaciones sobre el sí y su ipseidad. Además, en virtud de la función mediadora del cuerpo propio en la estructura del ser en el mundo, el rasgo de ipseidad de la corporeidad se extiende a la del mundo en cuanto habitado corporalmente. Este rasgo califica la condición terrestre como tal y da a la Tierra la significación existencial que, de diversos modos, le otorgan Nietzsche, Husserl y Heidegger. [...] Ahora bien, a lo que afectan los *puzzling cases* frontalmente de una contingencia radical es a esta condición corporal y terrestre que la hermenéutica de la existencia subyacente a la noción del obrar y del sufrir, considera insalvable. [...] De este sueño tecnológico, ilustrado por las manipulaciones cerebrales, se hace solidario el tratamiento impersonal de la identidad en el plano conceptual. En este sentido, podemos decir que las variaciones imaginativas de la ciencia ficción son variaciones relativas a la mismidad, mientras que las de la ficción literaria son relativas a la ipseidad, o más exactamente a la ipseidad en su relación dialéctica con la mismidad” (Ricoeur, 1996, p. 150)⁴.

De manera que las ficciones tecnológicas enfrentan “el problema de la presunta contingencia de los rasgos más fundamentales de la condición humana” (Ricoeur, 1996, p. 134), a saber, el cuerpo propio y el arraigo terreno. De este modo, la perspectiva de Parfit permanece inmersa en la tradición de la filosofía moderna que concibió el cuerpo propio en analogía con los cuerpos físicos y lo caracterizó por su pasividad en función de su receptividad. El cuerpo propio, sin embargo, como lo muestra el enfoque fenomenológico de Merleau-Ponty, se diferencia de los otros cuerpos y se caracteriza por su actividad, en la medida en que constituye “una unidad expresiva” (Merleau-Ponty, 1985, p. 222) que es condición de posibilidad de las vivencias de las cosas y de los otros, y que funciona como un sistema de equivalencia de las distintas percepciones sensoriales. De modo que, “el propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantienen continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema” (Merleau-Ponty, 1985, p. 219)

⁴ Sin embargo, en algunos casos extremos las ficciones literarias pueden llevar a cabo una exaltación de la ipseidad hasta el punto de perder cualquier soporte en la mismidad. Este sería el caso, del protagonista de la novela *El hombre sin cualidades* de Musil.

Un movimiento análogo se ha producido respecto de las formas en que ha sido entendida la Tierra. Aunque la concepción copernicana inaugura la modernidad concibiéndola como un cuerpo más entre otros cuerpos, esta misma concepción científica se sustenta en la experiencia de la Tierra como suelo que obra como referencia para el reposo y el movimiento de los cuerpos. Un cuerpo, como advierte Husserl, “no sólo tiene su extensión y cualidades, sino también su «lugar» en el espacio, susceptible de cambio, de reposo o movimiento. Pero mientras yo no tenga representación alguna de un nuevo suelo –uno desde el cual la Tierra pudiera tener, en un avance y retroceso conexos, el sentido de un cuerpo físico cerrado, en movimiento y reposo– [...] mientras nada de ello ocurra, la Tierra misma es, justamente, suelo, no un cuerpo físico” (Husserl, 2006, p. 25). El arraigo terreno al que Ricoeur remite es precisamente esta idea de que la Tierra es nuestro suelo y no meramente un cuerpo más entre otros.

2. Reconsideraciones a partir de situaciones y experiencias del siglo XX

En *La condición humana*, Arendt advierte que la pertenencia del hombre a la Tierra en tanto que suelo, en tanto que morada que hace posible la existencia humana, ha sido puesta en tela de juicio en el transcurso del siglo XX con el comienzo de la conquista del espacio y la capacidad creciente de los hombres de recrear artificialmente las condiciones que hacen posible su vida. Aunque las desmesuradas promesas de conquista del espacio en el marco de la Guerra Fría, parecen haber quedado relegadas en el siglo XXI y la humanidad parece haberse sumergido nuevamente en disputas terrenas, esto no le quita significación a la posibilidad de que la Tierra se esté volviendo paulatinamente incapaz de ofrecer un marco seguro y estable para el desarrollo de la vida humana. Ante el cambio climático y las diversas crisis ecológicas, se pone de manifiesto de qué manera el actuar de los hombres socava la sustentabilidad de la Tierra y de sus recursos naturales indispensables para la vida.

