

EL ROMPECABEZAS ANTROPOLÓGICO

The Anthropological Puzzle

Darío FRÍAS PAREDES¹

Gobierno de Aragón

Resumen

¿Qué es el ser humano? La cuestión sobre la especificidad del objeto teórico al que llamamos «hombre» ha sido largamente debatida. En este artículo, retomando la propuesta de Cassirer, se plantea una relectura de la crisis antropológica que incide sobre distintas perspectivas: la disolución del sujeto, el post-feminismo y las disputas en torno al género, las estrategias de des-humanización... Varios textos ensayísticos y literarios sirven de hilo conductor para sugerir la necesidad de una redefinición política de lo humano, la urgencia de asumir radicalmente su re-creación colectiva a partir del entramado social, cultural, lingüístico y discursivo.

Palabras clave: simbolismo, antropología filosófica, androcentrismo, innatismo, Cassirer, disolución del sujeto, sujeto, política, deshumanización.

Abstract

What is the human being? The question about the specificity of the theoretical object called «man» has been discussed at length. The present article, retaking Cassirer's proposal, presents a new reading of the anthropological crisis that has an effect over different outlooks: dissolution of Subject, Postfeminism and the troubles about gender, strategies of dehumanization... Several essayistic and literary texts are used to suggest the need of a political redefinition of the concept «human», the urgency on assuming radically his collective re-creation as from the social, cultural, linguistic and discursive framework.

Key words: symbolism, philosophical anthropology, androcentrism, innatism, Cassirer, dissolution of subject, subject, politics, dehumanization.

1. Profesor del CCEIP Manlia de Mallén. Correo electrónico: dfriasparedes@hotmail.com
Fecha de recepción del artículo: 7 de noviembre de 2006. Fecha de aceptación: 22 de noviembre de 2006. Versión final: febrero de 2007.

1. Perder el rostro. «Escribo para perder el rostro» que nunca tuve. Mira «el degüello, la extorsión y la muerte». Mira las manos sucias de sangre, manos o garras. Hay que desasirse del rostro propio, exponerlo a los demás sin liturgias. Desacralizar el rostro, desmitificarlo. Sólo así cumpliremos la urgencia: «ver el rostro de la víctima», reconocernos en él, dejarnos poseer lentamente. «El propio cuerpo es una nebulosa hasta que las manos de una mujer lo crean, lo modelan, lo definen, lo concretan. El cuerpo flota y unas manos de mujer le dan realidad». Así también el rostro de la víctima nos hace ser, (re)nacer. Soy un cuerpo extenuado, desmembrado, soy un no-cuerpo hasta que el rostro de la víctima me desvela el secreto (nunca lo desvelará, al menos completa, definitivamente). Sólo nos hacemos reales en la mirada del otro: «el prójimo guarda un secreto. El secreto de lo que soy».

Mientras tanto, mientras esperamos «la comunicación explosiva» con el «familiar desconocido», es preferible (es lo único pensable) horadar la realidad, mancillarla, crear el hueco. «Miro en silencio el aire que los une». Apenas eso: mirar en silencio el aire que nos une. El «júbilo agórico» se cumple en la oquedad, se realiza sólo (¿sólo?) en la herida ontológica, en el intervalo abierto «que nos pone del otro lado», en el vacío. Vacío como unión. El agujero como comunidad. Sólo podemos ser-juntos en el todavía-no.

«¿Contra quién es la cólera de ciudades enteras?»

Y a este ser predador («y luego Auschwitz, y luego Hiroshima») hay que buscarle una naturaleza, un rasgo identitario porque anhela ser eso: «un animal singular».

2. ¿Qué es el ser humano? La cuestión sobre la especificidad del objeto teórico al que llamamos «hombre» (clave, como es obvio, para la antropología filosófica) ha sido largamente debatida. No es éste el lugar de hacer un inventario de las respuestas que han configurado la discusión (racionalidad, consciencia de la contingencia, anhelo de placer, proyección de futuro...) Diremos sólo que se han ido sucediendo múltiples definiciones como catálogos (catálogos de la ausencia; ¿cuándo comparece el hombre?) que aspiraran a caracterizar definitivamente esa realidad compleja e inagotable, condenada a (re)inventarse «a cada golpe de moho en la madrugada»:

Es cuando menos problemático que la capacidad de saber encuentre una legitimación biológica a la vez suficientemente inclusiva (todos los humanos) y forjadora de nítida frontera (nada más que los humanos)².

2. V. Gómez Pin, *El hombre, un animal singular*, Madrid, La esfera de los libros, 2005, p. 26.

Efectivamente, ahí radica la dificultad de la empresa, en los requisitos de la búsqueda:

- La definición ha de ser lo suficientemente inclusiva. El rasgo diferenciador ha de ser tal que aglutine a todos los individuos que forman la especie, con independencia de la sociedad-cultura a la que pertenezcan o de la capacidad intelectual-lingüística que atesoren.
- La definición ha de ser lo suficientemente exclusiva. Esto es, ha de dar cuenta de sólo los seres humanos.

