



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

DESTRUCCIÓN HERMENÉUTICA DE LA SUBJETIVACIÓN  
JURÍDICA DE LA PERSONA ANCIANA:  
UN ABORDAJE COMUNICATIVO Y ANTROPOLÓGICO

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
MAESTRA EN COMUNICACIÓN

PRESENTA:  
REBECA VILCHIS DÍAZ

TUTORA  
DRA. FÁTIMA FERNÁNDEZ CHRISTLIEB  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

MÉXICO, D. F. ENERO 2016



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



# Índice

Introducción .....	9
Capítulo I: El abismo que se generó en el lenguaje.....	25
Capítulo II: Sobre el cuerpo: estoy más allá de si me ves .....	57
Capítulo III: De la afirmación y la negación de la vida.....	97
Reflexiones finales .....	143
Referencias .....	153



A mis padres  
Blanca y Rafael



# Agradecimientos

A la Dra. Fátima Fernández Christlieb, maestra y tutora, por su constante apoyo, observaciones y guía a lo largo del desarrollo de este trabajo de investigación. A las doctoras Verónica Montes de Oca, Regina Jiménez-Ottalengo y Virginia López Villegas por cada una de sus lecturas, propuestas y cuestionamientos. También agradezco al Dr. Julio Amador Bech, quien me alentó en cada clase en el camino hermenéutico.

A mis compañeros del Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, especialmente a Oscar Salvador Miyamoto Gómez por su entusiasmo académico y compañía y a Alejandro Ulisses Flores Cataño por su constante apoyo. A Rafael Muñiz Pérez, amigo y en buena medida mentor académico, por su motivación, lectura, correcciones, sugerencias y compañía.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca otorgada durante el periodo 2013-2015.



# Introducción

“Hace exactamente medio siglo, en 1906, mi padre, William Stern, por entonces veinte años más joven y de una generación más optimista que su hijo hoy, publicó el primer volumen de su obra *Person und Sache* [Persona y cosa]. Sólo penosamente se dejó arrebatar su esperanza de poder rehabilitar a la “persona” a través de la lucha contra una psicología personal. Su bondad natural y el optimismo de la época a la que pertenecía le impidieron durante muchos años entender que lo que convierte a la “persona” en “cosa” no es la manipulación científica, sino la manipulación fáctica del *ser humano* por *otro ser humano*. El hecho de que, de la noche a la mañana, se viera desacreditado y desamparado por los detractores del *ser humano* no le ahorró el inevitable disgusto de la mejor comprensión del mundo peor. Estas tristes páginas sobre la devastación del ser humano han sido escritas en recuerdo de quien inculcó de manera inextirpable el concepto de la dignidad humana en su hijo”<sup>1</sup>.

Dedicatoria de Günther Anders en la *Obsolescencia del hombre*.

La palabra hermenéutica proviene del griego ἐρμηνευτικὴ τέχνη que literalmente significa el arte de interpretar, explicar y traducir. Si atendemos a esto, conviene preguntar: ¿interpretar qué?, ciertamente el ámbito donde surge arroja luz respecto a la cuestión. Inicialmente la Hermenéutica encerraba un ejercicio exegético (de interpretación) de las sagradas escrituras así como de textos filosóficos. Reconocer la necesidad de una interpretación está relacionado ya con una concepción de los textos, del lenguaje y en última instancia del ser humano. ¿Por qué hay que interpretar? pareciera ser que hay algo no claro o transparente en el texto<sup>2</sup>. Éste es uno de los primeros problemas que supone esta perspectiva, por qué hay versiones válidas. Lo que está en juego aquí es ¿hay una verdad o muchas? Nuestra pretensión no es continuar con este gran debate o al menos no dejarlo en el plano de la literatura sino resaltar la pertinencia inicial de todas estas interrogaciones.

---

<sup>1</sup> Las letras cursivas son modificaciones propias hechas a partir del título del texto en alemán *Die Antiquiertheit des Menschen*, donde el sustantivo der Mensch a pesar de ser gramaticalmente masculino acepta más directamente la traducción de ser humano. Si el autor hubiese querido decir hombre, habría empleado der Mann.

<sup>2</sup> Y aquí hay que apelar una vez más al significado etimológico, *textus* del latín es un participio del verbo *texere* que significa tejer, trenzar, entrelazar. Texto como tejido que no siempre toma forma verbal, pero sí simbólica como puede ser la imagen, el sonido, etcétera.

Tendremos que hacer una especie de salto cuántico de esta Hermenéutica muy centrada en los textos escritos a una perspectiva mucho más amplia. A cada época le subyacen presupuestos que fundamentan las prácticas, las costumbres, lo que se debe entender por conocimiento, etcétera. En el caso de la Modernidad, el hombre derribó los altares que antaño le sirvieron de guía, cobró conciencia de su capacidad racional y técnica, con ello no decimos que antes el ser humano no pensara, más bien atribuyó a este pensar el punto de partida para resolver cuestionamientos pero sobre todo confió en sí mismo y su capacidad pensante para explicarse el mundo, su mundo. Este cambio de paradigma buscaba negar y oponerse a los principios precedentes, si antes confió en alguna invisible divinidad ahora buscaría depositar su fe en aquello que pudiera ver, medir, manipular. Su nuevo sustento fue y continúa siendo en buena medida la razón. ¿Fundamentar el conocimiento y la reproducción de la vida fáctica en la razón es equivocado? El hombre moderno en seguida respondería que no, pero tal como la Hermenéutica propone a manera de profundizar y potenciar la interrogabilidad —también reconocida como un elemento vital en la ciencia moderna— de lo obvio, hay que poner de manifiesto qué tipo de razón y con ello qué verdad se convirtió en el nuevo dios.

Decíamos que el ser humano sólo confiará en aquello que puede experimentar de cierta manera, aquello que puede manipular y medir, entonces sólo confiará en aquello que está delante de sí, en el objeto que pretender conocer a través de sus sentidos. Pero este experimentar el objeto a través de los sentidos está regido por una serie de reglas, tiene pasos que pretenden dar certeza sobre si aquella información que recibimos es o no fiable, veraz. Se encuentra regulado por principios de naturaleza matemática a través de fórmulas, mediciones y comprobaciones. En otras palabras, esa experiencia que inicialmente es cotidiana, ahora separa al sujeto y al objeto, sitúa uno frente al otro extrayéndolos del contexto original para llevarlos a un laboratorio cuidadosamente ascético, ahí el sujeto conocedor someterá a distintas condiciones al objeto y a través de cálculos obtendrá la verdad de él. Esta razón que privilegia por encima de todas las otras verdades a la científica tiene un método para obtener la verdad del objeto cognoscible. Este paradigma de conocimiento dio fundamento a la ciencia moderna, así procedieron las ciencias de la naturaleza. El método era consistente con la realidad en el mundo humano, esta verdad por adecuación buscó reproducirse de igual manera en las ciencias sociales, así lo expresaba el positivismo que vio en la sociología la respuesta a los problemas de la sociedad y del hombre; sería a partir de la observación empírica de los fenómenos que se podría descubrir y explicar el comportamiento de los seres humanos y de esta

manera establecer leyes universales. La sociología, para Augusto Comte, se situaba en la cabeza de la pirámide de las ciencias, por lo tanto las leyes universales que el ser humano obtuviera de la sociología tendrían una utilidad mayor, explicarían la naturaleza, el comportamiento del ser humano, la historia social —entendida siempre como una constante sucesión de hechos cuyo trayecto siempre iría hacia el progreso, atravesando por distintos momentos o estados sociales.

¿No es evidente qué tipo de cuestionamientos deben ser planteados a partir de esta perspectiva de conocimiento? El sujeto racional puede, debe y tiene que conocer al objeto, esto implica que está perfectamente equipado biológicamente para conocer lo que hay que conocer del objeto, esto es, su verdad. La segunda implicación evidente es que el objeto es cognoscible, su disposición y estructura es tal que es perfectamente susceptible de ser conocido, es decir, puede ser medido, observado, tocado, sometido al método. Ahora, bien, ¿no es esto mucho suponer? Al parecer no, pues la ciencia moderna tiene dentro de sus bases esta perspectiva y es considerada *el Camino*, mientras tanto podemos ir pensando qué lugar o función ocupa el lenguaje, la cultura, la experiencia personal. Los fieles seguidores de la ciencia moderna dirán que no hay qué (pre)ocuparnos, pues podemos prescindir de ellos a la hora de conocer, podemos ser *objetivos*; una vez más, suspendemos en una suerte de amnesia esos aspectos que constituyen nuestra subjetividad y procedemos a la relación sujeto-objeto. De hecho no puede ser de otra manera si queremos conservar la objetividad. Vemos que ante la urgencia de certezas derribadas, nos hemos sometido a un engaño mucho más encubierto —lo que podríamos llamar el fetichismo de la ciencia moderna— y en el intento limitamos nuestro universo de sentido a una sola forma de conocer y a un tipo de conocimiento. Ello ignora deliberadamente que hay verdades propias del universo científico, dichas verdades no aplicarán o encajarán del todo en las relaciones interpersonales, por ejemplo.

Esa verdad se impuso a las Ciencias del Espíritu y será el principal problema que desde la hermenéutica filosófica se buscará explicar y resolver. Si bien Friedrich Schleiermacher ya establecía ciertas bases de la hermenéutica como un método para conocer el significado de una obra con elementos objetivos y subjetivos que entran en juego y Wilhelm Dilthey reivindicaba el lugar de la historia como horizonte desde el cuál debía ser interpretada —además de ser el primero en establecer la división entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu en función de su método, analítico, en el primer caso y comprensivo-descriptivo, en el segundo—, no fue sino

hasta que Martin Heidegger radicalizó ciertos presupuestos como la dimensión onniabarcadora del interpretar como modo de ser del ser humano que la hermenéutica filosófica pudo dar una respuesta a la ciencia moderna y lograr cierto grado de independencia y validez de las Ciencias del Espíritu desde la lógica misma de la verdad del espíritu y no aplicando el mismo método que proyectaba categorías matemáticas. Posteriormente Hans-Georg Gadamer criticará la noción misma de verdad y método.

Si hay nociones polémicas para esta postura éstas serán Verdad, neutralidad y método. ¿Cuál es entonces la metodología correcta para las ciencias humanas y sociales, mismas que están ya viciadas por una noción positivista? Por momentos parece ser que sólo aquellos proyectos de investigación que buscan medir un fenómeno social, que buscan el dato duro (cuya relevancia *per se* es sobreestimada) son valiosos en el plan y esquema de objetos por conocer. La pretensión de esta hermenéutica no es limitarse a las ciencias sino explicar la forma en que procede el ser humano más allá del campo de conocimiento en el que se encuentre, desde esta perspectiva al menos es esencial que antes de siquiera plantearse la relación sujeto-objeto el ser humano identifique y entienda cómo procede no en un laboratorio sino en el día a día. Por eso mismo reconoce, desde el primer instante, que cada campo específico tiene su peculiaridad pero que, más allá de ella, la experiencia de estar en el mundo constituye el horizonte desde el cual cada miembro de la especie humana vive, vive interpretando en virtud de su capacidad de representación, es decir, en virtud de ser simbólico. Situará por tanto a la comprensión como precedente de la existencia individual, ese precedente está constituido por nuestra peculiaridad como seres humanos históricos.

Cierto es que cuando llegamos al mundo, llegamos a un lugar, a un ámbito que existía antes de nosotros, somos arrojados a una constelación ordenada, entendida y reproducida humanamente en el lenguaje. No llegamos, como seres humanos individuales, a construir el sistema de símbolos en el que nos moveremos (histórico, cultural, social, científico, etcétera). Esto podría fácilmente ser una apología de lo común por encima de lo singular pero no lo es y justo a eso apela la hermenéutica: la comprensión como la forma de proceder del humano como especie y la interpretación como resultado de la experiencia de cada uno en su mundo de vida (*Lebenswelt*), mientras el camino es compartido, la vivencia es singular. De esta manera lo singular nunca puede despojarse de lo compartido y en buena medida eso posibilita la comprensión no ya del ser humano en el mundo sino entre seres humanos.

No hay título que describa mejor el asunto que *Ontología: hermenéutica de la facticidad* (1999). La comprensión y el interpretar no son así simples métodos, caracterizan la situación ontológica del ser humano. Qué es pretender conocer sino querer comprender y explicarse a sí mismo lo que sucede en su entorno. El comprender ontológico como precedente de nuestra experiencia nos ayuda a darle sentido a nuestras vivencias, estas vivencias pertenecen a cualquier ámbito de la vida, pueden ser religiosas, estéticas, científicas, sociales... en resumidas cuentas humanas. Desde esta perspectiva no puede haber una separación entre sujeto/objeto y en ello consiste en primera instancia una actitud hermenéutica: un ejercicio de reflexión genuina y honesta hasta donde sea posible, hacer evidente que vivimos inmersos en un mundo y que no puedo distanciarme de lo que quiero conocer sólo por el hecho de querer hacerlo.

Hacer evidente aquello que no lo es, los presupuestos del lugar donde nos situamos en el mundo, esto es llamado horizonte hermenéutico. La aspiración reconoce sus límites: reconozco que soy un ser en el tiempo influenciado por mi cultura, historia, identidad e interpreto siempre desde ahí. Lo que se entabla es, entonces, un diálogo desde mi presente, mi experiencia fáctica en el mundo — porque no puedo partir de otro momento o de otro lugar—, con el pasado e incluso con el precario futuro que se vislumbra. En otras palabras, explicito mis categorías de pensamiento, hago evidente por qué pienso como pienso<sup>3</sup>, en términos llanos si una persona con prejuicios logra explicarse por qué tiene esos prejuicios quizá también llegue a prevenir ciertos comportamientos discriminatorios o no y sea un cínico. Este ejercicio de reflexión es ya en sí mismo uno que contribuye a la comprensión de mí para después interpretar al otro. Heidegger llama a esto precomprensión ontológica.

Ello no es una empresa fácil, dismantelar nuestra tradición plantea en sí mismo un problema, pues vivimos demasiado dentro del comprender existencial: comprendemos y así existimos pero en este punto hay que comprender por qué comprendemos de la forma peculiar en que lo hacemos, sobre todo aquello que obviamos y que forma parte de nuestra cotidianidad como por qué nos levantamos todos los días a esa hora y no a otra, por qué utilizar una herramienta y no otra para

---

<sup>3</sup> Recordemos nuevamente aquello que decía Michel Foucault sobre la voluntad de verdad y de saber, hay verdades epocales incluso en la ciencia por ello un tiempo se pensó que el planeta Tierra era el centro del universo y que era plana y a partir de ese entender una parte del cosmos se establecieron aspectos que debían conocerse o aquellos que no, por ejemplo en la navegación o incluso en la forma en que el ser humano se conceptualizó.

ejecutar una tarea. La precomprensión apela a todos los aspectos prácticos de la vida. Si se pudiera describir este tránsito sería a través de una espiral —no es gratuito que estos autores hayan llamado círculo hermenéutico al proceso de comprensión—, aunque el movimiento es circular porque se establece un diálogo entre lo que se quiere comprender y nosotros, ese diálogo nunca nos deja en el mismo lugar. Esto también refuta el postulado del objeto cognoscible, eso que aspiramos a comprender nunca se devela de forma prístina y clara en nuestro mundo, de ahí que la experiencia peculiar del comprender debe ser en cada caso. Porque incluso nosotros mismos no siempre contamos con la misma disposición, en virtud incluso de nuestro estado de ánimo observamos unas cosas y otras no, discriminamos. En resumidas cuentas, no siempre comprendemos lo mismo de nuestro problema de conocimiento. En el proceso del comprender nosotros no somos siempre los mismos y el conocimiento que obtenemos no sólo modifica al llamado objeto ante nuestros ojos sino que también nos cambia.

Por ello es que Heidegger se plantea en primer lugar el comprender la cotidianidad, nunca antes considerado un verdadero problema científico. Es ahí donde se encuentran las formas más complejas del comprender, la comprensión profunda surge de las preguntas sobre los acontecimientos diarios y a través de varios procedimientos de inducción que conectan hechos particulares hasta llegar a niveles de generalidad más complejos. Para comprender hay que hacer evidente nuestro horizonte reconstruyéndolo. Y no hay forma de hacerlo sino en el ámbito de la lingüística, por ello es que se puede afirmar que todo conocimiento se enmarca en una perspectiva, y ello hemos de aceptarlo haciendo eco de la postura en la cual nos inscribimos: toda aproximación a cada fenómeno, en este caso el discurso oficial (jurídico) sobre la persona anciana en México, parte de una precomprensión del mismo inscrita en nuestra cultura, sociedad y nuestras leyes.

\* \* \* \*

Detrás de la presente investigación hay una historia familiar, hay un padre, una madre, una abuela y un tío. Hay muchas anécdotas y experiencias con ellos, recuerdos. Hay una observación de sus luchas diarias y preocupaciones, hay aprendizaje de su aceptación frente al abandono de los hijos, de la familia más cercana; hay también una entrega de ellos a mí, hay recorridos por distintos hospitales y apoyo en distintas enfermedades y hay también despedidas. Fue a partir de ellos que todo esto surgió, pero ellos son sólo una muestra, la más cercana que he tenido, respecto a lo que significa ser una persona anciana en México, en la ciudad de México. Personalmente era evidente

que la realidad que vivieron expresaba un mal sistémico. Por otro lado, había realizado una investigación sobre la violencia constitutiva del lenguaje, así que plantear esa realidad, su realidad como una forma muy sutil y violenta de su existencia fue el primer paso. Apelo a esta historia en esta introducción en un intento por reafirmar lo dicho en los párrafos anteriores. Problematizar la realidad social surge en primer lugar de nuestra experiencia cotidiana y no de un laboratorio. Surge de un habérselas con el mundo, con el sistema pero sobre todo con la gente. Lo que el amable lector encontrará en los tres capítulos y las reflexiones finales es una explicación, una interpretación de la constante negación que la persona anciana padece, vive y reproduce (pero no sólo ellos, todos en el algún momento experimentamos esa negación). Es lo que ofrecemos a quien esté interesado en el tema. Después de la intuición problemática que surge de la observación y la experiencia, la explicación requiere de una reconstrucción teórica del horizonte desde el cual interpretamos. Para ello fue necesario pensar en categorías divididas en tres rubros: lenguaje (como elemento fundador del mundo), lo humano (definir según el sistema y mostrar aquellos elementos negativos de la definición) y biopolítica (como paradigma histórico y político desde el cual los Estados piensan la vida).

Si pudiéramos atribuir una supracategoría a cada capítulo serían las anteriores y en ese orden. Ahora bien, en cada apartado hay una serie de categorías que buscamos definir teóricamente (buscando en la medida de nuestras posibilidades ofrecer también una visión desde la dimensión empírica) y que dan estructura a los capítulos, éstas son: 1) Lenguaje: violencia ontológica, discurso como totalidad, discurso jurídico como creador de subjetividad y como performativo político; 2) Lo humano: cuerpo, vulnerabilidad, máquina antropológica y 3) Biopolítica: discurso como dispositivo, la persona como dispositivo, eugenesia positiva (biopolítica) y eugenesia negativa (tanatopolítica y necropolítica). Para sustentar cada una de ellas recurrimos a distintos autores clave, no adelantaremos más respecto a ellos por el momento, pero el lector debe saber que cada paso dado fue posterior a la revisión de distintos textos filosóficos, teóricos sociales, manuales, leyes, publicaciones de organizaciones civiles, etcétera. Esperamos poder ofrecer una interpretación fundamentada y basada en el trabajo de muchas personas, hacemos un reconocimiento anticipado de todas ellas.

Estos son los presupuestos básicos de la forma en la que procedimos para realizar esta investigación. Lo que el lector encontrará en las siguientes páginas es una reflexión que pretende

hacer evidente varias cosas: 1) la *relevancia del lenguaje* como ámbito de creación de nuestro mundo (y por tanto de instauración de tipos de subjetividad —tipos de ser humano— en lo que compete al discurso jurídico), si es el lenguaje el que instaura nuestra realidad difícilmente podremos aislar el discurso que nos compete, esto es, el discurso jurídico del social, político y económico. 2) Cuando decimos que en este ensayo pretendemos *criticar el fundamento antropológico*, en otras palabras, pretendemos mostrar qué significa ser persona en México y hacer evidente cómo esa noción contradice la buena intención de incluir en el sistema a aquellos que están al margen, a los diferentes, a los que por haber superado la barrera de los 60 años dejan de figurar como una persona económicamente activa para ser una preocupación de Estado. Uno de nuestros objetivos es ése, mostrar la complejidad y fuerza del lenguaje que a manera de puertas simbólicas dan acceso al mundo, a ciertas regiones de éste. Estas regiones a las que accedemos dependiendo del tipo de ser humano que seamos ofrecen ciertas garantías y derechos, y por oposición —en tanto que estamos en una región y no otra— no nos ofrece lo que corresponde a otra región.

Algunos podrían decir que justo esa es la intención de los Derechos Humanos, ofrecer un piso común, una serie de derechos sin importar si se es hombre, mujer, niño, de un pueblo originario, anciano o anciana, sin importar la nacionalidad o el estatus civil. Ciertamente los Derechos Humanos nacen para disminuir el sesgo, la injusticia en el trato, se podría decir que surgen para reivindicar la vida humana, por el simple hecho de ser vida humana. Por qué las instancias que defienden tal fin para efectos jurídicos no son vinculantes (no pueden impartir justicia, no pueden sancionar ni obligar), se limitan a emitir recomendaciones. Parece que el Estado ha creado un juego discursivo, en respuesta a todos los que han visto vulnerados sus derechos y en respuesta a la agenda internacional. México ratifica tratados, crea leyes para evitar y prevenir la discriminación pero a la hora crítica, en el mejor de los casos se concluye que este o aquel sector es víctima de la autoridad o de otros sectores, consecuentemente son llamados vulnerables, una recomendación y listo. Este tipo de vulnerabilidad es un marbete de juego político, a las víctimas del sistema que hemos creado les llamamos vulnerables, hay que preguntarnos si todos ellos son realmente vulnerables o si con ese título evitamos asumir responsabilidades. Con esto no queremos negar las diferencias específicas, porque las hay, pero decir que esa diferencia genera una desventaja en la vida cotidiana es situar las diferencias en el sistema, con respecto al sistema. Un mujer indígena no es vulnerable por el hecho de ser mujer indígena, su desventaja surge porque la puerta simbólica

por la cual le dimos acceso al mundo le ofrece un reconocimiento por parte del Estado injusto y discriminatorio, accede a una sociedad injusta y discriminatoria que reproducimos todos los días.

Lo anterior nos lleva al tercer aspecto que queremos hacer evidente, 3) esta reflexión muestra una perspectiva occidental, la reconstrucción teórica está inscrita en ese horizonte de interpretación, no podemos negar que las categorías con las que pensamos las hemos heredado sobre todo de Europa, así aprendimos la historia en la educación básica, por ejemplo. Sin embargo, tratamos de mostrar aquello que inscrito en el sistema nos ha conducido a un constante y paulatino deterioro en lo que respecta a nuestra definición de persona. Por tanto cuando decimos que pensamos como occidentales es porque vivimos en un régimen biopolítico y capitalista con especificidades propias por ser latinoamericanos y más propiamente mexicanos. Ello de ninguna manera nos impide este ejercicio de reflexión, lo que para algunos puede resultar un pesado lastre y con ello nos referimos a la herencia que cargamos como pueblo y miembros de una sociedad (que nos priva de esa tan ansiada objetividad), desde nuestra perspectiva nos autoriza para hablar sobre el tema. No podemos asumirnos como sujeto-objeto porque en la realidad que vivimos no experimentamos así. Así describimos el carácter del presente ensayo: un ejercicio explicativo y clarificador pensado desde una realidad mexicana. En un país como México, que atraviesa una crisis de Derechos Humanos y en el que cada día surgen más sectores vulnerables, donde los asesinatos de Estado son una práctica necropolítica, la autoridad presume culpabilidad antes que inocencia, se montan detenciones televisivas y el estado de excepción se ha vuelto la regla, es necesario buscar explicaciones, este ensayo es un intento de responder a esa urgencia. La única propuesta que podemos hacer por el momento se encuentra en las reflexiones finales, se trata de un replantear la relación dialógica. Consideramos necesario observar al Otro de diferente manera, al Otro que siempre es diferente a nosotros, partir de una noción diferente de vulnerabilidad, una compartida por todos no por las diferencias que nos distinguen sino por ser seres humanos. Como el lector podrá observar pensamos el problema en primera instancia y en última desde una perspectiva comunicativa.

4) Es de suma importancia explicar que si bien pretendemos criticar y mostrar la negatividad vertida en este tipo particular de discurso *no entraremos del todo al debate jurídico*, reconocemos que la crítica hecha se hace desde una perspectiva comunicativa, política y antropológica. Ahora ofreceremos al lector una visión general de los capítulos. El primer capítulo de esta tesis se titula *El*

*abismo que se generó en el lenguaje*, en él, hacemos énfasis en el poder creador de la ley de formas de subjetividad, es justo ahí donde encontramos el poder performativo del derecho. Cuando decimos performativo hacemos referencia a los estudios pragmáticos de John Langshaw Austin cuyo presupuesto se resume en que hablar es actuar; la performatividad refiere todos aquellos actos que en el momento en el que son pronunciados se vuelven hechos en la realidad, en este rubro se encuentra el derecho, cuando un juez dice “yo los declaro marido y mujer”, “te declaro culpable”, entre otros actos lingüísticos, como por arte de magia las cosas suceden. Nadie duda de este poder, está tan ligado a lo jurídico que ya no lo cuestionamos. De igual manera cuando en la ley se define que una persona anciana es aquella que cuenta con 60 años en adelante y que se encuentre domiciliada en territorio nacional, todas las disposiciones consecuentes lejos de cuestionar los criterios definatorios los acatan sin más. Claro, siempre surgiría otra pregunta: para qué cuestionar eso. Para fines de esta investigación, interpretación y reconstrucción es de vital importancia preguntar esto y responderlo. La forma en que definimos algo o a alguien tiene implicaciones reales, cómo serán considerados, valorados y tratados.

También en este capítulo ofrecemos al lector nuestra perspectiva del lenguaje, lenguaje como violencia en tanto que quita la existencia concreta a las cosas para llevarlas a una relación con el ser humano. Consideramos sumamente importante este fundamento ontológico porque a pesar de lo negativo que pudiera parecer, si atinamos en algo al interpretar de esta manera habremos avanzado algo ya, sabremos que la violencia existe más allá de la agresión y nos esforzaremos en pensar formas serias que no se limiten a la corrección política —instrumento lingüístico cuyo uso pareciera resolver nada el problema de la gravedad y fuerza de las palabras, por el contrario pareciera discriminar más pero de forma más velada: “adultos en plenitud”—.

En el segundo capítulo, titulado *Sobre el cuerpo: estoy más allá de si me ves*, nos propusimos originalmente hablar de lo humano, una tarea bastante compleja. Después de revisar distintos textos sobre antropología filosófica llegamos a dos conclusiones: 1) el lenguaje siempre estaba presente en la definición del ser humano (aspecto abordado en el primer apartado) y 2) hablar sobre lo humano suponía un problema, demasiados aspectos, incluso cuando el lenguaje ya estuviera presente. Así que procedimos a pensar en algunos aspectos que contribuyeran más a probar el argumento. Entonces la reflexión se centró en qué del humano resultaba polémico, incluso negativo: el cuerpo. Si hay una característica humana que despierte decepción, asombro,

salud o enfermedad en primera instancia es el cuerpo, pero también pensando en el anciano, el cuerpo y la materialidad parecieran ser su máximo enemigo, ¿quién quiere envejecer cuando la imagen que existe es de cuerpos decrépidos, sin fuerzas y poco funcionales? Pero algo todavía más importante: somos cuerpos.

Al comenzar a leer sobre el cuerpo fue fácil identificar cuál era el debate. Desde que se comenzó a filosofar, el cuerpo ha constituido un aspecto necesario pero como un mal que no podemos remediar, tal cual lo comentamos en la presente tesis: el famoso dualismo contribuyó a la imagen negativa de los cuerpos. La oposición entre lo sublime, divino, duradero o más bien inmortal y lo temporal, material y dañable. En ello hay que reconocer, explicitar nuestra tradición respecto al tema, qué prejuicios predominan respecto al cuerpo. Desde la religión, más presente de lo que queramos aceptar, el cuerpo aunque creación divina por su misma naturaleza carnal tiende a conducirnos al pecado, nos tienta. Para qué detenernos en lo superfluo, lo que constantemente nos aleja de nuestro creador. Y es que a pesar de todo lo negativo que pensemos sobre el cuerpo sigue siendo un tema que nos ocupa. Si se ha de pensar en él siempre nos vamos a los extremos: hedonismo o santidad. O lo afirmas hasta experimentar el extremo o lo niegas y reprimes. Para fundamentar lo anterior recurrimos a Günther Anders, un filósofo alemán del siglo pasado preocupado por la *Obsolescencia del hombre* (2011) —como se titula su mayor obra—, recurrimos a su noción de la *vergüenza prometeica* que, para no ser exhaustivos, designa la vergüenza que los seres humanos sentimos ante la perfección de nuestros productos, no nos asombramos por quién los produjo sino por la pulcritud, el diseño y su funcionalidad.

Puede parecer ingenuo pensar esto, ¿realmente nos avergonzamos? Aquí el ejercicio una vez más consiste en hacer evidente un prejuicio. No somos productos, no somos perfectos, pereceremos, el tiempo deja huellas en nosotros, nuestros cuerpos lejos de mostrar la belleza inerte del producto nuevo pareciera ser más bien un mapa de cicatrices, presiones, problemas, ilusiones, emociones, celebraciones. Somos cuerpos y ellos nos ayudan a contar nuestra historia. No somos maniqués y puede que ello de verdad nos afecte, en este punto también recurrimos a algunos ejemplos médicos, especialmente la medicina del deporte y la estética. Ambas quieren preservar la noción que la industria, el sistema, nosotros mismos a través de nuestras instituciones nos hemos vendido y comprado. Ejemplos tan sencillos lo confirman, las mujeres aman ver sus manos pulcras, como un auto recién salido de agencia cuyo color deslumbra. Estas ramas de la medicina no se ocupan de

los viejos, no son su *target*, el objetivo es evitarlos, no reconocerse como ellos frente al espejo. En este camino de evasión sometemos nuestros cuerpos a rebasar constantemente sus límites. Esta imagen se agrava en el sector salud, pese a los grandes esfuerzos de algunos interesados en el desarrollo integral de las personas ancianas, sigue predominando un criterio de curación y no de prevención, no se habla sobre el envejecimiento ni nos preparamos para ello, muchos médicos comparten una imagen muy negativa respecto a los viejos como pacientes: sólo se quejan. Pero qué hay en esas quejas. Seguimos pensando que quien tiene familia tiene el problema resuelto, estadísticas muestran los niveles de felicidad e infelicidad de los ancianos que viven con sus familias son muy parecidos. Muchos de ellos sufren despojos y maltratos. Hasta ahí podemos referir una parte de la experiencia de ser viejo y cómo son vistos por la sociedad, la facticidad del anciano en nuestros días, su experiencia cotidiana que va en contra de ellos mismos.

Esta reivindicación del cuerpo inicia con una perspectiva médica y la teoría del corpuscularismo. El cuerpo desde la tradición hipocrática, lejos de ser considerado la parte material y perecedera fue considerado como unidad con el temperamento, los elementos naturales e incluso las estaciones del año. Promovía una continuidad entre lo material y lo espiritual y eso es lo que rescatamos. Difícilmente cuando uno acude a una cita médica nos preguntan sobre nuestro estado emocional cuando cada vez más se encuentra una conexión entre el estado anímico y ciertas enfermedades. Cuáles son los síntomas, desde cuándo los siente, cómo es el dolor, etcétera. Esta idea de continuidad de ninguna manera obvia u omite que nuestros cuerpos tienen partes más pequeñas pero en tanto que dependientes la afección de una supone efectos en las demás. Es ahí donde el corpuscularismo nos ofrece una visión de divisiones hacia el interior del cuerpo en cuestión, también nos permite entender que dicha interdependencia no es un resultado sino la forma de funcionar, la forma de ser de nuestros cuerpos. Para radicalizar el argumento recurro a Gilles Deleuze con la noción de *Cuerpos sin órganos*, la idea misma puede resultar aberrante, ¿no acabo de decir que somos cuerpos con partes hacia el interior? Son los órganos parte o no de nosotros. Por supuesto que lo son. El término es provocador porque pretende hacernos recobrar la conciencia de la unidad más allá de los órganos, claro que tenemos órganos, pero éstos no se entienden por separado. Quizá lo que pueda resultar perturbador sobre la propuesta de Deleuze es que para recobrar la unidad recurre a las sensaciones físicas intensas. ¿Qué duele cuando algo duele, dónde se siente el frío cuando nos estamos helando, el calor cuando nos quemamos, o el goce cuando hay placer, el dolor cuando se muere de hambre? Sorprendentemente experimentar este tipo de

sensaciones físicas (que impactan esa parte material tan desdeñada) nos ayuda a sentirnos todos, no sólo la piel, el corazón, los pulmones, la vista deseosa de seguir viendo o de no seguir viendo.

Es por ello que pese a los estigmas que lo afectan, el cuerpo hasta el momento es condición de posibilidad de nuestra existencia en el mundo, así lo definimos en este capítulo. Y ello se confirma con la biopolítica, esta política que se ha ocupado por potenciar la vida y por tanto ha tratado de regular y de gobernar todos los aspectos de ésta. La vida en los cuerpos, la política sobre los cuerpos. En la que potenciando no habrá más remedio que negarla. Esto es de lo que va el tercer apartado. Lo que podemos ver en un primer momento es la reconstrucción del horizonte desde el cual interpretamos la categoría cuerpo, es el fundamento de la tradición que sostiene nuestras ideas actuales sobre él. Ante ello era necesario proponer otra visión, (otro horizonte de sentido) una visión que apostara por la unidad a partir del cuerpo, el cuerpo como el margen que posibilita la vida y la muerte, parte del ciclo de nuestra existencia humana y que sirviera como base para hablar posteriormente de un Otro diferente al que suponemos en cualquier relación yo-tú.

Es sobre esa noción fragmentada del ser humano que la biopolítica centra su atención sobre los cuerpos, los cuerpos como sólo cuerpos, como *nuda vida* (una vida sacrificable), los requiere para reproducir el sistema, es esto una forma de antropogénesis: el Estado como máquina creadora y reproductora de lo humano, al que le conviene una forma particular de ser humano. Ese criterio establece una exclusión, pues no todos lo satisfacen, aquellos que quedan al margen deben ser incluidos de alguna manera. Es esto lo que llamamos una exclusión inclusiva (Agamben 2000), a grandes rasgos éste es el funcionamiento básico del dispositivo de la persona que describimos al inicio del capítulo 3 *De la afirmación y negación de la vida*. Quizá es ente punto en el que se hace más claro qué del discurso jurídico nos resulta alarmante, el discurso es conceptualizado en esta reconstrucción teórica como dispositivo, como un instrumento estratégico que tiene el poder de subjetivar a los miembros de toda sociedad, hacerlos sujetos en el sentido de someterlos (sujetarlos, normalizarlos y unificarlos) a una autoridad que los define, los regula y sanciona. Nuestra preocupación personal y teórica se centra en ello, el problema del Otro en la cotidianidad tiene diferentes anclajes y fundamentos, podemos decir que el jurídico es de los más importantes. Nuestra experiencia de la otredad es la de alguien a quien temer, de quien protegerse, un extraño que invade nuestro espacio y no la de una persona que podría ser yo porque a pesar de todo lo diferente corremos los mismos riesgos fundamentales, como el morir. Una vez que hablamos del

dispositivo, procedemos a centrar ese concepto en la persona, nos esforzamos por dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿Qué significa ser persona en México, en esta época? Veremos que la respuesta siempre está orientada en un doble sentido: la afirmación de la vida pero también su negación.