Si Arendt advertía con perplejidad hacia fines de la década del cincuenta, que los hombres veían en el lanzamiento del primer satélite artificial, la expresión de la liberación del hombre de la cárcel terrena, hoy en día, aunque la conquista del espacio

se ha replegado luego de su impulso inicial, la creación de condiciones artificiales de vida se presenta cada vez más como un imperativo o una reacción obligada de las potencias mundiales tras el paulatino deterioro al que estamos conduciendo a nuestro hábitat natural. En cualquier caso, aparece en el horizonte científico, aunque todavía en el plano de la ciencia ficción, la creación de un ámbito artificial en el cual pueda reproducirse la vida humana. De este modo, el hombre seguiría siendo un ser condicionado, pero se habría vuelto ahora capaz de producir artificialmente sus propias condiciones de existencia.

“La Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana, y la naturaleza terrena, según lo que sabemos, quizás sea única en el universo con respecto a proporcionar a los seres humanos un hábitat en el que moverse y respirar sin esfuerzo ni artificio. El artificio humano en el mundo separa la existencia humana de la meramente animal, pero la propia vida queda al margen de este mundo artificial y, a través de ella, el hombre se emparenta con los restantes organismos vivos. Desde hace algún tiempo, los esfuerzos de numerosos científicos se están encaminando a producir también vida «artificial», a cortar el último lazo que sitúa al hombre entre los hijos de la naturaleza. El mismo deseo de escapar de la prisión de la Tierra se manifiesta en el intento de crear vida en el tubo de ensayo [...] Este hombre futuro –que los científicos fabricarán antes de un siglo, según afirman– parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, gratuito don que no procede de ninguna parte (materialmente hablando), que desea cambiar, por decirlo así, por algo hecho por él mismo” (Arendt, 2001, pp. 14-15).

El hombre es irremediamente un ser condicionado, pero lo que se ha modificado desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días, no es sólo que sea capaz de destruir la vida en la Tierra, sino que parece posible que genere artificialmente sus propias condiciones de existencia. Esto precisamente marcaría el final de la época moderna (*modern age*) y el comienzo de lo que Arendt denomina “mundo moderno” (*modern world*) que sería el mundo después de la finalización de la Segunda Guerra Mundial. La Tierra, entonces, podría dejar de ser ese suelo que hace posible la vida humana, y la cuestión relevante para nuestro trabajo, sería en qué medida esto afecta a una de las condiciones que parecía insuperable en nuestra existencia, y con ello los modos de constitución de la subjetividad.

Por otra parte, Arendt señala otro sentido en el que nuestra experiencia con la Tierra se ha transformado. Con la ciencia moderna la Tierra ha devenido un objeto de estudio medible y manipulable, que finalmente la técnica ha logrado conquistar completamente, en la medida en que podemos alcanzar cualquier punto de la Tierra por más lejano que

se encuentre en un tiempo que resulta poco significativo en relación con la duración de la vida humana. El avión resulta paradigmático en este proceso que ha hecho sucumbir la noción misma de distancia, y que alcanza su plenitud en el siglo pasado, pero cuyos primeros pasos se remontan al tratamiento que la ciencia moderna hizo de la Tierra.

“Antes de la reducción del espacio y la abolición de la distancia mediante el ferrocarril, el barco y el avión, se da la infinitamente mayor y más efectiva reducción que acaece mediante la capacidad topográfica de la mente humana, cuyo uso de los números, símbolos y modelos puede condensar y medir según escala la distancia física terráquea, poniéndola al alcance del entendimiento y natural sentido del cuerpo humano. Antes de aprender a rodear la Tierra, a limitar a días y horas la habitación humana, trajimos el globo a nuestro cuarto de estar para tocarlo con nuestras manos y hacerlo girar” (Arendt, 2001, pp. 279-280).