Aunque ambas exigencias son igualmente difíciles de cumplir y no dan lugar, en modo alguno, a debates autónomos, parece ser que en la actualidad el verdadero obstáculo proviene de la segunda, es decir, de hallar, develar (¿crear?) una naturaleza humana que aisle rotundamente la realidad «hombre»:

[...] entre las cuestiones rigurosamente científicas que a nuestra época le ha tocado elucidar se encuentra la siguiente: ¿hay o no algún rasgo que diferencie a los humanos con tal grado de singularidad que crea entre ellos y los demás seres [...] una frontera que por el momento puede considerarse infranqueable?³.

El problema es, así planteado, optar entre el mantenimiento de un ámbito específico de lo humano o bien sucumbir a «la tentación de la animalidad».

¿Continuidad o ruptura? La sospecha de la proyección antropomórfica se cierne sobre el discurso continuista: «Las experiencias y, por lo tanto, las realidades de dos organismos diferentes son inconmensurables entre sí. En el mundo de la mosca, dice Uexküll, encontramos sólo *cosas de mosca*»⁴.

¿Qué queremos decir, entonces, cuando postulamos la existencia de especies animales capaces de percibir estéticamente, o capaces de una cierta proyección simbólica? Me serviré aquí de unas palabras de Derrida a propósito de la imposibilidad de decir la diferencia (*diferancia*): «Sin embargo, los rodeos, los periodos, la sintaxis a la que a menudo deberá recurrir se parecerán, a veces hasta confundirse con ellos, a los de la teología negativa»⁵. Si aceptamos la inconmensurabilidad a la que se refiere

3. V. Gómez Pin, *El hombre...*, p. 25.

4. E. Cassirer, *Antropología filosófica* (trad. esp. de *An Essay of Man. An introduction to a philosophy of human culture*, New Haven, Yale University Press, 1944), México, Fondo de Cultura Económica, 1945, 1963, 21ª reimpr. 2003, p. 45.

5. J. Derrida, «La Différance», en *Márgenes de la filosofía* (trad. esp. de *Marges de la philosophie*, Paris, Ed. de Minuit, 1972), Madrid, Cátedra, 1998, p. 40.

Cassirer, ¿por qué no servirnos también de la barroca literatura de la teología negativa? Diremos, en consecuencia, que ciertas especies animales son capaces de percibir estéticamente, pero lo son en un sentido que no implica semejanza alguna con la capacidad de percepción estética del hombre.

El dilema, no obstante, sigue en pie: si mantenemos un ámbito específicamente humano, ¿cómo reaccionar ante las investigaciones provenientes de distintas disciplinas que señalan (a veces tediosamente) habilidades en los primates superiores hasta hace poco tenidas por exclusivamente humanas? Se imponen, aquí, dos perspectivas teóricas (en modo alguno las únicas) merecedoras de atención.

La primera consiste en dar un paso atrás y deja en suspenso, aplazado, el debate sobre la continuidad y la ruptura que señalábamos más arriba. Se trata de salvaguardar, de atrincherar lo humano en un conjunto de habilidades concretas que suponen (al menos teóricamente) un más alto nivel de desarrollo. A propósito de la sexualidad del bonobo, «no subordinada a la reproducción»: «Lo más interesante [...] reside en las modalidades que tal sexualidad adopta, la mayoría tan extremadamente complejas que es imposible vincularlas a la reproducción [...]. Cabe conjeturar que el bonobo copula en la posición del misionero como resultado de una transmisión cultural, que posibilita la gratuidad y el juego»⁶.

Gratuidad, juego, transmisión cultural... lo humano acorralado, invadido. Sin embargo, «Lo que la sofisticada sexualidad del bonobo ignora es esa modalidad de desplazamiento erótico que constituye la esencia de la sexualidad fetichista [...]. La cultura del bonobo no ha elaborado nada análogo a lo que constituye la lencería femenina»⁷.

Fetichismo, lencería... El hombre, un animal reducido.

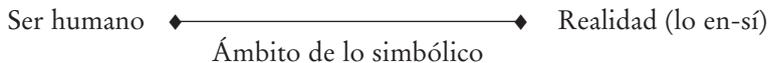
La segunda consiste en la propuesta de otras marcas identitarias que apelan a la singularidad en un marco teórico amplio. Es aquí donde se inserta la tesis de Cassirer que pretendo exponer para hacerme eco de sus consecuencias.

EL ANIMAL SIMBÓLICO

La respuesta de Cassirer podemos ilustrarla del siguiente modo:

6. V. Gómez Pin, *El hombre...*, p. 100.

7. V. Gómez Pin, *El hombre...*, p. 101.



«Sin embargo, en el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva»⁸. Esta característica nueva es, así, el símbolo, el sistema simbólico, un sistema concebido como una adquisición, un método para adaptarse al ambiente pero que, no obstante, «transforma la totalidad de la vida humana»⁹.

¿En qué radica esa transformación? ¿Por qué tan decisiva? El ser humano no habita ya un universo estrictamente físico, sino un *universo simbólico*. Dicho de otro modo: entre las cosas y el ser humano se instala definitiva, rotundamente el símbolo, de modo que «el hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara»¹⁰.

El hombre es, entonces, un ser demorado, interrumpido: «Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. En el caso primero una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo; en el segundo la respuesta es [...] retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento»¹¹.