Es por ello que cuando hablamos del régimen biopolítico, que en su noción más difundida en disciplinas como la Sociología sólo muestra su rostro afirmativo, nos interesa particularmente mostrar esa dinámica dialéctica, en la que esos opuestos se constituyen mutuamente. Al mencionar el término biopolítica viene a la mesa estadísticas y estudios sobre todos los fenómenos asociados a la vida: nacimiento, salud, reproducción, enfermedad, flujos de poblaciones, esperanza de vida, muerte y sus causas. Pero rara vez se habla de crímenes de Estado y mucho menos de la constante destrucción metafísica de la persona *non grata* para el sistema, que nosotros entendemos como una práctica tanatopolítica, es decir un usar, poner en práctica la negación del Otro en la cotidianidad. ¿Cómo se hace esto? Discriminando, evitando que ciertas personas accedan a ciertos servicios, creando leyes que en un nivel operativo son casi inexistentes o paradójicas. Para destruir a una persona hay mecanismos más sutiles que la eliminación física y son también todos ellos más perversos. Es por esto que el lector notará una insistencia mayor en el rostro negativo que el afirmativo, esta insistencia no es únicamente un esfuerzo por mostrar la dinámica, es también un esfuerzo de explicación de la realidad violenta mexicana. A menudo sucede que los modelos pensados y propuestos desde el centro (entiéndase a Europa y Estados Unidos —y demás Estados cuya cercanía no se reduce a la adopción de sus modelos económicos sino a lo cultural e incluso racial—), no ofrecen una explicación satisfactorias para países como México, con un pasado colonial y en vías de desarrollo.

Sorprendentemente es ahí donde la civilización muestra su lado de barbarie, así lo describió Chesterton en un relato breve llamado El lamentable fin de una gran reputación:

En un callejón, en un antro del vicio, no cabría esperar la civilización, no cabría esperar el orden. Y el horror de ello estribaba precisamente en el hecho de que se veía la civilización, de que se veía el orden; pero la civilización mostraba tan sólo sus lacras, y el orden su monotonía. A nadie se le ocurriría decir al atravesar un suburbio criminal: «No se ve ninguna estatua. No se divisa ninguna catedral». Y, sin embargo, allí había edificios públicos, aun cuando en su mayor parte fueran manicomios, y allí había estatuas, aun cuando la mayoría fuesen de ingenieros y filántropos, dos

clases de hombres unidos por su desprecio común hacia la gente. Allí había también iglesias de sectas confusas y errantes, los Agapemonistas o los Irvingitas. Allí, sobre todo, había anchas calzadas, tranvías, hospitales y todos los signos verdaderos de la civilización (Chesterton 2007:51-52).

Para hablar del lugar que tanto la tanatopolítica y la necropolítica ocupan en el paradigma biopolítico introducimos el término de eugenesia que se sitúa al nivel del Estado, las decisiones sobre los caracteres que deben ser reproducidos para *fortalecer* a la raza y en consecuencia a la especie siguen las orientaciones ya mencionadas: afirmación y negación de la vida. Aunque para explicarnos el fundamento antropológico del derecho recurramos al pensamiento y teoría del centro, en este ensayo tratamos constantemente de plantearnos otra forma de pensar al Otro, reconceptualizarnos no siempre a partir de las diferencias sino a través de una experiencia radical de la otredad. Es precisamente con esa propuesta que finalizamos en las reflexiones finales. Únicamente la experiencia radical de la otredad, una forma diferente de entender al Otro, sólo mediante una disposición real y genuina del comprender (que supondrá siempre en un primer momento una confrontación) podemos suponer un cambio respecto a lo que llamamos persona. Esperamos estas palabras sean una verdadera invitación a leer y a la vez esperamos no defraudar en el intento.



# El abismo que se generó en el lenguaje

"¡Tengo deudas, no puedo soportarlo más!, no quiero dejar mis deudas a mis hijos", gritó un jubilado de 77 años frente al parlamento griego antes de quitarse la vida con una pistola. En el bolsillo de su abrigo fue encontrada la nota suicida donde el hombre culpaba a los políticos y a sus problemas financieros de su decisión:

"El gobierno de Tsolakoglou ha aniquilado toda esperanza para mi supervivencia, que estaba basada en una pensión muy digna que, yo solo, pagué durante 35 años sin ayuda del Estado. Y ya que mi avanzada edad no me permite un modo de responder activamente —aunque si un compañero griego fuera a coger un kalashnikov, yo estaría detrás de él—, no veo otra solución que darle este final digno a mi vida, ya que no me quiero ver buscando en los cubos de basura mis medios de subsistencia. Creo que esa juventud sin ningún futuro se levantará algún día en armas y colgarán a los traidores de este país en la plaza Syntagma, justo como hicieron los italianos con Mussolini en 1945", dice la nota hallada por la policía, según informa Athens News (Europa press 2012).

Por un momento imaginemos esta escena... quién podría rebatirle razones tales a un anciano, sin recursos suficientes para sobrevivir, sin ninguna intención de denigrarse a sí mismo consiguiendo comida de la basura y con la confesión de no poder responder activamente a pesar de su deseo de justicia. No sólo en Grecia (y no sólo ahora) los ancianos han decidido suicidarse, lo que podríamos encontrar en una situación mundial generalizada, la tasa de suicidios va en aumento en México (de 1990 a 2011 la tasa se duplicó de 2.2 a 4.9 por cada 100 mil habitantes [INEGI 2013]). El portal de noticias *laverdad.com* de Venezuela documentó el 15 de enero de 2014 que David Arnold de 82 años y su esposa Elizabeth de 85 pactaron mutuamente acabar con sus vidas cuando sus cuerpos ya no les permitieran disfrutar su cotidianidad. Después de recibir un rechazo ante tal petición en la clínica Dignitas en Suiza pidieron ayuda a una de sus hijas. Los motivos esta vez: él, había desarrollado las primeras etapas de la enfermedad de Parkinson, destinado a permanecer postrado

por la amputación de su pierna (agosto 2011); ella, había sido diagnosticada con demencia mixta (Alzheimer y demencia vascular) en 2003.

El sitio de noticias y análisis *Animal político* (mayo 2015) relata el caso de Otilio, un hombre mexicano de 75 años que se consideraba a sí mismo “un costal de achaques” y quien se dejó caer de las escaleras después de que dejara su andadera a un costado. El suicidio fue confirmado con una nota: “Que nadie sepa que me quité la vida. Que nadie sepa que soy un cobarde y que me perdone Dios”. Esta misma investigación periodística arroja datos oficiales interesantes: los suicidios de personas mayores de 60 años en nuestro país han aumentado, en el 2006 fueron registrados 454 y para el 2013, 954. Hay razones para pensar que el dato oficial no refleja la verdadera cantidad, pues en el caso de personas ancianas, muchas muertes son registradas como accidentes. “El abandono, la falta de recursos económicos, así como las enfermedades graves como el cáncer, todos ellos ligados o como desencadenantes de depresión, son las principales razones por las que casi dos de cada 10 suicidios en México son cometidos por una persona de la tercera edad” (Animal político 2015). A partir de la información que el INEGI recabó, Héctor Hernández y René Flores redactaron un texto sobre este fenómeno social y su evolución desde 1950 a 2008, rescatamos que los hombres, sin observar un gran cambio en los grupos según la edad, se suicidan más que las mujeres y los hombres ancianos no son la excepción:

En las edades mayores, entre los hombres, el suicidio también tiene una alta prevalencia. Si se estiman las tasas de suicidios por 100 mil habitantes de los mayores de 65 años, éstas suben muy por encima de las de cualquiera de los otros grupos de edad. Por sus mismas características y la situación socioeconómica en que vive gran parte de la población del país, se sabe que el proceso de envejecimiento que vive la población mexicana presenta importantes desafíos en materia de salud y de calidad de vida, a lo anterior debe agregarse la problemática del suicidio entre los adultos mayores varones. En estas edades las diferencias por género alcanzan a ser de 18 suicidios masculinos por uno femenino (Hernández y Flores 2011).

No es una cuestión de nacionalidad, ¿no será acaso que el suicidio sólo es un foco de atención de un problema mayor? ¿Existen puntos comunes? El primero y evidente es que todas las notas tienen

como protagonistas a *personas adultas mayores*<sup>4</sup>, que en lo respectivo a este texto serán llamadas personas ancianas. Las razones de su deceso, pues ambas están directamente relacionadas con la edad; con ello no hacemos más que aventurar nuestra hipótesis a partir del documento citado *Estadísticas a propósito del día mundial para la prevención del suicidio*, pues en él se identifican por grupos de edad algunos de los motivos: para los mayores de 60 años las enfermedades que generan dolor o discapacidad. Aunque el primer caso no corresponde del todo tampoco se encuentra excluido por completo. El jubilado de 77 años se declara sin posibilidades de realizar una actividad laboral, ya no se encuentra en condiciones físicas para ello. El señor Otilio vio menguada su movilidad y su autoimagen era la de una persona con muchos achaques. La pretensión de estos puntos en común no es de ninguna manera alimentar las ideas erróneas que equiparan la vejez con enfermedad sin más y sus consecuentes comportamientos discriminatorios<sup>5</sup>; es, por un lado no alentar lo segundo pero sí matizar lo primero. Si bien, a lo largo del proceso de envejecimiento no es estrictamente necesario encontrar estos casos, sí es una condición de la misma existencia la disminución o debilitamiento estructural del ser humano (y de cualquier otro ser vivo); lo que en consecuencia nos hace más vulnerables a padecer.

Quizá la tercera característica común nos sirva de manera más clara para ejemplificar la conexión deseada: los suicidios indican una relación directa con el sistema político, jurídico y médico. Es más evidente en los dos primeros, pues ambos pueden ser leídos como un reclamo, una exigencia aparentemente escuchada pero jamás respondida. En la segunda nota se habla del derecho a vivir una vida sin dolor, sin depender de terceros (que quizá no existan) para tareas tan básicas como comer, ir al baño, desplazarse o simplemente recordar quién es. ¿Qué constituye a la persona?, es acaso sólo el cuerpo, bien es sabido que somos corporalidad pero unida a nuestra entidad psíquica, somos pensamientos, circunstancias, etcétera. Cuando alguno de estos aspectos falta, ¿podría

---

<sup>4</sup> En la *Guía para la inclusión laboral* publicada por la Secretaría del Trabajo y Previsión social (2012), específicamente en el *Apartado 5 Uso del lenguaje incluyente* se establece que los términos Anciano, Viejitos y Personas de la Tercera edad no son expresiones adecuadas, y deben ser evitadas en la medida de lo posible, para nombrar a los integrantes de este sector vulnerable. Al identificar como no deseables estos términos, hace lo propio en el campo opuesto con Personas adultas mayores al proponer la sensibilización social del uso correcto de este término: “porque es parte de ese ejercicio y reconocimiento pleno a su derecho de ser nombradas con el respeto que merecen, apegado al avance de la legislación nacional y protegido por un enfoque centrado en los derechos humanos y salvaguardando sus libertades fundamentales”.

<sup>5</sup> A esto responde el concepto denominado viejismo. Debemos entenderlo como el conjunto de ideas, prejuicios y opiniones en perjuicio de las personas ancianas.

decirse que estamos incompletos? ¿Es posible reproducir una vida adecuada, a gusto, con la ausencia de ellos? Esta pareja acude a una institución médica, pide su ayuda para morir.

Es cierto que por juramento (hipocrático) los médicos no deben administrar venenos por mucho que el paciente u otra persona lo solicite. La idea que subyace a este juramento es un profundo respeto por la vida humana. El asunto es que más allá de las variaciones de dicho juramento (*Clásico, Ginebra, de Louis Lasagna*) el cuestionamiento a los casos límites es muy ambiguo. Mientras que el aborto ya es permitido en muchos países con ciertas reservas, la eutanasia que en estricto sentido obedecería al mismo principio alegado, quitar la vida a otra persona, sólo ha sido aceptada en Holanda y Bélgica para ayudar a morir sin dolor al paciente en estado terminal o irreversible que así lo solicite. Es claro que hay un argumento último religioso: no matarás. Con ello no alentamos tampoco el asesinato ni hacemos una apología de la muerte. Pero sí hay que profundizar en esos cuestionamientos, porque además se plantean como si nunca sucedieran por decisión activa del médico, qué son sino todas las muertes por omisión de tratamiento. ¿Cómo llamarle entonces a la petición expresa de cualquier paciente sin o con seguridad social que muere por la negligencia de personal médico? ¿Es cierto que siempre actúan con ese principio en sus frentes? ¿A qué criterio obedece la donación de órganos?

El siguiente reclamo aunque apela a otro ámbito problemático sigue en el tenor de aquellos dispositivos que el Estado determina para la reproducción y aniquilamiento —o en otras palabras la afirmación y negación— de la vida en sociedad. Leemos en la nota: *El gobierno de Tsolakoglou ha aniquilado toda esperanza para mi supervivencia, que estaba basada en una pensión muy digna que, yo solo, pagué durante 35 años sin ayuda del Estado.* Trabajó, no sabemos dónde ni qué realizaba pero siguió las reglas del sistema, se incorporó a un mercado laboral “gracias” al cual percibía un salario, con él pagó esa pensión, a sus 77 el gobierno decidió quitarle ese trabajo realizado ya, no sólo el dinero. Ése es el riesgo al pensar que el dinero refleja el costo de un objeto, de un bien o un servicio. Al llevar a cabo esta ecuación omitimos la relación real que posibilita la compra y la venta. Decidieron borrar el esfuerzo de años, la fuerza y el tiempo invertido. La familia por supuesto debe tener un papel activo en la procuración de las personas ancianas pero ello no disminuye la responsabilidad del Estado como garante del reconocimiento y respeto de sus derechos. Por lo tanto, acciones como las del gobierno griego (y de cualquier otro que privilegie los intereses del mercado por encima de la población) resultan realmente graves, eliminar el principal ingreso de

una persona que ya no puede trabajar y que aunque pudiera debería hacerlo por elección y no por necesidad, pues toda su vida laboral lo respalda, bien podría ser calificado como robo.

No resulta de ninguna manera superfluo responsabilizar al Estado por la miseria individual-social, no es pues, sólo el berrinche de un niño que no quiso obedecer y debe asumir las consecuencias de sus actos. ¿Es este señalamiento un exceso? Al parecer sí, pero siempre en el aparecer que se ha vuelto la objetivación de nuestra existencia hay una serie de relaciones perversas ignoradas e incluso olvidadas. ¿Por qué el Estado debe proporcionar el veneno para su propia población? Quizá conviene verlo desde otra perspectiva: ¿no nos lo ha dado ya y en una especie de actitud cínica se lava las manos? Si toda práctica jurídica establece relaciones entre el hombre y la verdad tal como lo señala Foucault, ¿no es la existencia factual y reproducida yacente en todo ser humano la prueba fehaciente del tipo de subjetividad que el mismo Estado en cuestión (capitalista) crea convenientemente? A partir de esas definiciones del otro (que en realidad somos nosotros mismos) nos comportamos en sociedad, el derecho constituye una fuente esencial de la subjetividad en la modernidad, es el lugar de origen de ciertas formas de verdad. Tanto Hans Blumentberg como Max Weber afirmaron que la legitimidad en la modernidad es la legalidad: lo legítimo es por tanto lo legalizado; los comportamientos humanos son burocratizados e incluidos en la esfera del derecho, pues es ahí (en la esfera del derecho) “donde se definen un número de reglas de juego que dan origen a nuevas formas de subjetividad, dominios de objeto, tipos de saber” (Foucault 1980:5). En nuestro estar *arrojados en el mundo* y en nuestro *venir al lenguaje* no respondemos a la *creatio ex nihilo* —como seres históricos somos piedras de testimonio— y aunque existen instituciones no creadas por el derecho, fuentes también de la subjetividad, sí son mediadas por él como la familia.

Éstos son algunos síntomas de una época caracterizada por un olvido de lo humano, el engranaje estatal, político, social que reproduce la *nuda vida*, que legisla, planifica, genera programas con la única intención de paliar sin resolver el problema de origen. Los suicidios, a pesar de constituir un hecho aún no generalizado, sí indican ciertos límites de la situación actual, y en particular la situación de indefensión a la que han sido relegados los sectores vulnerables en la actualidad, aunque la apuesta podría ir más lejos aún al afirmar que esta deshumanización afecta a cada una de las personas, a algunas de manera más evidente que otras, pero al final del camino encontramos estas formas jurídicas sólo plausibles en este mundo tal cual lo conocemos hoy.

La pregunta ahora es ¿a partir de estos ejemplos, qué se puede vislumbrar en las relaciones existentes entre individuos, instituciones y objetos? Recapitulando ciertas conclusiones: el cuerpo es vulnerable y más cuando la vida se acerca a su fin; la aniquilación de una pensión pagada por el mismo asalariado es un robo y, finalmente, toda reproducción actual de vida en sociedad es en primera instancia una construcción discursiva e ideológica que una vez puesta en circulación subsume lo anterior. Si algo puede caracterizar lo anterior es una violencia sistémica tal que lejos de combatirla se ha vuelto la norma, ya no es visible para quien vive y deambula en ella. Si no se reconoce esto el resto parece lógico; por el contrario, cuando el sujeto se enfrenta a su cotidianidad y repara en la definición violenta y discriminatoria de lo humano y de la persona se vuelve consciente de la barbarie (Elias, 1982): las sociedades capitalistas han generado una reestructuración de la población en función de criterios como la efectividad, la capacidad, la fuerza; por tanto quienes no son funcionales (utilizables eficientemente) son aislados y considerados con menor valía. Existe, pues, un proceso de represión pronunciado en sociedades desarrolladas, tanto la muerte como el envejecimiento son observados ahora como amenazas que deben ser controladas eficazmente. La noción de la experiencia en comunidad y la valoración de la vida digna (atribuible sólo a algunos) van diluyéndose poco a poco, en consecuencia privilegiamos y prolongamos, con la ayuda de la medicina y la ciencia, la vida individual, la del singular. Por ello vemos como lo decía Georg Trakl en Los siete cantos a la muerte: *Hay un navío vacío que al atardecer desciende por el negro canal. En las tinieblas del viejo asilo caen ruinas humanas.*

Anteriormente referimos que la objetivación sin más deja de lado lo esencial. Decía Hegel que los fenómenos aparecen en el mundo y posteriormente Marx interpretaría que las mercancías aparecen en el mercado, en ambos casos hay una parte evidentemente visible y un fundamento oculto que no están separados. En pleno auge del capitalismo industrial, Marx se planteó un programa de investigación que buscara explicar al sistema pero también buscaba responder por qué la primera pieza necesaria del proceso aunque poseedor de su trabajo siempre permanecía pobre. Este principio continúa vigente y nos ayudará a explicar de qué manera el capital deviene muerte, efectivamente muerte biológica, social e ideológica. El obrero ingresa a la fábrica para ofrecer su trabajo vivo al dueño, el pobre trabaja en potencia pero es hasta que el capitalista le proporciona los medios que puede efectivamente hacerlo. Como resultado habrá cierta cantidad de mercancías puestas en el mercado. ¿Qué aparecerá en él, acaso en toda mercancía vemos el trabajo vivo como su esencia? No. El obrero ya no es más persona, es capital que producirá más

capital; de tal forma la mercancía subsume la corporalidad viviente del pobre. Explica Enrique Dussel (2014) que en este proceso hay dos momentos simultáneos de distinta naturaleza: el trabajo vivo estará subsumido en el proceso de trabajo y al mismo tiempo va a reproducir el valor del salario. En primera instancia, existe un tiempo de la reproducción del valor del trabajo, éste es el tiempo socialmente necesario para producir el salario; en el tiempo posterior a esto, en el plust tiempo, el obrero no deja de trabajar (plustrabajo) y crea plusvalor. El salario no paga ese plustrabajo que efectivamente el obrero “regala”. Hablamos de la subjetividad no retribuida, de un capital no pagado como fundamento de ese trabajo. Esta acumulación (trabajo no pagado), este robo mata al obrero porque es eliminada la objetivación, en vez de ser beneficio se vuelve fetichismo. De esta manera se podría decir que el obrero produce el arma que será utilizada para matarlo y el ser del capital deviene misterioso. El fundamento permanece oculto e incluso negado.

Hemos caracterizado poco a poco la forma de ser específicamente humana marcada por la violencia, con algunos ejemplos y descripciones, en las sociedades actuales. Pero quizá falte añadir, siguiendo a Žižek (2009), una visión que integra aquellas manifestaciones aparentemente irracionales de violencia —entendida no como agresión, aunque también la contiene— con formas más sutiles y normalizadas cultural e históricamente. De esta manera el filósofo y sociólogo esloveno propone la siguiente clasificación: violencia objetiva, donde se incluye la violencia sistémica y la del lenguaje y sus formas; y violencia subjetiva, todas aquellas manifestaciones evidentemente violentas (agresivas). Servirá a nuestros fines profundizar sobre el lenguaje y sus formas, veremos que esa violencia sistémica se origina en el hombre y en el nombre mismo.

\* \* \* \*

En el Génesis, a inicios del capítulo 20, el lector encontrará que Adán, el primer hombre creado a imagen y semejanza de Dios, da nombre a cada uno de los animales. Este relato de la tradición hebrea es retomado por Walter Benjamin y Mauricio Blanchot para caracterizar al lenguaje: violencia constitutiva del ser humano. Por supuesto, este punto de partida supone una tajante oposición entre nosotros y quien observa en el lenguaje sólo un instrumento de consenso y arreglo. Para efectos de esta investigación, el lenguaje antes que el acuerdo y el diálogo supone una confrontación (todo poner frente a sí a alguien para hablar) y por tanto la posibilidad real del desacuerdo (inicial al menos) y conflicto<sup>6</sup>. Llevando este argumento más lejos veríamos que el

---

<sup>6</sup> La premisa fundamental de nuestro horizonte se encuentra aquí y esperamos el lector pueda ver cómo atraviesa cada uno de los capítulos que conforman este ensayo: la función creativa y productora de la negatividad (que en realidad

discurso deja de ser el ámbito posible de la situación dialógica equitativa por excelencia. Pues en todo discurso está presente la dominación y la fuerza.

Por el contrario, observaríamos que todo venir al mundo es venir al lenguaje (Sloterdijk, 1988), todo nuevo hablante se encuentra ya sujeto a una circunstancia particular y a un mundo lingüístico que lo presiona con toda su fuerza. Sloterdijk retoma el sentido político-lingüístico del “nacimiento-dentro” con una función político-cultural, es a esto lo que llama la violencia de la transmisión. Lo que se espera de este nuevo hablante es que hable su lengua nacional, con sus urgencias, sus rencores, su divertimento, sus iniciativas, etcétera. Se encuentra limitado por las posibilidades que el Estado y su comunidad lingüística ofrecen.

El lenguaje es, pues, una categoría fundamental para la experiencia y esencia del ser humano y no partiremos, al hablar de él, de nociones sólo positivas, pues si hay algo en él es una pretensión de realidad rara vez aceptada en sí misma como pretensión, develando y encubrimiento lo nombrado a través de la palabra, del concepto. La finalidad en este caso será argumentar por qué y en qué medida es el lenguaje la violencia que, elevada a un rango ontológico, constituye nuestro ser en el mundo. Qué tipo particular de existencia habita en este ámbito de la palabra (y del lenguaje en consecuencia) esenciando con la abstracción y a la par dotando sólo de presencia en la ausencia la cosa en el mundo. Cómo en el concepto hemos introyectado la muerte, hablamos la muerte en la palabra porque de hecho, somos seres para la muerte. Esta violencia constitutiva tiene implicaciones, que en virtud de ser propia del humano también lo es en las relaciones sociales, de manera poco evidente. Se verá con un ejemplo concreto, el lenguaje jurídico, hasta dónde lo que de suyo deviene abstracción, idea y ya no la cosa puede llegar hasta la misma *charla, cháchara y palabrería*<sup>7</sup>.

En los casos anteriores, la violencia que supone el lenguaje refiere la imposibilidad de cierta expresión. En el primero (Walter Benjamin), distinguiendo entre el ser espiritual y el ser lingüístico aunado a la relación generada a partir de la caída lingüística del hombre. La pertinencia de la primera distinción se hace más evidente en la caída. Momento en que el hombre deseó saber más

---

arroja una relación dialéctica de lo negativo y lo positivo, ambos se complementan), sólo observable y lógicamente consecuente cuando se reconoce el lenguaje, la existencia y la vida como un lugar de negatividad.

<sup>7</sup> Así denominan el uso absurdo y sin sentido del lenguaje autores como Soren Kierkegaard, Martin Heidegger y Mauricio Blanchot.

que su creador y desobedeció al ingerir el fruto prohibido, figura que representa en sí mismo juicio. Vacío de contenido, todo su significado está saturado por la forma de su enunciación: el árbol de la ciencia del bien y del mal (*Etz hadaat tov v'ra*) gracias al cual los ojos serán abiertos y conocerán la diferencia entre lo bueno y lo malo. Vemos aquí juicio puro y no conocimiento verdadero, ausencia completa de temas verdaderos, sólo temas ya expresados y juzgados.

En ese momento hay una especie de movimiento inverso, la intención no sólo se muestra como aberración (qué sentido tendría conocer el bien y el mal si se vivía en un estado paradisiaco) sino que también hay una especie de retroceso en el conocimiento, el hombre sólo está limitado a ver el reflejo de la palabra en el nombre y ese lenguaje en el cual el ser espiritual del hombre se expresaba en cuanto tal ya no puede hacerlo más. Sólo vemos el reflejo, sólo una parte y jamás se muestra efectivamente como es. La caída entonces generó confusión lingüística, ésta se expresa y materializa en el ser espiritual de las distintas lenguas en el mundo. Conocido sólo en lo que es comunicable de sí, esto es, el ser lingüístico.

A pesar de la caída sufrida por el lenguaje —en el ser espiritual del hombre— existe aún una parte divina y la intangibilidad del mismo es condición y característica necesaria y suficiente de esa divinidad. La característica trascendental del lenguaje humano es que su mágica comunidad con las cosas es inmaterial, sólo y puramente espiritual y el símbolo de todo esto es ese principio negado al resto de los lenguajes: el sonido. Por ello la comunidad comunicacional propia de las cosas es material y la del hombre no. La divinidad no puede ser más como antaño: la creación en la palabra, pues el nombre en la existencia humana sólo concibe lenguaje, sólo nombra. En el seno del ámbito lingüístico se encuentra la conexión de concepción —dado que el lenguaje humano sólo conserva lo creativo y no lo divino por completo— y espontaneidad —dado que nombra lo que aparece inmediatamente, lo comunicable—.

Pero también en este ámbito se encuentra la palabra para lo ya dicho y ella misma vale para lo innominado en el nombre, es decir, en la palabra nombramos lo decible de las cosas (el ser lingüístico, entendido como lo comunicable del ser espiritual), o como veremos más adelante, lo que las cosas o los entes develan de sí; pero también es en la palabra con lo que evocamos aquello indecible, lo no extraíble. Es en la presencia de la palabra y específicamente del nombre donde la presencia expresa lo dicho y lo no dicho, a su vez, evoca la ausencia. Y justo aquí vemos con

mayor claridad la traducción del lenguaje de las cosas al lenguaje propio del hombre. Pues lo que se nombra es lo que el ser espiritual de la cosa comunica al hombre. Y lo que el hombre expresa es el resultado de una doble comunicación y por lo tanto una doble traducción, Benjamin dice a propósito de esto: “su pleno significado lo adquiere así en el conocimiento de que cada lengua superior (con excepción de la palabra de Dios) puede verse como traducción de todas las otras (Benjamin 2007:155)”<sup>8</sup>. Por tanto, el lenguaje transmite carencia y violencia. La carencia se expresa en el extrañamiento que hay entre la palabra y la cosa, la violencia en el desgarramiento y reducción de la cosa a la idea, en el volver abstracción pura una existencia concreta.

Mauricio Blanchot, por otro lado pero apoyando lo anterior, afirma que “el lenguaje hace como si pudiéramos ver la cosa por todos lados”, ilusión que a la larga se sublima y difumina, el lenguaje aparece ya como vista liberada de la visión, he aquí la pretendida e ingenua objetividad: “El habla es guerra y locura ante la mirada: toma la cosa por donde ésta no se toma, no se ve y no se verá nunca; transgrede las leyes, se libera de la orientación, desorienta” (Blanchot 2008:35). Se considera como una manera trascendente de ver. “Habla no es ver”, afirma este autor pero hemos hecho como si fuera y en esta apariencia encontramos una forma esencial de relación del humano en el mundo: “Al menos quisiera que no se dé en el lenguaje una vista subrepticamente corregida, hipócritamente extendida, mentirosa (...). Ver es quizá olvidar hablar, y hablar es extraer en el fondo del habla el olvido que es lo inextraíble por inagotable. Añado que no esperamos un lenguaje cualquiera, sino aquel donde hable el «errar»: el habla del desvío” (Blanchot 2008:36). Dado que lo inagotable yace en el olvido no hay muchas opciones, nuestra habla habla el error, el desvío.

La apuesta de este autor francés va más allá en el sentido destructivo, pues en Benjamin lo divino sólo se conserva en el nombrar y ya no en el crear, aquí la palabra en tanto que habla se caracteriza por el error y el desvío, pero también es aniquilada por la violencia secreta constitutiva de la palabra misma. Temible por secreta, guardada en cada resquicio del lenguaje. Respecto al nombre, aclara el autor, sólo nombra la cosa como diferente de la palabra. Es claro también en

---

<sup>8</sup> Sin embargo, no debemos malentender a Benjamin cuando dice que cada lengua puede verse como traducción de todas las cosas. Con ello no quiere decir que, en efecto, el hablante pueda expresar no importa qué en cualquier lengua. Ahí la palabra clave es traducción, en la traducción siempre hay algo perdido para siempre: “no es expresión en absoluto de todo aquello que presuntamente podemos expresar *mediante* ella, sino que ella es la expresión inmediata de todo cuanto en ella *se* nos comunica”. Es la lengua en cuestión con su determinado ser espiritual y su ser lingüístico la que determina las posibilidades de expresión que el hablante tiene en ella y no a través de ella.

este caso, “esto viene a decir que hablamos a partir de la diferencia que hace que, al hablar, difiramos al hablar”. En efecto, el nombre hace para el ser humano comprensibles las cosas, pero el precio puede ser insospechado, extrae la existencia concreta, las vuelve por completo abstractas.

Es en este ámbito, el del lenguaje, al que el hombre se ha ceñido para resucitar la verdad, aunque ésta perezca, es éste un espacio de permanencia y seguridad. Pero qué es lo realmente importante en esta pretensión, por qué nos aferramos a esa escasa y aparente verdad. Al no tener mayor certeza en esta vida indecisa e imprevisible que la de la muerte, en tanto que vivientes, asimos con todas nuestras fuerzas el reino de lo seguro. Entonces, es en el lenguaje donde valiéndonos del concepto hemos instaurado este reino, es ahí donde rechazamos a la muerte y tentamos lo eterno. “Huimos” del caos y de aquello a lo que tenemos miedo, creamos un universo a la medida de nuestro saber.

Todo lo externo, en tanto que externo es extraño, ajeno, las pocas seguridades provocan demasiada incertidumbre y esto no caracteriza esta época, siempre ha sido así. El hombre en el mundo se enseñoorea de él y sí, evidentemente hay un acto de poder ahí pero detrás de él se esconde este miedo y rechazo al final de nuestro camino a nuestra propia finitud, sin importar en sí misma la manera en que suceda ésta. Nuestra instrumentación del saber, nuestra organización de conceptos y las redes de significación no son instrumentos ingenuos de ninguna manera pero negamos esto y los proyectamos siempre para deslindarnos del azar<sup>9</sup>, de esta forma todo es susceptible de ser explicado aunque estemos muy lejos de la comprensión completa e imposible de las cosas en el mundo. Tampoco es que haya una propuesta mejor para la peculiar existencia que ostentamos; sin embargo, lo más honesto sería reconocer este funcionamiento, este origen y esta condición. Así es como el humano conoce, crece, se reproduce, etcétera. La negación en el lenguaje de la muerte se adhiere a las paredes del pensamiento y desaparece... no del todo, sufre una especie de transubstanciación. Con ello logra que el pensamiento siempre devenga algo distinto de sí mismo, sólo dice lo que no es.

Es en el concepto y por tanto en el lenguaje donde el hombre introduce la negación propia de la muerte, devenimos por tanto hablantes de la muerte, no hablamos de ella, la hablamos, la hemos interiorizado, herimos de muerte lo dicho con la finalidad de convertirlo en la realidad del

---

<sup>9</sup> El azar aunque aparentemente no regulado también lo está por medio de mecanismos discursivos como el comentario, el autor y la disciplina propuestos por Foucault (1992).

nombre, esto es ya un poder y de este punto ya no hay retorno alguno según Blanchot, a esto llama el eterno tormento de nuestro lenguaje, hay nostalgia por lo que siempre se deja escapar y por la necesidad existente de esta falta:

Porque esta muerte, por una sorprendente vocación, el espíritu y el lenguaje han logrado convertirla en un poder, pero ¿a qué precio? Idealizándola. En efecto, ¿qué es ella ahora? Ya no es la disolución inmediata en donde todo desaparece sin pensamiento, sino esta muerte famosa es el comienzo de la vida del espíritu. ¿Y cómo no habríamos llegado a pretender que en esta desnaturalización idealizante no se ha perdido la oscuridad misma y la negra realidad del acontecimiento indescriptible, desviado por nosotros, gracias a un sorprendente subterfugio, a medio de vida y a poder de pensar? Volvemos por tanto a encontrarnos ante lo que hay que llamar «el gran rechazo», rechazo a detenerse ante el enigma que es la extrañeza del ser singular (Blanchot 2008:44).

Esta negación refleja la idealización e introyección de la muerte en el pensamiento y el lenguaje al grado de constituirse en el comienzo mismo de la vida del espíritu. A ello nos referíamos anteriormente cuando hablamos de la inevitabilidad de ser algo que no somos, esto refleja prístinamente todo lo que involucra existir en este mundo como humano y concernir con las cosas en el lenguaje. No hay ahí una amigable relación, no existe incluso entre los seres una relación de equidad. Cuando decimos que la negación y el rechazo de la muerte en el lenguaje instituye el inicio de la vida del espíritu, decimos que el inicio de lo que entendemos por mundo está viciado por un encubrimiento cuyas consecuencias obviamente no se limitan al plano de las palabras, empapan y se alimentan con los discursos, de la naturaleza que sean, se esconden detrás de la técnica, de la ciencia y del conocimiento.

La relación del lenguaje y la muerte es apenas insospechada: *Das Wesenverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht* (la relación esencial entre muerte y lenguaje se ilumina de pronto, pero es todavía impensada). *Aufblitzen*, iluminarse o encenderse de pronto, es traducida también en otros textos como *aparece como en un relámpago*. La relación esencial entre muerte y lenguaje destella de repente, pero aún no es pensada realmente, afirma Heidegger cuando pretende explicar la esencia del habla. Por tanto y sobre todo, siguiendo el camino que él mismo propone sobre lo que vale la pena ser pensado, debemos meditar en ello. Este vínculo no puede ser negado y la muerte del viviente-hablante no es simplemente el cese de su vida, no es el cese llano

de la vida en su dimensión biológica. Situar esta relación como esencial de esta existencia peculiar y particular, nos ayuda a elevar tanto a la muerte como al lenguaje, entendidas categorialmente, al rango ontológico del ser humano. La anticipación de la muerte como conciencia de la finitud puede ser experimentada, sin ser plena, en el duelo y la pérdida. Éstas son dos experiencias que contribuyen sino al entendimiento de ese final del camino sí a la conciencia de la muerte como una de las pocas certezas en la vida, sólo posible porque ya vivimos.