El reverso de nuestra creciente capacidad de manipulación de la Tierra como si fuese un objeto físico entre otros, es la alienación de nuestro medio terreno inmediato. En este sentido, Arendt advierte respecto de “la alienación de la Tierra inherente al descubrimiento y toma de posesión de la Tierra” (Arendt, 2001, p. 280). De este modo, tanto la carrera espacial en el siglo pasado y la capacidad del hombre de recrear condiciones de vida completamente artificiales, como el proceso de alienación de la Tierra, nos ponen de manifiesto algunas transformaciones que problematizan la idea del arraigo terreno como una condición básica de nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos. Siguiendo el análisis de Arendt, se nos plantea entonces la inquietud de si tal vez, la perspectiva de Ricoeur no permanece anclada en marcos categoriales modernos, que pueden no permitir dar cuenta de ciertas tendencias que nos obligarían a replantear radicalmente la problemática de la identidad. Se podría aducir en defensa de Ricoeur, que hasta ahora la creación de un hábitat artificial para la vida humana no ha mostrado ser más que una tentativa que sólo ha adquirido plausibilidad en la ciencia ficción, pero la cuestión de la alienación de la Tierra parece ser un fenómeno que se encuentra a la base de nuestra experiencia cotidiana y que nos interpela de manera ineludible al abordar los procesos de subjetivación.

La otra condición que Ricoeur atinadamente advierte que Parfit pasa por alto, es la experiencia del cuerpo propio. En este punto, las reflexiones de Arendt en torno de los campos de concentración y exterminio pueden permitirnos realizar algunas reconsideraciones. Arendt señala en *Los orígenes del totalitarismo*, que la destrucción del cuerpo de los hombres constituía en los campos el primer paso hacia la destrucción

total de la dignidad humana, empezando por la forma en que las personas eran recluidas y transportadas hacinadas como animales en los trenes. La radicalidad de los campos residía en la destrucción no sólo de la subjetividad, sino en la aniquilación de todo huella de humanidad, en la completa deshumanización que vuelve a las personas irreconocibles como tales. El objetivo no era sólo el asesinato, sino mostrar previamente que aun en vida se podía eliminar la humanidad de las personas. Las descripciones de los musulmanes, como los nazis llamaban a aquellos que se encontraban al borde de la muerte, muestran cómo las dimensiones de la existencia humana podían reducirse hasta transformar a las personas en meros seres vivos. El cuerpo propio ya no se vivencia como tal, no responde, no opone resistencia a las vejaciones, el hambre lo ciega, hasta que ya ni siquiera siente dolor, ni hambre y se abandona a la muerte.

En realidad la vivencia del cuerpo propio se encuentra atravesada por una paradoja en los campos de concentración, por un lado, el cuerpo propio ya no se puede considerar como tal, pero por otro lado, se vive para el cuerpo y se produce una identificación con el mismo. Esto es precisamente lo que Sucasas denomina “la impropiedad del propio cuerpo” (Sucasas, 2000, p. 198). El proceso de desubjetivación⁵ que se persigue en los campos comienza por reducir a las personas “a pura existencia somática, a carne desnuda” (Sucasas, 2000, p. 198), y culmina conduciendo también a la desestructuración de la experiencia del propio cuerpo. En los campos hay todo un procedimiento de tratamiento de los cuerpos conducentes a su denigración que comienza, luego del hacinamiento del traslado, cuando los prisioneros llegan al campo con el rapado de las cabezas, la uniformización y la precariedad de la vestimenta, y continúa con la alimentación insuficiente, el sometimientos a malos tratos, las torturas, el trabajo denigrante y forzado, y la experimentación sobre los cuerpos, entre otros (Lautmann, 2007, pp. 9-11). Como resultado de la acción de estos mecanismos sobre el cuerpo advenían efectos, tales como: desorientación espacio temporal, sensación de no poder controlar el cuerpo, y finalmente extrañeza y distanciamiento frente al propio cuerpo, pero una extrañeza que no entraña una salvaguarda de la subjetividad sino que ha conducido prácticamente a su disolución.