Aún va más allá: el ser humano necesita, exige ese ámbito de lo simbólico para conocer, para ver. Sin ese universo (al margen de él) el hombre no es. Sólo puede mirar, percibir, entender(se) a través de ese medio artificial, de esa urdimbre de formas lingüísticas, imágenes artísticas, mitos...

«Por lo tanto [...] definiremos al hombre como animal simbólico»¹².

Sirva este breve esbozo como marco teórico a partir del cual exponer sus implicaciones.

LAS FORMAS DE LA DES-HUMANIZACIÓN

Si lo que nos singulariza como especie es, tal y como propone Cassirer, la instalación necesaria y definitiva del ámbito simbólico entre el hombre y el universo físico, podemos desvelar e interpretar una de las formas más

8. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 47.

9. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p.47.

10. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, pp. 47-48.

11. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 47.

12. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 49.

usuales de la des-humanización, que consiste en la adopción de una estrategia teórica en virtud de la cual a un determinado sujeto (individual o colectivo) se le niega la posibilidad de la respuesta demorada.

Dicho de otra manera: la víctima es desterrada del universo simbólico y, por lo tanto, desposeída de lo humano, aniquilada, condenada a un vivir entre las cosas, a enfrentarse con la realidad de un modo inmediato.

Cada vez iré sintiendo menos y recordando más, pero qué es el recuerdo sino el idioma de los sentimientos, un diccionario de caras y días y perfumes que vuelven como los verbos y los adjetivos en el discurso, adelantándose solapados a la cosa en sí, al presente puro...¹³.

El lenguaje, como vemos, se adelanta, se interpone a la realidad, a la cosa en sí, quedando ésta postergada, desplazada, inaccesible; por eso el «yo» que habla es un yo humano. En cambio

Todo esto se lo voy diciendo a Crevel pero es con la Maga que hablo, ahora que estamos tan lejos. Y no le hablo con las palabras que sólo han servido para no entendernos, ahora que ya es tarde empiezo a elegir otras, las de ella, las envueltas en eso que ella comprende y que no tiene nombre, auras y tensiones que crisan el aire entre dos cuerpos o llenan de polvo de oro una habitación o un verso. ¿Pero no hemos vivido así todo el tiempo, lacerándonos dulcemente? No, no hemos vivido así, ella hubiera querido pero una vez más yo volví a sentar el falso orden que disimula el caos, a fingir que me entregaba a una vida profunda de la que sólo tocaba el agua terrible con la punta del pie. Hay ríos metafísicos, ella los nada como esa golondrina está nadando en el aire, girando alucinada en torno al campanario, dejándose caer para levantarse mejor con el impulso. Yo describo y defino y deseo esos ríos, ella los nada. Y no lo sabe, igualita a la golondrina. No necesita saber como yo, puede vivir en el desorden sin que ninguna conciencia de orden la retenga¹⁴.

La condena de Oliveira es una condena a permanecer en lo humano, en el entramado de conceptos y definiciones. Es una condena a habitar lo simbólico, a «sentar el falso orden que disimula el caos». Por eso es inhábil para nadar el río, para aprehender la cosa en sí, y por eso es también un sujeto volitivo: deseo esos ríos.

Sin embargo, la Maga no pertenece a lo humano. Nada hay que la separe del río; nada entre el río y ella. No tiene otra opción: debe zambullirse

13. J. Cortázar, *Rayuela* 21 (ed. A. Amorós, Madrid, Cátedra, 1998, p. 234).

14. J. Cortázar, *Rayuela* 21 (ed. A. Amorós, p. 234).

en la corriente. La Maga se instala (Oliveira la instala) en el universo puramente físico, en el presente más inmediato. Su acercamiento a la *cosidad* es directo, gracias a lo cual puede durar, perseverar, seguir siendo en el desorden. La animalización es la consecuencia: «y no lo sabe, igualita a una golondrina».

Con ligeras variaciones, este asunto es relativamente frecuentado en la literatura, y obedece casi siempre a la siguiente argumentación teórica: un personaje muy evolucionado intelectualmente (el «absolutamente humano», podríamos decir) padece una suerte de nostalgia de la animalidad, o al menos de un estado de naturaleza anterior a la emergencia del símbolo (esa «nueva adquisición que todo lo cambia»). Cassirer ya se había dado cuenta: «A primera vista, semejante demora podría parecer una ventaja bastante equívoca; algunos filósofos han puesto sobre aviso al hombre acerca de este pretendido progreso. El hombre que medita, dice Rousseau, «es un animal depravado»: sobrepasar los límites de la vida orgánica no representa una mejora de la naturaleza humana sino su deterioro»¹⁵.

A veces, el «buen salvaje» que se enfrenta cara a cara con las cosas mismas es el niño. Umbral nos introduce en esta problemática:

Ir con él por la calle, por el campo. Y nos da la medida de nuestro exilio, porque él sí pertenece a los cielos viajeros, a la luz del día, al estallido de la hora, y nosotros ya no. Nosotros nos hemos distanciado con el pensamiento, la reflexión, la impaciencia y el orden. El niño, que no tiene programas, se incorpora inmediatamente al clima, entra a formar parte de la meteorología, es natural en la naturaleza y todo le sonrío, como dijo el poeta que los líquidos sonrío a los niños¹⁶.