En *Verdad y Método*, Hans-Georg Gadamer aborda el asunto de la palabra y la cosa a partir de la filosofía griega. Inicia con la siguiente consideración: la palabra sólo es nombre, dado que no representa al verdadero ser. Esto de suyo implica ya un problema respecto a lo que se puede o no conocer. Desde diversas perspectivas, el lenguaje encierra la cosa en la palabra, aunque encubra algo de la misma; sin embargo, asumir que la palabra no sólo no representa (en algún grado) el verdadero ser sino que puede simplemente entenderse como una designación, que bien pudo ser otra, en cierta medida significa adherirse a caminos tenebrosos como el de la lingüística estructural, donde la relación entre el signo y la palabra no tienen ningún tipo de motivación que no sea lo convencional. Perspectivas que dicho sea de paso pueden justificar plenamente la objetividad en lo nominal y por tanto en la representación de las cosas en el signo. Debido a la fe y a la duda en el lenguaje se genera un antimodelo: el nombre otorgado pero susceptible de ser cambiado que motiva la duda sobre la verdad de la palabra.

Este autor a partir de la consideración de dos posturas respecto a la palabra y la cosa en el *Cratilo* llega a la conclusión de que en el marco del lenguaje no se puede alcanzar ninguna verdad objetiva, en la pretensión de la corrección lingüística, lo que hay que conocer, debe ser conocido al margen de la palabra. La superación del ámbito de las palabras por la dialéctica muestra que lo que abre el acceso a la verdad no es la palabra sino a la inversa: la adecuación de la palabra sólo podría juzgarse desde el conocimiento de las cosas. Sin embargo, cómo puede conocerse lo que es, si como dice Gadamer, el puro pensar de las ideas es mudo. Esto sin lugar a dudas nos conduce nuevamente a la cuestión del resquicio de la divinidad en el lenguaje y de la violencia de transgredir el silencio con el sonido al degradar la cosa al signo. Pero por el contrario, también refiere la postura de Sócrates donde existe una distinción entre el *logos* falso y verdadero. Nombrar como parte del hablar encierra un develamiento del ser que se produce al poner en acción la lengua.

En todos los casos anteriores salta a la vista un punto convergente: al hablar se nombra y se oculta algo, este proceso debe ser siempre caracterizado como violento, pues siempre y en todos los casos la palabra lleva algo de la cosa que no es la cosa misma a un ámbito totalmente diferente para relacionar al intérprete con la cosa en el mundo. En otras palabras, hablar aparta de su propia naturaleza concreta las cosas para que en algún lugar, el hombre pueda relacionarse con ellas. Filósofos como Blanchot la llaman directamente Diferencia, y es esa misma referida por Heidegger en *Unterwegs zur Sprache*<sup>10</sup> (De camino al habla, 1959).

El camino para definir la Diferencia es sinuoso y largo, aquí esperamos esbozarlo brevemente. La Diferencia es a lo sumo dimensión para mundo y cosa. Esto es, una especie de espacio donde lo no igual (mundo y cosa) son medidos entre sí en el lenguaje. El lenguaje aquí nunca será considerado sólo medio, no es un instrumento por medio del cual los hombres en sociedad se comunican, el lenguaje es al parecer una región donde mundo y cosa encuentran su única relación posible:

En el *entre* de mundo y cosa se genera la dimensión de lo íntimo, esa dimensión es donde conviven mundo y cosa propiamente, donde el primero se deja *co-sear* y la cosa se deja *mundear*, se miden mutuamente. La cosa no existe fuera del mundo y el mundo dispone de la cosa y del ser humano para su reproducción, el meollo del asunto es ¿cómo pueden convivir, concernir dos ámbitos totalmente diferentes? Y la respuesta es el lenguaje, el lenguaje como medio en el que dos ámbitos que de ninguna otra forma sería posible reunir permanecen juntos, el lenguaje nombra eso que se genera en la intimidad, ese desplazamiento recíproco entre mundo y cosa, pero no se comparten completamente; por ello el autor dice que se miden mutuamente, comparten lo que develan de sí en el claro del mundo. "La llamada originaria que invita a venir a la intimidad entre mundo y cosa es la verdadera invocación. Es la esencia del hablar" (Vilchis 2013:57).

---

<sup>10</sup> Existen varias traducciones de este título y pretendemos, sin ser exhaustivos, esbozar la riqueza de este término, por lo menos en lo que la lengua alemana nos permite vislumbrar. *Die Sprache* tiene como acepción directa la lengua; sin embargo, es posible también entenderla como lenguaje cuando refiere a una forma, un modo o una manera de la expresión (*Ausdruckweise*); y de igual manera podemos encontrar otra acepción como habla, cuando refiere la capacidad del habla (*Sprachfähigkeit*). Respecto al texto de Heidegger referido, existe una versión editada por Ediciones del Serbal cuyo título es *De camino al habla*, de igual manera, Giorgio Agamben cita esta frase en particular, pero nombra este escrito *De camino al lenguaje*. En esta conferencia se puede ver la plurivocidad del término en el que, algunas veces, resulta claro el nivel de abstracción y en ocasiones no.

Por lo tanto la Diferencia no puede ni debe ser entendida como una simple distinción de objetos en virtud de nuestra representación, tampoco es la simple relación entre mundo y cosa; es más bien donde se da el gestar configurativo del mundo, gracias a esta dimensión, el advenimiento del ser del mundo con el consentimiento de las cosas se vuelve un acontecimiento. De tal forma, no es el hombre quien reparte títulos únicamente por su voluntad. El lenguaje es, pues, lo que lleva a término al ser humano, en tanto que hablante; pero también lleva a término lo demás: es lo punitivo en la separación que sufre un desgarramiento en esta dimensión. Figuramos como servidores, él nos habita y hablamos en él, no a través de él.

Posiblemente en ciertos momentos el lector se preguntará por qué elaborar una disertación como la anterior. Qué sentido tiene hablar de una perspectiva esencialista y logocrática. Éstas son las bases ontológicas que sostienen las aseveraciones posteriores, pretendemos ofrecer una interpretación de un fenómeno discursivo a partir de estas nociones. Podemos obviar esto pero no sería lo adecuado, es necesario ser consecuentes y coherentes. Por ello este marco figura como nuestro horizonte de interpretación, explicitamos desde qué perspectiva este discurso violenta a la persona. Sin una ontología la aplicación de métodos y uso de datos, estadísticas, etcétera, no tiene sentido alguno.

\* \* \* \*

Hemos visto una panorámica del lenguaje desde una visión trascendental y logocrática<sup>11</sup> (Steiner 2007). Ahora veremos ciertas implicaciones de las premisas anteriores en el discurso que necesariamente nos situarán en un lugar específico del ser. Dado que el lenguaje constituye al hombre y lo atraviesa, siempre refiere determinadas situaciones de poder. Roberto Esposito (2006)

---

<sup>11</sup> Steiner (2007) distingue a grandes rasgos dos tradiciones y concepciones sobre el lenguaje. La primera es de corte positivista, en ella el lenguaje está condicionado fisiológicamente (incluso es considerado como continuación evolutiva de los códigos animales), contiene componentes económicos, ambientales y sociales. La segunda es calificada como trascendente y no niega lo anterior. La diferencia estriba en que para la segunda el problema del origen del lenguaje es cardinal y sui generis (no así para la positivista que no encuentra mayor sentido en reflexionar en lo que considera un postulado: el hombre habla y esto es resultado de la evolución); proceso o momento de creación especial, es claro que aquí también encontramos un postulado ontológico, existe unicidad en el discurso humano. Steiner cita a Jenofonte: “El hombre [...] es un animal dotado de lenguaje. Pero, precisamente por ello, es exterior y muy claramente superior a la animalidad en el sentido propio del término” (Steiner 2007:15). La corriente más ortodoxa dentro de lo trascendente es llamada esencialista o logocrática y el modelo que dé respuesta al problema del origen será siempre teológico: “Afirmará o supondrá que el habla humana es un don de Dios. Sostendrá que es ante todo en relación con el habla como el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, y que ninguna modificación evolutiva posterior, ninguna analogía funcional con el canto de los pájaros o con los sonidos emitidos por las ballenas, pueden afectar(lo)[...] No hay pensamiento sin lenguaje, interior o exterior. No podría tener conciencia moral sin pensamiento articulado. Se deduce que la conciencia del hombre, la conciencia de sí, incluso lo que hace que sea hombre, posee un núcleo lingüístico.” (Steiner 2007:16).

ha detallado ya que no hay posibilidad alguna de negar en cualquier relación humana, sea de amor o de odio, la presencia del más débil y el más fuerte en el lenguaje. Nivel donde se obtiene más fuerza y como ejemplo están las diferentes opiniones y posturas en una plática, al final, cuando paradójicamente parecen coincidir, lo que hay en realidad es una rendición del otro: “la reducción a uno de lo que era dos o muchos, la unificación de una diferencia resuelta, y por lo tanto destruida, aniquilada en la identidad” (Esposito 2006:65).

En esa línea argumentativa Esposito llega hasta Canetti dado que en ese autor hay una coincidencia entre lenguaje y poder, pues ninguno de los dos dejan en realidad un espacio alternativo, es importante identificar lenguaje, razón y poder en una tríada de elementos que violentan el mundo y en su dialéctica interna constituyen fuerzas que desencadenan un conflicto incesante. El poder totalizador del lenguaje, la razón y el poder del poder (*potentia de la potestas*) avasallan la singularidad y desarrollan totalitarismos en las cumbres de su desarrollo. Desde esta perspectiva se puede decir que el poder es la única realidad del lenguaje, cuando hablamos lo hacemos para incidir en el mundo de las relaciones morales (Benjamin 2001), para generar cambios. Como decíamos al principio, el discurso es ya un límite de poder y de violencia, no hay relaciones en las cuales uno se sitúe frente al otro con plena equidad. Ahí donde alguien profiere discurso, demanda y ejerce el poder, y éste yace en la posibilidad. La posibilidad es más que la realidad, pues es *ser* más el poder de *serlo*, es ella quien la establece, la funda, en cierta forma se apropia de lo externo. En este sentido, dirá Banchoff, incluso la muerte es poder, pues ella como posibilidad anticipada pero definitiva de nuestra existencia se apropia de nosotros cuando acontece aunque busquemos evadirla el resto del tiempo, y sólo en ese momento se halla en plena realización el ser humano. Hablamos de una tesis heideggeriana, consumación del ser del *Dasein*<sup>12</sup> en *Ser y Tiempo*, pero de fuerte raigambre católica, particularmente franciscana: la muerte como vida plena y potencia absolutamente realizada.

Facticidad (Heidegger 1999) es el nombre que le damos al existir propio del ser humano en cada ocasión y ésta debe ser observada como la base ontológica del planteamiento fenomenológico: la experiencia resultado de una forma particular del estar aquí, que no requiere para su validez ni

---

<sup>12</sup> *Dasein* es el término que Heidegger acuña para referir la existencia del ser humano en cada caso. Esta palabra se compone de un verbo en infinitivo [*sein* del alemán, *ser* en español] y de un locativo [*da* del alemán, en español *ahí*]. En la especificidad del concepto se hace evidente la carga hermenéutica y fenomenológica. El ser humano es, *der Menschen ist*, y es según el momento, las circunstancias y las otras existencias del mismo tipo.

fundamentación ni deducción. Lo que cuenta, en expresión llana y simple, es la existencia como acontecimiento, lo que devenimos en cada ocasión. De esta forma, la posibilidad está relacionada directamente con nuestra existencia, en tanto que hablamos, del ser más el poder de ser específicamente. Dice Grondin (1999), a propósito de Heidegger, que el movimiento de la comprensión es abarcante y todo el tiempo requiere de guías heurísticas para interpretar la experiencia, si bien la hermenéutica funge como guía fundamental para llevar a cabo esta tarea, el lenguaje es el mediador, en el sentido que ya vimos con Heidegger (no sólo en el sentido de instrumento sino de ámbito donde todo se conjuga y da como resultado esta experiencia).

Pero regresemos un poco. Si la facticidad refiere el existir propio del *dasein* en cada ocasión y esta existencia móvil y cambiante se vale sobre todo del lenguaje caracterizado como violencia y desgarró; este tipo de ser específico está viciado desde el principio, pues no podrá nunca sustraerse a estas relaciones de poder. Claro está, partimos también de un horizonte hermenéutico, nuestro *Lebenswelt* (*mundo de vida*); pero acaso ¿esto escapa al lenguaje? El mismo Gadamer responde, que el lenguaje es medio de la experiencia hermenéutica y por tanto de nuestra existencia, no *per se*, sólo como resultado de esa mediación. De hecho esto cobra más fuerza cuando habla de la empatía en el proceso de llegar a un acuerdo, no se trata en este caso de entender sentimentalmente, sino de un ponerse de acuerdo en la cosa, entender lo que otro dice en el lenguaje como símbolo. Es en este fenómeno donde sucede la ocultación del lenguaje en el pensamiento.

La existencia del *dasein* se caracteriza entonces por su facticidad, ésta toma forma en el tiempo como estructura, pues el *ser-ahí* es esencialmente tiempo en el espacio según cada caso. Ya Ricoeur había señalado con más precisión cómo la narratividad en tanto estructura lingüística tiene como su último referente vivir en el tiempo. Una de las consecuencias evidentes es el reconocimiento de que el significado de la experiencia y del lenguaje es también histórico y un proceso realmente complejo en el que entran en juego consideraciones y tiempos (triple presente) que aunque disímiles logran converger en la reinterpretación del texto (discurso). En consecuencia podremos entender que la facticidad como herramienta hermenéutica, considerando lo dicho ya, nos habla de una relación violenta y de poder en el lenguaje, en el discurso y en general la vida. Veremos entonces al lenguaje como máquina productora de desigualdad y sometimiento, como una expresión de violencia. Hablaremos de un ejemplo concreto de esta manifestación llevada a un extremo: el lenguaje jurídico. Ahí encontramos un uso, en la mayoría de los casos, de la palabra

reducida a charla o incluso de cháchara como diría Kierkegaard, la abstracción por la abstracción, desgarró sin sentido que se opone según Esposito a la Justicia como fondo mudo de las cosas, en lo inexpresado e inexpresable.

En *La verdad y las formas jurídicas* Foucault describe que las prácticas sociales a lo largo de la historia permiten localizar la emergencia de nuevas formas de subjetividad expresadas siempre en las prácticas judiciales y jurídicas, es por ello que figuran entre las más importantes herramientas para la conceptualización de esas emergencias. De ellas se espera transparencia y no mayor ocultamiento; sin embargo, siguiendo la necesaria ubicación en el tiempo, debemos añadir que estas formas existentes a partir de la modernidad tienen una conexión directa con cierto número de controles políticos, económicos y sociales, característicos de la sociedad capitalista desde finales del siglo XIX. Los criterios para definir al sujeto cambiaron, incluso este autor refiere la anulación del mismo como consecuencia de una ruptura en la tradición filosófica occidental: la desaparición del sujeto, “(...) si es verdad que entre el conocimiento y los instintos —todo lo que hace, todo lo que trama el animal humano— hay solamente ruptura, relaciones de dominación y subordinación, relaciones de poder, quien desaparece entonces no es Dios sino el sujeto en su unidad y soberanía” (Foucault 1980:9). El sujeto era considerado como la continuidad entre el deseo y el conocer, el instinto y el saber, el cuerpo y la verdad; al ya no existir esta continuidad deja de existir propiamente el sujeto; vemos ahora una versión caricaturizada y venida a menos: el posmoderno concepto del singular creativo, sólo se abre paso ante el mundo, solo tiene sentido por sí mismo.

Las prácticas judiciales establecen relaciones entre el hombre y la verdad: cómo deben ser juzgados los hombres en función de sus faltas, cómo se impone al sujeto la reparación y/o castigo. Estas prácticas no han permanecido intactas en la historia y cada una de ellas da fe de un tipo de subjetividad. El derecho penal es el lugar de origen de un determinado número de formas de verdad, de nociones que a fuerza de costumbre y de intereses diversos hemos elevado al rango de verdad. Pero volvamos a los criterios de definición, pues son éstos los relevantes por el momento. Cuando decidimos hablar del caso particular del lenguaje jurídico, no fue fortuito. La presente investigación pretende mostrar que los eufemismos pero sobre todo la corrección política lingüística utilizada en discursos oficiales (en y por formas jurídicas) sobre sectores vulnerables constituyen y reproducen un grave encubrimiento de lo que significa ser ser humano. Las consecuencias como bien vimos, no se limitan a una simple forma de nombrar, porque de hecho

nunca es así. Al nombrar expresamos consideraciones discursivas, de trato, de facto, de la facticidad de la existencia en condición de vulnerabilidad. El caso particular a tratar corresponde a las personas ancianas. Desde las sociedades actuales éstos son observados como amenazas, que deben ser controladas eficazmente.

La vulnerabilidad se expresa ya en una dimensión del cuerpo, un cuerpo constituido y significativo socialmente, nuestros cuerpos no son nunca completamente nuestros, pues su concepción se ha establecido desde antes de nuestra subjetividad. He ahí la complejidad cuando hablamos de lo que puede ser considerado o no una vida digna, una subjetividad validada desde un Estado, que en teoría para poder regular y dotar de instituciones para su cuidado y protección debe en primera instancia reconocer su situación y no limitarse, como hace ya en la *Ley de los derechos de las personas adultas mayores*, sólo a la edad y al territorio (como sucede sobre todo con la ley de competencia federal). Uno recurre al lenguaje necesario para hablar de derechos de ciudadanos pero esas designaciones no pueden contener elementos como esa vulnerabilidad y esa dependencia del otro para llevar a término nuestro propio ser. Cuando, desde el lenguaje jurídico se banaliza y fetichiza la existencia de sectores vulnerables lo que sucede detrás es una negación no sólo de derechos, también se trata de una negación del estatus de persona en toda la extensión de la palabra y por tanto se les condena a un lugar de indeterminación del ser.

Pensemos en las designaciones como adultos en plenitud. Alguna vez una anciana se ofendió cuando escuchó este título y volteó hacia sí misma: eso no correspondía de ninguna manera a lo que ella vivía; sus caderas y rodillas lastimadas por la osteoartritis, su salud venida a menos por diabetes e hipertensión. Con ello no pretendemos estigmatizar nuevamente a estas personas como poco útiles, pero tampoco pretendemos negar una vulnerabilidad que lejos de ser creada por discursos correctamente políticos es bastante real. Este ejemplo nos ayuda a mostrar el encubrimiento de lo humano en el discurso. Cuando se deshumaniza al sujeto, su descripción versará sobre elementos importantes pero aun así secundarios. La vulnerabilidad en este caso no obedece a una estrategia política, no es un instrumento de inclusión, es más bien una característica compartida por la especie y se muestra cuando enfrentamos una pérdida, cuando vemos el ocaso de nuestras vidas, cuando nuestro entorno nos violenta de tal forma que incide o afecta lo más elemental de nuestra existencia como seres humanos. Lamentablemente no es algo que desde los discursos del poder se reconozca.

\* \* \* \*

El lenguaje no es ninguna región transparente, selecciona la realidad según sus lógicas: “La batalla por el contenido del mensaje pasa necesariamente a través del medio lingüístico por el que éste se expresa, lo que se busca es apoderarse del objeto pero también de las reglas que determinan la comunicación” (Blanchot 2008:62). Se busca el poder en el discurso y la dominación. Pero ¿cuáles son los dominios del discurso y cómo se debe entender? Es imposible limitarnos al simple elemento lingüístico ya sea hablado o escrito, como hemos visto cualquier definición se ve expresada y desencadena o activa una serie de comportamientos, no es un simple acto verbal que se hace en el vacío y tiene nulas consecuencias. Por ello afirmamos que existe una totalidad discursiva (Laclau y Mouffe 1993) compuesta tanto por elementos lingüísticos (y para extender esta noción —aunque es claro que en este caso se apela a lo verbal por ser discurso oficial aquello que se pretende criticar— se podría decir que contiene elementos mediante los cuales el contenido es expresado, pudiendo ser éstos de naturaleza variable pero siempre expresable) como elementos no lingüísticos (otra serie de elementos que no forma parte del contenido del mensaje pero que se activan estableciendo varios tipos de relación con él; piénsese en una orden, el elemento lingüístico será la orden pero el discurso no se agota en ella, pues está indisolublemente relacionada con los actos anteriores y posteriores, así como con el contexto).

Además de la virtud que encierra considerar este abanico de posibilidades en las totalidades discursivas es de vital importancia señalar, tal cual lo hicieron sus autores, que la intención singular es enfatizar que toda configuración social es una configuración significativa. Esto supone que a pesar de la existencia del sujeto y las cosas sólo pueden considerarse en un universo social y por tanto significativo en el momento en el cual se relacionan unos con otros —toda relación es socialmente construida tal como la entendemos en el mundo humano—, sólo cuando entran a un red de significados adquieren una pertenencia discursiva. Es sólo y a partir de ese conjunto sistemático que los objetos adquieren sentido, lo mismo sucede con los seres humanos. El discurso constituye al agente social y no al revés.

Dos consecuencias importantes se desprenden de lo anterior: 1) hay una independencia de la cosa o la acción y el significado, desde Wittgenstein se ha aceptado y cada vez con mayor fuerza que el significado de una palabra es dependiente por completo de su contexto (la semántica depende de la pragmática), en otras palabras, el uso nos ayuda a determinar el sentido: “El uso de un término es

un acto y en este sentido forma parte de la pragmática; por otro lado, el significado sólo se constituye en los contextos de uso efectivo del término” (Laclau y Mouffe 1993:116); el objeto discursivo adquiere sentido en el contexto de una acción y por tanto esta separación entre elementos lingüísticos y no lingüísticos es secundaria, lo que atañe a ambos es lo significativo o no significativo. Y 2) ecuación estricta entre lo social y lo discursivo: el cuestionamiento que estos autores se plantean versa sobre lo social de las ciencias de la naturaleza. Los hechos naturales no están fuera de los discursivos, la naturaleza no es sólo una idea dada, ya se había dicho que toda relación se construye social e históricamente, más allá de la naturaleza de los objetos y acontecimientos enunciados, éstos son concebidos de tal forma sólo en su relación situada en un espacio-tiempo, cuando se habla de una planta o especie se apela a un uso efectivo de un sistema clasificatorio.

Ningún sentido o significado puede ser leído transparentemente según la epistemología (o en términos de Foucault, la voluntad de saber) moderna, las teorías parecen determinar los hechos, éstas suponen un grado de conveniencia mayor o menor para explicar la realidad. En este sentido añade Foucault (1970) “Es necesario concebir el discurso como una violencia que hacemos a las cosas, en todo caso como una práctica donde los acontecimientos del discurso encuentran el principio de su regularidad” (Foucault 1992:44). Toda aproximación a la realidad es una aproximación, incluso cuando el mismo Heidegger apuesta a no forzar al ente para corresponder idénticamente con las categorías que deseamos sino hacer una especie de reconstrucción hermenéutica para lograr una mayor comprensión, él sabe perfectamente que nunca se logra del todo, en el mejor de los casos; peor resulta cuando pasa esto inadvertido y esas grandes construcciones discursivas que respaldan nuestra forma de ver el mundo toman aparentemente total independencia del sujeto, al grado de erigirse como las grandes verdades que rigen nuestra cotidianidad, pareciera ser que ellas se reproducen por sí solas pero sólo lo pueden hacer en las sociedades humanas.

Somos víctimas de nuestra propia verdad histórica, ¿no se consideró durante mucho tiempo como principio científico la experimentación como única forma de conocer? Los físicos, matemáticos, biólogos, ingenieros, entre otros en mayor o menor medida siguen considerándose más científicos que los sociales. Víctimas también somos de nuestra época, la *época de la imagen del mundo* (Heidegger 2008) donde hay una separación epistemológica entre el sujeto y el objeto, posible por el reino de

la representación y no sólo visual. Olvidamos que hay realidades no mensurables, con qué criterios, se puede medir “con precisión” —y cuánta precisión sería ésa— la experiencia cotidiana de la felicidad, del envejecimiento o de la muerte. Por ello cometemos el error de limitar los acontecimientos y las personas a un conjunto sistemático de parámetros adecuados y no adecuados (enfermedad, morbilidad, esperanza de vida, etcétera) interpretados, pensados y conceptualizados desde la biopolítica (universo discursivo desde el cuál interpretaremos posteriormente la noción de persona anciana). Y es que los discursos deben ser tratados en primer lugar como conjunto continuo de acontecimientos discursivos (y no como objetos observados por sujetos), y debemos recordar también, asevera Foucault, que el acontecimiento no pertenece al orden de los cuerpos y paradójicamente tampoco es inmaterial, pues es ahí, en la materialidad, que se manifiestan sus efectos, las relaciones morales son la muestra perfecta de ello. La realidad discursiva puede ser definida como un materialismo de lo incorporal, mas no inexistente.

Hemos dedicado gran parte de nuestras reflexiones a definir y clarificar categorías básicas de nuestro universo discursivo. Pasaremos de ahora en adelante a referir aspectos de la dimensión empírica donde se ponen de manifiesto esas categorías y esa construcción simbólica del discurso jurídico respecto a la persona anciana. En la reforma constitucional en materia de derechos humanos publicada el 10 de junio de 2011 hay varios acontecimientos discursivos interesantes, por el momento nos centraremos en el cambio de la denominación del capítulo I del título primero, anteriormente “De las garantías individuales”, ahora “De los derechos humanos y sus garantías”. Es necesario explicar brevemente qué cambió exactamente, mientras que el esquema anterior atribuía al Estado el poder de otorgar derechos a las personas; en el segundo el Estado no atribuye sino que los reconoce, lo que subyace a esto es una conceptualización naturalista<sup>13</sup> de los derechos humanos: las personas tienen derechos inalienables e inherentes a la vida, de esta manera todos gozan de ellos, gozan también de todos los mecanismos de garantía reconocidos tanto por la Constitución de nuestro país, así como de los tratados internacionales. En teoría, el sujeto no debe cumplir con ningún otro requisito más que ser persona. Si no considerásemos que la totalidad discursiva está compuesta por diversos acontecimientos, este cambio de nomenclatura por sí sólo representaría un acierto; sin embargo, este cambio enfatiza la paradoja y contradicción entre las

---

<sup>13</sup> En el tercer capítulo se hace una mención a este respecto y se profundizará sobre las cuatro escuelas o tradiciones involucradas en el debate contemporáneo de los Derechos humanos, a saber la naturalista, deliberativa, de protesta y discursiva.

prácticas cotidianas y otros acontecimientos discursivos oficiales provenientes de otras instancias de gobierno. La totalidad por necesidad ofrece un marco, un contexto y referentes a la relación dialógica.

En el capítulo II apartado III y V de la ley referida<sup>14</sup> ya de las personas adultas mayores se enlistan los derechos que todo anciano posee respecto a la salud y el trabajo. Salud: acceso a todos los satisfactores necesarios, acceso preferente a los servicios de salud, goce cabal de su sexualidad, bienestar físico, mental y psicoemocional; recibir orientación y capacitación en materia de salud, nutrición e higiene. Trabajo: “gozar de igualdad de oportunidades en el acceso al trabajo o de otras opciones que les permitan un ingreso propio y desempeñarse en forma productiva tanto tiempo como lo deseen” (Ley 2002:4), recibir protección de las disposiciones de la Ley del trabajo y de cualquier otra disposición laboral. A pesar de que la ley reconoce todo esto, es de dominio público el trato y en general la atención médica que los ancianos por el simple hecho de ser ancianos reciben: en muchas ocasiones son víctimas del viejismo<sup>15</sup>. Este señalamiento en realidad es bastante reciente, fue en 1969 que Robert Neil Robert (médico, gerontólogo y psiquiatra) acuña el término para describir esta situación, posteriormente otros profesionales se sumarían para tratar el tema ya no sólo desde la perspectiva médica sino social como es el caso de la UNAM con la Unidad de Investigación en Gerontología. Estos investigadores han señalado que con la implantación del modelo neoliberal los esfuerzos se han centrado en dismantelar los modelos de atención y en consecuencia el asunto del envejecimiento tiende a desplazarse a una esfera estrictamente individual, la respuesta a los problemas del envejecimiento por parte del Estado es fragmentada, localizada y limitada (Méndez-Núñez et al. 2008). La visión que prevalece en la práctica no refleja la visión positiva y kelseniana de la universalidad de los derechos, antes bien la contradice relegando el sujeto (al parecer inexistente) al singular creativo y único responsable de su salud.

---

<sup>14</sup> Hasta el momento sólo se ha hecho mención de la ley de las personas adultas mayores de alcance nacional, dicha ley fue publicada en el diario oficial de la federación el 25 de junio de 2002. La ley del Distrito Federal es considerada de avanzada respecto a la nacional, publicada en la gaceta oficial el 7 de marzo de 2000, que además de ser precedente también incluye algunas consideraciones sobre las circunstancias en las que se encuentran y viven los ancianos y ancianas en esa entidad federativa.

<sup>15</sup> Retomamos la definición de viejismo siguiente: “cualquier actitud, acción, o estructura institucional que subordina a una persona o grupo por razones de edad o, como asignación de roles discriminatorios en la sociedad, únicamente basados en la edad. [...] Se caracteriza por prejuicios, estereotipos y discriminación contra los adultos mayores sustentados en la creencia de que en la vejez las personas son menos atractivas, capaces, inteligentes y productivas”. (Méndez-Núñez et al. 2008:9)

El Centro nacional de excelencia tecnológica en Salud (CENETEC) publicó una actualización en el 2013 de la guía práctica clínica para la detección y manejo del maltrato en el adulto mayor, ahí el lector podrá encontrar un apartado para el denominado vejeismo. En la misma justificación de esta guía se reconoce en primer lugar las enormes inequidades que los sectores vulnerables padecen a pesar del expreso catálogo de derechos constitucionales; en segundo, que el maltrato hacia este sector no es algo nuevo, sólo había sido un problema oculto debido a sus múltiples causas, señalando así a la familia o a sus cuidadores como los principales perpetradores de ese maltrato sin hacer mención expresa del tipo de represalia específica por parte de las instituciones. Por último reconoce que no existe en México un marco legal que responda a estas situaciones. A partir de ahí, hay una fuerte base estadística que describe el maltrato, misma que resulta por completo insuficiente para comprender su verdadera magnitud y consecuentemente no proporciona una vía clara para su prevención y atención eficaz.

Resulta de gran relevancia que en esta guía se mencionen las causas del vejeismo, sobre todo aquellas referentes al personal médico y que son ignoradas por los prestadores del servicio de salud:

- percepción en los sistemas de salud que una vida joven es más valiosa que la de un anciano
- los cuidados se priorizan con base en la edad y no en el pronóstico de la enfermedad,
- mito de que la muerte del anciano es más costosa;
- se han privilegiado las unidades de agudos, no así las unidades de crónicos (decisión desde la estructura);
- los estudiantes de medicina en su formación adquieren un mecanismo de despersonalización, los programas de estudio destinan pocas horas a la sensibilización del envejecer;
- pocos estudios clínicos destinados al tratamiento de enfermedades como el cáncer, depresión y del corazón porque la FDA no requiere de ancianos en los estudios;
- por último no hay un sistema adecuado de vigilancia de los fármacos una vez que se inició su comercialización (IMSS 2013:26).

Todas estas causas reflejan definiciones estructurales de la figura del anciano, lo que nos lleva a concluir que en aquellos que podemos llamar discurso oficial no hay una única noción de anciano, por el contrario hay tantas como necesarias sean según los fines<sup>16</sup> (dados por el uso específico y conveniente de la situación). Esta relatividad de definición conlleva un gran peligro pocas veces advertido y ejemplifica de cierto modo el juego del desfase que el comentario, como mecanismo interno de control de los discursos (Foucault 1970), supone. El comentario refiere fórmulas, textos, conjunciones ritualizadas de discursos que se recitan según circunstancias bien determinadas, pero éste no se limita a ser un simple texto a pie de página sobre alguna idea importante y fundadora sino que plantea una nivelación, un juego entre lo que en algún momento fue un discurso fundador y posteriormente adquirió un lugar secundario sustituido por otro. A menudo los grandes fundamentos discursivos sociales se encuentran en el derecho, la política y la religión, el mismo Foucault afirma que el desfase tiene cometidos paradójicos, permite construir nuevos discursos y por otro lado repetir y reiterar, incluso repetir y reiterar la negación que en discurso fundador permanecía oculta a la vista y en los comentarios sólo se desvela cínicamente. Lo nuevo está en el acontecimiento de su retorno, en este caso, del retorno de la negación corregida y aumentada. En el primer caso, limitando el ser anciano a una cuestión de edad y domicilio en el territorio con derechos que ignoran en muchos casos su peculiar situación en la vida, etcétera; en el segundo, la negación es más fuerte, *decimos que tienen derechos, mal que bien los plasmamos en la leyes y disposiciones gubernamentales pero todo el aparato ideológico —hoy en día banalizado pero aún presente— genera dispositivos de dominación y discriminación que inundan desde el nivel más abstracto (fundamentación antropológica de las leyes en México), las políticas públicas y programas sociales, hasta el nivel de concreción más simple como lo es el trato hacia la persona anciana en las distintas instituciones.*

En el caso del trabajo, los derechos fundamentales significan gozar de las mismas oportunidades (aunque nunca se especifica con respecto a quienes) de acceso a un empleo y recibir protección laboral. Está claro que una ley siempre debe ir acompañada de reglamentos u otros mecanismos para ser implementada. Esto es en parte la finalidad de la Guía de inclusión laboral de personas adultas mayores, personas con discapacidad y personas con VIH del 2012, dotar de instrumentos a

---

<sup>16</sup> En el capítulo tres *De la negación y afirmación de la vida* ofreceremos una explicación de esta aparente contradicción, cómo es posible que haya tantas definiciones como usos específicos del sintagma persona anciana. Adelantamos por el momento que en el momento en que fue escrito este capítulo encontramos esta diversidad, esta polisemia en muchos casos negativa pero fue hasta que profundizamos en el paradigma biopolítico que esa conveniencia en la designación y en los derechos correspondientes según el contexto tomó cuerpo en lo que decidimos llamar el dispositivo biopolítico del discurso jurídico en torno a la persona anciana.

las empresas privadas e instituciones gubernamentales: orientar e informar a los centros de trabajo sobre la inclusión en este rubro. Después de revisar el documento, hay cierto sentimiento de insatisfacción respecto a los alcances reales de esta instrumentación; uno de los problemas más comunes y graves cuando se habla de sectores vulnerables es que cualquier petición de reivindicación o resarcimiento de los daños se limita a una recomendación de la autoridad que el agraviante puede o no acatar. Es, digamos, un acto de buena fe y no vinculante. El derecho a gozar de las mismas oportunidades de empleo es planteado como una estrategia de responsabilidad social de los centros de trabajo, lo que tendrá como consecuencia aumento en el valor agregado y mejora en la posición competitiva.

Algunos conceptos emitidos por organismos nacionales e internacionales son definidos desde el punto de vista empresarial (por ejemplo, desde Comunidad Europea CE como una forma de gestión y hacer negocios, y desde la Organización Internacional del Trabajo OIT como la integración voluntaria de las empresas) y son éstos los que sirven de fondo para explicar qué es responsabilidad social empresarial para la Secretaría del Trabajo en México: “adopción de estrategias *voluntarias*, sustentables en lo económico, social y ambiental, tomando en cuenta a sus grupos de interés” (Dirección general para la igualdad laboral 2012:6). Lo que se debe resaltar en este caso es justamente que la intención de plantear la responsabilidad como estrategia voluntaria de las empresas deja del lado el objetivo primordial: garantizar igualdad de oportunidades de empleo a las personas ancianas. Son ahora los empleadores a través de sus personas morales quienes gozan de los reflectores, no como instrumentos que permiten el cumplimiento de la ley a cabalidad sino como las almas caritativas que se preocupan por su gente y su entorno y que, por supuesto, reciben estímulos y recompensas fiscales por sus buenas obras.