⁵ Respecto de la des-subjetivación que se persigue en los campos de concentración, remitimos a dos textos que constituyen un contrapunto interesante: *Ent-Subjektivierung des Menschen. Lager und Shoah in philosophischer Reflexion* de Reinhold Aschenberg (2003) y “Questioning Dehumanization: Intersubjective Dimensions of Violence in the Nazi Concentration and Death Camps” de Johanne Lang (2010).

“[...] Si el pensamiento clásico afirmó un sujeto sin cuerpo y Merleau Ponty propuso la alternativa del sujeto-cuerpo, el *Lager* nos exige concebir un cuerpo sin sujeto, o al borde de perderlo (el ‘a punto de’ de Antelme). Tal es el *telos* del sistema concentracionario. *Lager* es el nombre de un mecanismo cuyo rendimiento consiste en arrebatarse al sujeto en él recluido su identidad, arrojando la operación, como saldo final, un residuo o resto irreductible (sobre el que ejercerá su dominio el poder concentracionario): el cuerpo” (Sucasas, 2000, p. 198).

Este cuerpo que permanece como reducto objeto de la dominación totalitaria constituye un paradigma de la impropiedad, como advierte Sucasas, puesto que ya no responde a los propios designios sino sólo a las órdenes arbitrarias de los guardias. De este modo, el guardia se erige en la figura del amo con dominio absoluto sobre los cuerpos de los reclusos y en consecuencia el cuerpo se vuelve un cuerpo esclavo. En los campos, entonces, se implementan mecanismos tendientes tanto a la aniquilación de la subjetividad como a una dominación radical del cuerpo que implica la desestructuración de la experiencia del cuerpo propio. Hannah Arendt caracteriza este proceso por tres pasos sucesivos: comienza con la destrucción de la persona jurídica, continúa con la de la persona moral y finalmente con la erradicación de cualquier rastro de individualidad y dignidad humana. De este modo, se transforma a los hombres en meras marionetas que sólo son capaces de responder a estímulos como el perro de Pavlov, es decir, en seres carentes de toda espontaneidad y que se restringen a reaccionar, incluso a nivel corporal, de manera prácticamente automática (Arendt, 1999, p. 553). La dominación penetra en el cuerpo dislocando la experiencia del cuerpo propio.

“Si la filosofía ha definido la subjetividad como conciencia que es *para-sí*, los campos imponen una figura de lo (in)humano como un cuerpo. Ahí alcanzamos el sentido definitivo de la paradoja de la *impropiedad del propio cuerpo*: el concentracionario *es* su cuerpo, pero no le pertenece, sino que es la *propiedad* del amo. Los señores son dueños de los cuerpos. El concentracionario es un cuerpo *esclavo*” (Sucasas: 2000, p. 204).

Se podría objetar que esta completa desestructuración de la experiencia del cuerpo propio sólo se ha producido al interior de los campos de concentración y exterminio. Sin embargo, puede encontrarse situaciones en nuestras sociedades que nos alertan respecto de la necesidad de tomar en consideración la persistencia de este fenómeno, tales como: la situación de los inmigrantes ilegales, los refugiados, los pobres y los marginados. Estas problemáticas han recibido una atención creciente y algunos no dudan en

señalarlas como las problemáticas centrales de la era de la mundialización.⁶ Por su parte, los enfoques biopolíticos también han contribuido a dilucidar hasta dónde se remontan los orígenes históricos de ciertas formas de dominación subyacentes a nuestra sociedad.⁷ En *La condición humana*, Arendt misma advertía respecto de las derivas de la sociedad de posguerra en los años cincuenta y el creciente papel del consumo en la denominada sociedad de masas. En esta sociedad ha triunfado el *animal laborans*, abocado a la tarea inacabable de satisfacer sus necesidades y deseos, constantemente renovados en una espiral insaciable. En este contexto podríamos situar la problemática del cuerpo propio devenido objeto de consumo, que ha dado lugar a diversas patologías, como la bulimia y la anorexia. En estos casos, se produce una reducción-identificación de la subjetividad con el cuerpo, análoga a la que ocurre en los campos aunque por mecanismos completamente distintos, y la exigencia y sometimiento del cuerpo para que se parezca al cuerpo ideal es de tal magnitud, que el propio cuerpo sólo responde a estas demandas, por lo que resulta un cuerpo-objeto para-otro, esclavizado de una imagen-mandato que puede incluso conducirlo a su propia aniquilación.⁸