Como vemos, el niño es el ser que aún no se ha distanciado del universo físico, el ser que permanece todavía objeto entre los objetos y, por esta razón, no es propiamente (no es del todo) humano. Es el ser que no frecuenta todavía el todavía-no de los adultos, es la pura inmediatez.

El texto nos ofrece la posibilidad de una nueva clasificación de la realidad animal:

- Seres que no se separan del objeto porque carecen de capacidad para la proyección simbólica (animales no humanos).

15. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 47.

16. F. Umbral, *Mortal y rosa* (ed. M. García-Posada, Madrid, Cátedra, 1995, 2003₆, p. 74).

- Seres que no se han distanciado de la realidad y la siguen enfrentando de modo inmediato, ya que en ellos aún no «se han hincado suavemente los peines del idioma» (los niños, humanos potenciales)
- Seres definitivamente desplazados del universo físico (el adulto, el ser humano propiamente tal).

Pero el niño aprenderá el idioma y abandonará el reino de las cosas. Estará, entonces, «de este lado, habitante del alfabeto»:

El niño, su debilísimo desnudo, su crueldad rosa, fe total en la vida, sin pasado ni futuro, presente completo, y cómo se ha ido abriendo paso a través del idioma, cómo ha ido abriendo frondas, tomando palabras, y llega ya hasta mí, venido de la manigua que nos separaba, del bosque de los nombres y las letras, y está ya de este lado, habitante del alfabeto¹⁷.

La evolución ontogenética no es sino una apropiación del símbolo, el recorrido de esa distancia conmovedora (esa «manigua») que separa la animalidad de lo humano y que sólo el niño transita, pues unos no podrán emprenderla jamás y otros ya la han consumado.

La forma de des-humanización a la que nos venimos refiriendo y que consiste en escamotear la capacidad simbólica a un sujeto o a un colectivo está también puesta al servicio de una de las múltiples variantes con que se expresa el androcentrismo. En este sentido, quizá la tesis más absurda, delirante y popular es aquella que considera a la mujer, frente a la racionalidad innata del varón, un ser esencialmente intuitivo. Analicemos muy someramente las implicaciones y conceptos que soportan la ridícula idea: la racionalidad y la abstracción implican un olvido consciente de las diferencias particulares y un alejamiento de los objetos singulares en la medida en que exigen el hallazgo de lo que dichos objetos poseen en común. De este modo las esencias, los conceptos van urdiendo precisamente esa red simbólica que configura el rasgo identitario de lo humano.

¿Cómo opera, en cambio, el conocimiento intuitivo? El diccionario Herder de filosofía lo define así: «Un conocimiento inmediato, en el que el objeto conocido es captado directamente por la facultad correspondiente. Es la experiencia de lo particular y concreto». Inmediato, directamente, particular, concreto... ¡el reino de la cosidad y todos sus huéspedes! No hay (no puede haber) en la intuición separación alguna, no hay espa-

17. F. Umbral, *Mortal y rosa* (ed. M. García-Posada, p. 73).

cio (ni tiempo) para el símbolo: la respuesta (la aprehensión) es instantánea, automática. No hay reposo ni demora, hay «la respuesta inmediata y directa que sigue al estímulo externo», característica de las reacciones orgánicas en oposición a las respuestas humanas.

Las mujeres (una vez más) exiliadas de lo humano.

LA DESAPARICIÓN DEL OBJETO

Si el hombre no puede «ver o conocer nada sino a través de este medio artificial» es de suponer que el objeto, la cosa en sí, comparezca (sí es que comparece) traspassado por lo simbólico. Se plantean, entonces, dos alternativas:

- El objeto en sí existe, pero su cognoscibilidad es dudosa y compleja, puesto que el medio artificial —el universo simbólico— lo oculta, lo vela.
- El objeto en sí no existe, no es.

Si nos decantamos por la primera opción reseñada, el propósito de la investigación será epifánico, un sacar a la luz, un des-velamiento, una des-ocultación. El objeto en sí preexiste a la intriga discursiva y simbólica que se trama por delante y por detrás de él hasta anegararlo en sombras.

En el segundo caso, el objeto será una invención, una creación de la propia proyección simbólica.

Testimonio de la primera alternativa es el siguiente texto en el que Antonio Méndez Rubio esboza una poética:

A principios de 1998 la prensa difundió una noticia discreta: en Bélgica, alguien había alertado a la policía de que un vecino podía encontrarse en una situación grave dado que, aun sabiéndose que la persona había entrado y salido de su casa con cierta regularidad, ésta sin embargo llevaba muchos días a oscuras. Por el día, las persianas exteriores permanecían bajadas. De noche, ninguna luz podía entreverse en el interior de la vivienda. El aviso solidario tuvo un efecto imprevisto: el vecino en cuestión no sólo era encontrado en su domicilio, en perfecto estado, al primer intento por parte de las fuerzas de seguridad, sino que, a la vez, era rigurosamente detenido y encarcelado. El hombre oscuro era un importante caco buscado sin éxito desde hacía tiempo por la ejecución de sucesivos atracos y robos, todos ellos realizados a oscuras. Las horas en el espacio incierto de su casa, a tientas, constituían su mejor y diario entrenamiento.