Tanto esta guía como la de inclusión laboral publicada por la Secretaría del trabajo resultan reveladoras. Ambas tienden a fetichizar el fenómeno, la pregunta se centra fenomenológicamente en el objeto, con todo y la reducción que después es por completo ignorada. La cuestión no debería centrarse en el dato “objetivo” —importante sin lugar a dudar pero sobre todo en una dimensión analítica, operacional— sino en una explicación del fenómeno en primera instancia social y significativo. Por qué tanta negación del Otro, esa oposición, indica Carl Schmitt, es el

camino para lograr la distinción específica de lo político: amigo y enemigo. Esa separación en última instancia nos lleva a la negación óntica<sup>17</sup> del oponente.

\* \* \* \*

La descripción y uso de la figura de la persona anciana en el discurso oficial, hasta el momento revisada, no puede ser llamada sin más eufemística. No es posible negar que algunos términos como *adultos en plenitud* reflejan de forma tosca una representación de los ancianos estatal y social; pero si algo caracteriza a este discurso es la tensión entre lo bio, tanato e incluso necropolítico. Con ello no se busca negar que el uso de cualquier eufemismo tiene un fin político; pero, si hay alguna negación o algo encubierto en toda esta maquinaria discursiva no se mostrará de forma tan nítida y localizada (en unas cuantas palabras). Lo que pretendemos decir es que el eufemismo está presente pero más que éste hay una representación política que se desplaza en un *continuum* de vida-muerte, de afirmación-negación, es ahí donde se encubre una forma de *subjetividad disminuida* con la misma verdad.

Este discurso en su mayor parte, o por lo menos la más visible tiende a los datos, a la estadística, a la regulación de todos los aspectos y fenómenos que atraviesan la vida como la esperanza de vida, el nacimiento, la muerte, los padecimientos más frecuentes, la eugenesia, la anticoncepción. Esto nos resulta familiar, normal y correcto; diremos que todos ellos muestran más a menudo la polaridad de la afirmación de la vida pero entendiendo la vida como proceso dialéctico y como un constante conflicto de fuerzas (vida-muerte) no podemos obviar u omitir que por muy normales que nos resulten también encierran una polaridad negativa (de lo óntico), una negación que afecta directamente al Otro, en tanto instancia diferente a mí. Hablar desde el poder sobre las personas ancianas en México es más bien un ejercicio descriptivo y diagnóstico de aspectos estratégicamente seleccionados<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Lo óntico refiere lo fáctico, lo que es *ya* como existencia. Por tanto toda negación óntica puede traducirse como un atentado a la persona misma en tanto que existente. No hablamos aquí de lo ontológico, anterior a la existencia y al conflicto que supone la negación. El conflicto para ser más claros requiere de lo concreto y de la existencia de dos instancias (por lo menos) agrupadas y organizadas.

<sup>18</sup> Si uno revisa el portal del Instituto Nacional de las Personas Adultas Mayores (INAPAM), primer espacio que cualquier persona con la intención de conocer qué está haciendo este instituto por hacer cumplir la ley respecto a este sector vulnerable debe consultar, el lector encontrará que en efecto, la gente del instituto “hace cosas”: celebra a la persona más vieja de un estado de la república, firman convenios de colaboración, ofrecen información sobre la adquisición de la tarjeta que les otorgará beneficios en diferentes ámbitos, publican cierta normatividad de género, entre otras cosas.

Resaltamos la característica *estratégica* de la información porque en primer lugar, y señalando lo obvio, rara vez se toca en sentido crítico algún tema, no existen las malas noticias. Conocer un poco sobre la gente que dirige este instituto

Judith Butler en el texto *Actos performativos y constitución de género*<sup>19</sup> hace un análisis y reconstrucción a partir de la teoría fenomenológica de la corporalidad y ofrece varias claves para la formación y constitución de eso que llamamos género. Esta apuesta es interesante por varias razones, la primera de ellas es que toma *al agente social como un objeto más y no como el sujeto de los actos constitutivos* (lo que nos ayuda a sustentar que el ser humano es un elemento más en la perspectiva de la totalidades discursivas). Pareciera ser que la totalidad discursiva de la que hablábamos ha tomado un grado de independencia, pareciera ser que ya no está en función de nosotros, a pesar de ser nosotros sus creadores. Ya apostaba Foucault (1992) por la existencia de procedimientos y mecanismos que controlan, seleccionan y redistribuyen la producción del discurso en la sociedad. El agente social de esta manera tiene un margen de acción bastante restringido, pues hay temas prohibidos, hay también una separación del discurso de la razón y de la locura, pero por sobre todo hay una voluntad de verdad que funge como el más grande y fuerte filtro de todo aquello que se ha dicho, se dice y se está por decir. Con ello no entramos en contradicción alguna, pues esta voluntad de verdad (la voluntad de la coacción) es histórica, al igual que lo constitutivo de los performativos políticos, éstos se inscriben en determinada verdad, encaminada a constreñir, señalar y prohibir. Se regula también el azar, de forma que la novedad discursiva está siempre en eso que desde siempre se ha dicho. Una vez más, el lenguaje y el discurso nos atraviesan y constituyen.

---

arroja luz sobre el porqué existe esa selección. La actual directora del instituto poca o nula experiencia tenía al momento de ser asignada. Mientras que la intención en todo el aparato gubernamental ha sido profesionalizante, Aracely Escalante Jasso cuenta únicamente con estudios de Secundaria; ello en sí mismo no es el problema sino que al no contar con experiencia para dirigir un instituto encargado de hacer valer la ley sobre un sector cuya tendencia es el aumento, se espera que por lo menos cuente con la formación académica y profesional necesaria para enfrentar el reto. Afiliada al Partido Revolucionario Institucional desde 1970, fue hasta el 82 cuando comenzó una carrera militante, entre sus actividades figuran la presidencia en el Comité Directivo Municipal (CDM) en Ciudad del Carmen, la Secretaría General del Comité Directivo Estatal (CDE) en Campeche, consejería Política del Comité Ejecutivo Nacional del PRI, tiene experiencia en la labor legislativa y en lo que respecta al sector privado ha sido Directora General de la Radiofusora XEBCC, pertenece a la Academia de la Mujer de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. En resumen, no tiene ni la formación ni la experiencia para estar a la cabeza de un instituto claramente importante para los años futuros.

Se habla de un reto poblacional y así responde el gobierno federal, la pirámide se invertirá “Entre 2005 y 2050 la población de adultos mayores se incrementará en alrededor de 26 millones de personas, pero más de 75 por ciento de este incremento ocurrirá a partir del año 2020” (Jorge Alan Ruiz Guerrero 2011).

<sup>19</sup> Retomamos este texto de Butler con la intención de rescatar su proceder a la hora de definir, en primer lugar no otorga al ser humano el lugar omnipotente del creador aunque inicialmente (postulado para fines analíticos) lo haya sido, en consecuencia otorga una relevancia especial a la red simbólica y significativa en el que el “agente” se inserta. Dicha red resulta sobre todo coactiva, esta característica coincide con la de los performativos políticos. Otra característica vital de su construcción teórica es el reconocimiento de que el significado es histórico.

Otra característica interesante de la perspectiva teórica retomada por Butler es la distinción entre las varias cualidades fisiológicas y biológicas que estructuran la existencia corporal y los significados que esta existencia corpórea asume en el contexto de la experiencia vivida. Sea en el terreno del sexo y género como de la edad, esta distinción no sólo operativa sino también ontológica contribuye a clarificar sobre qué exactamente opera el discurso en cuestión. Conforme a la teoría fenomenológica de la corporalidad no hay ningún significado sustancial atribuible a género y si seguimos su razonamiento (en tanto que performativo político), tampoco habrá un núcleo sustancial respecto a algún tipo de subjetividad (en este caso la persona anciana). La concepción y representación de cada subjetividad responde a una construcción social e histórica y a un conjunto de posibilidades continuamente realizables (también históricas). En otras palabras, si persiste una idea negativa o positiva sobre alguna subjetividad (sobre la de la persona anciana) es porque así se ha construido y si se ha construido así, hay otras posibilidades. Pero antes de profundizar en la salida de emergencia, o más bien la salida posible en este universo discursivo es indispensable hablar un poco más respecto a esa construcción social e histórica pero sobre todo de esa construcción política y jurídica constreñida y vigilada.

Afirma Butler que si hay algo pretendidamente sustancial de la definición del género (pensemos en el anciano a la par) no es un contenido sino los actos social e históricamente dependientes de la época en cuestión. Lo sustancial está, pues, en la repetición y cambio de esos actos, de esa forma performativa<sup>20</sup> que ejercemos día a día. ¿No es acaso el discurso oficial un performativo en tanto que establece esa serie de actos y consideraciones correspondientes a la persona anciana? Es cierto, el anciano no siempre respondió a esa figura asociada a la enfermedad, la muerte, terquedad. Norbert Elías ha detallado ya (1982) cómo esta figura pasó de un lugar privilegiado en la sociedad a su abandono y reclusión, cambio influenciado por *los usos y costumbres* que impone la sociedad capitalista. Hecho paradójico, pues mientras la esperanza de vida aumenta año con año, la

---

<sup>20</sup> Con performatividad nos referimos al concepto de la escuela pragmática del discurso, la teoría de los actos de habla distingue ciertos aspectos de todo acto lingüístico, uno de ellos es justo la performatividad, ello significa en primer lugar que hablar es actuar y este actuar incide en el mundo real, no es sólo palabrería. Lo performativo se logra cuando el acto lingüístico se hace realidad por el simple hecho de ser realizado. Los ejemplos por antonomasia son jurídicos y religiosos, cuando un juez o sacerdote afirma: los declaro marido y mujer. En ese momento mismo esas palabras se hacen hecho. Todo discurso jurídico es performativo porque funda subjetividades, dice qué significa para todo tipo de efectos ser persona (anciana, joven, con discapacidad, etc.), eso se hace realidad inmediatamente porque actúa como una puerta simbólica que permite el ingreso a distintas regiones que ofrecen derechos y acceso a diferentes servicios.

separación ideológica entre joven y viejo crece paralelamente. ¿Qué sucede particularmente en nuestras sociedades que toda diferencia se intensifica al grado de situarnos en una posición de nosotros contra ustedes? Existe un miedo generalizado sobre el envejecimiento, la pregunta por la edad representa un problema y es considerada políticamente incorrecta. Pero en ello meditaremos en el siguiente apartado.

Lo que hemos descrito refiere una serie de prácticas de distinta índole que conforman nuestra totalidad discursiva. Butler radicaliza esta apuesta fenomenológica diciendo que *los actos constituyentes no sólo dan forma a la identidad del actor, lo importante está en la configuración de esa identidad: una ilusión forzada, un objeto de fe*. Vemos, pues, ciertas ideas respecto al otro que el mismo otro se ha creído a fuerza de costumbre llevadas al nivel de postulados heurísticos que nos dicen cómo es la realidad, pero no porque eso efectivamente sea la realidad *per se*, es la realidad que hemos construido y la hemos creído con tal firmeza que olvidamos su procedencia. Por lo tanto y parafraseando a Butler la noción que tenemos de los ancianos, regresando a la forma jurídica y la serie de prácticas en sociedad es un éxito o un logro performativo forzado o compelido por una sanción social y los tabúes.

Por ello, es más coherente llevar el discurso oficial al que nos hemos referido<sup>21</sup> al terreno de los performativos políticos, “pues los actos que constituyen la subjetividad ofrecen similitudes con actos performativos en el contexto teatral” (Butler 1998:298). Podría pensarse, ¿en qué medida “la realidad” tiene similitudes con un contexto teatral? Desde nuestra perspectiva siguen el mismo principio, una serie de ritualizaciones que suponen roles y generan expectativas, qué es si no una misa o una clase. Sin embargo, la distinción que siempre rescatamos funciona como un paliativo, como una forma de lidiar con nuestros prejuicios sin mayores repercusiones. El ejemplo utilizado por la filósofa estadounidense retrata cómo a partir de un hecho lingüístico, “esto es sólo una obra de teatro”, nos permitimos relacionarnos con el homosexual o el negro, al fin personaje. Estamos sin estar, establecer esa separación de la ficción/realidad nos permite ver al otro diferente frente a uno pero nunca de forma verdadera aunque efectivamente sí esté. Disfrazamos la experiencia porque no queremos verlo ni comprometer nuestras palabras con él.

---

<sup>21</sup> El acto jurídico que le da “reconocimiento” estatal y político al anciano, es decir, la ley y demás documentos de naturaleza estatal y local que pretenden operacionalizar las máximas establecidas en el discurso primario.

Ahora bien, recurramos nuevamente a la definición de la ley: “aquellas que cuenten con sesenta años o más de edad y que se encuentren domiciliadas o en tránsito en el territorio nacional”. Vemos que dos criterios son relevantes por ser explícitos: la edad y el domicilio. El segundo criterio tiene relación directa con el territorio, elemento necesario para la constitución del Estado, por supuesto, las personas adultas mayores que pueden gozar de esos derechos y obligaciones de esa ley deben ser mexicanos o en el menor de los casos estar en tránsito sobre el territorio. Cuando observamos el primer criterio vemos una reducción fenomenológica tan brutal que de la corporalidad sólo se hace explícita la característica edad. En ello radica una de nuestras críticas. La subjetividad se constituye por la unidad y continuidad de lo material y lo inmaterial, así como de sus cualidades y los significados que vehícula en sociedad. Desde la perspectiva jurídica la única cualidad que permanece en la definición es lo biológico y fisiológico: a partir de 60 años.

Ahora bien, habíamos referido ya que las formas jurídicas producen o son el origen de nuevas formas de subjetividad. ¿Qué podría arrojar este hecho? No sólo que la edad es un criterio elemental, es *el* criterio. Por lo tanto, todos los significados que esa existencia corpórea asume en el contexto de la experiencia vivida estarán irreductiblemente ligados a él (el criterio). Si todos los significados se relacionan de esta manera, los derechos enunciados —sin importar el rubro, ya sea salud, trabajo, sociales...— no podrán escapar de esa acto fundante, de esa concepción que les dio origen. Cuando se totaliza lo relativo pensamos ya no a la persona sino al viejo, al viejo unidimensional, al viejo sólo viejo. Por ello, después de leer la ley y los documentos citados aquí, siempre hay un sentimiento de que algo no está bien, de que el enunciado de una u otra manera no cuadra con el objeto de la ley. ¿Trabajo para el viejo *sólo viejo*? ¿Invertir para que el viejo *sólo viejo* esté sano? Parece contradictorio y de hecho lo es. El discurso sobre la persona anciana como performativo político da cuenta de esas múltiples tensiones, tenemos que regular sobre los viejos porque están aquí, pero no porque sean considerados personas en toda la extensión de la palabra. Mientras que la ley define y concibe sus buenos deseos (o dicho de otra manera materializa la afirmación de la vida en la subjetividad de los viejos) en el terreno de los programas sociales y diversas instituciones cuyo objetivo fundamental es operacionalizarlos, otras instancias aprovechan su oportunidad para lavar su imagen (responsabilidad social) o no brindan servicios de salud adecuados porque el viejo sólo viejo morirá en breve (negación de la vida).

Partir del lenguaje como lugar de la pura negatividad no es una elección al azar, ¿hay acaso una mejor forma de comenzar? Reconocer nuestros vicios y los alcances de éstos contribuyen a buscar salidas y dar esperanzas realistas. La violencia inscrita en el lenguaje y en el discurso nunca podrá ser eliminada, es constitutiva; sin embargo, ser conscientes de ello puede ayudarnos, salgamos al mundo, transitemos sus caminos, vayamos al encuentro de un mundo en el que siempre hemos estado, salgamos al encuentro de lo creado; y si lo hemos creado, reproducido e introyectado en nuestras mentes hay otra posibilidad de ser. Retomando las palabras del Dr. Enrique Dussel, en su cátedra de pensamiento crítico (2014) en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, un mundo mejor no sólo es posible... un mejor mundo ya existe. En ello radica el poder emancipador de todo performativo político, otra posibilidad de ser que ya es, que está siendo pero debe madurar.

# Sobre el cuerpo: estoy más allá de si me ves

*La oscuridad rodea un cuerpo que yace sobre una camilla de hospital, no hay ruido para él porque no puede escuchar y en ese silencio que aumenta siempre lo único que oye es su propia voz, es todo un enigma cómo lo hace porque lo primero que uno olvida cuando no ha visto a alguien es el sonido de su voz, incluso si ese alguien es uno mismo. No puede tocar pero sí sentir, no puede hablar pero sí pensar y aun así se mueve aunque a veces se le olvide cómo hacerlo, tampoco puede oler, pues su rostro ha dejado de ser un rostro, sólo siente y sentir es infierno y esperanza. Joe Bonham yace sobre la cama, aislado, y cuando por fin logra comunicarse pide que su cuerpo, o lo que queda de él, sea puesto en un ataúd de cristal en un lugar público, atracción turística que debe advertir sobre los horrores de la guerra; o en su defecto le den muerte. Pero nada sucede... sólo la muerte en vida. Johnny cogió su fusil y regresó mutilado dirían, pero en realidad jamás regresó.*

\* \* \* \*

No es tarea nimia ésa de cuestionarse qué constituye a un ser humano, qué es eso que andamos buscando y que de antemano señalamos como equivocado. Afirmamos que la visión antropológica del discurso oficial, del discurso jurídico que da origen a los distintos tipos de subjetividad en cualquier sociedad ha transitado por caminos adversos y equivocados que reducen al anciano a un criterio de edad y territorio. Las leyes, al establecer definiciones, derechos y obligaciones configuran ya un tipo de persona, es a ello frente a lo que reaccionamos, pues los criterios y consecuentemente sus dispositivos encubren la condición humana actual de la persona vieja —y de todos los demás— en nuestros días, lo que impera es una visión fuertemente reduccionista del ser humano. Existe sólo como cuerpo reducido a lo biológico: edad, género, etcétera. Pudiera parecer muy arriesgada esta afirmación, habrá quien diga que toda representación biológica está ya mediada culturalmente y no se puede desmentir eso, lo importante en este sentido —resaltar el factor cuerpo— es reivindicar y volver a valorar un portador de significaciones que a menudo se

banaliza, se invisibiliza y que sin embargo es condición de posibilidad de nuestra existencia aquí y ahora<sup>22</sup>

Comenzaremos, pues, por hablar del cuerpo. Procederemos de esta manera por varias razones que enumeraremos por el momento y sobre las que reflexionaremos posteriormente. La primera versa sobre una fuerte tensión respecto al lugar que el cuerpo ocupa o debe ocupar con respecto al alma y al espíritu. ¿Por qué ir tan lejos? Ya no partiremos del hecho más que aceptado desde el inicio de este ensayo: el ser humano es simbólico, posee un lenguaje —o como lo vimos, el lenguaje configura su realidad de forma violenta pues funge como medio en el cual cosas y seres humanos conciernen— y todo su mundo se reviste de sentido. La finalidad entonces es manifestar cómo esa violencia que emana del lenguaje tiene consecuencias reales. Las ideas toman cuerpo en las palabras y éstas materializan nuestra realidad.

Si el anciano ha sido relegado a una figura plana y poseedora de derechos caricaturizables desde la ley es porque la definición de humanidad que soporta nuestra construcción de subjetividad lo ha permitido. Y si esa construcción ha sido promovida es porque nosotros mismos fetichizamos nuestro discurso, le hemos dado un estado de independencia como si preexistiera y no queremos asumir responsabilidades: lo que es no es por ley (aunque la ley lo exprese como si fuera de esa manera). Recordemos, como decía Judith Butler, lo constante en la definición de los conceptos no es el contenido sino el cambio que la caracteriza. Si el ser anciano en la actualidad en México se limita a una persona de 60 años que vive en este país, estamos omitiendo lo verdaderamente humano del individuo. Esta definición lejos de contribuir a una caracterización positiva, logra acentuar que el cuerpo del anciano significa la vida en declive cuya manifestación más cruda y material se muestra en la enfermedad, debilidad física, las arrugas, pérdida de flexibilidad, de

---

<sup>22</sup> Incluso los criterios que los sectores vulnerables seleccionan para argumentar el porqué de la reivindicación de sus derechos apelan a todo lo que los diferencia de los demás: ser mujer, ser indígena, orientación sexual, etcétera. Lo que vemos en este ámbito de los derechos humanos es la búsqueda por el reconocimiento y respeto de los derechos de ellos sin abogar por un núcleo sustantivo y verdaderamente humano, ante ello decimos que reivindicar las diferencias es esencial; sin embargo existe un paso previo: reivindicar lo humano, la condición humana. Las vías para ello son aún más complejas, pues todo término político es polémico (Schmitt 1932), acordar qué es dignidad, qué es lo humano o incluso la condición del ser humano ha sido ya un tópico en la reflexión de varios y conocidos pensadores como Ernst Cassirer, Martin Buber, Martin Heidegger, Baruch Spinoza, Hanna Arendt, Blaise Pascal, etcétera. Nuestra empresa no pretende ser ambiciosa pero sí pretende centrar nuestra atención en un punto de tensión discursivo: el cuerpo. En primer lugar para recuperar la noción de unidad del ser humano a partir del cuerpo. Lo intangible y lo material se enlazan, entretienen... no podemos prescindir de ninguno porque no somos sin lo uno y sin lo otro. Somos continuidad y unidad.

autonomía, etcétera. Entonces vemos esta realidad cultural sustentada en el cuerpo y cargada hacia todos los aspectos negativos posibles.

La tensión se explica por la corriente dualista que aún impera como discurso fundador, por un lado se otorga mayor valor a la parte simbólica, espiritual, eterna pero se olvida que el cuerpo en sí mismo significa y si significa no puede ser más importante que lo primero, en el mejor de los casos una continuidad, unidad. El cuerpo es juzgado también como incitador, la parte débil y efímera de nuestra existencia. Es innegable que a pesar de la presencia del factor cuerpo, existe una tendencia que busca minimizarlo, o mostrarlo desde una instancia de apelación moralina (los ancianos no tienen sexualidad y si la tienen deben estar mal porque ya están viejos, pensemos en las siguientes dos situaciones: un viejo (a) que tiene relaciones sexuales con alguien más joven y viceversa. Todo parece indicar que el cuerpo viejo no es, no puede y no debe ser deseable, a tal grado que es considerado una Parafilia<sup>23</sup> (cualquier práctica sexual fuera de los límites de la relación sexual considerada normal) y capitalista (un cuerpo viejo ya no es funcional ni redituable, ya no permite producir lo suficiente, es por tanto un estorbo).

La segunda razón está dicha ya porque son interdependientes. El cuerpo es condición de posibilidad del ser humano, mientras la tensión mencionada se encarga de ejercer juicio sobre él, aquí hablamos de la necesidad de materialización de la cual no podemos deslindarnos, hasta el momento las pretensiones de vaciar la subjetividad en ordenadores u otros objetos simplemente no han sido viables. Si somos seres humanos necesitamos un cuerpo, y éste no tiene la única finalidad de “contener la parte realmente importante” de nuestra subjetividad<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Utilizamos el término parafilia en un sentido literal pero también metafórico para dar cuenta del tabú que rodea la sexualidad de las personas ancianas, en el capítulo tres mencionaremos un caso que ejemplifica este argumento ya que desde el sector salud una mujer puede practicarse su último papanicolao hasta los 60 años. En este punto recuperamos algunas ideas sobre las personas ancianas y la sexualidad: no tienen una vida sexual activa, no están interesados en comprometerse en una relación romántica, si las personas ancianas mantienen deseos sexuales son inmorales o anormales, la imagen corporal de los viejos es fea (Orozco y Rodríguez 2006). Por considerarlo directo y conciso citamos lo que Andrés Flores Colombino recoge como prejuicios contruidos socialmente a partir de los cambios físicos: a) los excesos sexuales de la juventud llevan al agotamiento en la vejez; b) el anciano es un discapacitado sexual; c) los ancianos ya no tienen deseos sexuales y menos actividad; d) los ancianos sólo necesitan contacto y cariño, no sexo; e) todos los ancianos son impotentes; f) el esquema corporal alterado afecta por igual a hombres y mujeres; y g) el desuso de los genitales del anciano los lleva a la atrofia (Flores-Colombino 1997:18).

<sup>24</sup> Conviene recordar una de las características que Hanna Arendt detalla en *La condición humana*; la primera que menciona es que el ser humano está ligado a la tierra, es hijo de la naturaleza. Añade que el hecho de vivir en la Tierra no es fortuito, somos el tipo de existencia que sólo es viable bajo las condiciones que tiene nuestro planeta, a ello añadimos que esta parte física también se extiende al cuerpo. ¿Es acaso posible pensar a un ser humano sin él, ya sea alto, bajo, blanco, negro, moreno, chino, lacio, mutilado, completo, etcétera? Aunque de aspiraciones e intentos en

\* \* \* \*

Al inicio de este apartado, el lector podrá encontrar una breve descripción del argumento de la película *Jonhy cogió su fusil* (1971) dirigida por Dalton Trumbo. La situación en cuestión es la de un cuerpo disminuido en capacidades, habilidades y posibilidades por causa de la guerra. Si bien el discurso del director es bastante crítico respecto a la política beligerante de Estados Unidos de América y la película está llena de elementos interesantes a ser analizados, lo que nos ocupa es hablar del cuerpo que en este caso —y en otros, como por ejemplo el del cuerpo torturado— podemos observar: el cuerpo en una situación límite que para algunos muestra su esencia verdadera, el cuerpo como prisión. En tanto materia es finito y limitante. Más que dejarnos ser libres nos constriñe, si no en qué sentido nos da forma. Jonhy quiere morir, está condenado a vivir esa vida que no es vida sino muerte, nadie acudirá ya a su llamado dejándolo más solo y desesperado, pues si antes existía la duda sobre la bondad y caridad humana (que consistiría en darle muerte desde la perspectiva de la víctima); ahora tiene ya la certeza de que no morirá pronto. Sin saber sobre el paso del tiempo, sin poder expresarse más. S. O. S. es un mensaje que repite sin cesar.

*Mar adentro* (2004), *Le scaphandre et le papillon* (2007), *Intouchables* (2011), *Amour* (2012) y más contribuyen a difundir esta misma idea. ¿Podría decirse que el cuerpo en tales condiciones no es una prisión? Encontramos salvando ciertas distancias el mismo argumento, un ser humano que debido a su situación física se ve impedido a vivir como antes; sin embargo, sus pensamientos e ideas, su espíritu y su alma aún creativos y vivos piden continuar, prescindir del envoltorio que lo aprisiona y no lo deja ser, que lo distrae. Desde la antigua Grecia, Sócrates ya introducía esta perspectiva que hoy en día se conoce como Dualismo, perspectiva que recobraría fuerza constantemente hasta Descartes (*res cogitans* y *res extensa*). El cuerpo se opone al alma. Esta sentencia bifurca, separa ya dos aspectos esenciales del humano y a la par relega al cuerpo a un lugar negativo y dañino.

Después de pronunciar su apología frente a los magistrados que lo acusaban de pervertir a la juventud, sus amigos lo visitan el día que habría de tomar la cicuta. Simmias, pero sobre todo

---

la “ficción” no reparamos, en buena medida este género apunta en esa dirección, en *Her* (2013) casi al final hay un discurso interesante pronunciado por el sistema operativo, las desventajas de no tener cuerpo han devenido ventajas de su existencia, no morirá, no envejecerá.

Cebes cuestionan su actitud frente a la muerte: el filósofo no debe atentar contra la vida y; sin embargo, debe aspirar a su muerte: “un hombre que ha consagrado toda su vida a la filosofía debe morir con mucho valor, y con la firme esperanza de que gozará después de la muerte bienes infinitos” (Platón 2010:7). Un filósofo debe aspirar a conocer la verdad, la recta razón pero no lo logrará hasta prescindir de su cuerpo, pues éste lejos de contribuir a su causa lo aleja, lo distrae con sus necesidades que demandan ser satisfechas. Así pues, los cuidados del filósofo no deben centrarse en el cuerpo, debe separarse tanto como sea posible de él, de su comercio, para ocuparse sólo de su alma, el momento definitivo en el que acontece esto es la muerte, sólo después de ella Sócrates aspira a ver mejores dioses y hombres.

El ser humano no puede buscar la verdad en el cuerpo porque éste engaña e induce al error, los sentidos nunca nos ofrecen percepciones exactas ni verídicas. Por tanto se valdrá del razonamiento, por ello el alma del filósofo desprecia al cuerpo. Esto puede decir Sócrates hasta el momento refiriéndose a objetos de la realidad material, pero qué sucede con conceptos como la justicia, lo bello. No se llega a la esencia de las cosas por mediación del cuerpo. El verdadero filósofo no sólo debe huir de su cuerpo por su corrupción sino porque no es con él que poseerá el objeto de su deseo: la verdad. De no hacerlo así, se enfrentará a los obstáculos impuestos por la necesidad, enfermedades, amores, pasiones, deseos, temores. “[...] el cuerpo nunca nos conduce a la sabiduría. Porque ¿de dónde nacen las guerras, las sediciones y los combates? Del cuerpo, con todas sus pasiones” (Platón 2010:9). Interviene, indaga, embaraza, turba y no discierne. Por todo esto, leemos la atenta invitación del filósofo: Abandonemos el cuerpo para alcanzar la sabiduría, la felicidad.

¿No clama esto cada uno de los personajes de los filmes anteriormente citados? ¿No es lo que clama el cuerpo caduco y sin fuerzas? Es lo que demanda el cuerpo enfermo y cansado, *mi cuerpo es ahora mi cárcel, mi espíritu reclama ser libre y perseguir la felicidad*. Mientras no muramos la forma de aproximarnos a ese fin es renunciando a todo comercio con el cuerpo y ceder sólo a la necesidad básica y no ante la corrupción natural. La conclusión que extrae Sócrates es que *los verdaderos filósofos se ejercitan para la muerte, y ésta no les parece de ninguna manera terrible*. El cuerpo es el objeto de su desprecio y la verdadera virtud yace en la purificación de todas las pasiones. Al procurar el alma, el hombre sabio apuesta por bienes eternos, no perecederos y efímeros.

María Angélica Fierro<sup>25</sup> pretende conciliar un poco la interpretación de la escisión definitiva en el *Fedón*, su argumento más fuerte es que Sócrates reconoce que el alma por naturaleza simple, pura y racional se encuentra entremezclada con el *sôma*, el cuerpo, de esta manera no lo relega a ser un simple soporte biológico *sino generador de aspectos que hoy consideraríamos psicológicos o mentales*. Por tanto, esta separación tan discutida y discutible lejos de ser una realidad es, en todo caso, un proyecto, algo que se puede lograr únicamente llegada la muerte para el filósofo. Si bien es importante dicha aclaración no podemos negar que esa línea de pensamiento tuvo repercusiones no sólo en la filosofía y no sólo fue interpretada como la vía a seguir de un filósofo. Ciertamente debemos considerar, al igual que Emmanuel Alloa, que si existe una condenación de los sentidos se hizo de forma poética y sensible y apelando también a la forma del diálogo, no se debe obviar el hecho de que “Platón escenifique su propia ausencia como autor y haga decir a Fedón: creo que Platón estaba enfermo” (Alloa 2014:202).

El asunto que ocupa nuestras reflexiones no es poner en duda o señalar como culpable a Platón del dualismo sino reivindicar el lugar del cuerpo, otorgarle una dimensión reconocible y válida. Alloa se pregunta si la discursivización actual del cuerpo no es sino otra manera de neutralizar su vigencia. Es entonces que la pregunta por las consideraciones negativas acerca del *sôma* mortal no se hacen esperar, para nosotros resulta innegable que el dualismo apuntó hacia el cuerpo, emitió juicio sobre él y la gente le creyó. Ocupó (y aún lo hace) el centro de grandes sistemas de pensamiento y religiosos. Debido a ello nos resulta complicado aceptar que una idea se limita a ser una idea. Recordemos que los universos o totalidades discursivas no se componen únicamente de actos verbales sino de acciones sociales, resultando vital la relación que se establece entre ambas. Difícil es saber si en efecto la intención de Sócrates, gracias a Platón, era menospreciar el cuerpo sino tal como lo dice María Fierro “indagar sobre la apropiada organización a fin de otorgarle su verdadero significado y trascendencia” (Fierro 2014).

Si logramos ser claros en el planteamiento podremos ver por qué y en qué medida el cuerpo no sólo recibe agravios por necesitar y desear, los recibe por vivir y envejecer. Cómo sucedió esto, cómo la estructura material existencial de la vida del ser humano y de la vida en general devino *la parte maldita* como dijo Georges Bataille. La propuesta de Alloa nos invita a reconocer la parte

---

<sup>25</sup> Doctora en Filosofía por la Universidad de Durham en Reino Unido, actualmente es miembro del departamento de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires.

corporal de nuestro pensamiento, a “detectar las presencias recónditas del cuerpo en nuestro pensar, imaginar y hablar: Muchas de nuestras nociones mentales, como detallaron George Lakoff y Mark Johnson tienen su fundamento en la estructura corporal de nuestra existencia: las jerarquías de valores, la relación temporal al futuro y al pasado, las dicotomías del adentro y del afuera y hasta nuestra concepción de la vulnerabilidad y las impresiones “a flor de piel” serían impensables sin un arraigo en el cuerpo” (Alloa 2014:202, 203).

Pero reconocer la parte corporal de nuestro pensamiento tampoco nos lleva al límite deseado, no buscamos un paliativo sino una reivindicación. El mismo Alloa nos proporciona algunas razones de peso para profundizar en las implicaciones del pensamiento dualista. A la que haremos referencia por el momento será el retorno subliminal de esta corriente en el paradigma estructuralista. Al igual que el cuerpo, la parte sensible y material del lenguaje está ahí como fétetro donde las ideas están enclaustradas y este argumento cobra fuerza gracias a la categoría relacional llamada arbitrariedad. Gracias a ésta es posible explicar la variabilidad y cantidad de términos empleados en las distintas lenguas para referirse a un objeto sea material o inmaterial, la idea que subyace es que debido a la arbitrariedad del material del significante, la especificidad del material se vuelve por completo prescindible. Lo estrictamente necesario será que haya un significante que cumpla la función referencial sin importar la factura del mismo. Aquí emerge a primera vista la preponderancia de la dimensión del sentido, relegando la forma aparente a lo insignificante y estableciendo de hecho como condición de posibilidad la inherente sustitución de la corporalidad de la expresión, alegando que la forma de saber que alguien entendió bien lo que se dijo es poder explicarlo en otras palabras.

Sin mucho afán de resumir las interesantes reflexiones plateadas en el texto *Reflexiones del cuerpo: sobre la relación entre cuerpo y lenguaje* a partir de Kierkegaard, sólo retomaremos que una cierta dimensión sensible es imprescindible, es importante no sólo el qué sino también el cómo. Cuestionémonos hasta dónde las formas verdaderamente no condicionan nuestra forma de entender el mundo. ¿Acaso conocemos una lengua que no se exprese en sonido, música que no se exprese en sonido, pintura que no se exprese en puntos y líneas, seres humanos que no se expresen en sus cuerpos o a partir de ellos? Iremos un poco más lejos para afirmar que la forma no sólo es imprescindible sino parte activa del significado. Alloa prefiere hablar de una corporeidad necesaria aunque arbitraria y de una corporeidad operante e irreductible. A partir de ahí identificará aquello

que puede ser representable y lo que no, que lo hay en todo proceso de significación y en todo habitar el mundo y ser llevados a término en el lenguaje.