Si la aproximación de Ricoeur nos permitía, frente a la omisión de Parfit, recabar en la importancia del arraigo terreno y del cuerpo propio en la configuración de la subjetividad, en las páginas precedentes hemos intentado mostrar, siguiendo algunos motivos presentes en la obra de Arendt, los desafíos que enfrentan estas condiciones a partir del análisis de situaciones históricas específicas. La carrera espacial en el marco de la guerra fría y los actuales desafíos ecológicos respecto de la sustentabilidad del planeta, ponen en cuestión el arraigo terreno del hombre; mientras que los campos de concentración y exterminio, y la transformación del cuerpo en objeto de consumo, han conducido a una desestructuración de la experiencia del cuerpo propio. Estos desafíos aquí señalados son sólo disparadores para abordar la complejidad de los actuales procesos de subjetivación.

⁶ Véase especialmente: *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* de Zygmunt Bauman (2005) y *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos* de Seyla Benhabib (2005).

⁷ No caben dudas que los campos han dejado marcas indelebles, pero además el biopoder sigue operando en nuestras sociedades. Por ello, es necesario replantearse la cuestión del cuerpo propio y la subjetividad. Véase: *Defender la sociedad* de Michel Foucault (2000), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* de Giorgio Agamben (2003); y *Bíos. Biopolítica y filosofía* de Roberto Esposito (2006).

⁸ Por su parte, Tapia Navarro advierte que “el *animal laborans* se queda, casi literalmente, sin cuerpo, pues no se asume como tal sino únicamente como disposición a la fabricación, como artefacto y no como artífice. Su unicidad es absorbida por la masa para convertirla en fuerza de trabajo” (2008, p. 138). La experiencia del cuerpo propio sufriría, entonces, de una desestructuración por dos vías alternativas pero que pueden resultar complementarias: su reducción a fuerza laboral y su reducción a objeto de consumo.

Consideraciones finales

Comenzando con la reconstrucción de las críticas que Ricoeur dirige a la concepción reduccionista de Parfit, hemos esbozado las dos principales características que se encuentran a la base de los procesos de constitución de la identidad desde una perspectiva fenomenológica-hermenéutica: el arraigo terreno y el cuerpo propio. Si en el caso de Parfit estas condiciones se omitían del análisis de la identidad, la mediación que hemos realizado con los textos arendtianos, nos permiten problematizar estas condiciones a la luz de situaciones históricas concretas. De este modo, aún compartiendo con Ricoeur la importancia de estas dos condiciones en los procesos de constitución de la identidad, hemos dejado planteada la inquietud respecto del socavamiento de estas condiciones a partir, por un lado, de la conquista del espacio y de la consecuente alienación de la Tierra, y por otro, de la transformación de la experiencia del cuerpo primeramente al interior de los campos de concentración y exterminio, y posteriormente en el seno de las sociedades de masas de la posguerra. A partir de esto, no sólo resultan manifiestas las limitaciones de la perspectiva de Ricoeur, sino que también se vuelve necesario tematizar las implicancias de estas transformaciones en relación con la problemática de la subjetivación.

De este modo, a través del análisis de dos situaciones históricas características del siglo XX, la carrera espacial y los campos de concentración y exterminio, hemos puesto de manifiesto la transformación o al menos la erosión de dos condiciones básicas de la existencia humana: el arraigo terreno y el cuerpo propio. En la medida en que la tecnología espacial continúa su desarrollo y las catástrofes naturales se muestran cada vez más amenazantes para la continuidad de la vida en la Tierra, nuestro arraigo terreno es puesto en cuestión y nos enfrentamos a la posibilidad de pensar la recreación de la vida humana bajo condiciones artificiales. En este caso, como ya había advertido Hannah Arendt, la existencia humana seguirá siendo condicionada, pero bajo condiciones creadas por el mismo hombre. Al mismo tiempo, nuestro arraigo terreno también se ve modificado por la alienación de la Tierra, que se manifiesta en nuestra capacidad de manipular la superficie terrestre y de abolir las distancias, que trae como

contrapartida un alejamiento del hombre de su inmersión en la Tierra como suelo que hace posible y articula nuestras experiencias.