De una manera gráfica, la anécdota resume una vivencia que considero crucial y que, por otra parte, sería muy costoso reducir a palabras simples. El episodio del sorprendido ladrón belga me pone en la pista de lo que hoy puede suponer

adentrarnos en el aprendizaje de lo poético, y quizá también de lo político en sentido amplio [...]

De hecho, en nuestras sociedades contemporáneas de la desaparición, donde el uso sistemático de la propaganda y la publicidad convierten las formas oficiales de cultura en sutiles mecanismos de ocultación, de negación de existencia, creo que el mayor desafío del poeta debería consistir en dejar constancia de lo que no (se) vio¹⁸.

El objeto existe, pre-existe, aunque difuminado, aunque distorsionado. En consecuencia, el desafío del poeta es, precisamente, desvelar lo oculto, aquello que «nuestras sociedades contemporáneas de la desaparición» han decidido invisibilizar, condenar a un no-ser que es un no-comparecer. El donoso escrutinio se torna ontológico: la terquedad del poeta es negar la negación de existencia y levantar acta, «dejar constancia de lo que no (se) vio». Éste es el juego: el entramado simbólico hace des-aparecer el objeto, y el poeta lo restaura, lo hace (re)aparecer.

Por otro lado, el texto insiste en una problemática que trataré en el siguiente apartado pero que apuntaré aquí brevemente. Debemos notar cierta sacralización del sujeto. Se alza un cuerpo sobrehumano que puede perseverar en la exterioridad del símbolo y des-enredar el fraude, la artimaña, «los sutiles mecanismos de ocultación». ¿Por qué no remitir ese desafío (por qué no implicar) a la comunidad?

Para documentar literariamente la segunda de las opciones recurriremos de nuevo a Cortázar.

Nuestra verdad posible tiene que ser invención, es decir escritura, literatura, pintura, escultura, agricultura, piscicultura, todas las turas de este mundo. Los valores, turas, la santidad, una tura, la sociedad, una tura, el amor, pura tura, la belleza, tura de turas. En uno de sus libros Morelli habla del napolitano que se pasó años sentado a la puerta de su casa mirando un tornillo en el suelo. Por la noche lo juntaba y lo ponía debajo del colchón. El tornillo fue primero risa, tomada de pelo, irritación comunal, junta de vecinos, signo de violación de los deberes cívicos, finalmente encogimiento de hombros, la paz, el tornillo fue la paz, nadie podía pasar por la calle sin mirar de reojo el tornillo y sentir que era la paz. El tipo murió de un síncope y el tornillo desapareció apenas acudieron los vecinos. Uno de ellos lo guarda, quizá lo saca en secreto y lo mira, vuelve a guardarlo y se va a la fábrica sintiendo algo que no comprende, una oscura reprobación. Sólo se calma cuando saca el tornillo y lo mira, se queda mirándolo hasta que oye pasos

18. Antonio Méndez Rubio, «El mareo y la perdiz (poética)», en A. Krawietz - F. León, *La otra joven poesía española*, Montblanc (Tarragona), Igitur, 2003, pp. 153-54.

y tiene que guardarlo presuroso. Morelli piensa que el tornillo debía ser otra cosa, un dios o algo así. Solución demasiado fácil. Quizá el error estuviera en aceptar que ese objeto era un tornillo por el hecho de que tenía la forma de un tornillo. Picasso toma un auto de juguete y lo transforma en el mentón de un cinocéfalo¹⁹.

Quisiera exponer los dos niveles en los que este texto entra en disputa con el anterior:

- El objeto en sí no existe y, en consecuencia, la verdad ha de ser una invención, una *tura*. Se advierte la transustanciación del tornillo, cómo el universo simbólico con-forma y (re)crea otras realidades. ¿Por qué se desestima la solución de Morelli? Porque pretende descubrir, des-velar qué es en sí el tornillo, como si hubiera una naturaleza oculta en él y hubiera que desentrañarla. El paradigma de Morelli está en conformidad con la opción y el texto anterior.

Para Oliveira el error estriba en «aceptar que ese objeto era un tornillo por el hecho de que tenía la forma de un tornillo». ¿Qué es, entonces, si no es un tornillo y cualquier transferencia a otra realidad está imposibilitada: «solución demasiado fácil»? Es un no-tornillo, o sea, nada, nada en sí mismo mientras la construcción social no le asigne un significado y una esencia.

- La creación, la invención no es individual, sino colectiva: «nuestra verdad» (no mi verdad) es un constructo en el que está implicada toda la comunidad. Las sucesivas transformaciones del objeto remiten incesantemente al grupo: «irritación comunal; junta de vecinos; nadie podía pasar sin mirar de reojo el tornillo». No hay espacio para el sujeto soberano. Lo que el tornillo es se re-significa, se re-crea colectivamente.

¿Qué ocurre, entonces, cuando el objeto es el hombre mismo? De nuevo, las dos alternativas:

- El hombre en sí existe, aunque su cognoscibilidad es compleja y limitada.
- El hombre en sí no existe y, en consecuencia, ha de ser re-inventado en el entramado social, cultural, lingüístico y discursivo.