Como hemos visto, el paradigma del dualismo sigue operando aunque por momentos sea menos explícito que otras. Vivimos en una realidad escindida que en aras de liberar la vida, el alma y el espíritu combate al cuerpo sin tener conciencia plena del papel que desempeña. Identificamos, como diría Vicente Serrano (2011), una herida, nos incomodamos con nuestra corporalidad por el hecho mismo de tenerla, y mucho más si ésta está cansada y vieja. No sabemos a ciencia cierta si apelamos aún a conocer la verdad que adviene una vez después de la muerte, pero sí sabemos ahora que en el conocer, en la existencia diaria que experimenta el ser humano, el cuerpo no puede ni tiene que ser relegado.

\* \* \* \*

¿Por qué observamos al cuerpo mismo como una herida? Una herida según el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española es una perforación o desgarramiento en algún lugar de un cuerpo vivo, una ofensa o agravio, aquello que aflige y atormenta el ánimo. Sea en un sentido moral o físico hablamos de un “algo” que daña penetrando y separando, las consecuencias son aflicción, tormento y dolor. Dónde está esa herida de la que Serrano habla.

Antonio Damasio, un médico neurólogo de origen portugués (1944- ), reflexiona en *En busca de Spinoza* sobre la felicidad, basándose en fundamentos metafísicos del filósofo neerlandés del siglo XVII logra plantear una neurología de la emoción y los sentimientos. Es a él a quien Serrano hace referencia al hablar de herida. Tanto para Damasio como para Spinoza existe una “continuidad entre el cuerpo y las representaciones mentales de lo que ocurre en el cuerpo, de lo determinante de las emociones y los sentimientos, lo que a su vez permite a la propia mente intervenir sobre el cuerpo en orden a aproximarse a un mayor grado de felicidad” (Serrano 2011:12). Pese a los puntos de acuerdo manifiestos, hay una disensión en el punto medular de la metafísica propuesta por Spinoza: el horizonte desde el cual se observa la vida y lo que ésta significa. Sí, el cuerpo y el alma constituyen una unidad y en las emociones y sentimientos encontramos el punto de conexión, pero la actitud de Damasio no puede conciliarse con el estoicismo de su maestro, pues el médico aspira a una condición humana inmune al dolor y a la muerte, él mismo acepta que prefiere los finales felices.

Ciertamente la muerte, el sufrimiento y el dolor no evocan finales felices pero sí humanos, la herida se encuentra en el hecho de no querer aceptar que estos fenómenos, sin considerar por el momento la carga y representación cultural, son biológicos y naturales. La muerte en la tradición dualista es el paso, la transición entre el mundo efímero y el eterno; sin embargo para Spinoza es un acontecimiento natural que se debe aceptar sin mayores complicaciones, a lo sumo representa el límite, pero necesario, pues reconocerlo posibilita la felicidad. Sólo el reconocimiento de la finitud da sentido a la búsqueda de la felicidad. La inclinación humana a no vérselas con este hecho es poco sabia y provoca descontento.

Como ya se mencionó, la muerte no es más que el límite, su existencia nos sirve para tener la consciencia de la finitud pero de ninguna manera es ésta lo que da sentido a nada, de hecho *el hombre sabio en nada piensa, menos que en la muerte*. Si uno acepta como inevitable y natural aquello que ha de venir es, al menos en teoría, sencillo resignarse y pensar en otro asunto más importante como lo es la felicidad, lo que sí se puede hacer en vida. La herida está en no reconocernos finitos porque nos lastima hacerlo, en querer trascender nuestra propia existencia tal cual la conocemos, intentar prescindir de nuestro cuerpo para vivir más allá de él, nos estorba, nos limita y nos imposibilita. Le reclamamos el desgaste. Aunque asentimos en el resto, la muerte figura todavía en nuestro horizonte de interpretación. ¿Podemos ser el hombre sabio del que habla Spinoza o somos seres para la muerte? Hasta el momento nos parece que es ella la que expresa el límite temporal, social, humano y por ello no convenimos en simplemente no pensar en ella. La muerte es un tema grave, un tema que siempre y ante todo ha de ser pensado.

La Fundació Víctor Grifols i Lucas, fundada en 1998 busca impulsar una actitud ética entre los organismos, empresas y personas cuya actividad esté relacionada con la salud humana y busca a la par ofrecer un espacio de diálogo para los profesionales interesados en la Bioética, publicó un texto donde con ciertas dificultades expresadas en el documento establecen 4 fines de la medicina, a saber:

- a) La prevención de enfermedades y lesiones y la promoción y la conservación de la vida
- b) El alivio del dolor y el sufrimiento causados por males
- c) La atención y la curación de los enfermos y los cuidados a los incurables
- d) La evitación de la muerte prematura y la busca de una muerte tranquila

Si bien en cada punto hay asuntos polémicos como las definiciones propias de salud, enfermedad, la responsabilidad de la salud individual y social, etcétera; repararemos en el último. En teoría se habla de prevenir una muerte prematura que no es más que elevar la esperanza de vida. Tan sólo en México en 1950, las mujeres vivían 48.7 años y los hombres 45.1 mientras que en el año 2014 los valores son 77.5 y 72.1 respectivamente, según datos del INEGI (2001). Podríamos decir que efectivamente uno de los fines de la medicina es que vivamos más, cada vez más; sin embargo, eso nos enfrenta a otros problemas otrora desconocidos y consecuentes del proceso de envejecimiento tanto biológicos como sociales —con ello no afirmamos que toda vejez debe ser pensada como ligada a la enfermedad pero evidentemente cada etapa de la vida trae consigo los males de su época—; “al traspasar la frontera de los sesenta años, la mayoría de las personas padecerán al menos una dolencia crónica y, ya entrados en los 80 tres o más” (Fundació Víctor Grifols i Lucas 2004:44).

De hecho el tipo de medicina destinado para esta edad más que curativa, en muchos casos es sanadora o debería serlo, pues ayuda a hacer frente a padecimientos crónicos más que eliminarlos. En este sentido La Fundación arroja un dato interesante, pues el éxito propio de la medicina en la salvación de vidas —hablando de recién nacidos y nonagenarios— ha provocado un aumento y no una reducción en la tasa de morbilidad, aunque resulte paradójico, este tipo de medicina promueve la calidad de vida del paciente a pesar de la enfermedad, enseña los cuidados necesarios para prolongar la vida en las mejores condiciones posibles. Que la tasa aumente podría considerarse incluso como un éxito, ayuda al bien vivir aunque se esté enfermo y por ello es de vital importancia que los cuidados sean igualmente proporcionados para los sobrevivientes como para los moribundos, la medicina no puede responsabilizarse de aquello que la persona muriente lleva consigo cuando está en su lecho pero “lo que sí puede evitar es considerar la muerte como un accidente biológico evitable o un fracaso médico” (Fundació 2004:46).

En un artículo titulado *Relación médico-paciente: derechos del adulto mayor* (Barrantes et al. 2009) los autores reflexionan acerca de ciertas prácticas médicas que tienden a nulificar al anciano como sujeto con derecho a decidir cuando aún tienen un nivel cognitivo íntegro. Dicen los autores que sería una injusticia privarlos de algunos procedimientos diagnósticos y terapéuticos sólo porque son viejos, sobre todo cuando pueden contribuir enormemente a la mejora de la calidad de vida. Aquí

“el acto de justicia consiste en no privarlos de la tecnología cuando se toma en consideración el juicio de proporcionalidad” (Barrantes et al. 2009:218). Un profesional que apela a estos principios debe tener el compromiso de escuchar al paciente y aclarar sus dudas y quejas; además de realizar los exámenes físicos adecuados sin necesidad de la intervención de terceras personas (recordando que hablamos de personas con nivel cognitivo íntegro):

En ese momento la autonomía se convierte en un valor ético aún más crucial: cuando las condiciones de fragilidad y dependencia pueden amenazar la autodeterminación de los ancianos por el paternalismo de sus cuidadores y/o familiares. Al adulto mayor se le debe advertir de los procedimientos terapéuticos, así como del pronóstico y de los riesgos y beneficios de alguna medida emprendida o decisión tomada (Barrantes et al. 2009:218).

El riesgo de no optar por esta actitud de respeto frente al paciente anciano implica caer en prácticas comunes del “modelo médico” actual que supone *centrarse únicamente en la cuestión orgánica individual y su etiología fisiológica* (la etiología es la rama de la medicina que estudia el origen y causas de las enfermedades); se olvidan las posibles causas psicológicas, pero por encima de esto, los autores señalan un aspecto vital: *hay un olvido de los efectos de las políticas sociales y económicas sobre la salud en el envejecimiento y en la vejez*. Mientras que los autores señalan que la consecuencia de esto es que los ancianos centran las consultas en sus dolencias físicas, no se atreven a expresar sus problemas psíquicos porque sienten miedo a ser estigmatizados. Pero quizá las consecuencias son mayores, pues esta subjetividad responde a una construcción política, jurídica y social, ¿el lugar del viejo frente al médico es el de la queja y el lamento? Tanto ellos como nosotros aceptamos esa construcción. Las políticas sociales y económicas tienen consecuencias materiales: el lugar nulificado y estigmatizado del anciano frente al médico. Una vez más vemos cómo el orden del discurso ejerce su dominio y se ejerce el mecanismo de la separación y el rechazo que Foucault ya describió (1992): no es la locura en sí misma la que provoca esta separación sino es ahora el silencio por parte del médico que ejerce juicio mientras el paciente habla.

Lo importante de los efectos olvidados de estas políticas no sólo afectan a las personas ancianas, si bien en el discurso jurídico se reconocen los derechos de los sujetos y se explicitan las responsabilidades de cada parte, el discurso jurídico en general mantiene definiciones tan generales y difusas que estas prácticas discriminatorias (contradictorias desde su origen) son toleradas en las instituciones de salud. Se debe aspirar a una medicina más humanitaria, que no considere a los

ancianos quejumbrosos, una medicina que no se obsesione con la juventud y desdeñe la vejez y la muerte. Una medicina que contribuya a la identificación de la sociedad con el proceso de envejecimiento, pues viviendo morimos.

Pese a que la medicina combate la muerte, el conflicto entre la disciplina y el fenómeno no debería trascender, pues la muerte es el destino de toda vida. Cuando se ha superado el umbral de la muerte prematura, la medicina debe ayudar a los jóvenes a envejecer y cuando han llegado a la vejez, ayudar a vivir el resto de sus días de forma cómoda, lo más saludable posible. Sin embargo, la muerte se observa como una amenaza que debemos evitar y el envejecimiento su síntoma. Por tanto, no es extraño que sea esta época, la *época de la imagen del mundo*, de la *estetización del mundo*, en la que surge la procuración de la juventud, la obsesión de no aparentar la edad biológica. Se busca la vida por encima del viviente y sus procesos, el ciclo se puede alterar:

[...] con demasiada frecuencia, la medicina contemporánea considera la muerte como enemiga suprema. Ejemplos de ello son la asignación de un porcentaje muy elevado de los fondos destinados a la investigación al estudio de enfermedades letales, la prolongación de la vida en ocasiones más allá de toda noción de beneficio para el ser humano y la lamentable desatención de una asistencia humanitaria a los moribundos, como si el paciente que está muriendo hubiera perdido su derecho a recibir la atención, la presencia humana y el alivio eficaz de la medicina. Si no cuál es la pretensión de la medicina destinada al rejuvenecimiento (Cuadernos de la Fundació 2004:45).

Ya lo adelantaba Günter Anders al hablar de la *vergüenza prometeica*, el hombre al observarse vulnerable (que envejece, se daña fácilmente, que muere) pero sobre todo en su condición de criatura en oposición a sus productos fabricados, hechos y terminados asume una actitud de vergüenza. Ésta viene a completar la idea anterior de la herida, no sólo nos lastima la finitud y el decaimiento también nos avergonzamos de ser este tipo de seres: no perfeccionables, sujetos al ensayo y al error y condenados a no perdurar como los objetos dentro del mercado que una vez acabado puede ser sustituidos por otro y luego por otro. Lo que nos avergüenza es la calidad de nuestros productos, la precisión, el diseño, su perfecta manufactura y apariencia.

Al ser humano le molesta no haber sido hecho. Su vergüenza consiste en su *natum esse*, en su nacimiento ordinario. “Y si se avergüenza de su origen anticuado, también se avergüenza del resultado imperfecto e inevitable de ese origen: de sí mismo” (Anders 2011:40). Los hombres

hemos sido engendrados y la revolución burguesa constituye una de las más recientes desacreditaciones, reflexiona Anders: ella toma cuerpo en la figura del *selfmade man*, el hombre que no ha sido engendrado, que no quiere serlo, es ante todo producto de sí mismo. El origen de esta idea yace en la oposición del alto y bajo nacimiento como *fuerza de* o *ausencia de* derechos (quien nacía en una buena familia, un título nobiliario accedía a derechos exclusivos por su afortunado nacimiento, lo correspondiente sucedía si se nacía pobre), por tanto el deseo de ser hecho tenía implicaciones morales y políticas pero no técnicas.

Cuando la vergüenza se expresa lo hace a través de la ocultación. La obstinación prometeica consiste en rehusarse a ser deudor (incluso de sí mismo) ante otro; el orgullo prometeico en deberse todo (incluso sí mismo), exclusivamente a sí mismo. Prometeo venció triunfalmente, tanto que actualmente confrontado con su obra, el orgullo desaparece para dar pie a un sentimiento de inferioridad y miseria. El hombre quiere ser hecho, no le indigna ser creado por otro (Dioses), le indigna no ser producido y, dada su naturaleza, está sometido a todos sus productos fabricados. Esta vergüenza antepone lo hecho a quien lo hace, confiere a lo hecho el rango superior de ser, se hace evidente la permuta entre *creator* y *creatum*, por lo tanto el error humano no es soberbia sino autohumillación.

A la tesis de la vergüenza prometeica se le pueden hacer algunas objeciones, por ello Anders se anticipa y responde a tres adjetivos adjudicables:

- ♦ *Es absurda*. En realidad no vemos a los aparatos como logros nuestros. Cuando se dice que nosotros estamos orgullosos por lo que hemos creado, debemos preguntar quién ese ese nosotros, ni aun las personas involucradas en los procesos de producción se sienten orgullosas de ello y esto resulta de la forma de organización del trabajo, nadie tiene una cabal comprensión del producto final, el trabajo se ha vuelto abstracto, hay intervenciones mínimas individuales pero necesarias de esos trabajadores. Esto responde también a la fetichización de la mercancía, se ha absolutizado lo relativo. Ya no se ve la cualidad y el esfuerzo del trabajador, el trabajo fue eliminado de la ecuación, sólo vemos productos, o mejor dicho: mercancías. Los productos están ahí como mercancías necesarias, deseables, superfluas, su origen permanece oculto. Lo importante es cómo las vemos sobre todo cuando no las tenemos, las necesitamos y las deseamos: “la calle comercial es la permanente exposición de lo que uno

no tiene” (Anders 2011:43). Nuestra actitud frente a los aparatos no es de orgullo por nuestra creación, nos maravilla la capacidad de los productos mismos.

- ♦ *Es invisible*. Esta vergüenza sólo puede ser deducida de forma mediata.
  1. Los modos más conocidos de la vergüenza se agudizan en las relaciones personales y se hacen visibles en esa confrontación: relación entre hombre y cosas.
  2. La vergüenza no “aparece” y cuando lo hace se retira inmediatamente, es su forma de aparición. Quien se avergüenza es incapaz de realizar íntegramente su deseo (*avergonzarse hasta que se lo trague la tierra*). A raíz de ello hay dos consecuencias peculiares.
    - A. La vergüenza es iterativa, se acumula, a la vergüenza ya presente se le suma otra: la vergüenza por sí misma. Así como se repite se intensifica.
    - B. Para poner fin a esta autoacumulación, quien se avergüenza se sirve de una artimaña: esconde su vergüenza y su gesto de ocultación con una actitud contrapuesta de indolencia o insolencia. “Para ocultar su inclinación a ocultar, el avergonzado se decide a volver al ámbito de la visibilidad más normal. Lo visible no es sospechoso de vergüenza. La vergüenza se vuelve invisible porque es ocultada mediante la visibilidad” (Anders 2011:45).
- ♦ *Es trivial*. En la vergüenza por no ser una cosa, se ha alcanzado un segundo escalón en la historia de la cosificación del hombre, éste reprueba ahora, como si se tratara de una desventaja, no ser cosificado. Para el cosificado su propio criterio se ha convertido en segunda naturaleza, ya no lo realiza como juicio sino como sentimiento. Él se menosprecia como lo harían las cosas si pudieran.

Si por alguna razón se creyera que la dinámica de la mercancía (y la vergüenza con ello) y la estética de los productos no están relacionadas con lo que en el imaginario social entendemos por envejecimiento, giremos nuestros rostros hacia la medicina estética y la del deporte. En ambos casos se busca superar los límites propios del cuerpo: borrar el paso del tiempo en la piel y superar las barreras físicas hasta el momento manifiestas de lo posible para el cuerpo —más velocidad, elasticidad, altura, fuerza, etcétera—. El último caso nos invita, de forma más directa, a meditar en el súper hombre de Nietzsche, que debemos entender como una negación del estado y la existencia del hombre tal cual lo conocemos. Sin embargo en el segundo caso también está presente esa negación.

El cuerpo como significante que incide activamente en el contenido y en el significado marca una pauta de interpretación, nuestros rostros cuentan historias, nuestros brazos y piernas, los senos, el pecho y la espalda. Todo nuestro cuerpo en tanto que nos permite estar situados en un tiempo y un lugar como organismo que vive y se transforma significa. Cuenta sobre nuestro pueblo, nuestro origen, nuestras pasiones y vicios, nuestros odios y amores. Al situarnos frente a un Otro, es nuestro cuerpo el que ofrece una lectura sobre nosotros mismos de primera instancia. Alguna vez alguien dijo que las arrugas más que simples líneas de expresión y fealdad expresaban experiencia, si bien esta perspectiva puede parecer ingenua y romántica en un sentido peyorativo, nos permite llevar el argumento hasta sus últimas consecuencias; somos intelecto y espíritu pero también somos cuerpo y en él está tatuada nuestra experiencia sea pobre o rica: cuerpo tatuado, operado, perforado, joven, envejecido, sufrido, feliz, radiante, mutilado...

Nos encontramos frente a una medicina cuya concepción de nuestra corporalidad supone un cambio o su negación para ser mejorada, la pregunta es por qué necesita serlo, mejorada en qué sentido. Como telón de fondo se encuentra la dinámica de la mercancía y la juventud como valor deseable y necesario. El cuerpo se cansa y lo hará más si es viejo. Pero también la estética del producto es un factor fundamental. La gente quiere imágenes *agradables* para promocionar productos (el cuerpo mismo ya es uno). ¿Qué tipo de estética se privilegia? Anders explicaba que una de las nuevas formas de autocosificación puede ser encontrada en el *make-up*. Las personas que se maquillan, las mujeres y hombres que lo hacen se sienten más seguros, aseados y arreglados, no tienen de qué avergonzarse cuando se observan a sí mismos como objetos artísticos, como lienzos plásticos con acabado muerto y pulido (incluso cuando la intención es verse lo más natural posible). Uñas y esmalte, bases y rostro terso, mientras el cuerpo parece más fabricado y menos orgánico menos vergüenza, tratamos de olvidar que como organismos ciertas *imperfecciones* son normales, por ello el arreglo personal tiende a disimular lo orgánico, actuamos como si hubiésemos sido hechos, productos con un diseño impecable en el que todo está en su lugar. El cuerpo “desnudo” no es el que no porta ropa, sino el que no está arreglado: “el que no contiene ningún elemento cósmico, ningún indicio de cosificación. Y uno se avergüenza del cuerpo “desnudo”, en este nuevo sentido, incluso cuando aquél está cubierto, mucho más que el cuerpo “desnudo” en el sentido tradicional, en la medida en que se haya cosificado de manera satisfactoria” (Anders 2011:46).

No sólo buscamos autocosificarnos, sino también transitar de una construcción *fallida* a una no humana pero precisa, sin fallas ni errores. A lo largo de su disertación, Anders ejemplifica este punto con la anécdota de un hombre que se equivoca en asignar las coordenadas del lanzamiento de una bomba, el resultado además de desastroso exigía una explicación de las autoridades. Ante ello sólo se dijo: ofrecemos una disculpa, hubo humanos involucrados. El hombre se equivoca, las máquinas no. Por ello busca la transición a través de la *Human Engineering*. Cuando el ser humano es considerado construcción, y además una llena de errores, no resulta extraño que éste deserte de esa existencia fallida y quiera dejar de ser una sub-especie de los aparatos.

La devoción que el ser humano tiene por las cosas, por sus productos, puede ser resumida en que buscamos imitar a los instrumentos. Buscamos realizar en nosotros mismos una autorreforma, mejorar para no sabotearse en nuestra calidad de ser creados y no productos con constantes mejoras. El hombre expone su *physis* a situaciones límite físicas con la finalidad de saber hasta qué punto podría ser aún, a qué exigencias (extrañas a ella) puede hacer frente, cuáles de sus umbrales no están firmes y aún podrían desplazarse. La meta es superar esas situaciones límite, y una vez que haya superado ese límite y haya adaptado su cuerpo todavía seguirá *jaloneando*. En cada superación se aleja más de sí mismo y se trasciende, se traslada al reino de lo híbrido y artificial. Esta metamorfosis busca quitar la fatalidad, quitarnos todo lo vergonzoso, deshacernos de la herida.

Desde esta perspectiva hay una asunción total y engañosa que sitúa a *lo no construido* como *algo mal construido*. La intransigencia del hombre lo convierte en su saboteador. Y es que el ser humano se ajusta mal, en esta lógica es inadecuado, no elaborado a medida, no está troquelado, es materia bruta. El hombre no está elaborado a medida ni puede ser elaborable, en ese sentido nuestra factura merece poca confianza. Nuestro mundo de productos se define por la producción cada día nueva de piezas nuevas, nuestro cuerpo no experimenta ese cambio diario. En términos morales, el cuerpo del hombre no es libre, es recalcitrante y rígido; desde la perspectiva de los aparatos que cambian tan vertiginosamente mientras el cuerpo humano es conservador, anticuado, peso muerto: *Los sujetos de libertad y no libertad se han intercambiado. Libres son las cosas; no libre es el hombre* (Anders 2011:49). Lo que se puede ver en la expresión *faulty construction* es la inquietud de que nuestro cuerpo amenazará todos nuestros proyectos, nos sabotaremos constantemente, mientras el vértigo de la vida de los productos nos persiga, el esfuerzo para estar a la altura es vano. La

miseria del hombre tiene como consecuencia acumulación de aparatos y ésta conlleva más acumulación de la miseria humana.

Sólo se vive y se muere en el cuerpo y éste no significa simplemente un contenedor, significa en tanto forma e impacta en el plano del significado profundo. Optamos por reivindicar el cuerpo y no considerarlo como la materia imperfecta por completo distinta de aquello de lo que da cuenta como significado, apostamos por considerar a la persona como unidad y continuidad en la que se entremezclan elementos racionales, emocionales, espirituales. Si acaso hubiese una verticalidad en el orden universal (un orden trascendente), no debería relegar el cuerpo pues no somos ni estamos fuera de él. No somos inmortales, ni productos pulidos y de apariencia acabada, no el ser humano tal como lo conocemos hoy. Nuestro cuerpo es finito, agotable. No podemos simplemente vaciar nuestra subjetividad en distintos recipientes para evitar envejecer y morir o generar cambios que imparten vertiginosamente en nuestros cuerpos. Ésta es la herida que no puede sanar. Si la muerte no es el horizonte último deja de tener sentido querer ser inmortal. Justamente porque la posibilidad anticipada de la muerte está presente, porque el tiempo estructura nuestra existencia, y tiene fecha de caducidad aunque no la conozcamos, es que la vida adquiere un sentido.

\* \* \* \*

¿Es verdaderamente el cuerpo una herida? ¿Debería causarnos vergüenza no ser perfectos como nuestros productos al grado de querer adaptarnos tan pronto como nos sea posible a la forma del instrumento? No, el cuerpo no es ni una imperfección ni una herida, no es algo que deba ser mejorado y la muerte no es algo que deba ser eliminado o ignorado. A diferencia del estoicismo de Spinoza, tampoco podemos pensar al ser humano inalterado, tranquilo y resignado respecto a su muerte, esto lo hacemos no en el ánimo de imaginarlo de la forma opuesta sino porque es una actitud difícil de asumir, baste pensar en un enfermo crónico terminal o en la anciana que sobrepasa los noventa años que en su lecho ya no puede moverse. Aunque el filósofo insista en que *el hombre sabio en nada piensa menos que en la muerte*, ese fin lejos de simplemente ser un límite de nuestra existencia le otorga un significado y una dirección. ¿Cómo no pensar en ello? En parte, la agonía, el temor y la preocupación se debe a que no estamos preparados en primer instancia para envejecer, como si negando el hecho verdaderamente elimináramos la posibilidad anticipada. Como hemos visto ya, en este *hacer como si* se han desarrollado técnicas y procedimientos médicos retrasando y *mejorando* los cuerpos; la actitud sabia en dado caso no sería evitarlo sino aprender a enfrentarlo, sensibilizar, en pocas palabras, enseñar a envejecer.

No se puede decir que esta intención no esté presente en la ley. En el artículo 17 de la ley de los derechos de las personas adultas mayores, en el punto III se establece que es tarea de la Secretaría de Educación Pública (SEP) incorporar a sus planes y programas de estudio de todos los niveles educativos, contenidos sobre el proceso de envejecimiento. Y en el apartado VIII se lee: Fomentar entre toda la población una cultura de la vejez, de respeto, aprecio y reconocimiento a la capacidad de aportación de las personas adultas mayores. Hay dos puntos que evidentemente merecen nuestra atención. El primero es sobre la sensibilización que la población en general debe tener respecto al envejecimiento, entendiendo por esto “el proceso que está asociado generalmente a una disminución en la eficiencia del funcionamiento orgánico y que lleva, más tarde o más temprano, a la muerte” (Zetina 1999:28). Siempre estamos envejeciendo y paradójicamente no nos preocupa tener una comprensión holística de lo que esto significa.

Podríamos afirmar que la intención está en la ley, sin embargo, al revisar los programas de la materia Formación cívica y ética en educación primaria no se encuentra ningún contenido específico respecto al envejecimiento, el respeto a las personas ancianas, el aporte que éstas hacen a la sociedad. Quizá esto fue considerado implícito por los redactores, dado que tanto en los propósitos de dicha materia, en los ejes normativos así como en el enfoque didáctico se enfatiza la importancia de la diferencia y la igualdad en dignidad. También se hace mención de formas de vida incluyentes, equitativas y solidarias; se fomenta la participación política y conciencia del entorno, asunción de compromisos con los demás. El marco ético encuentra su fundamento en los derechos humanos y una perspectiva pro persona, así lo expresa el enfoque de carácter nacional: “Plantea el respeto, la promoción y la defensa de los derechos humanos como condición básica para el desarrollo de la humanidad” (SEP 2011:132)<sup>26</sup>. Efectivamente, reconocer diferencias y tener este enfoque beneficia o perjudica a cualquier miembro de la sociedad, pero si la intención es sensibilizar y generar conciencia es necesario ser más explícito. A ello podríamos sumar una de las críticas al enfoque de derechos humanos y democracia: parten de conceptos que dan por sentados, rara vez definen y asumen que todos debemos compartir el mismo concepto porque estos refieren características alienables a la vida. Olvidamos que en el mundo por definición humano, la vida, el sistema obedece a una lógica humana y afortunada o desafortunadamente los significados son

---

<sup>26</sup> Reproducimos aquí este fragmento del programa correspondiente al tercer año de primaria, pero lo que podríamos llamar el espíritu o enfoque de la enseñanza en este respecto permanece igual para el resto de los programas.

históricos, no hay núcleos sustanciales de significado que se encuentren inscritos en nuestro código genético sobre la dignidad. Si la vida humana fuera digna, en este sentido, no sería necesario recordarlo tan a menudo porque se manifestaría por naturaleza<sup>27</sup>.

El segundo aspecto que merece nuestra atención es que la sociedad completa envejece, con ello no apelamos al discurso cargado de estadística que caracteriza los textos académicos y gubernamentales. Sí, los ancianos son cada vez más y sí, el problema que supone ese cambio poblacional debe ser atendido desde ahora, pero el problema de raíz no es del todo el sistema de pensiones, la atención médica destinada a ese sector etario... el problema fundamental es cómo los observamos dada nuestra concepción de seres humanos. ¿Por qué hablamos de vulnerabilidad al referirnos a ellos? ¿Qué tipo de vulnerabilidad referimos? Vulnerables somos todos, vulnerable es aquél que está frente a un Otro que lo somete porque puede, al vivir estamos *arrojados* al mundo. Nuestros viejos han sobrevivido a una larga serie de enfermedades y carencias, son dignos sobrevivientes, son fuertes, pero sí responden a una vulnerabilidad compartida por la especie. De no considerar lo anterior y seguir hablando de vulnerabilidad (de forma retórica y con el propósito de ganar adeptos) sólo lograremos una caricatura de lo que representa envejecer en esta época: no es algo digno. Lo único que sobresale en sociedad es su sabiduría: no todos los viejos son sabios y no todos los jóvenes son inmaduros y tercos.

Desde las familias y el Estado debe cambiar esa noción, los viejos no son una carga, no son un gasto, no obviemos la perspectiva de mercado que subyace a este juicio, son personas como nosotros, con una subjetividad y un cuerpo, un cuerpo más propenso a ciertos males que pueden en muchos casos ser evitados si desde temprana edad tomamos conciencia del proceso de envejecimiento. A menudo en el discurso oficial podemos encontrar que la familia tiene un papel fundamental. Es indispensable pensar si al tener una familia el destino de una persona está resuelto, ¿acaso el victimario no se encuentra en ella? Ham (1999) advierte que la vejez produce un

---

<sup>27</sup> Sabemos que esta afirmación puede ser controversial. Con ello no afirmamos que la vida no tiene valor, que no hay necesidad de promover el respeto, etc. Sólo queremos señalar que el discurso políticamente correcto de los derechos humanos deja huecos conceptuales que son estratégicos. Quizá sea el momento de decir que hablamos de dignidad porque consideramos la vida humana por encima de cualquier otra manifestación viviente, somos superiores a cualquier forma de vida y por ello podemos no sólo abusar y explotar, creamos un mundo a nuestra medida, en ese mundo nuestra vida es digna, y esa dignidad es tan intrínseca a nosotros que si la cuestionamos somos juzgados. La vida es invaluable en todas sus manifestaciones, el ser humano es parte de la naturaleza. La dignidad es un concepto humano, atribuido a nosotros mismos pero si realmente existiera y fuera intrínseca (por naturaleza) no habría tantas violaciones y agresiones de todo tipo de unos grupos humanos a otros. Es un concepto humano, político y estratégico.

retorno a la dependencia familiar, mientras que otros autores como Zetina (1999) afirman que los ancianos son observados como miembros disfuncionales de la vida activa y productiva, *el viejo es un ser, por definición común, decadente*.

Al ser caracterizados de esta manera, cómo esperamos que continúen su desarrollo psicosocial de forma natural, que corresponda a esa etapa de la vida. Al final el significado subjetivo de la persona en sí misma es el resultado de una construcción social, de la imagen y valores que compartimos e introyectamos; por ello es importante observar que la percepción que la persona anciana tiene de sí misma es "fomentada por su grupo social del sustento", el grupo de coresidencia. Zoraida Ronzón en *La percepción subjetiva de la vejez en la vida cotidiana* afirma que el 90 por ciento de la población de más de 60 años vive con alguna persona (en la mayoría de los casos es algún familiar):

[...] es importante resaltar que el sentimiento que tienen las personas envejecidas que coresiden con su cónyuge y sus hijos sobre su propia felicidad tiene los dos extremos del cuadro 6.7, por una parte, son los que más felices se perciben, y por otra, son los que nunca se perciben felices, esto refleja que la dinámica que se vive al interior de los hogares tiene dos caras: por una parte, la contribución de la familia como motivador de una percepción de felicidad cotidiana, y por otra, de una ausencia de felicidad (Ronzón 2011:223).

Si bien parece no sorprender el hecho de que los ancianos que habitan con sus familias sean los más felices (39.5%), sí resulta revelador que también encontremos el más alto índice de aquellos que nunca experimentan felicidad (37.7%)<sup>28</sup>. La coresidencia se explica por la disminución de las pensiones sumada a demás problemas económicos y sociales, por tanto los miembros más grandes en edad de las familias a pesar de ser considerados *obsoletos* siguen aportando al hogar. La familia debería ser un espacio de seguridad, cierto; sin embargo, no podemos obviar la información que arrojan los estudios sobre la imagen de la persona anciana en la cotidianidad: tener familia no es garantía y el Estado debería entenderlo. En la ley de ámbito federal mencionada ya (pero lo mismo sucede en la del Distrito Federal), siempre se apela a la familia como corresponsable del cuidado y bienestar, qué sucede con aquellos que no la tienen. ¿Qué significa entonces que el gobierno de la

---

<sup>28</sup> Zoraida Ronzón elaboró un análisis de la Encuesta Sobre Envejecimiento Demográfico en el Estado de México (ESEDEM 2008), los datos presentados aquí provienen del análisis presentado por la Dra. Ronzón, quien ha trabajado el tema de la vejez y el envejecimiento desde una perspectiva de género.

ciudad de México se haya visto en la necesidad de crear la Agencia especializada para la Atención de personas adultas mayores? Y que desde el 16 de abril del 2010, año de su creación, hasta la fecha se hayan iniciado 2636 averiguaciones previas<sup>29</sup>. En el mismo portal de esta agencia se encuentran los motivos de su necesidad:

En el Distrito Federal, el marco jurídico vigente ha sentado las bases para el reconocimiento de los derechos de las personas adultas mayores; sin embargo, por sus características particulares, dichas personas tienen altas posibilidades de ser violentadas física y emocionalmente, particularmente dentro del contexto familiar. Por tal motivo, es menester de las instituciones públicas, específicamente de la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal, garantizar el pleno ejercicio de los derechos que las leyes han otorgado a las personas adultas mayores; entre otros, el derecho a una vida con calidad, libre de violencia, a la no discriminación, a ser respetado en su persona, a ser protegido contra toda forma de explotación y recibir un trato digno y apropiado por parte del Ministerio Público en toda situación que se encuentre involucrado como víctima en la comisión de un delito en su agravio (Agencia especializada para la atención de personas adultas mayores 2014).

Ante todas estas circunstancias que rodean y condicionan nuestra existencia no tener miedo o pensar en nuestro final resulta no sólo difícil sino hasta irresponsable. Pensemos nuevamente en la frase que desencadenó nuestras reflexiones. ¿Ser sabio aquí significa no pensar en su condición enferma o debilitada que culminan en la muerte? Y a diferencia de Platón, éste no reserva la reflexión para los filósofos que aspiran a la verdad, es tarea de todos y cada uno. Hay una línea muy delgada entre asumir la muerte como proceso significativo y entender que la muerte a pesar de todo forma parte de la vida. ¿Entran en conflicto estas dos interpretaciones de la muerte? Sí. Y es que quién quiere pensar que su existencia en este mundo forma parte del fenómeno de la vida tampoco puede negar que su muerte le da sentido a esta forma peculiar de vivir, porque es su muerte y la de nadie más, cómo aceptar simplemente la finitud y entregarse a la reflexión sin más respecto a otros asuntos. En la mayoría de los rituales cuando una persona muere escuchamos una y otra vez: la muerte es parte de la vida... pero nos cuesta aceptarlo a pesar de todo. Esta vida es un proceso automático y único. Pareciera ser que restamos importancia a la individualidad en el

---

<sup>29</sup> Este dato fue dado en respuesta a la solicitud hecha el 12 de noviembre de 2014 ante el Instituto Federal de Acceso a la Información Pública con el número de folio 0113000256214, respondido desde la Dirección General de Política y Estadística Criminal.

momento en que hablamos así pero es que la vida sigue su curso y en su curso no debe ser conservada o aumentada porque lo natural es que produzca muerte y a su vez, la muerte produzca vida. La vida como proceso abstracto implica la muerte y la muerte humanamente vivida constantemente se opone a ella, nos resulta incluso ilógico por eso también nos resistimos a envejecer. Envejecer como síntoma de la muerte amenazante.