Por otra parte, en los campos de concentración y exterminio se procura la eliminación de cualquier signo de humanidad en las víctimas, y para ello los mecanismos de dominación penetraron hasta el cuerpo, volviéndolo un cuerpo-esclavo y desarticulando en consecuencia la experiencia del cuerpo propio. Las siguientes palabras de Arendt extraídas de su ensayo “La imagen del infierno”, expresan de qué manera en los campos de exterminio la muerte incluso es desprovista del carácter humano que siempre ha tenido a lo largo de la historia y las personas mismas son convertidas en “materia” o “cosas” que se sumergen en una completa indistinción:

“Vinieron finalmente las fábricas de la muerte –y morían todos juntos jóvenes y viejos, débiles y fuertes, enfermos y sanos; y morían no como personas, no como hombres y mujeres, niños y adultos, chicos y chicas, no como buenos y malos, guapos y feos, sino rebajados a su mínimo común denominador de la propia vida orgánica, sumidos en el más oscuro y hondo abismo de la igualdad primaria, como ganado, como materia, *como cosas que no tuvieran cuerpo ni alma*, siquiera una fisionomía en que la muerte pudiera estampar su sello. En esta monstruosa igualdad sin fraternidad ni humanidad –igualdad que perros o gatos podrían haber compartido– es donde vemos, como a través de un espejo, la imagen del Infierno.” (Arendt, 2005, p. 246. La cursiva me pertenece).

En nuestras sociedades mediatizadas, también se produce una desestructuración de la experiencia del cuerpo propio en tanto que éste ha devenido objeto de consumo. En consecuencia, uno de los rasgos característicos y radicales del siglo XX, consistiría precisamente en esta erosión de dos de las condiciones básicas de la existencia humana, el arraigo terrestre y el cuerpo propio, ante lo cual resulta necesario volver a pensar la especificidad de la existencia humana así como las formas en que esto afecta a los procesos de constitución de la subjetividad.

Bibliografía

- Agamben, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (trad. A. Gimeno Cuspinera). Valencia: Pre-textos.
- Arendt, H. (1999). *Los orígenes del totalitarismo* (trad. G. Solana). Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2001). *La condición humana* (trad. R. Gil Novales). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954* (trad. A. Serrano de Haro). Madrid: Caparrós.
- Aschenberg, R. (2003). *Ent-Subjektivierung des Menschen. Lager und Shoah in philosophischer Reflexion*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* (trad. P. Hermida Lazcano). Buenos Aires: Paidós.
- Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos* (trad. G. Zadunaisky). Barcelona: Gedisa.
- Blanco, J. (2012). *Hermenéutica de la ipseidad. La crítica de Paul Ricoeur al reduccionismo de Derek Parfit*. Buenos Aires: Biblos.
- Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía* (trad. C. Molinari Marotto). Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad* (trad. H. Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2006). *La tierra no se mueve* (trad. A. Serrano de Haro). Madrid: Editorial Complutense.
- Lang, J. (2010). Questioning Dehumanization: Intersubjective Dimensions of Violence in the Nazi Concentration and Death Camps. *Holocaust and Genocide Studies*, 24(2), 225-246.
- Lautmann, R. (2007). Körperzwang im Konzentrationslager. Zu einer Soziologie der Rechtlosigkeit. *Zeitschrift für Soziologie*, 28(1), 9-11.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción* (trad. J. Cabanes).

Barcelona: Planeta Agostini.

Parfit, D. (2004). *Personas, racionalidad y tiempo* (trad. J. O. Benito Vicente). Madrid: Síntesis.

Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro* (trad. de A. Neira Calvo). México: Siglo XXI.

Sucasas, A. (2000). Anatomía del *Lager*: Una aproximación al cuerpo concentracionario. *Isegoría*, (23), 197-207.

Tapia Navarro, J. (noviembre/diciembre, 2008). Hannah Arendt, el cuerpo y la fábrica política. *Metapolítica*, (62), pp. 135-139.