Como decimos (ahora aplicado, ahora traducido al ser humano) los defensores de la primera opción sostienen la existencia de una «realidad hombre» anterior a la compleja red del universo simbólico (y, en cierta

19. J. Cortázar, *Rayuela* 73 (ed. A. Amorós, p. 545).

manera, superviviente de ella). Una realidad hombre cuya sola existencia (pre-existencia) exige su desvelamiento. Y así la actitud se torna mesiánica con frecuencia: es preciso dar cuenta de la cosa misma (del hombre mismo), y esa cosa misma ha de comparecer, ha de emerger en unos versos o en un sistema de pensamiento. Quien oficie la magia de su aparición será el profeta, el superhombre.

La segunda opción considera que la realidad hombre se va construyendo, precisamente, en (dentro de) el entramado conceptual, en el seno mismo de esa red simbólica que tejemos cultural, socialmente. Al margen del universo simbólico lo humano es impensable, no es. Aquí la discusión se torna (¿alguna vez no lo fue?) definitivamente política, despojada ya de la coerción epistemológica. En otras palabras: dada la no preexistencia del objeto teórico hombre, la espera de su comparecencia es estéril. Se impone, entonces, otra urgencia mucho más atractiva: la necesidad de asumir radicalmente la creación colectiva de «lo humano».

El hombre es un invento para el hombre.

¿No hemos de reformular, entonces, el planteamiento inicial que sostiene la búsqueda de una naturaleza humana, la investigación de qué sea el hombre? ¿No es más pertinente preguntarnos, por el contrario, qué consideración de lo humano nos facilita nuestro «estar en el mundo», nos abre a un marco de convivencia que hace posible (pensable) un «estar juntos»?

Las teóricas del post-feminismo lo han visto muy bien; por eso califican de «broma ontológica» (Monique Wittig) a este ser (humano) escindido en dos sexos y dos géneros. Esta escisión ¿favorece una convivencia igualitaria? ¿Nos hace más habitable nuestro «estar en el mundo»? ¿Permite que todos los seres humanos se piensen bajo estas categorías (hombre-mujer, masculino-femenino)? La respuesta es evidente: son demasiado estrechas, demasiado groseras, demasiado asfixiantes, especialmente (pero no sólo) para aquellos que viven el sexo, el género o la sexualidad de manera heterodoxa. Si esto es así ¿por qué no la invención, la creación sociocultural, la proliferación de nuevas categorías, de nuevos géneros?

La ocupación antropológica ha de afrontar, entonces, el carácter político que implica la re-inventación colectiva, social, cultural de «lo humano».

SUJETO SACRALIZADO Y SUJETO DILUIDO

Insistimos. El hombre «ya no vive solamente en un puro universo físico, sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión

constituyen partes de ese universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica. El ser humano se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos». Si lo simbólico se interpone anulando, aniquilando la pretensión de aprehender inmediatamente la cosa en sí, la problemática del sujeto emerge cuando enfatizamos una característica —por lo demás obvia— del símbolo. Esto es, que esa red lingüística, artística, mítica, religiosa es una creación, un producto sociocultural. Según Foucault, «Los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano *para cada hombre* los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá»²⁰.

Y entonces ¿es verosímil, es realizable la mirada original de un cuerpo, de un rostro concreto, de un «yo»? Si la urdimbre simbólica, si el trasiego discursivo hacen necesariamente mediata la aproximación del sujeto a la realidad, «en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la imposición de este medio artificial», y si, además, ese mismo ámbito del símbolo es una construcción colectiva, ¿dónde la radical heterogeneidad del individuo frente al otro? ¿dónde la irreductibilidad del sujeto? Compartimos (creamos juntos) el símbolo, luego nuestra experiencia (nuestra mirada) es similar, luego no es pensable la ausencia ontológica, no podemos no estar.

¿Sacralizado o diluido? Dos formas de pensar el sujeto:

- El sujeto sacralizado. Irreductible, el sujeto soberano, autosuficiente, impermeable al entramado simbólico. Deviene, así, sujeto robinsoniano, ontologizado. Es el necesariamente ausente, capacitado para prescindir de las creaciones socioculturales, de las categorías conceptuales al uso y mostrarnos «lo que no (se) vio».
- El sujeto diluido. El «yo» queda disuelto, diseminado. Así lo leemos en Foucault:

Más de uno, como yo sin duda, escribe para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir²¹.

20. M. Foucault, *Las palabras y las cosas* (trad. esp. de *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966), México, Siglo XXI, 1968, 1974, p. 5.

21. M. Foucault, *La arqueología del saber* (trad. esp. de *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969), México, Siglo XXI, 1995, p. 70.

El sujeto queda, entonces, anegado en la intersubjetividad. Es la presencia del otro lo que nos configura. El otro, dador de ser: «Si partimos de la revelación primera del prójimo *como mirada*, hemos de reconocer que experimentamos nuestro incaptable ser-para-otro en la forma de una *posesión*. Soy poseído por el prójimo; la mirada ajena modela mi cuerpo en su desnudez, lo hace nacer, lo esculpe, lo produce como *es*, lo ve como nunca jamás lo veré yo. El prójimo guarda un secreto: el secreto de lo que soy. Me hace ser y, por eso mismo, me posee»²².