Acaso convendría repensar que la vida no es si no una lucha constante e interminable de fuerzas, a la imposición de una le sucede la sumisión de la otra. De tal forma el conflicto y la lucha son constitutivos de nuestra experiencia existencial porque también es lo constitutivo de la vida misma. Así lo conceptualizaba Nietzsche en los *Fragmentos póstumos* cuando trataba de explicar la relación de poder y vida, ya en un terreno evidentemente político pero que no queda al margen de esta reflexión, pues ateniéndonos a su argumentación el carácter constitutivo de la vida misma es político. La vida es política, “política como la modalidad originaria en que lo viviente *es* o en que el ser vive” (Esposito 2011a:130). Y qué es esto sino el cuerpo, la vida es el cuerpo y las constantes fuerzas en lucha la potencian o la menguan: *la vida como una forma duradera de un proceso de determinaciones de fuerza, en que las distintas fuerzas en lucha crecen de manera desigual*, apuntaba Nietzsche.

*La hembra del piojo de mar, pequeño cretáceo parásito de los peces, es atraída por el macho a su madriguera, ahí no estará ella sola sino otras 25 hembras fecundadas. Cuando los piojos bebés han madurado lo suficiente para nacer se abren camino comiendo el vientre de su madre, en consecuencia ella morirá cuando ellos nazcan.*

*Juan 12:24 RVR 1960*

*De cierto, de cierto os digo, que si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, queda solo; pero si muere, lleva mucho fruto.*

Los hechos, citas y frases anteriores muestran la lógica de la vida abstracta —y su necesaria antítesis: la muerte— que en todos y cada uno de los casos se ve posibilitada únicamente porque hay un significante material que no sólo les da cuerpo sino que también les da forma, como condición de posibilidad en el mundo sensible y perceptible. El cuerpo es entonces el margen que abre y cierra la existencia, y al hacerlo determina el tipo de existencia que tendremos mientras estemos en el mundo: somos humanos... somos un cuerpo.

\* \* \* \*

El ser humano, en tanto que parte de la naturaleza, puede ser considerado como un microcosmos dependiente de un macrocosmos, tal era una de las premisas fundamentales de la medicina en

Grecia<sup>30</sup>, iniciada por Hipócrates de Cos y continuada por la tradición inaugurada por él. Desde esta visión, la naturaleza del ser humano no era más que el universo reproducido en una escala diferente, una antropológica. De tal forma el organismo humano tenía la misma capacidad de autorregulación que la *physis*, a todo principio y propiedad de ésta le pertenecía un correlato en el organismo físico del hombre. La concreción de este postulado la encontramos en las teorías que explicaban ya el funcionamiento del organismo como es el caso de la doctrina de los humores: sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra. Cada uno de ellos se consideraba un principio activo que poseía las cualidades de los elementos de la *physis* y su correspondiente asociación con las estaciones del año<sup>31</sup>: sangre-aire/primavera, bilis negra-tierra/otoño, flema-agua/invierno, bilis amarilla-fuego/verano. Esta perspectiva muestra una conexión originaria entre la naturaleza, el hombre como parte de ella al igual que las alteraciones de salud, “todos los descubrimientos relativos a la *physis* son útiles para valorar los estados patológicos y los recursos terapéuticos del hombre” (Alby 2004:17).

La salud es equilibrio o una mezcla adecuada de humores, y la tendencia hacia ella reside en el mismo organismo, en otras palabras, en él mismo radica la potencia curativa de su naturaleza o *vis medicatrix naturae*. Fue Alemeón de Crotona, precursor de Hipócrates y discípulo de Pitágoras, quien concibió la salud y la enfermedad en estos términos. En el artículo *La concepción antropológica de la*

---

<sup>30</sup> Mencionamos en este apartado una perspectiva occidental que alude a una especie de unidad corpórea-espiritual; pero no es nuestra intención omitir toda la tradición oriental (incluso otras tradiciones que si bien geográficamente pueden pertenecer a occidente no comparten su cosmovisión como son todas las culturas precolombinas) en sus diferentes vertientes que consideran en el núcleo de su filosofía y medicina dicha unidad y continuidad. Una de las principales premisas fundamentales del pensamiento oriental es la armonía psicosomática, el cuerpo yace en la espiritualidad y no puede ser entendido sin ella, no son realidades mutuamente excluyentes. Moe Kuwano (2010) — Dr. por la Universidad Ramón Llull, Departamento de Filosofía Teorética y de Historia de la Filosofía y de la Ciencia — rescata el trabajo de dos autores japoneses con el propósito de explicar los fundamentos de la antropología filosófica oriental: Tetsurô Watsuji (1889-1960) y su discípulo Yasuo Yuasa (1925-2005). Para ambos es de vital importancia la convivencia humana con la naturaleza, al igual que la espiritualidad, la naturaleza constituye un ámbito mayor en el que el cuerpo se inscribe y se explica por ella. Esta cosmovisión se retrata en la palabra japonesa “人間(=ningen)” cuyo equivalente en español es ser humano. “Etimológicamente, el concepto connota tres sentidos: en primer lugar, es el lugar donde viven los seres humanos, en sentido espacial o ambiental; en segundo lugar, es la totalidad del ser humano en la perspectiva de la existencia social; finalmente, expresa la característica personal del ser humano, que existe ‘entre’ o ‘en relación con’ otros seres humanos” (Kuwano 2010:50). El ser humano no puede ser entendido como un individuo simplemente, sino como un conjunto de relaciones y como una totalidad, es inseparable del ambiente y el paisaje que lo rodea, que enmarca su vida, la historia del ser humano está íntimamente ligada al clima y a la geografía. Para Watsuji cuerpo/mente, persona/ambiente o entorno natural es inseparable porque la vida en sí misma es colmada cuando se descubre lo natural, y esto significa descubrir lo que cada cosa es “tal cual”, en su condición ideal y sana.

<sup>31</sup> La asociación con las estaciones se daba en función de la incidencia en el año de las enfermedades según el principio activo en exceso. Por ejemplo, en el invierno se presentaban más casos de enfermedades con exceso de flema como consunciones pulmonares (como Hipócritas llamó a la enfermedades que parecían consumir al paciente), disenterías y ascitis. Así, en cada estación existía una propensión de exceso de algún humor.

*medicina hipocrática* el autor refiere un fragmento de Aecio que resume esto, por su claridad lo reproducimos literalmente: “Alemeón sostiene que la mantenedora de la salud es la “igual distribución” (*isonomían*) de las fuerzas, de lo húmedo y de lo seco, de lo frío y lo caliente, de lo amargo y de lo dulce y de las demás, mientras que la “supremacía” (*monarchían*) de una de ellas es la causa de la enfermedad, pues la supremacía de alguna de ellas es destructiva” (Alby 2004:17). Una vez más observamos en el telón de fondo una lucha de fuerzas en la unidad del organismo. De hecho, esta tradición radicalizaba este argumento considerando que la enfermedad y el paciente estaban unidos en un hecho único e irrepetible, por ello no existían en sí las enfermedades sino los enfermos. El tratamiento entonces se enfocaba por completo en el paciente, en el doliente.

En el siglo XVII surge en Europa una teoría que poco a poco fue desplazando la visión aristotélica sobre los elementos como componentes necesarios de todos los cuerpos y no sólo como sustancias simples, esta incipiente tradición llamada Corpuscularismo pretendía describir la realidad en términos de partículas y sus movimientos, era una forma de atomismo que apostaba por la posibilidad de dividir la materia hasta su *minima naturalia* —aunque en el caso particular de Robert Boyle, uno de los máximos exponentes de Corpuscularismo mecanicista, nunca afirmó si este término podría tener el mismo sentido que el átomo o no—. Boyle, para poder explicar su teoría recurrió a dos metáforas. La primera encontraba su paralelismo en las letras del alfabeto, los átomos serían así igual de diferentes que éstas entre sí, pero la combinación de esas diferencias les otorgaba sentido. La segunda, los átomos serían más bien como ladrillos (sugiere la idea de una materia primordial homogénea) que apilados formaban un edificio, los agregados entonces sólo eran una cuestión de configuración y no de cualidad individual —diferencia específica— como en el caso anterior. Boyle asumió la segunda postura: “sostenía que las cualidades de los cuerpos eran el producto de las diferentes agregaciones de partículas y no de la combinación de las cualidades de las supuestas sustancias elementales” (Katz<sup>32</sup> 2006:13). Por lo tanto las propiedades químicas de cuerpos más grandes serían el resultado de las interacciones mecánicas de los corpúsculos que forman esos cuerpos.

---

<sup>32</sup> Miguel Katz fue docente e investigador de la Universidad Nacional de Tucumán, doctor en Química, logró formar un reconocido grupo de investigación en Termodinámica de Soluciones. Falleció a los 97 años de edad en octubre del 2012.

La idea de la división infinita de los macrocuerpos en corpúsculos yace como telón de fondo de la visión de Spinoza. La forma de los cuerpos es importante pero también lo es que a partir justo de su constitución y de las interacciones entre sus partes, es que el cuerpo obtiene su potencia (esencia actual, existencia y capacidades como en un solo movimiento), estructura (conjunto de relaciones) y su forma (límite físico y límite de la idea). Los autores monistas sostienen que no existe una división entre la realidad material e ideal por lo tanto la forma de una idea es la forma de un cuerpo y viceversa y sostenemos que eso es igualmente válido para el cuerpo humano, tal cual lo explica Deleuze en el texto provocador *¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos?* Al inicio, Deleuze afirma que no hay quien pueda conseguir el CsO, no hay quien pueda acceder a él por completo, pues es un límite. En él amamos. El CsO está en marcha desde que el cuerpo está harto de los órganos y quiere deshacerse de ellos, o bien los pierde. ¿Y por qué querría perderlos?

El riesgo de no considerar al cuerpo como unidad sino como el conjunto de órganos no está del todo claro por el momento. En definitiva, cuando se habla de un cuerpo sin órganos no se pretende decir que este cuerpo en efecto no los tiene ya o que los ha perdido, sino justo de no considerarlo sólo como *un conjunto de*, pues la tendencia hasta el momento es estratificar, jerarquizar y establecer funciones y relaciones a partir de ese conjunto. En efecto, el cuerpo funciona por esas interrelaciones pero esta visión nos lleva a perder de vista la unidad y a considerar que dentro de ese conjunto algunos son más importantes que otros. Hagamos el ejercicio de revisar algunas definiciones<sup>33</sup>:

- Objeto material donde se aprecia la longitud, altitud y profundidad.
- Conjunto de partes materiales que componen el organismo de animales y seres humanos.
- Cada una de las partes independientes de un mueble, edificio, etc., cuando se les considera unidas a otra principal.
- Conjunto de personas que desempeñan una misma profesión.
- Aquello que tiene extensión limitada, perceptible por los sentidos.
- Conjunto de los sistemas orgánicos que constituyen un ser vivo.

---

<sup>33</sup> Definiciones extraídas de diversos diccionarios en línea, consultados el 9 de noviembre 13:20: Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española y Wordreference.

Desde la medicina el cuerpo está compuesto por sistemas y aparatos. Ambos se pueden definir por conjunto ya sean de órganos (sistema) o de sistemas que cumplen una función común más amplia (aparato). Desde esta perspectiva, comenzamos a ver que en primera instancia *Cuerpo* siempre se encuentra relacionado con partes, conjuntos, colecciones. Si bien se menciona que estas partes que conforman los conjuntos tienen relaciones con las demás, en alguna de ellas va procedido de un adjetivo que las caracteriza como *independientes*. En segundo lugar, resalta que otra de las características constantes de las definiciones aluden a lo perceptible y material, sobre lo que hemos hablado ya. Uno puede entender que por lo sucintas que deben ser las definiciones de diccionario no hablarán de la compleja relación entre forma y contenido (significado) pero hemos ya establecido la noción de continuidad entre lo perceptible y la idea (lo inmaterial) y cómo en lugar de entenderlas por separado conviene pensarlas ante todo como unidades.

Eso que predomina sobre las ideas del cuerpo es el criterio práctico, de función y finalidad. En virtud de ello se entiende el cuerpo desde la medicina. Habría que preguntarnos hasta dónde tener esta concepción del cuerpo nos ha llevado a pensarlo de forma fragmentada, parcial y por lo tanto unilateral, de forma aislada. ¿No es acaso éste uno de los argumentos que la medicina homeópata presenta frente a la alópata? La Federación Española de Médicos Homeópatas en su sitio de internet establece que el objetivo del tratamiento homeopático es conseguir la curación global del paciente (no sólo de su enfermedad), mediante la estimulación del proceso natural propio de cada persona. Incluso la misma experiencia de la consulta supone ya una diferencia, cuando uno asiste como paciente percibe que mientras algunos médicos alópatas se enfocan en incidir directamente en la infección, dolor, órgano; los médicos homeópatas realizarán otro tipo de cuestionario que no sólo se enfocará en el malestar sino en el estilo de vida que tiene el paciente. Con ello no se afirma que una u otra medicina es mejor que la otra, pero lo que sí supone una diferencia es la perspectiva que del cuerpo tienen en una y en otra. Un órgano es el hígado, corazón, pulmón, pero también la piel y ninguno es más importante en caso de su ausencia o daño. Entrar en esa lógica sería tan absurdo como plantear qué tragedia es mejor o peor. Que existen personas que pueden vivir sin alguno es cierto, pero antes de pensar en lo fragmentado del cuerpo deberíamos pensar en que gracias a que constituimos una unidad *corpoespiritual* nos es posible continuar con vida a pesar de la ausencia particular de algún órgano.

El CsO constituye en sí mismo un límite abstracto y material. Si bien la intención de Deleuze al introducir esta idea es hablar de los tipos que existen y con base en ellos explicar el funcionamiento de las intensidades que pasan de un lugar a otro a partir de nuestros cuerpos, en este ensayo será retomada la idea para mostrar que acceder a este cuerpo puede devolvernos cierta consciencia de nuestra corporalidad no ya como un envoltorio sino como un *contium* de intensidades que se ensamblan en un principio de unidad, en donde lo que se intensifica es materia y energía que constantemente cambian, ambas son reversibles y transmutables, regidas por el movimiento y el reposo. El CsO no es un lugar, soporte o escena, sólo puede ser ocupado por intensidades que pasan y circulan en un *spatium* intensivo, inextenso (sin extensión), un estado del cuerpo en el que la materia ocupa el espacio en el grado que corresponde a las intensidades producidas, materia es igual a energía cuya intensidad no puede ser negativa ni contraria.

A continuación Deleuze define el CsO como un huevo lleno previo a la extensión del organismo y a la organización de los órganos, el CsO no está literalmente vacío, los órganos no son materia sino energía, energía que fluctúa y transita, que tiene umbrales y gradaciones, tendencias dinámicas con mutaciones. Los órganos son intensidades puras. Para que el cuerpo sin órganos se revele debemos hacer consiente de qué manera es construido socialmente y cómo eso repercute en nosotros y nuestros cuerpos, al hacer esto emergen las capas ideológicas, antropológicas, políticas, etc., que nos constituyen tal cual somos en este momento. Una vez que hemos visto todo esto, poco a poco, dice el autor que suavemente esas estructuras y articulaciones deben ser pasadas al plano de consistencia. De esta manera la desarticulación necesaria para un CsO es posible no a partir de la nada, o a partir de la eliminación de toda la perspectiva precedente sino tomando consciencia plena de aquello que nos daña y nos ayuda: “Sólo ahí el CsO se revela como lo que es, conexión de deseos, conjunción de flujos, continuum de intensidades” (Deleuze 2006:166).

Cuando el autor establece una tipificación del CsO resalta sobre todo la noción del dolor a partir de las sensaciones físicas cuyo objetivo es acceder a un CsO. El frío, el dolor, el hambre, el latigazo... a partir de esto se puede llegar a una consciencia corporal de nuestra totalidad, ¿se podría afirmar que sólo el cuerpo duele y cuando el cuerpo duele qué sucede con nuestra espiritualidad, nuestra parte inmaterial no duele? Estas sensaciones físicas nos llevan a un límite, en consecuencia, tomamos consciencia de nuestra unidad más allá de los órganos. No es mi piel, ojos o labios, soy toda yo que duele, que sufre, que padece ¿Tiene sentido considerar que un órgano es

más importante que otro cuando el dolor nos inunda y nos hace sentir la profundidad del presente que nunca acaba?

Maurice Blanchot al preguntarse por la posibilidad/imposibilidad el pensamiento de lo imposible, —una forma de enunciación del pensamiento en el lenguaje que no supusiera de antemano el ámbito del poder— logra mostrar una dimensión auténtica del presente justo a partir del sufrimiento: si hay posibilidad, ¿no tendríamos la oportunidad de vernos arrastrados a una experiencia totalmente distinta (la de un tiempo que falta, un tiempo como privado de la dimensión de la superación)? Pero esta experiencia se da en el sufrimiento más común, en primer lugar: el físico. Cuando el sufrimiento pierde su medida, cuando se entrega a su naturaleza y desmesura se da una situación singular: el sufrimiento es sufrimiento cuando ya no es posible sufrirlo y en este no-poder no es posible dejar de sufrirlo. El presente no tiene fin en el sufrimiento y así es destituido de todo porvenir, el abismo del presente, “radicalmente exterior a la posibilidad de estar presente en él por el dominio de la presencia”. Ante ello no es que experimentemos la liberación de toda perspectiva temporal sino que nos entregamos a otro tiempo, *al tiempo como otro, tiempo sin acontecimiento, sin posibilidad, perpetuidad inestable, incapaz de permanencia, que no concede la sencillez de la morada*. Se trata de un sufrimiento como indiferente, como neutro, “si a quien está expuesto precisamente el sufrimiento le priva de ese “yo” que le haría sufrirlo”. Termina siendo una experiencia del extrañamiento (del sí mismo) pero no por la lejanía, es ajena en la proximidad misma. Lo enteramente próximo que destruye toda proximidad es lo inmediato.

Vemos ahora con más claridad por qué acceder a un CsO no resulta sin sentido o superficial. El CsO nos lleva a la situación de extrañamiento del yo y la sensación toda del sufrimiento en el presente. Es a partir de esta perspectiva física que la unidad se hace patente y manifiesta, la unidad a partir del dolor y el sufrimiento que siendo físico inunda nuestro significativo e incide con gran fuerza en nuestro contenido:

Armando no puede dormir en las noches, no sabe a ciencia cierta cuándo nació pero sabe que debió ser entre 1930 y 1932. Todas las noches, un infierno. Sin poder conciliar el sueño, una punzada incesante en su pierna izquierda no se lo permitía. Una hora parece la noche, no puede pensar mucho en la herida de su pierna ni en cómo llegó a extenderse tanto esa úlcera. Él padece una enfermedad venosa crónica, hace 15 años aproximadamente las puertas del metro cerraron antes de que él ingresara por completo ejerciendo una fuerte presión. Sólo sintió el dolor. Y en ese

sentir, él sabe que su cuerpo es vulnerable, sabe que él es vulnerable. Pasó dos años acudiendo a sus consultas sin tener una revisión adecuada de la herida, “nadie me quitaba la venda ni me revisaba la herida”, él continuaba con dolores fuertes y su remedio era una pastilla sublingual cada noche, porque las dolencias se intensifican en la oscuridad, temía que llegara la noche, al no tener con quien platicar o salir simplemente a caminar para reactivar la circulación sólo contemplaba la calle a través de su ventana.

El cuerpo que sufre en el presente que no tiene fin necesita una cura, sólo piensa en ello, siente todo el cuerpo más allá de sus partes, no tiene ya conciencia de los órganos, éste es quien necesita atención del Otro que se sitúa frente a él. Y necesita de la forma más básica y material. La necesidad frecuentemente es vista negativamente, *quien necesita no es libre*, dicen algunos. Pero todo ser humano necesita, la reproducción de la vida material y espiritual sólo es posible a partir de la satisfacción de las necesidades básicas. La necesidad es un factor elemental en la vida del ser humano y en lo social, es un motor y fuerza impulsora, esta necesidad es vital a pesar de mostrar sólo su lado negativo en la esfera pública como ya lo decía Hanna Arendt. Conviene recordar que en la antigua Grecia, la necesidad y todas las labores destinadas a la reproducción de la vida material estaban asociadas con la no libertad, con el esclavismo o la imposible separación del yugo que suponía realizar las tareas del hogar que no permitía hacerse cargo de los *verdaderos asuntos importantes de la polis*. La necesidad se sitúa en el primer lugar de las preocupaciones del hombre, pero también tiene una función vital, pues impide además la apatía y desaparición de la iniciativa: “Necesidad y vida están tan íntimamente relacionadas, que la propia vida se halla amenazada donde se elimina por completo la necesidad [...]” (Arendt 2009:76), la gente que no necesita no es más libre. Por el contrario, al no necesitar se pierde el nexo de la vida en sociedad.

Lo que poseemos privadamente se necesita más apremiadamente que cualquier porción del mundo común. ¿Y qué es eso que poseemos privadamente? En nuestra época es sólo nuestro cuerpo. Arendt detalla las consecuencias de la desaparición de las esferas pública y privada. La esfera pública se ha vuelto en una función de la privada y la segunda se ha vuelto el único interés que queda, características no privativas de lo privado. La primera consecuencia al menos, el descubrimiento moderno de la intimidad nos ayuda a comprender cómo la propiedad y la riqueza se han confundido y de qué manera este cambio en el paradigma generó que nuestra propiedad lejos de radicar en nuestra función social se limitara únicamente a nuestro cuerpo. Este

descubrimiento moderno parece un vuelo desde el mundo exterior a la interna subjetividad del individuo (antaño protegida por la esfera privada).

Esta progresiva disolución de lo privado en lo social se ve claramente en la nueva consideración de la propiedad inmóvil, pues la propiedad y la riqueza se han confundido y coincidido en la edad moderna, la propiedad se volvió un objeto de consumo, en otras palabras, perdió su valor de uso (otorgar un lugar concreto en la sociedad) para tener ya un valor de cambio y coincidir con las propiedades del dinero: cambiante intercambiabilidad. Esta fluctuación se fijó temporalmente con el común denominador del dinero. “En estrecho contacto con esta vaporización de lo tangible se hallaba la más revolucionaria contribución moderna al concepto de propiedad, según la cual ésta no era una fija y firmemente localizada parte del mundo adquirida por su dueño de una u otra manera, sino que por el contrario tenía su origen en el propio hombre, en su posesión de un cuerpo y su indisputable propiedad de la fuerza de este cuerpo, que Marx llamó ‘fuerza de trabajo’” (Arendt 2009:75). La propiedad pierde así su carácter mundano y se localizó en la propia persona.

La propiedad privada se ha vuelto la fuerza de trabajo, la habilidad y potencia del hombre para reproducir su corporalidad viviente, esa propiedad se pierde cuando uno pierde la vida. Aquí Arendt retoma un postulado de Locke: *la labor del cuerpo es el origen de la propiedad*; lo retoma con la finalidad de explicar cómo ha devenido posible, considerando esta nueva configuración y lugar de la propiedad privada y la riqueza —en una esfera social en la cual se han disuelto tanto lo público como lo privado—. El postulado de Locke se vuelve realidad porque la propiedad privada está literalmente en el ser humano, en su cuerpo y sus fuerzas, es el único que puede producir riqueza a partir de su fuerza de trabajo. La riqueza crece en tal proporción que ya es ingobernable por la propiedad privada, la riqueza es tal que el cuerpo, la persona ya no puede gobernarla. Lo peligroso en este sentido apunta Arendt, no es la abolición de la riqueza sino de la *propiedad privada en el sentido tangible y mundano lugar de uno mismo*. La intimidad, como sustituto de la esfera privada, no es digna de confianza, para tener presentes los riesgos a los que la humanidad se somete con ello hay que identificar la diferencia entre lo que tenemos en común y lo que poseemos privadamente.

\* \* \* \*

Es tiempo de reflexionar sobre esos márgenes que el cuerpo abre, esos márgenes que dependen de un horizonte de finitud cuyo punto de trascendencia se ubica en la intersección inicial o final de la

existencia: el nacimiento y la muerte. Habíamos ya anticipado la actitud con la que el hombre observa su muerte pero no podemos ni debemos ni se puede ni se debe obviar el hecho de que antes de encontrarnos con la muerte tenemos vida y aunque la tendencia natural de ésta es acercarse a su final, hay una serie de actividades que caracterizan la existencia humana y que para Hanna Arendt constituyen hasta el momento lo que se puede denominar condición humana: labor trabajo y acción.

Cada una de ellas apela a un tipo de naturaleza diferente pero al final humana: vida, mundanidad y pluralidad. La labor corresponde al proceso biológico del cuerpo humano, pues ella produce y alimenta el crecimiento, el metabolismo y la decadencia de las funciones vitales. Aquello que de humano tiene la labor es la vida misma. En tanto, el trabajo implica actividades que no están inmersas en el ciclo vital, más bien nos proporcionan un artificial mundo de cosas, distinto al de las circunstancias naturales. Aunque las vidas individuales se albergan en él, éste trasciende a todas; por tanto la condición humana del trabajo es la mundanidad, apunta Arendt. Por último está la acción que debe ser entendida como la actividad que se da entre los hombres sin mediación de materia y la condición humana correspondiente es la pluralidad, a su vez la pluralidad es condición de toda la vida política.

Cuando Arendt finaliza esta caracterización concluye con varias ideas interesantes. La primera que encontramos es que los seres humanos viven en la tierra pero habitan el mundo, en ello concuerda Heidegger cuando define mundo como un ámbito propio del hombre generado a partir de la convivencia de las cosas y el hombre en el lenguaje. El mundo no es natural en el sentido en que la vida lo es. La segunda conclusión existe en función de la pluralidad, pues hay tantos caminos como hombres en este mundo, no somos repeticiones reproducibles. La tercera es, para nuestros fines, la más importante de todas, pues la condición más general de la existencia humana es el ciclo vital y su equivalente mundano: nacimiento-muerte, natalidad y mortalidad. Las tres actividades están enraizadas en la natalidad, todas ellas tienen la misión de proporcionar y preservar el constante flujo de los nuevos allegados (los nacidos). Y a la par también combaten u oponen resistencia a la muerte, la individual y la de la especie. El nuevo comienzo no pasa desapercibido gracias a la penúltima condición, actividad de lo humano: la acción. El recién nacido puede ya actuar. Es de vital importancia entender el papel de la acción, pues no sólo contribuye a diferenciar y así identificar sino que también se podría decir que la acción en tanto

que sentido de iniciativa es propia de la natalidad, punto de partida para generar cosas, y de esta manera esta iniciativa está presente en todas las actividades humanas. Es por esto que la natalidad debe ser la *categoría central por excelencia en el pensamiento político, diferenciado del metafísico*, dice Arendt.

Los hombres continuamente se imponen condiciones de origen humano y variable pero con el mismo poder condicionante que las naturales. Cuando Arendt menciona las condiciones que determinan al ser humano lo hace distinguiendo condición de naturaleza humana. La naturaleza humana en casos limítrofes e incluso inexistentes hasta el momento, alcanza a aventurar la autora, seguiría comprendiendo las múltiples condiciones que la especie se establece a sí misma; sin embargo su condición sería autofabricada<sup>34</sup>. Aun así, ni la suma de todas las condiciones de nuestra existencia enunciadas aquí pueden dar cuenta de forma completa de la misma, porque no nos condicionan absolutamente, no somos simples criaturas sujetas a la tierra. Esto concluye la autora después de preguntarse por una pretendida esencia del hombre desde San Agustín, no podemos dar cuenta de esa naturaleza, al menos no nosotros, hacerlo nos supondría un poder de estar mas allá de nosotros mismos, por ello es que reiteradamente el hombre culmina con la idea de una divinidad que sí pueda dar cuenta de él. Pero el hecho de que en nuestro afán de definición sobre nuestra naturaleza lleguemos a la idea de lo divino o suprahumano significa ya algo.

Volvamos a la condición más general de la existencia humana: nacimiento-muerte. Esta condición no es más que los márgenes que mencionamos, sólo posibles a partir del cuerpo. Pero la vida y la muerte nunca tienen una convivencia pacífica, se oponen y generan tensiones a lo largo de nuestra existencia, tensiones que veremos en el siguiente capítulo como representaciones desde la política. Martin Bubber, al hablar de ello explica: “la muerte se halla presente en el momento actual como una fuerza que pugna con la fuerza de la vida; la situación de momento en esta lucha determina toda la índole del hombre como ser que comienza a morir cuando comienza a vivir y que no puede tener la vida sin el morir ni la fuerza que le mantiene sin la fuerza que le destruye y

---

<sup>34</sup> Ya se había hablado sobre las situaciones límites del cuerpo, Arendt afirma esto en el sentido no del CsO sino más bien se opone a Anders para quien esas situaciones limítrofes ya existen y en efecto, tal como lo escribió Arendt, la naturaleza humana comprende las condiciones que la especie se establece a sí misma, consecuencia de ello en Anders es la vergüenza prometeica y la constante búsqueda por ser más un producto. No afirmamos entonces que la naturaleza humana sea del todo diferente pero vaya que en nuestra sociedad ha construido su noción de ser humano y con ello de lo estético, lo horrendo, lo grotesco, etc. La definición actual sigue obedeciendo ciertas condiciones impuestas pero apoyadas en una definición industrial, mercantil e inhumana del hombre y por tanto de lo que debe ser o no una persona.

disuelve” (Bubber 1949:87-88). Mientras que después de nacer, Arendt habla de las actividades que desarrollamos como formas de reproducir nuestra vida y conservarla tanto de forma individual como de la especie; el filósofo de la Selva negra observa esto como mecanismo que los hombres creamos y utilizamos con la finalidad de evadir y distraernos del final de nuestra existencia. Por ello meditaremos ahora en el opuesto del nacimiento.

En términos de Heidegger el *Dasein* o ser ahí que refiere la existencia del ser humano en cada caso como ente es por definición incompleta y no íntegra, pues su realización total conlleva la pérdida de estar en el mundo. Cuando es, pierde su existencia fáctica en el mundo. Por tanto lo que ve el *Dasein* a lo largo de su estar en el mundo es un comportamiento orientado a su poder-ser. En consecuencia la posibilidad del no existir más le está impedida al *Dasein* en su experiencia: “Sin duda esta experiencia le está vedada a cada *Dasein* respecto de sí mismo. Tanto más se nos impone entonces la muerte de los otros. Así un llegar del *Dasein* a su fin resulta “objetivamente” accesible. El *Dasein* puede lograr, ya que él es por esencia un co-estar con los otros, una experiencia de la muerte” (Heidegger 2003:259). En otras palabras, este ser para la muerte, que observa en ella la más plena realización de su existencia, no puede acceder a ésta, esa posibilidad es en realidad una imposibilidad; sin embargo, quizá la forma más cercana de experimentarla es a través de la muerte de los otros, pues en esencia su estar en el mundo es un estar con los otros.

En el morir de los otros puede el *Dasein* experimentar la experiencia del no existir más, cuando esto sucede tampoco se trata de que el cuerpo del *Dasein* simplemente pase de ser un ente con vida a uno sin vida. Lo que resta, no se reduce a una cosa corpórea, pues dice Heidegger, el cadáver sigue siendo un objeto posible de la anatomía patológica, su existencia incluso después de su muerte — por tanto debemos entender que la experiencia de los demás con su resto, con su corporalidad sin vida está orientada aún por la idea de ésta: “lo meramente presente es “más” que una cosa material sin vida. En él comparece un no-viviente que ha perdido la vida” (Heidegger 2003:259)— es ahora objeto de ocupación en las pompas fúnebres y esto es posible porque no es sólo un útil a la mano, no sólo es una materia inerte *los deudos están con él en un modo de la solicitud reverenciante*. El difunto no existe fácticamente más y a pesar de ello, desde nuestro mundo —dejado atrás por el muerto— podemos nosotros estar aún con él.

Pero no debemos confundir, pues la forma en que nosotros seguimos estando con él de ninguna manera supone la experiencia del haber-llegado-a-su-fin. La muerte se nos revela como pérdida, pérdida que padecemos aquellos que seguimos viviendo, por tanto no experimentamos en sentido propio la muerte del otro ni la nuestra, sólo asistimos a él en la hora de su muerte. Lo que está en juego es el sentido ontológico del morir del que muere, como una posibilidad del ser de su ser. Ni la reemplazabilidad de un *Dasein* por otro tan socorrida en la mayoría de los aspectos del convivir con los otros tiene aquí cabida. Siempre que se habla de un reemplazar, se habla de un ámbito del hacer, de aquello de lo que alguien debe ocuparse. La reemplazabilidad es constitutivo del convivir. La muerte dado que es, no puede ser para mí, más que la mía. La muerte es una forma peculiar de ser en la que se juega el ser que es del *Dasein*. Morir no es incidente sino un fenómeno existencialmente comprensible. La muerte no es un algo resto pendiente que no esté ahí o que se pueda reducir a lo mínimo, es más bien una Inminencia (*Bevorstand*). Sin embargo, la inminencia de la muerte no es como la de un acontecimiento intramundamente próximo a comparecer. “La muerte es una posibilidad de ser de la que el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo cada vez” (Heidegger 2003:270). La inminencia de la muerte es la del ser más propio para sí del *Dasein*, posibilidad de no poder existir más en el mundo.

“La condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia” (Heidegger 2003:271), porque es esta angustia la que se presenta ante el insuperable poder-ser. El miedo a la muerte no es simplemente un miedo a dejar de vivir sino *como un arrojado estar vuelto hacia su fin*. Estar vuelto hacia su fin no es una actitud que se presente de vez en vez, es más bien la condición del *Dasein*. La actitud del *Dasein* de no pensar en la muerte no implica que la experiencia de estar vuelto hacia la muerte sino más bien en una huida y ocultamiento, no se ocupa ni se anticipa a sí sino que huye. El *Dasein* muere tácticamente mientras existe en la forma de la caída. El existir del *Dasein* refiere un estar arrojado en el mundo pero también está ya siempre absorto en el mundo distraído en la ocupación. La facticidad (el ser-ahí en cada caso), el estar vuelto hacia el fin son elementos constitutivos de la muerte como concepto existencial. El estar vuelto hacia la muerte, parte esencial y originaria del *Dasein*, debe ser mostrable en la cotidianidad.

*El sí mismo de la cotidianidad es el uno*<sup>35</sup> que se expresa en la habladuría. La muerte figura entonces como una muerte despersonalizada y no ya como este horizonte que orienta el estar en el mundo del *Dasein*. Ese pensar la muerte no ya como la más pura experiencia que da sentido a la existencia sino como "algo" que acontece normalmente no nos permite tener la conciencia de ese estar orientado, más bien se observa furtivamente, "uno se muere por último alguna vez, pero por lo pronto uno se mantiene a salvo" (Heidegger 2003:273). El "uno se muere" decimos y al hacer esto sucede que la muerte se revela como quien hiere al uno, la muerte amenaza al uno pero este UNO no es nadie, de esta manera la muerte no pertenece verdaderamente a nadie. Aquí se ve claramente la ambigüedad de la habladuría respecto a la muerte. El morir que es mío se vuelve así en un acontecimiento público que le sucede realmente a nadie. "El uno justifica y acrecienta la tentación de encubrir el más propio estar vuelto hacia la muerte" (Heidegger 2003:273).