El sujeto, a merced del entramado simbólico, a merced del otro. «La crisis mundana del sujeto», el deseo suicida del yo que no es otra cosa que su entrega a la alteridad, su resistencia a la solidificación, a la cristalización. Es el reto de la desaparición:

...el ser del lenguaje es la visible desaparición de aquel que habla, esto es, la presencia de una voz manifiesta la ausencia de la conciencia que ha generado esa voz, creemos que el discurso nos significa y nos sitúa ante los demás cuando, en realidad, lo que sucede es que nos disolvemos en el instante mismo en que nos manifestamos a través del lenguaje. Mis palabras no prueban sino la desintegración de mi identidad, la disolución de mi propio ser en el propio del lenguaje»²³.

Disolución, pues, del «yo» en la red simbólica, en el lenguaje.

El sujeto, «verdad a medias, dulce simulacro».

LO NATURAL, LO INNATO Y OTROS DESPROPÓSITOS

Recurrimos una vez más (lamento la insistencia) al texto de Cassirer: «el hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato [...]. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de este medio artificial»²⁴.

El ser humano se encuentra (no puede no ser así) tan sumergido, tan anegado en símbolos que el propio concepto de naturaleza (como es obvio) es también un constructo, un producto cultural: «inmanencia del

22. J.-P. Sartre, *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica* (trad. esp. de *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943), Madrid, Alianza, 1984, p. 455.

23. A. Saldaña, *El texto del mundo (Crítica de la imaginación literaria)*, Zaragoza, Universidad, 2003, p. 85.

24. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, pp. 47-48.

hombre al hombre, lo que designa también al hombre como el ser absolutamente inmanente, puesto que es o debe llegar a ser tal que sea enteramente obra, su obra y, finalmente, la obra de todo; no hay nada que no deba ser modelado por él, dice Herder: desde la humanidad hasta la naturaleza (y hasta Dios). Nada de restos, en último término»²⁵.

Sea. Nada de restos. Y, sin embargo, hay el discurso (casi siempre dominante) que apela a lo natural, a lo innato como estrategia para legitimar unas tendencias, unas preferencias (las descritas como naturales) y sancionar otras (las antinaturales). La tesis de la normalización, tan conservadora, tan «fascismo de baja intensidad». La dialéctica del *in* y el *out*.

Butler, en este sentido, nos ofrece una aportación extremadamente valiosa: el género precede al sexo. Esto es, la decisión acerca de cómo ha de escindirse «lo humano» precede a su legitimación «científica» y anatómica.

¿Cómo hemos ido construyendo eso que llamamos «la naturaleza del hombre»? Quisiera, a tal fin, enfrentar tres textos:

— Teresa —me respondió—, no entiendo cómo vuestra inteligencia únicamente os lleva a aducir los argumentos que más me irritan precisamente para serenarme... Escúchame, querida niña —prosiguió invitándome a sentarme junto a él—, y sobre todo no te enojés, sean cuales sean los ataques que oigas pronunciar contra tu sexo, porque no aceptaré arrebatos, pero sí razones objetivas, cuando me parezcan válidas. Vamos a ver: explícame, por favor, en qué te fundas para pretender que el marido está obligado a satisfacer a su mujer... ¿Qué puede alegrar ella para exigirselo?... La necesidad de hacerse felices el uno al otro sólo puede darse legalmente entre dos seres provistos en la misma medida de la facultad de hacerse daño, es decir, dos individuos en igualdad de condiciones, porque en cuanto se formara una asociación entre ellos surgiría también inmediatamente un pacto por el que cada uno se comprometería a no perjudicar al otro, por miedo a las represalias... Pero la existencia de esa ridícula convención no tiene ningún sentido cuando se trata de la unión entre un ser fuerte y uno débil, porque ¿con qué derecho puede exigir este último que el otro lo trate con consideración?... ¿Y qué grado de imbecilidad ha de ser el primero para comprometerse a ello?... Porque yo puedo estar de acuerdo en no utilizar mi fuerza ante el que pueda inspirarme temor por la suya, pero, ¿por qué no usar de ella con alguien a quien la misma naturaleza ha colocado por debajo de mí?... Vos me contestaréis: por compasión... Pero ese sentimiento sólo se experimenta hacia nuestros iguales, y, como es básicamente egoísta, únicamente se da con

25. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable* (trad. esp. de *La communauté inavouable*), Madrid, Arena Libros, 2002, p. 13.

la condición tácita de que el ser que me inspire lástima la sienta también por mí... Ahora bien: si mi superioridad me hace estar siempre por encima de él, no necesito su conmiseración ni tengo por qué hacer ningún sacrificio para obtenerla... ¿No sería un estúpido si me apiadara del pollo degollado para servirme de alimento?... Ese individuo, tan inferior a mí y carente de cualquier relación conmigo, nunca podrá provocarme ningún sentimiento... Pues bien: es evidente que las relaciones establecidas entre marido y mujer son las mismas que pueden existir entre el pollo y yo, porque tanto la primera como el segundo son animales domésticos que hay que utilizar según el uso establecido para cada uno de ellos por la naturaleza, pero sin otra diferencia. Porque, os pregunto, si su deseo hubiera sido que vuestro sexo fuera creado para hacer feliz al nuestro y viceversa, ¿habría sido tan ciega como para cometer tamaños errores al estructurar a ambos con defectos tan graves que necesariamente los llevan al alejamiento y antipatía mutuos?²⁶.