Esta noción encubridora y esquiva de la muerte domina la cotidianidad de manera que incluso al moribundo se le alienta o consuela haciéndole pensar que se libraré de ella. La consecuencia más severa de este encubrir es la negación de la posibilidad más genuina del poder-ser del *Dasein*. Se ve en la muerte de los otros cierta *contrariedad social y hasta una falta de delicadeza de la que el público debe ser protegido*. La tranquilización respecto a la muerte tiene su legitimidad y prestigio de forma tal que "(...) 'pensar en la muerte' es considerado públicamente como pusilanimidad, inseguridad de la existencia y sombría huída del mundo. El uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte" (Heidegger 2003:274). La angustia ante la muerte lleva al *Dasein* ante la muerte a la cual está ya entregado como posibilidad insuperable pero el UNO convierte esa angustia en miedo frente al acontecimiento. Según el Uno la actitud correcta respecto a la muerte es la indiferente tranquilidad pero si algo ha de lograr esto no es lo que pregona el estoicismo sino la enajenación del *Dasein* de su más propio e irrespectivo poder-ser. El cotidiano estar vuelto hacia la muerte se caracteriza por la tentación, tranquilización y alienación, en otras palabras, la actitud frente a la muerte es la de *la caída*. El cotidiano estar vuelto a la muerte en la lugar de confrontarnos con nuestra posibilidad más real de ser contribuye a esquivarla por un lado y si da constancia de algo es ante todo de que uno todavía vive.

\* \* \* \*

---

<sup>35</sup> Uno -o el pronombre se-, en alemán *man*, es la forma que utilizamos en español para despersonalizar al sujeto y aislar la acción de su sujeto, la fuerza ilocutiva está en función del contexto pero a menudo la función implica o un incluirse sin mayor repercusión o un negar la participación en la acción. En cualquiera de los casos el UNO o el SE refleja un distanciamiento de quien habla de las implicaciones de su habla.

Una vez que hemos hablado del cuerpo y el conflicto incesante del viviente que ya en vida está muriendo y no quiere ver de frente su destino, pero a que a su vez sólo experimenta algo cercano a esa experiencia con la pérdida de los otros; situaremos a esas personas, a la existencia humana — un acontecimiento simultáneo corporal y espiritual— como resultado de una construcción social, histórica y política que dependiendo de cuál sea está caracterizada siempre por la exclusión y el rechazo de quienes figuran como los indeseables. Decimos nuevamente que las ideas no sólo han muerto sino que se han vuelto más materiales que nunca: “La ontología, el pensar que expresa el ser (del sistema vigente y central), es la ideología de las ideologías, el fundamento de la auto-interpretación de los imperios, del centro” (Dussel 2011:22). Esa ontología se vuelve concreta en el sistema, sus reglas, sus procedimientos, etcétera; por tanto, también en el tipo de seres humanos que produce, en otras palabras, en el resultado y proceso de antropogénesis. El estado se comporta en este respecto como una máquina antropológica (Agamben 2007) y ésta es la encargada de la producción de lo humano mediante la oposición hombre/animal, humano/inhumano.

Para explicar el funcionamiento de dicha máquina, Agamben se centra principalmente en la perspectiva de Heymann Steinthal (filólogo y filósofo alemán 1823-1899), quien apoyaba y estaba convencido de la existencia de un estadio prelingüístico, el hombre o tiene lenguaje o no es, sin el lenguaje el ser humano no puede ser pensado ni pensarse como existente. Sin embargo, el mismo Steinthal no consideraba al lenguaje innato al alma humana sino una producción del ser humano, pues con él comenzaba la propia actividad humana. Lo anterior plantea una aporía y una contradicción que Agamben retoma para explicar el resultado del proceso de antropogénesis: para Steinthal el origen del lenguaje era el mismo que el del ser humano; al mismo tiempo, también planteaba la existencia de un estadio prelingüístico y una superioridad no dicha del hombre por encima del animal, *primero ponía al hombre y luego lo dejaba producir el lenguaje*. Esta distinción es la misma que opera y define la máquina antropológica que en sus dos variantes funciona en nuestra cultura.

Los movimientos que genera esta máquina son la exclusión y la inclusión. Para Agamben, precisamente porque asumimos y damos por sentado que existe algo constituyente y definitorio de lo humano (este criterio se materializa en el Estado como máquina antropológica) se genera un espacio de excepción, un lugar de indeterminación entre el espacio del afuera (lo excluido) y el adentro (lo incluido). El afuera es exclusión de un adentro y el adentro es la inclusión de un afuera.

El autor utiliza el criterio histórico para designar a los tipos de sistemas maquinales que caracterizan y producen humanos. La máquina antropológica de los antiguos genera el adentro mediante la inclusión de un afuera, el no-hombre a través de la humanización de un animal. Por tanto, ese afuera constituido por la representación de lo no-humano se incluye a partir de su humanización. Un ejemplo de ello puede ser observado en la oposición de los civilizados y los salvajes, ahí podríamos situar el caso particular del extranjero. Durante un tiempo, y había que preguntarse si todavía opera esa concepción, el extraño fue rápidamente asociado con el animal por sus costumbres y usos, era el animal o el no-hombre con forma humana.

La máquina de los modernos funciona con un movimiento diferente, pues excluye de sí lo no-humano, lo animaliza, aísla lo no-humano. En este caso no procede la inclusión del afuera (el no humano se acerca y convive, lo aceptamos), sino que se excluye lo que ya estaba adentro:

“Ambas máquinas pueden funcionar tan sólo instituyendo en su **centro una zona de indiferencia** en la que debe producirse —como un *missing link* siembre faltante porque ya virtualmente presente— **la articulación (de lo que es y no es)** entre lo humano y lo animal, el hombre y el no-hombre, el hablante y el viviente. Como todo espacio de excepción, esta **zona** está en verdad **perfectamente vacía**, y **lo verdaderamente humano que debe producirse es tan sólo el lugar de una decisión incesantemente actualizada, en la que las censuras y sus rearticulaciones están siempre de nuevo deslocalizadas y desplazadas**. Lo que **debería obtenerse así no es**, de todos modos, una vida animal ni una vida humana, sino sólo una vida separada y excluida de sí misma, **tan sólo una vida desnuda**<sup>36</sup>”. (Agamben 2007:76)

¿No es esto lo que genera la producción de una nueva subjetividad llamada grupo vulnerable? Quizá se pueda argumentar en contra que la *nuda vida* queda relegada a la esfera del derecho. Lo que pretendemos decir es que este movimiento de exclusión en el adentro (separación y unión), detallado por Agamben, coincide con la definición que desde el discurso jurídico se va tejiendo. Y no seamos ingenuos, si esta separación que caracteriza a la persona parece no tener relevancia fuera del derecho esto se debe a su gran poder performativo y el de sus dispositivos: “Únicamente sobre la base de ello los seres vivos resultan unificados en la forma de su separación. Ambas cosas —unidad y separación— se mantienen en una unión absolutamente pertinente, que califica a todas las demás figuras jurídicas que de tanto en tanto descienden de ella” (Esposito 2011b:68). Si

---

<sup>36</sup> Las negritas no están en el original así como la acotación entre paréntesis.

se tiene como base un grupo social que se organiza, reparte tareas y crea instituciones para regular su comportamiento; ese grupo constituye un adentro. Ahora bien, como consecuencia de comportamientos que han agraviado a uno o varios miembros no sólo surgen reglas y castigos sino que además los agraviados son caracterizados como tales, considerados desde el marco jurídico personas vulnerables, objeto de la discriminación. Hemos creado una exclusión en el adentro, los hemos separado porque fueron agraviados, no sólo vivirán con los resultados del daño también serán señalados por todos porque ahora son conocidos así. Muchos de ellos luchan para seguir con el título de vulnerable.

En México existe un marco jurídico cuya finalidad explícita es prevenir y erradicar la discriminación<sup>37</sup>. Existe por un lado una ley federal (2003), un Plan Nacional de Desarrollo de periodicidad sexenal (2013-2018, en el apartado II titulado México incluyente se aborda este tema). En lo que respecta a este plan, además de identificar ejes en los cuales el gobierno en cuestión debe trabajar, también se establecen planes de acción para lograr los objetivos deseados. También es posible encontrar algunos documentos desde el sector salud<sup>38</sup> que buscan implementar esas políticas públicas (detalladas en el marco jurídico) que contribuyen a la definición de los conceptos de discriminación y vulnerabilidad.

Después de la revisión de dichos documentos, se pueden concluir algunas ideas. En el marco jurídico sólo es mencionada la situación de vulnerabilidad una vez, contextualmente puede ser entendida como sinónimo de grupo de discriminación, esto en el Capítulo IV, artículo 15. La discriminación y la vulnerabilidad están intrínsecamente relacionados, pues ambos encarnan o dan lugar a la carencia o falta de algo: derechos, libertades y oportunidades. Ante ello habría que preguntarse si ambos fenómenos “están dados” en la sociedad. La respuesta para el primer fenómeno es rápida, la discriminación no es un fenómeno dado, para ello recurramos a la definición:

Discriminación: Para los efectos de esta ley se entenderá por discriminación toda distinción, exclusión, restricción o preferencia que, por acción u omisión, con intención o sin ella, no sea

---

<sup>37</sup> Cuya última reforma se llevó a cabo en marzo del 2004. Fue consultada lunes 2 de febrero 2015, 12 pm y se encuentra disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/262.pdf>

<sup>38</sup> En este caso fue consultado el texto Grupos en situación de vulnerabilidad del ISSSTE.

objetiva, racional ni proporcional y tenga por objeto o resultado obstaculizar, restringir, impedir, menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos y libertades, cuando se base en uno o más de los siguientes motivos: el origen étnico o nacional, el color de piel, la cultura, el sexo, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, económica, de salud o jurídica, la religión, la apariencia física, las características genéticas, la situación migratoria, el embarazo, la lengua, las opiniones, las preferencias sexuales, la identidad o filiación política, el estado civil, la situación familiar, las responsabilidades familiares, el idioma, los antecedentes penales o cualquier otro motivo. También se entenderá como discriminación la homofobia, misoginia, cualquier manifestación de xenofobia, segregación racial, antisemitismo, así como la discriminación racial y otras formas conexas de intolerancia (Ley 2003, artículo I, párrafo 3).

Se trata entonces de una acción que por realizarse u omitirse resulte en la negación del Otro, al observar las razones consideradas por las cuales se puede discriminar, concluimos que puede ser cualquier motivo. Ahora bien, la discriminación, al negar al Otro, niega las oportunidades para lograr algo o acceder a algo, esto en un sentido muy básico describe la situación de vulnerabilidad. En este caso, la respuesta a partir de los documentos consultados no es tan prístina y rápida. En el texto *Información sobre grupos en situación de Vulnerabilidad* incluso se habla de dos tipos: interna y externa. Aquella interna es causada por “motivos” que competen únicamente a la persona como su género, preferencia sexual, etcétera; mientras que la externa hace referencia al contexto social, económico. Vemos que al menos en la segunda algunos factores como la pobreza se vuelven determinantes. Pensemos ahora si este fenómeno está dado o no, una vez más veamos la definición:

El Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (SNDIF) definió la vulnerabilidad como “un fenómeno de desajustes sociales que ha crecido y se ha arraigado en nuestras sociedades. La acumulación de desventajas es multicausal y adquiere varias dimensiones, denota carencia o ausencia de elementos esenciales para la subsistencia y el desarrollo personal, e insuficiencia de las herramientas necesarias para abandonar situaciones de desventaja, estructurales o coyunturales”<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Esta definición fue extraída del documento citado del ISSSTE, no se acudió a la fuente original debido a que el enlace ya no es funcional. Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia. Primer Foro Nacional, “Situación actual y perspectivas de los Derechos de la Infancia y la Adolescencia en México”, (2004: 2) Disponible en: <http://www.dif.gob.mx/downloads/Infancia/Foro%20Nacional%20Infancia.pdf> (consulta diciembre, 2009).

Mientras que la discriminación es considerada una acción y omisión, la vulnerabilidad es considerada un fenómeno consecuencia de múltiples desventajas. Habría que añadir, varias de ellas resultado de la discriminación pero no se limita a esto. Nacer en un lugar determinado, en un grupo determinado provoca en automático, que según estas definiciones, pertenecer a un grupo vulnerable. En este sentido, pareciera que sí está dada; sin embargo, pensar de esta manera es ocultar que las características de una sociedad son resultado de su sistema económico, social y político. Ningún sistema preexiste al ser humano, es él quien los crea. Una vez más el discurso fetichiza el panorama, ¿el sistema se ha independizado? No, fue necesario el humano para crearlo y continúa siendo necesario para reproducirlo. Ninguna circunstancia está dada, fue producida y fomentada por la sociedad, estamos ante un ejemplo muy claro de violencia sistémica (Zizek 2009). Por tanto, si observamos ambos fenómenos sociales y culturales desde esta perspectiva no dudaremos en decir que ambos son construcciones epocales sustentadas en una visión antropológica de exclusión en el adentro, en otras palabras, el dispositivo de antropogénesis sigue el principio de exclusión para la posterior inclusión marcada por la discriminación que le dio origen.

# De la afirmación y la negación de la vida

“Desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, se externó la preocupación por los derechos de las PAM<sup>40</sup>, sin embargo ha sido con el paso de los años que se ha ido especificando lo que necesita un grupo poblacional en particular. Tenemos desde 1948 la resolución 213 que se remitió al Consejo Económico y Social como un proyecto de Declaración que habla sobre los derechos de las PAM. A partir de entonces se ha creado una serie de mecanismos internacionales que promueven sus derechos. Ésta fue la referencia para que los países en el plano nacional, implementaran mecanismos que protegieran a las personas mayores. En México, como parte de la Reforma Constitucional en materia de Derechos Humanos de 2011, particularmente lo que refiere al Artículo 1, se establece de manera general y para todas las personas, la garantía de sus derechos humanos bajo el principio pro persona, que busca proteger la dignidad humana como prioridad”. (González 2015:37)

Así comienza el capítulo titulado “Normatividad vigente para la protección de los derechos de las persona adultas mayores” de recién publicación. Cuando uno se da a la tarea de leer ese apartado encuentra que los instrumentos normativos (como son llamados todos los documentos de índole jurídica) enlistados según el ámbito de su aplicación y explicados brevemente no son tan profusos como pudiera pensarse, ocho vinculantes (que establecen una obligación legal, normas, convenios y leyes) y catorce no vinculantes (guías, recomendaciones, principios, declaraciones y resoluciones), además de los planes, programas y proyectos de acción. Hasta el momento se había citado en el presente ensayo únicamente tres de ellos: La ley de los Derechos de las Personas Adultas Mayores de ámbito federal (2002) y local (2000); y la Guía para la inclusión laboral de personas adultas mayores, personas con discapacidad y personas con VIH (2012), se citan a continuación todos los instrumentos:

---

<sup>40</sup> Personas adultas mayores.

Instrumentos vinculantes:

Convenio sobre el Seguro de Vejez (1933, OIT)

Convenio OIT 102 sobre la Seguridad Social (1952)

Convenio OIT 128 sobre las Prestaciones de Invalidez, Vejez y Sobrevivientes (1969)

Convenio OIT 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989)

Ley de Asistencia e Integración Social del Distrito Federal (2000)

Ley de los Derechos de las Personas Adultas Mayores (2002) Nacional

Ley que establece el derecho a la pensión alimentaria para los adultos mayores a sesenta y ocho años residentes en el Distrito Federal (2003)

Norma Oficial Mexicana NOM-031-SSA3-2012 (2012) Nacional

Instrumentos no vinculantes:

Recomendación OIT 131 sobre Prestaciones de la Invalidez, Vejez y Sobrevivientes (1967)

Recomendación OIT 162 sobre los Trabajadores de edad de la OIT (1980)

Principios de las Naciones Unidas en favor de las Personas de Edad (1991)

Proclamación sobre el Envejecimiento (1992)

Aplicación del Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Personas Mayores emitido por la ONU (1995)

Declaración de Montevideo sobre Políticas de Protección Integral al Envejecimiento y la Vejez Saludable (1997)

Objetivos de Desarrollo del Milenio de la ONU (2002)

Declaración de Toronto para la Prevención Global del Maltrato de las Personas Mayores (2003)

Declaración de Brasilia (2007)

Carta del Derecho a la Ciudad (2004)

Declaración de Compromiso de Puerto España (2009)

Guía para la inclusión laboral de personas adultas mayores, personas con discapacidad y personas con VIH (2012) Nacional

Resolución 67/139 Asamblea General de la ONU (2012)

Resolución 68/134 Asamblea General de la ONU (2013)

Tan sólo cuatro de los vinculantes y uno de los no vinculantes pertenecen a México exclusivamente, de los cuales tres son de alcance nacional. Nunca antes se había realizado un

esfuerzo por revisar el marco normativo existente en México relacionado directa o indirectamente con las personas ancianas. Es de resaltarse ese hecho. Es relevante, pero también lo es la forma en que el Instituto Mexicano de Derechos Humanos y Democracia (IMDHD) decidió presentar esta publicación. No se limitó a la reseña que algún especialista o incluso el (los) autor(es) pudieran hacer del libro, se trató de un evento público que inició con la presentación de Juan Garay, jefe de la sección de cooperación de la delegación de la Unión Europea en México, quien no dejó pasar tanto su preocupación por la situación social y jurídica que gozan o padecen los viejos de nuestra sociedad como la comparación con algunas sociedades europeas donde la desigualdad y falta de oportunidades es menor, como Alemania donde uno de los sectores primordiales para el gobierno son los que aquí sobreviven con *jubilaciones y pensiones insuficientes para una vida plena y con programas y apoyos muy pobres*. Después de ello hubo 4 mesas de trabajo con diferentes temas que permitieron un ejercicio interesante de diálogo entre expertos y ciudadanos.

En cada una de las mesas los participantes expresaron distintos aspectos del que fue planteado como problema social, político, familiar, laboral, etcétera: las políticas públicas en su mayoría se limitan a dar una pensión, el presupuesto no alcanza y no alcanzará para todos los planes de acción que se proponen en las instancias tanto públicas como privadas encaminadas al cuidado y protección de las personas ancianas, este sector no conoce sus derechos y por lo tanto no exige su cumplimiento, el gobierno sólo manifiesta una práctica asistencialista con sus programas, hay un mínimo cumplimiento del marco normativo. La lista es abundante pero hubo algunos aspectos que deben ser analizados, el primero de ellos tiene que ver con las buenas intenciones del marco jurídico.

Tanto abogados como miembros de dependencias públicas y organizaciones no gubernamentales estuvieron de acuerdo con que el problema no se encontraba en *la letra*, por el contrario se encontraba en la aplicación de la norma. En efecto las leyes, guías, recomendaciones, etcétera, definen y explicitan los derechos de manera clara pero cuando uno va a la praxis, cuando cualquier viejo quiere hacer valer un derecho se enfrenta a no sólo una estructura institucional que complica el goce de ese derecho sino también a una poca cultura o sensibilización respecto al trato que reciben. El camino burocrático descrito por Kafka en *El proceso* irrumpe en cada petición. En otras palabras, los principios y valores presentes en el marco van desapareciendo o diluyéndose conforme el ámbito de concreción aumenta. Los abogados y estudiosos de la ley por supuesto no

reconocen problema alguno en los documentos. Una vez más, el problema está en la aplicación. Suena lógico y adecuado el argumento hasta que otra de las participantes dice: los viejos no queremos ser objetos de la ley, sino sujetos. Esta afirmación no es errónea porque la mujer no entienda que el tema de una ley en efecto es el objeto al cual se dirige; ¿se trata entonces sólo de una cuestión de interpretación jurídica que alguien no conocedor dice? No. Lo que está en juego aunque no se reconozca sí tiene que ver con la letra, tal cual lo hemos dicho ya.

\* \* \* \*

En el apartado anterior se habló del cuerpo con la intención de reivindicarlo como condición de posibilidad de la existencia humana en la Tierra, pero también con la finalidad de interpretarlo como parte de la unidad que constituye el ser humano. Ahora bien, pareciera ser que mientras se acrecienta nuestro esfuerzo por ofrecer una visión integral del ser humano continúa abriéndose una brecha, una fisura que no nos permite hacerlo. Es ahí donde recae el error de quienes no observan un problema originario en la letra. Este impedimento yace en la noción de persona y la noción de ésta como un dispositivo en el paradigma biopolítico. Si bien el problema que supone la definición ha sido observado<sup>41</sup>, ciertamente es necesario hacer emerger la escisión de origen, esa división que une lo diverso y diferente sometiendo lo uno a lo otro. Desde el apartado sobre el lenguaje reconocimos que el significado es histórico y eso aplica incluso para aquellos conceptos que por necesarios y adheridos a nuestra especie hemos obviado o escrito irreflexivamente (al menos de forma aparente), hablemos de ellos entonces porque funcionan como una puerta simbólica que proporciona pautas, nos introduce en un régimen y a un ámbito discursivo donde nos reconocerán unos derechos y otros no.

Seguiremos desde este momento a Roberto Esposito, filósofo italiano nacido en 1950, quien a través de su obra nos ofrece una sólida argumentación para esbozar cómo y en qué medida las

---

<sup>41</sup> De esta observación resultan las diferentes tradiciones respecto a los Derechos Humanos, se pueden identificar 4 escuelas de pensamiento que difieren respecto al reconocimiento u otorgamiento de derechos, incluso en el contenido mismo de esos derechos. Estas escuelas son: 1) Naturalista como el nombre mismo lo anuncia, los derechos humanos son universales, pues son parte de la estructura del universo; 2) Deliberativa en la que la universalidad de los derechos depende de la capacidad de ampliar consensos sobre los mismos derechos, en otras palabras, la universalidad es potencial y está en función de acuerdos; 3) De Protesta en ella los derechos están fuertemente arraigados a las luchas sociales, reconoce la universalidad de éstos desde su fuente, pues la condición del sufrimiento y victimización tienen carácter universal; 4) Discursiva, a ella nos referimos directamente cuando dijimos que algunos han reconocido el problema de la definición, desde esta escuela los derechos y su fundamento son un hecho de lenguaje, tienen un carácter referencial pero lo más importante es que justo porque su contenido puede ser establecido discrecionalmente constituyen un elemento táctico, en función de los objetivos políticos perseguidos —por tanto, no se puede reconocer que el significado se encuentre perfectamente establecido, no se puede hablar de un núcleo semántico inamovible—.

tensiones que afirman y niegan la vida se pueden explicar en el paradigma de la inmunidad, consecuencia obvia aunque poco evidente de la Biopolítica. Antes de pasar a ello es necesario mostrar que el reclamo de aquella mujer es ingenuo, quiere la personalización sin la objetivación propia del discurso jurídico (característica intrínseca al derecho tal cual lo conocemos), esto puede ser afirmado porque al igual que Simone Weil debemos reconocer que somos herederos de Roma y que elogiar la transmisión de la noción del derecho es escandaloso, “Ya que si se quiere examinar lo que en ella era esta noción en el momento de su aparición, para mejor discernir de qué clase es, podemos ver que la propiedad se definía por el derecho de uso y abuso. Y de hecho, la mayoría de las cosas sobre las que el propietario tenía derecho de uso y abuso eran seres humanos” (Weil 1942:9).

Desde aquí podemos ya vislumbrar que humano y cosa son las dos caras de los diferentes conceptos de persona, estos polos que dan origen a un continuo de personalización y despersonalización así como zonas de indeterminación entre cada estatus. Estos polos generan una clasificación de creciente y decreciente personalidad y humanidad. Ciertamente estos estatus han cambiado según la época histórica pero también según el paradigma político y jurídico, lo que resulta innegable es que este dispositivo y su funcionamiento puede considerarse transhistórico y su interpretación particular debe ir ligada a la singularidad de su aplicación.

¿Qué es un dispositivo?<sup>42</sup> Definido desde una acepción general, desde el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, un dispositivo es un mecanismo o artificio, una organización que produce una acción prevista. En todo caso se habla de un orden artificial en el que converge un conjunto (piezas, personas, discursos, etcétera) con una finalidad determinada, posible de ser realizada únicamente a partir de la acción de dicho orden. Dispositivo trae diferentes imágenes mentales, nos atrevemos a afirmar que en la mayoría de los casos se trata de útiles a la mano, de instrumentos que el ser humano usa para lograr algo. Éstas son consideraciones que no debemos olvidar cuando hablemos ya de la persona como un dispositivo. Para Michel Foucault, ya en el terreno del léxico filosófico-político, este conjunto es heterogéneo —no se limita así como lo indica la acepción general a objetos de una misma naturaleza—, es una red que organiza elementos y “compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones

---

<sup>42</sup> Tanto Giorgio Agamben como Gilles Deleuze tienen textos cortos titulados *¿Qué es un dispositivo?*; sin embargo, para fines de este ensayo sólo recurrimos a Michel Foucault y a una construcción propia del concepto.

reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo” (Foucault 1994:229).

La pertinencia de cada dispositivo siempre radica en la respuesta a una urgencia y por lo tanto tiene una función estratégica dominante: “(...) esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas. Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, y sostenidas por ellos” (Foucault 1994:229). Las palabras no son inocentes decía Bourdieu, *persona* no es una excepción a ello, podemos ir adelantando que en ella se juegan relaciones de fuerza y ha sido necesaria porque surge ante la urgencia jurídica de nombrar y clasificar a los seres humanos.

Esposito observa un parentesco entre el funcionamiento del dispositivo, el desdoblamiento de la persona cristiana —desdoblamiento consecuente, pues el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, de la trinidad de la divinidad, cuerpo, alma y espíritu; sin embargo el paralelismo resulta sin lugar a dudas mucho más efectivo cuando se habla del verbo hecho carne, es decir la figura de Jesús— y la noción jurídica de persona. Sin reparar tanto en la revisión respecto al desdoblamiento se puede concluir que, en este caso, el dispositivo una vez más relaciona, unifica algo, ¿pero qué? En el plano teórico unifica una separación, el conjunto del que hablábamos antes tiene aquí un contenido específico, esa separación es aquella mencionada: la parte animal y la parte divina o espiritual, por tanto en el dispositivo de la persona se unen dos naturalezas o estados que conviven en la diferenciación, éste tiene un efecto jerárquico, en él se somete un estado al otro, una naturaleza a la otra.

¿Qué estado es sometido y bajo qué argumento? Aunque el cuerpo sea considerado de igual manera creación divina, lo que se alude directamente es la parte animal del hombre; por el contrario, encontramos el alma inmortal, el propio carisma de la persona, lo divino. Esta noción dogmática cristiana, en el último de los casos expulsa lo no humano (lo animal) de la relación con Dios. Entendido esto así, el procurar al cuerpo, satisfacer las necesidades corporales conlleva a su

vez distanciarse más y más de la parte *verdaderamente* humana. Lo que está en juego aquí es el grado de personalización y objetivación, dependiendo de hacia que polo tienda la persona: “Precisamente en la sustancial indistinción entre estas dos figuras —las de sujeto y objeto, subjetivación y sometimiento— se sitúa la prestación específica del dispositivo de la persona” (Esposito 2011b:65).

Aquí cabe profundizar sobre el poder de subjetivación que tiene el dispositivo, pues sólo en la medida en que uno se somete ya sea a los demás o a uno mismo se convierte verdaderamente en sujeto. Foucault reconoce dos sentidos de esta palabra, el primero refiere al sometimiento de uno por el control y dependencia hacia alguien; el segundo, encarna al sujeto sometido a sí mismo, adherido a su identidad gracias al conocimiento y la conciencia de sí. Es claro como opera este proceso de subjetivación en el caso del anciano, en primera instancia podemos reconocer que tanto el anciano como cualquier otra persona agrupada bajo el criterio de la nacionalidad, por ejemplo, vive bajo el control y la dependencia —de la reproducción de su corporalidad viviente— del Estado. Mientras que en este movimiento hay una agrupación “entre iguales” gracias a la consideración jurídica que nos reconoce como sujetos de derechos a todos los habitantes de cualquier país que compartimos una serie de características; en el segundo movimiento el sujeto se garantiza a sí mismo la unidad de su personalidad. Dos caras de un mismo proceso, pero no hemos aclarado muy bien que por cada movimiento hay un reverso. Para clarificarlo es necesario explicar que el mecanismo del dispositivo aunque varíe ligeramente en contenido se conserva. Por qué es necesario aclarar esto, Esposito reconoce un paralelismo semántico y de funcionamiento al hablar del dispositivo de la persona en el ámbito del derecho y la perspectiva cristiana sobre la persona, ya decía Carl Schmitt que toda categoría política tenía como origen una categoría teológica.

El caso más emblemático y donde se muestra de forma más efectiva la separación que opera en el dispositivo es la figura de Cristo. Siendo Dios se humilló a sí mismo e hizo posible el misterio de la Encarnación. La de por sí compleja figura divina tripartita se sacrifica por amor al hombre pecador y ofrece lo más preciado: a su hijo. El Cristo, hombre, reúne en sí dos naturalezas, pero éstas de ninguna manera son equivalentes: la divina y la humana. De ahí podemos rastrear cómo el dualismo adopta esta forma específica, en los seres humanos la distinción alma y cuerpo; pero ambos elementos no permanecen en un mismo nivel, no son equivalentes ni intercambiables, uno siempre permanece superior al otro. El cuerpo no es observado como “lo malo”, en tanto creación

divina; sin embargo, no se puede negar que constituye la parte animal del hombre: “Ya aquí, con una formulación insuperable en claridad dogmática, la idea cristiana de la persona es fijada a una unidad no sólo hecha de una duplicidad, sino de modo tal de subordinar uno de los elementos al otro, hasta el punto de expulsarlo de la relación con Dios” (Esposito 2011b:64). Esta distancia implica una disminución de humanidad cuya fuente es el Creador. Es cierto que en el discurso *laico*, que soporta nuestro derecho, este proceso no aparece con los mismos nombres. Lo que sí podemos identificar es que la fuente creadora de lo humano, la máquina antropológica, define y caracteriza y en este sentido dota a la persona de lo humano; quienes se alejen de ese parámetro no son beneficiarios de su gracia o lo son en menor medida.

Para mostrar esto con mayor claridad es conveniente apelar a la noción de persona presente en la legislación mexicana. Antes de ello habría que reconocer que en la Ley de las personas adultas mayores en el Distrito Federal se reconocen las diversas condiciones<sup>43</sup> en las que se pueden encontrar las personas ancianas como son: independientes, semidependientes, dependiente absoluto y en situación de riesgo o desamparo. Distinción sumamente pertinente que no se contempla en la Ley de competencia federal (creada posteriormente). Otro aspecto que no fue retomado pero esencial es la simple leyenda *sin distinción alguna* presente en el artículo 2 (ley ámbito local, D. F.): “Toda persona de sesenta años de edad en adelante, sin distinción alguna, gozará de los beneficios de esta ley sin perjuicio de los contenidos en otras disposiciones”. Esto ya arroja ciertas diferencias en lo que respecta a la manera en que se visibiliza jurídica y socialmente este sector poblacional en los ámbitos local y federal.

En el texto *La discriminación hacia la vejez en la ciudad de México: contrastes sociopolíticos y jurídicos a nivel nacional y local* se aborda el tema que nos ocupa por el momento y dentro de las conclusiones más importante encontramos que hubo “un momento histórico de cambio sociopolítico y jurídico entre la entidad federativa y el gobierno federal”, ese momento se dio en 1997, pues a partir de la primera elección de jefe de gobierno y legisladores se pusieron en marcha propuestas administrativas y políticas con orientación social desde una perspectiva de izquierda que fueron más incluyentes y dirigieron la mirada a sectores poco o nada considerados en su especificidad como la población vieja. Se rescataron “de la agenda pública y académica aspectos relacionados

---

<sup>43</sup> Estas distinciones aluden tanto a la dependencia física como mental, así como a la situación económica, social y vivienda de las personas ancianas.

con su seguridad económica y atención a la salud que se han llevado a nivel de acciones de gobierno y se han consolidado en políticas de Estado” (Montes de Oca, 2013:25).

En pocas palabras, es evidente un mayor avance respecto a la visibilización de las personas ancianas en el ámbito local que en el federal y ciertamente hay un esfuerzo loable y digno de reconocimiento<sup>44</sup>. Pero hemos de insistir en la idea con que iniciamos este capítulo, tan importantes son las políticas públicas y las leyes y reglamentos que las originan como lo es reflexionar sobre el discurso como un dispositivo que mantiene en tensión el ser y no ser de la persona. Por ello veamos ahora esa definición a partir de dos casos cuyo contenido es similar. Hubo en 2009 dos acciones de inconstitucionalidad en dos Estados de la República que se oponían al reconocimiento del no nacido como persona jurídica. Por qué buscar ahí inicialmente la definición, porque es en los casos límites donde se manifiesta de forma más evidente la perspectiva teórica e ideológica de quien habla, su horizonte de sentido. Se trata, pues, de la defensa de la posibilidad de abortar sin ser culpable de ningún delito negada en las Constituciones locales y que conforme a los demandantes (la Procuraduría de los Derechos Humanos y Protección Ciudadana de Baja California y conforme también a los diputados integrantes de la Quincuagésima Novena Legislatura del Congreso del Estado de San Luis Potosí) contravenían las garantías de seguridad jurídica y certeza<sup>45</sup> y vulneraban de forma desproporcional los derechos de las mujeres (dignidad y derechos reproductivos).

Aunque el tema pudiese estar lejos de nuestra atención en realidad no lo está, lo que está en juego es la definición de la persona, a partir de qué momento se le puede considerar como tal. Algunos podrán calificar de conservadoras las reformas o podrán defender el derecho de la mujer a decidir sobre aquello que si bien no la constituye corporalmente sí permanece dentro de ella. Lo cierto es

---

<sup>44</sup> En general la población anciana del Distrito Federal se distingue de la del resto de la República porque tiene mayor escolaridad, tiene mayor conocimiento de sus derechos así como más facilidad para acceder a programas sociales, también se conciben con mayor conciencia como un sector discriminado por la sociedad y el gobierno. “Es posible afirmar que en el DF se experimenta un proceso de transformación sociocultural para prevenir la discriminación, porque reivindica el papel social de las personas mayores desde el propio gobierno y las instituciones públicas” (Montes de Oca 2013:27). Es importante mencionar que la información retomada aquí, es parte de este artículo donde se analizan los resultados de la Primera Encuesta Nacional para Prevenir la Discriminación, 2006.

<sup>45</sup> El reconocimiento del no nacido como persona jurídica contradice la garantía de certeza jurídica porque “los límites de las libertades y derechos constitucionales resultan inciertos y la misma libertad queda restringida por el miedo razonable a ejercerla (...)” (González de la Vega 2011), si se reconoce al no nacido como persona jurídica no debería estar permitido de ninguna manera la suspensión del embarazo; sin embargo, los Estados estarían obligados aún a proveer el servicio de aborto en los casos que están ya previstos y que también forman parte del marco normativo del Estado.

que la legislación mexicana reconoce como persona jurídica en primera instancia a quien ha nacido, a partir de ese momento el Estado está obligado a proteger esa vida. La vida prenatal tiene un valor pero no es preeminente frente a los demás derechos y bienes tutelados para la persona. Su valor es el de un bien constitucionalmente protegido.

En el análisis elaborado por la Coordinación de Derechos Humanos y Asesoría de la Presidencia de la resolución de la Suprema Corte de Justicia de la Nación respecto a la acción de inconstitucionalidad de Baja California se concluye que la Constitución equipara los términos individuo, persona y ser humano; lo interesante una vez más es que aunque reconoce el inicio de la vida humana en la concepción se vuelva hacia atrás, veamos:

Así, un ser humano puede definirse en términos de su pertenencia a la especie *Homo sapiens*, y, desde este enfoque, la formación de un ser humano empieza desde el momento de la fecundación del óvulo por un espermatozoide. Sin embargo, **constitucionalmente** el concepto “ser humano” no sólo significa la **pertenencia a esta especie**, sino se refiere a los **miembros de ésta con ciertas características o atributos que les otorga o reconoce el propio sistema normativo**<sup>46</sup>.