Al margen de otros discursos teóricos implicados en el texto, emerge una naturaleza estática, definitiva, cerrada a cualquier posibilidad de resignificación: «el uso establecido para cada uno de ellos por la naturaleza». La naturaleza (texto sagrado) prescribe unos usos, dicta sentencia y legitima la violencia con respecto a aquel que se tiene por inferior, «a quien la misma naturaleza ha colocado por debajo de mí». Violencia legitimada, heterogeneidad radical entre el varón y la mujer: «Porque, os pregunto, si su deseo hubiera sido que vuestro sexo fuera creado para hacer feliz al nuestro y viceversa, ¿habría sido tan ciega como para cometer tamaños errores al estructurar a ambos...?» La desigualdad irreductible entre los sexos es producto, aquí, de la disposición de la naturaleza: la naturaleza ha declarado la desigualdad. *Parere naturam* (obedecer a la naturaleza). Cualquier práctica, cualquier acción del ser hegemónico (varón) queda legitimada, naturalizada.

Si nos planteamos cuál es la esencia de un caballo, tendríamos que reconocer que un caballo de carga es más parecido a un buey que a un caballo de carreras.

Gilles Deleuze

La naturaleza, lo innato, ha dejado de dictar sentencia, ha retrocedido: es la función la que define, la que ha de condicionar la taxonomía de los seres vivos, y no su naturaleza específica. La función no es definitiva, es dinámica, abierta a la posibilidad de reconfigurarse. ¿Podría ser pertinente la siguiente

26. Marqués de Sade, *Justina o los infortunios de la virtud II* (trad. I. Brouard, Madrid, Cátedra, 1985, 2004), pp. 263-64).

transferencia: «un hombre que asuma de manera habitual un rol de mujer se parece más a una mujer que una mujer que imite el rol de un hombre»?

Sin embargo, la presencia del verbo «parecer» en la cita de Deleuze introduce una discrepancia ontológica: la *realidad* es que el caballo de carga seguiría siendo caballo (y el hombre que asume el rol femenino seguiría siendo hombre). El tránsito interespecífico (e intergénero), el nomadismo identitario se realizaría únicamente en el nivel de la apariencia, mientras la realidad permanece inamovible, en su estatuto privilegiado.

Quizá por esto mismo sean más atrevidas las siguientes palabras:

Decretó al fin el supremo Artesano que, ya que no podía darse nada propio, fuera común lo que en propiedad a cada cual se había otorgado. Así pues, hizo del hombre la hechura de una forma indefinida y, colocado en el centro del mundo, le habló de esta manera: «No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos te la definirás según tu arbitrio al que te entregué. Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo que hay en ese mundo. Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión.

[...]

¿Quién no admirará a este camaleón? o ¿qué cosa más digna de admirar? No sin razón dijo Asclepio ateniense que el hombre, en razón de su naturaleza mudadiza y transformadora de sí misma, era representado en los relatos míticos por Proteo.

[...]

...porque a la planta no la hace la corteza, sino su naturaleza obtusa e insensible, ni a los jumentos su pellejo, sino su alma de bestia y sensual, ni al cielo el cuerpo redondo, sino la recta razón, ni el ángel lo es por no tener cuerpo, sino por su inteligencia espiritual. Así, si vieres a uno entregado a su vientre, arras-trándose por el suelo, es una planta, no un hombre lo que ves...

[...]

¿Quién no admirará al hombre? En las sagradas Letras, mosaicas y cristianas, para nombrarle se habla de «toda carne» o «toda criatura», pues es así que él mismo se forja, se fabrica y transforma en la imagen de toda carne, en la hechura de todo ser creado. Por ello escribe Evantes Persa, al exponer la teología cal-

dea, que el hombre no tiene valor de por sí y por nacimiento una figura propia, sí muchas ajenas y advenedizas; por eso escriben los caldeos: «el hombre, animal de naturaleza multiforme y mudadiza»²⁷.

La repercusión antropológica de estas líneas es indudable: el hombre está por hacerse, por construirse, por definirse ya que no está sometido a «una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes». El ser humano es, entonces, capaz de decidir su naturaleza, que es tanto como decir que carece de naturaleza (una «naturaleza mudadiza y transformadora de sí misma» ¿no es una no-naturaleza?).

«Así, si vieres a uno entregado a su vientre, arrastrándose por el suelo es una planta, no un hombre lo que ves». Se disuelve la discrepancia ontológica de la que nos hacíamos eco más arriba a propósito del texto de Deleuze. La función, aquí, no sólo determina la apariencia: el tránsito interespecífico se consume también en la esfera de lo real. La transferencia es, entonces, más satisfactoria: «si vieres a un hombre imitando un rol femenino, es una mujer, no un hombre lo que ves».

27. Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre 2* (intr., trad. y notas de L. Martínez Gómez, Madrid, Editora Nacional, 1984, pp. 105-107).