En este sentido, aun cuando un cigoto califica como un organismo humano, no se le puede considerar razonablemente como persona o individuo (es decir, como sujeto jurídico o normativo), de acuerdo con la Constitución Federal o los tratados internacionales. Éstos no establecen que los no nacidos sean personas, individuos o sujetos jurídicos o normativos; por el contrario, sólo los reconoce como bienes jurídicamente protegidos, por más que califiquen como pertenecientes a la especie humana.

Entonces, no se puede considerar que el producto de la concepción o fecundación, independientemente de la etapa gestacional en la que se encuentre, sea una persona jurídica o individuo, para efectos de ser sujeto de los derechos constitucionales o de tener capacidad jurídica. Coordinación de derechos humanos y asesoría de la presidencia. (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2011).

---

<sup>46</sup> El recurso para resaltar ciertas partes del texto se ha tomado con fines explicativos y no se encuentran en el original.

Lo resaltado del texto es lo que nos permite continuar con el argumento. Una persona se define principalmente por ser miembro de la especie humana *con ciertas* características y atributos que son otorgados o reconocidos por el sistema. Si eso equivale para decir que el cigoto no es persona pero sí es humano, ¿no equivaldría para decir de manera más velada lo mismo respecto a los miembros de la especie que no se atienen del todo a esa caracterización? No son personas del todo pero son considerados humanos, en otras palabras “lo que le confiere valor incontrovertible [a la vida] no es otra cosa que su ingreso al régimen de la persona” (Esposito 2009:10). Posteriormente esto cobrará mayor sentido, cuando vayamos explicando más rasgos del paradigma biopolítico, pero por el momento adelantaremos que la antropología alemana trabajó muy de cerca con la botánica y la zoología, en un momento en el que la política se veía ceñida cada vez más a lo biológico, matemático y económico, en una época aún compartida en la que Vacher de Lapouge afirmaba ya que la antropología produciría en las ciencias políticas la revolución que la bacteriología produjo en la medicina.

Una vez más emergen los umbrales de lo humano y mientras el modelo clásico evolucionista ubica al hombre en una línea que va de la planta al animal, lo novedoso de la perspectiva alemana fue la progresiva superposición de las especies. En consecuencia una especie era ajena y a la vez parte de la otra, hubo una especie de incorporación del catálogo de las plantas y los animales en el género humano, así como proyección de lo humano en especies animales y vegetales. Para Esposito al menos, sucedió lo que decía Agamben: se animalizó al ser humano (aislando en él lo que según el sistema y la definición no era humano). Pero al mismo tiempo se antropologizó al animal ampliando la definición del *ánthropos*, los umbrales se alargaron de tal forma que incluso los animales pueden gozar de mayor estatus en la sociedad que algún tipo de ser humano.

La categoría de persona tiene, además, un lugar estratégico en el discurso jurídico que tiende a la internacionalización. Ya Hanna Arendt había apuntado el sesgo o la distancia que existe entre el hombre y el ciudadano, describió la intencional sustracción de la ciudadanía a ciertos grupos de seres humanos desde el Estado, cualquiera que éste sea. Así, uno de los debates que subyace a la noción de persona es si con su existencia se salva esa distancia, en palabras de Esposito *ese hiato abierto tan dramáticamente*, si ofrece derechos subjetivos aunque no se sea ciudadano. Y es que es elemental identificar la relación entre persona y sujeto de derecho en la concepción jurídica moderna: la primera posibilita a la segunda y viceversa.

Sólo en función de la categoría de persona y del léxico que instaura es posible hablar de los derechos humanos [“derechos fundamentales que corresponden a todos los seres humanos dotados del estatus de persona” (Esposito 2009:13)]. Éstos no corresponden al ser humano en cuanto ciudadano sino al ser humano en cuanto persona. Sin embargo, esta pregunta se va respondiendo poco a poco y no es posible hacerlo de forma positiva porque si bien salva en cierta medida esa distancia, pues más miembros de la especie son beneficiarios de los derechos fundamentales incluso de/a pesar de su ciudadanía, vemos que en el fondo semántico del término continúa una distinción que lejos de borrarse sólo se oculta, lejos de alejarse del régimen de sentido que crítica, los derechos humanos inscritos en el léxico de la persona han fracasado en su empresa. Al parecer no son tan fundamentales ni inalienables a la vida humana, aunque sus partidarios encuentren en la falta de difusión, sensibilización y cambio de mentalidad la razón de esto. A ello hay que añadir la centralidad del cuerpo y su situación material, sus efectivas condiciones de existencia porque esta semántica surge en un contexto biopolítico.

Tenemos ante nosotros un complejo movimiento de personalización/despersonalización. Sí, en Grecia, en Roma y en nuestras sociedades no todas las personas lo son en el mismo grado y por tanto no pueden ni tener ni gozar los mismos derechos. Por ello Esposito afirma que la codificación jurídica romana es la más poderosa codificación del dispositivo de la persona y aunque no se puede saber hasta qué grado influyó la concepción cristiana en el derecho sí se puede hablar de una perfección formal de este nexo entre unidad y separación: *summa divisio de iure personarum*<sup>47</sup>, son las palabras de Gayo<sup>48</sup> que aún operan. Persona es entonces una categoría general que agrupa a toda la especie humana pero también funge como un prisma que separa y en esta separación jerarquiza a los hombres en función de su diferencia constitutiva (en función de esas ciertas características y atributos reconocidos por el sistema, porque es éste quien funda la subjetividad y no al revés). En otras palabras, vemos una inclusión de una exclusión en el adentro. La universalización y unificación presupone de antemano la separación. A su vez la lógica de la diferenciación le da pertinencia y razón de ser al derecho tal como es, de no existir caemos en

---

<sup>47</sup> División del derecho de la persona.

<sup>48</sup> Gaius, jurista romano del siglo II. Relata Esposito que fue Gaius quien a través de esas palabras (*summa divisio de iure personarum*) establecía una “conexión originaria con un procedimiento de separación, no sólo entre *servi* y *liberi*, sino luego, en estos últimos, entre *ingenui* y *liberti*, y así sucesivamente en una ininterrumpida cadena de desdoblamientos consecutivos” (Esposito 2011b:67). Sus palabras fueron retomadas en las Instituciones justinianas (libros de enseñanza introductoria del Derecho romano)

insuperables antinomias tal es el caso del derecho natural; no es más que una aporía: definir como natural lo que es un artificio.

Ya hemos visto cómo la separación y unificación constituyen el dispositivo, ahora veamos de forma más clara su operación. En primer lugar, la definición de persona está en función de ciertos estatutos como puede ser en qué momento una persona lo es: la fecundación, cuando su cerebro se desarrolla, después de que nace, etcétera<sup>49</sup>. Pero los estatutos también refieren otros criterios para la caracterización de la persona, en algunos casos se trata de la libertad o de la madurez física, capacidad intelectual, incluso de las habilidades físicas. En la antigua Grecia no todos los seres humanos eran considerados personas en toda la extensión de la palabra: sólo lo eran aquellos hombres (género masculino) que libres de los quehaceres cotidianos podían participar en la toma de decisiones de la ciudad, es decir, sólo los libres con suficientes recursos gozaban de participación política, ellos colmaban la categoría de persona; y en contraposición a ellos estaban las mujeres, niños, esclavos, etcétera. En la actualidad se puede identificar un *continuum* que va desde el niño como persona potencial, el adulto económicamente activo y legal como persona en toda la extensión, el anciano como la no-persona y el enfermo mental como la antipersona. Estas gradaciones de lo humano dan lugar a los diferentes umbrales. Como se podrá observar, el ser humano, en función de su propia biología (el niño que crece y se convierte en adulto) o de un accidente, etcétera, irá transitando de un umbral a otro; en consecuencia hay continuos desplazamientos del ser humano en el dispositivo, el grado de subjetivación es siempre móvil.

A lo anterior podríamos añadir la existencia de condiciones de nacimiento que, pese a la movilidad dentro del *continuum*, determinan en gran medida los umbrales de la transición que la persona experimentará. Pensemos en las mujeres ancianas de los pueblos originarios quienes por el simple hecho de ser quien son reúnen características de tres grupos identificados como vulnerables por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred): adultos mayores, afrodescendientes, fieles religiosos, etnias, migrantes y refugiados, mujeres, niños, personas con discapacidad, personas con VIH/SIDA, jóvenes y personas con preferencias distintas a la heterosexual (Sin embargo 2013). Y si, sin afán de parecer apocalíptico, añadiésemos la

---

<sup>49</sup> Como ya se había mencionado, en el caso de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos la protección de la vida tiene sus límites, la vida prenatal es considerada sólo como un bien protegido, uno cruza el umbral de la persona en el momento en que se nace.

discapacidad a esta mujer que en definitiva existe en algún lugar del país o en muchos, qué transición es posible para ella dentro del dispositivo, se hacen evidentes ahora las perversas consecuencias del derecho subjetivo que empuja constantemente a la persona a los umbrales desprovistos más y más de la subjetivación. Para decirlo de forma contundente: “Tener derechos, desde este punto de vista, significa en realidad ser sujetos de la propia objetivación” (Esposito 2009:24). Esta objetivación se traduce entre otras cosas en la constante discriminación, la negativa a considerarlos personas económicamente activas o con oportunidad de gozar de sus derechos sexuales, entre otros. Según la Encuesta Nacional para Prevenir la Discriminación del 2010<sup>50</sup> las personas ancianas identifican como sus tres principales problemas la dificultad para encontrar empleo (36%), la salud (13.9%) y la discriminación/intolerancia (9.2%).

Esto no es superficial porque al dispositivo de la persona se le suma, complejizándolo, la relación de la edad cronológica con la organización social; así términos como clases social, etnia/raza, género y edad constituyen categorías analíticas académicas para explicar la desigualdad social, en este panorama mientras que el valor social del trabajo ha logrado que la juventud sea sobreestimada, sucede lo contrario con la población anciana: “La edad tiene connotaciones culturales que privilegian y marginan a ciertos grupos sociales, situación que se vislumbra una vez que se ha entendido la importancia de la edad social en la actualidad, pero que podría, en sentido opuesto, ocultar la importancia de la edad como categoría de exclusión social” (Montes de Oca 2000:66).

Nuestro curso de vida está institucionalizado y en este panorama no se invierte ni se da trabajo a las personas ancianas. Conforme a la misma encuesta, el 56.8 % de la población anciana respondió que sus ingresos no eran suficientes mientras que el 3.7% no tiene ingreso alguno. Paradójicamente cuando se pregunta qué tanto se justifica negar el empleo (uno que sí pueda

---

<sup>50</sup> Reproduzco las características de la encuesta tal cual se encuentran en el texto original: “Del 14 de octubre al 23 de noviembre de 2010, se visitaron 13 mil 751 hogares, que arrojaron información referente a 52 mil 95 personas. los hogares fueron seleccionados en las 32 entidades federativas del país, en 301 municipios y mil 359 puntos de arranque. La muestra utilizada para la selección fue aleatoria, polietápica, estratificada, por conglomerados y, en general, las unidades primarias de muestreo fueron seleccionadas con probabilidad proporcional a su población. Los resultados obtenidos permiten la comparación entre once regiones geográficas, diez zonas metropolitanas de mayor población, cuatro tipos de localidad, y cuatro zonas fronterizas del país. Dichas características permitieron obtener estimaciones generales que, considerando un 95% de confianza, tienen un margen máximo de error de +/- 1.1 puntos porcentuales” (Enadis 2010:13). Entre los instrumentos encontramos: cuestionario de hogar, cuestionario de opinión, diez cuestionarios para grupos vulnerables, cuestionario de victimización.

hacer) a este sector, un apabullante 75.6% responde que no se justifica para nada. Si consideramos paralelamente que la edad es una de las causas por las que la población ha sentido que sus derechos no son respetados y que 6 de cada 10 mexicanos consideran que la riqueza divide a la gente y por tanto también la pobreza, nos resta un escenario con pocas posibilidades de supervivencia. Efectivamente, como veremos más adelante, la configuración social pero sobre todo jurídica (hecho por seres humanos) genera un entramado (dispositivos) con una lógica de superposiciones y negaciones que dificulta ver dónde está el inicio y dónde el final. Este sesgo y relegación del ser anciano hacia el polo de la reificación no se resuelve con un cambio de léxico pues sigue inscrito en ese orden de sentido: la población de más de 60 años, al pasar esa puerta simbólica, no podrá conseguir un empleo que le permita vivir satisfaciendo en el mejor de los casos sus necesidades básicas, será, discriminado por su edad y por ser pobre (mayoritariamente)<sup>51</sup>, se verá sometido a un cese de servicios médico<sup>52</sup>, entre otras cosas. Quien pudo en algún momento de su vida figurar como una persona con beneficio y pleno goce de derechos empuja a otros a su

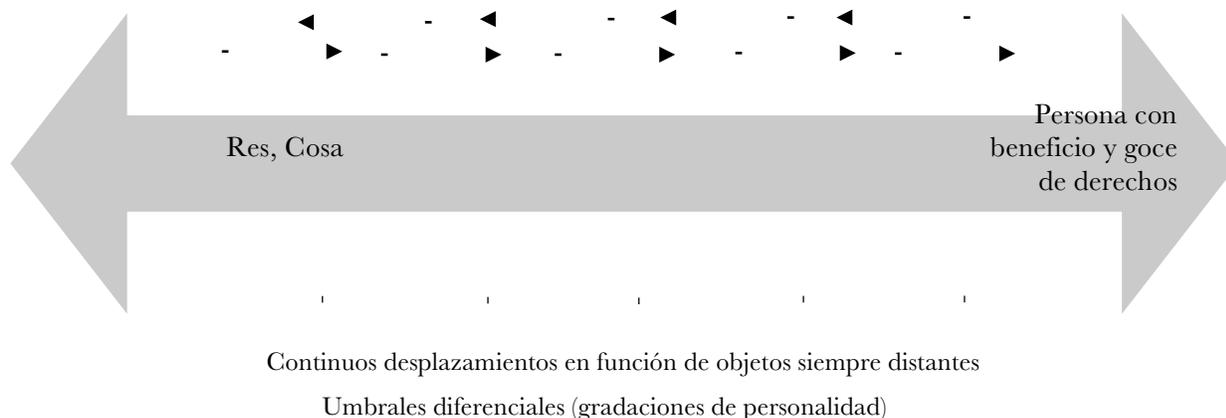
---

<sup>51</sup> En el artículo citado donde se aborda el concepto de edad social y las implicaciones para efectos del trabajo, se elabora una descripción sobre la situación laboral de la población anciana en el país, dibujando a las mujeres ancianas de zonas rurales quizá como las más invisibilizadas y con situación más precaria, son las mujeres quienes en mayor proporción carecen de algún tipo de pensión (sea contributiva o no contributiva) (Montes de Oca 2000:77). Hay diferencias notables entre este sector en el ámbito rural y urbano, aunque no se puede calificar como óptima la situación ni las políticas públicas en favor de los ancianos en las ciudades, cierto es que el acceso a apoyos es mayor: el 93.1% de la población con 60 años y más de las áreas rurales no cuenta con una pensión y el 83.6% de los que residen en áreas urbanas tampoco la tienen (Gomes, 1997).

<sup>52</sup> Como es el caso de la mujeres mayores de 64 respecto al papanicolau, en México al menos. Si bien la edad contemplada para realizarse esos exámenes de rutina tiene sus razones de ser, difícilmente explican por qué la derechohabiente o simplemente la mujer en general no debe seguir practicándose a menos que haya condiciones de riesgo como son historia familiar de cáncer, padecer VIH, entre otras. No informan que aunque ya no sea un procedimiento de rutina aun así se tiene el derecho a pedirlo, así lo indica la página de la Secretaría de Salud del Estado de México, ante la pregunta ¿quiénes deben practicarse este examen? podemos encontrar como última opción: Toda mujer que lo solicite, independientemente de la edad. Cualquiera podría decir que no hay problema en ello pero pensemos si no más bien se trata de una idea asumida como “las mujeres mayores de 64 no tienen relaciones sexuales y por tanto se encuentran fuera de peligro”, si bien es cierto que fuera de ese rango de edad todo tipo de infección o vaginitis disminuye por el simple hecho de que el pH y las condiciones propias de la vagina cambian, no es justificación para no dar explicación, existe el derecho a la salud que está íntimamente relacionado al derecho a estar informado, debe estar contemplado en la lógica del reconocimiento que subyace a la validez de los derechos. La petición de realización no es real si la persona no sabe que puede pedirlo. Por otro lado, ciertas enfermedades como la ya mencionada vaginitis pareciera ser propia de mujeres en edad reproductiva, como si las mujeres ancianas no fueran susceptibles de padecerla, esta conclusión quizá aventurada surge después de revisar la guía de práctica clínica del Instituto Mexicano del Seguro Social Prevención, diagnóstico y tratamiento de la vaginitis infecciosa en mujeres en edad reproductiva en el primer nivel de Atención publicada en el 2014. No se hace una sola mención de las mujeres en edad no reproductiva, podría asumirse si el título ya indica eso pero si uno quiere encontrar en la red una guía de práctica médica para mujeres en edad no reproductiva no lo logrará. De igual manera sucede en el Manual para la detección oportuna del cáncer cervicouterino del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado, las mujeres mayores de 65 años no figuran. Nuestra tesis es que en ciertos aspectos médicos opera la discriminación por la edad. A veces la discriminación no está en las miradas, mal trato del personal sino en el cese de un servicio por el simple hecho de ser viejo.

objetivación, así funciona el dispositivo que nos ocupa. Conforme el tiempo pase u ocurra algo, su estatus cambiará y pasará de un umbral a otro (Diagrama 1).

Diagrama 1. Dispositivo de la persona



Lo que no puede dejar de sorprender es que esos grados de humanidad están ya contemplados en el estatuto, entre cada umbral hay una zona de indeterminación y todas ellas parecen estar incluidas en la acepción general de persona. En la medida en que un ser humano colma la categoría de la persona, que la satisface, orilla a otro a una zona de negación, o visto de otra manera: la persona tiene siempre interna su negación y la reproduce constantemente. Todo afirmarse y personalizarse empuja al Otro a un espacio indefinido, este espacio indefinido siempre tiende a situarse por debajo del umbral de la persona, esto es, el fondo inerte de la cosa.

\* \* \* \*

La dinámica y funcionamiento descritos en el dispositivo de la persona, que puede ser ampliada a cualquier dispositivo, se inscribe en el paradigma de la biopolítica, término difuso cuya génesis tiende a ser atribuida a Michel Foucault aunque su historia haya comenzado varios años atrás. Lo que nos proponemos hacer en este punto del ensayo es explicar desde qué horizonte de sentido puede ser interpretado el discurso jurídico en torno a las personas ancianas, un horizonte en el que la política ha tomado como objeto la vida humana en su dimensión biológica, con la firme intención de afirmarla, potenciarla, organizarla; y cómo en ese léxico y ámbito de sentido también surgen negaciones de la vida que lejos de ocupar el lugar de las consecuencias no deseadas, la constituyen. Para ello primero hablaremos de una especie de genealogía del término, en seguida hablaremos del gran tema que nos ocupa: la biopolítica. Finalmente veremos cómo toda afirmación de vida es también su negación, por ello hablaremos de la eugenesia positiva para dar pie a la negativa (que veladamente figura en el discurso oficial como dispositivo que niega la

categoría de persona a los sectores llamados vulnerables). Justamente en la eugenesia negativa situaremos y entenderemos tanto la tanatopolítica como la necropolítica.

Lo primero que se ha de mencionar es que no existe una claridad terminológica respecto a la biopolítica<sup>53</sup> y remitirnos a la definición etimológica no es suficiente. Sin embargo por algún lado debemos comenzar. Retomaremos para ello la ya conocida distinción del concepto vida en griego que Giorgio Agamben describe en *Homo sacer I: el poder soberano y la nuda vida*. Esta diferenciación consiste en *bíos* como una forma de vida de determinado grupo y *zoé* como la vida biológica, el simple hecho de vivir. El asunto en la biopolítica es que estas dos formas de vida no mantienen su diferenciación, antes bien generan una zona de doble indiscernibilidad. La distinción resulta sobremanera importante, en la antigüedad (hablando de Grecia particularmente) el hombre libre se movía en el ámbito del *bíos*, sólo en cuanto podía prescindir de la reproducción de la *zoé* entraba en el ámbito político por excelencia.

De la *zoé* se distanciaba el *bíos*, lo que no puede ser negado es que el movimiento desde hace un par siglos pareciera ser inverso, la vida busca reafirmarse como vida, como *zoé*. En este sentido se busca extraer del *bíos*, de la existencia política del hombre moderno el simple hecho del ser viviente. Aclara Esposito —la vida que se afirma tiende hacia la *zoé* más que el *bíos*, de lo cultural y social hacia lo natural y biológico—: hablar de biopolítica supone ya esta tensión entre dos nociones de vida, y la que parece predominar tiende a distorsionar aquello que parecía característico del hombre (no es simple vida natural, sino política); el otro problema yace de igual manera en la *zoé* ¿es acaso concebible una vida absolutamente formal? “En un tiempo en el que el cuerpo está literalmente atravesado por la técnica. La vida se ha vuelto algo distinto de sí misma” (Esposito 2011a:25). Es claro que en las sociedades occidentales al menos, la técnica —como ya se había mencionado en el apartado pasado— es un término correlacionado a la vida, una determinación de ella. Es necesario decir que en tanto la política se volcó hacia la vida, o que la

---

<sup>53</sup> Roberto Esposito reconoce esto mientras que Mauro Benente identifica que Foucault teoriza (no de manera sistemática) sobre la biopolítica en su tercera etapa, denominada “etapa ética” o de la “gubernamentalidad”. Los textos en los que el historiador y filósofo francés aborda el tema son: capítulo V Derecho de muerte y poder sobre la vida del tomo I de *Historia de la sexualidad: la voluntad del saber* (1976), *El nacimiento de la medicina social* (conferencia, 1974), *Defender la sociedad* (curso, 1977), *Seguridad, territorio y población* (curso, 1978) y *El nacimiento de la biopolítica* (curso, 1979).

vida ingresó en la historia como Foucault afirma<sup>54</sup>, una noción de vida es negada mientras que la otra la somete, por tanto lo restante es una determinación negativa, lo que tenemos es lo que no es.

¿Pero qué significa que la vida se haya vuelto el centro de la política? ¿No acaso siempre fue así?, mientras que Foucault y Esposito<sup>55</sup> reconocen en ella el carácter evidentemente moderno, Agamben opta por afirmar que la política no ha tenido otra opción, siempre ha sido biopolítica porque su disposición no puede ser otra que la de afirmar la vida de grupos humanos, procurar la supervivencia de la especie. En ello hallamos razón, sin embargo la biopolítica ha sufrido matices que cada vez la intensifican más y más como son las nuevas formas de racismo o las nuevas tecnologías de poder que operan a nivel cuerpo y a nivel población como el dispositivo de la sexualidad<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Con ello el autor no quiere decir que la vida no tuviera contacto con la historia, las hambrunas y epidemias pueden ser interpretadas como formas de lo biológico que presionó y de hecho sigue presionando a la historia, lo biológico bajo el signo de la muerte. Con esta afirmación, el autor se refiere más bien al desarrollo de una serie de conocimientos relativos a la vida en general por ejemplo el mejoramiento de las técnicas agrícolas, la institucionalización de la salud, etcétera.

<sup>55</sup> Para este autor italiano la diferencia se encuentra en los criterios de la eugenesia de antaño y la moderna, mientras aquellos apelaban a un mejoramiento de la raza en función de una clase, por ejemplo la de los guerreros que no podían permitirse enfermos, deformes, débiles en general; el criterio moderno apela a la raza y la etnia, sin olvidar la diferencia de clase o estrato. Esto de ninguna manera niega que en Grecia por ejemplo no se reconociera la distinción racial, pero no era considerada del todo *El criterio* para dejar vivir o hacer morir.

<sup>56</sup> Foucault explica este dispositivo hacia el final del texto ya referido, ahí explica que el derecho a la vida (de su reafirmación y la supervivencia), reivindicado por todas las luchas del siglo XIX e incluso el XX es un derecho poco compatible con el régimen soberano simbolizado ante todo por el derecho de dar muerte sobre el otro, el súbdito. La vida se volvió la gran apuesta de todas las luchas políticas y fueron estas fuerzas políticas las que utilizaron al sexo como “pozo” del juego político, pues el sexo *es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie*. En él convergen las dos direcciones del bio-poder (entendido como una estrategia de tipo político orientada a los rasgos biológicos fundamentales) que se inician desde el siglo XVII y que para el XVIII aún permanecen separadas. Estas dos direcciones son de vital importancia, la primera de ellas, *la disciplina* se dirige específicamente hacia el cuerpo como máquina y las instituciones que figuran ahí es el ejército, escuela y en consecuencia se habla de táctica, aprendizaje, educación, orden de las sociedades; el cuerpo y *su integración al sistema de controles eficaces y económicos*, en otras palabras, lo que se conoce como la *anatomopolítica* del cuerpo humano. La segunda vertiente es la de las regulaciones dirigida hacia el cuerpo-especie, el cuerpo que se ve “transitado por la maquinaria de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos” (Foucault 1998:83); esos controles reguladores ya no aluden al cuerpo individual sino a la población. La más alta función de los dispositivos y por tanto de éste es invadir la vida por completo. Vivimos en la época de la sexualidad, ésta se suscita permanentemente en la sociedad y su negación (vía la moral cristiana) sólo enfatiza su fuerza, el sexo o el discurso sobre el sexo se formó gracias a diferentes estrategias de poder que lo atraparon en una ley de realidad (la necesidad económica es su forma más inmediata) y una economía del placer que esquiva esa ley o pretende ignorarla, en palabras de Foucault. Pensemos en las políticas de natalidad de algunos países nórdicos, se motiva a la población a procrear, al final la realidad biológica se ve atravesada por la económica, esta ley motiva tanto el nacimiento como la planificación familiar. México está transitando del segundo caso al primero, nuestra población envejece y a la par hay menos nacimientos. Pero por otro lado, encontramos el poder individualizante (y no) del dispositivo en lo que respecta al placer que se busca en el sexo, situada ahí, la población busca ignorar esa ley para dejarse sentir, busca sentir.

La biopolítica dispone de estrategias que toman cuerpo en el biopoder, es ahí donde se halla la paradoja, mientras inicialmente la política lucha sus batallas en nombre de la vida, el biopoder somete esa vida al mando de la política. Tenemos entonces ¿un gobierno sobre la vida? o ¿de la vida? Es conveniente, pues, ver de donde viene el término más allá de su significado etimológico. Esposito identifica tres bloques diferenciados y sucesivos de autores (en función del enfoque sobre la vida y la organización de las poblaciones) de los que hablaremos brevemente:

1. Organicista. En este enfoque predominan ensayos alemanes con una noción vitalista del Estado<sup>57</sup>. Sin embargo, fue Rudolph Kjellen quien acuñó el término biopolítica así como el de geopolítica. No resulta extraño que la expansión, conquista y apropiación de otros territorios sea considerada una consecuencia natural del Estado vigoroso, el Estado es un único individuo universal y corpóreo, una forma viviente (*Lebensform*) y como tal tiene instintos y pulsiones naturales. La noción ha invadido ya la semántica biopolítica, en ella es clara la referencia a un sustrato natural. También resulta evidente que existe la imposibilidad de una verdadera superación del estado natural en el estado político, lo político incorpora y reproduce los caracteres originarios de lo natural y biológico. La naturalización de la política es para Kjellen un proceso estructural histórico y cultural, pero es Jacob von Uexküll quien acelera este proceso utilizando esta noción para describir al Estado alemán con características peculiares y necesidades vitales. Además señala la importancia de la patología y subordina a ella la anatomía y fisiología. El Estado en tanto que organismo vivo puede padecer enfermedades<sup>58</sup> (anarquía y disolución por ejemplo). Comportamientos nocivos para

---

<sup>57</sup> Algunos autores y obras son *Zum Werden und Leben der Staaten* (Hacia el desarrollo y vida de los Estados, 1920) de Karl Binding, *Der Staat als lebendiger Organismus* (El Estado como organismo vivo, 1922) de Eberhard Dennert y *Der Staat, ein Lebewesen* (El Estado, un ser viviente, 1926) de Eduard Hahn.

<sup>58</sup> Ubicar a las personas ancianas en este punto podría parecer excesivo, el Estado mexicano no ha tomado medidas de eugenesia negativa tan evidentes y tajantes, lo que sí se puede afirmar es que la reproducción de esa vida particular (la vida vieja) es negada a través de las direcciones del bio-poder, tanto por la disciplina como por las regulaciones de la población. No se les criminaliza como a otros sectores, baste recordar lo sucedido a los 43 normalistas asesinados en Iguala (septiembre 2014), ahí el Estado observa en ellos un tejido enfermo y de esa manera justifica y valida la desaparición forzada por órdenes del Alcalde perredista José Luis Abarca. Cualquiera pensará que es una forma simplista de ver el asunto, sin embargo desde la perspectiva biopolítica emerge una teoría llamada de la Degeneración, en ella la vida tiende a la corrupción y es el Estado quien debe, a manera de sistema inmune, restar esa vida enferma (porque provoca más disolución y descontento que armonía) para afirmar la del resto de la población. Decíamos que la población anciana no está en ese nivel de negación, tan confrontacional y cínico; pero de ninguna manera queda al margen de la maquinaria biopolítica. Decíamos que el juego, también de eugenesia, en el que entran está en función de la disciplina y la regulación. Cuando hablamos del dispositivo de la sexualidad mencionamos que cuando se habla de disciplina se alude a la estructura del saber de la época: la vejez y el envejecimiento como tema social, escolar es un tema cada vez más invisibilizado o abordado superficialmente, incluso caricaturizado. No es gratuito que se hayan acuñado términos como viejismo para designar comportamientos, actitudes y prejuicios discriminatorios que la gente

el cuerpo, células cancerosas que dañan el tejido social. También aquí se contemplan los parásitos, cuerpos extraños que se introducen y actúan en perjuicio de los demás; sin embargo, aunque tanto los parásitos como los simbioses (cuerpos de distinta raza) representan un peligro tienen cierta utilidad para el Estado. Es por ellos y en contra de ellos que se erige un estrato de médicos, éstos buscarán que el organismo regrese a su salud removiendo lo que causa el daño, en otras palabras, debido a los agentes patológicos se vuelve necesaria la higiene del Estado.

A esta perspectiva se suma otro autor, Morley Roberts quien logra una conexión real y concreta de la política con la biología, sobre todo con la medicina. “[...] la biopolítica tiene, por un lado, la misión de reconocer los riesgos orgánicos que amenazan el cuerpo político, y, por el otro, la de individualizar, y preparar, los mecanismos de defensa para hacerles frente, arraigados también en el terreno biológico” (Esposito 2011a:31). Si ya se había introducido la idea de contrarrestar aquello que resulta dañino, hablar de los mecanismos de defensa sitúa este discurso por completo en el terreno médico utilizando un paralelismo entre las defensas del Estado y el sistema inmune, al grado de hablar de mecanismos de repulsión y expulsión inmunitaria de tipo racial<sup>59</sup>. La inmunidad es, pues, la intervención que tiene por finalidad hacer frente a los riesgos bajo los cuales se encuentra el organismo nacional y el cuerpo humano. Gracias a esta conexión, en la que cada elemento biológico pareciera tener una correspondencia con uno político, se puede hablar del paradigma inmunológico. Lo que jamás debe olvidarse es que toda política construida en el bíos corre el riesgo, como ya se había dicho, de subordinar violentamente la vida a la política.

---

tiene respecto a las personas ancianas pero todos ellos son aprendidos y reproducidos por la sociedad. La voluntad de saber orienta el plan de los objetos por conocer según la época, los viejos y viejas de nuestra sociedad son un tema pertinente sólo en tanto individuos que forman parte de la sociedad y por tanto deben mantener el orden, y también son importantes en función de la segunda dirección del bio-poder: la regulación de las sociedades. Es aquí donde son relevantes tópicos como el nacimiento, mortalidad, duración de la vida, la longevidad. Son válidos como números y partes con mayor objetivación que subjetivación.

<sup>59</sup> Uexküll hablaba de los movimientos de masas como secreciones y excreciones. Estos movimientos, cuyo componente racial no debe ser obviado, aluden directamente a la migración, a colonias establecidas extranjeras o con una cultura lo suficientemente distanciada de la nacional como para ser considerada extraña. Pero quizá concediéndonos el beneficio de la duda, estos movimientos de masas pueden ser también manifestaciones multitudinales en pro de alguna causa que aunque social, salvo en muy pocas ocasiones en México (un ejemplo de esto son las múltiples marchas por la paz en el 2011, en la que personas de diferentes clases sociales reclamaban seguridad tanto en la capital del país como en otras ciudades), parecieran ser de clase. Con ello nos referimos a que el componente de clase está marcado en cada marcha, los ricos no ocupan como instrumento de lucha esta vía.

2. Antropológico. Este enfoque caracterizado por el tiempo que lo vio nacer, la derrota del régimen nazi, surge de la necesidad de una reformulación semántica. Aroon Starobinski reconoce la urgencia de incorporar elementos espirituales a la política en función de valores metapolíticos y de igual manera no puede negar el valor negativo de las fuerzas naturales de la vida. La biopolítica de la misma manera, no niega esas fuerzas negativas, las reconoce como no fatales y de alguna manera presentes en una dimensión no sometible a la justicia, caridad o verdad.

3. Naturalista. Surgió en el mundo anglosajón (década 1970) y está aún en curso. La relevancia de esta perspectiva biopolítica reside en la transición de un paradigma físico a uno biológico. La política no será entendida como una ciencia exacta sino es llevada a su ámbito natural, el plano vital del que ella surge y al que inevitablemente regresa: a la condición contingente de nuestro cuerpo, a la configuración biológica y al bagaje genético del sujeto. Es por ello que “tanto la actitud predominantemente agresiva como la actitud cooperativa de los seres humanos son atribuidas a modalidades animales instintivas” (Esposito 2011a:39), estos comportamientos y actitudes se arraigan en una capa pre-humana que aflora (la guerra como comportamiento políticos frecuente) de forma inevitable. Desde esta perspectiva el deber ser se fundamenta en la naturaleza humana-animal, y a ello tendemos irremediablemente. La naturaleza es hecho y deber, origen y fin. Esto supone que el comportamiento político yace en nuestro código genético, en el bíos, así los seres humanos no podrán ser otra cosa que lo que siempre han sido, la historia de la humanidad es repetición con algunos cambios o deformaciones de nuestra naturaleza. Toda institución, opción subjetiva o alternativa debe adaptarse a ello o fracasará<sup>60</sup>.

Como hemos visto a partir de esta revisión de enfoques, el término biopolítica se explica en buena medida por el momento histórico y la voluntad de saber (la disposición de los objetos por conocer) de la época. Es claro que hay una especie de proyección de categorías de lo humano en lo biológico y viceversa. Pero en este momento es necesario hablar de dos cosas de vital importancia para entender nuestro horizonte interpretativo. La primera de ellas es entender la relación del régimen soberano con el régimen biopolítico, ello nos ayudará a determinar si para efectos de esta

---

<sup>60</sup> Esto es diferente a lo que Spinoza argumentaba sobre la forma política natural del ser humano: el gobierno como organización, algunas inadvertidas aún. Aquí hay una determinante imborrable de carácter biológico.

investigación la biopolítica es verdaderamente un paradigma moderno, por el momento sostenemos al igual que Agamben que no se trata de un fenómeno moderno. Por supuesto, aun desde esta perspectiva no podemos negar el carácter de la biopolítica propiamente moderna. Es ahí donde resulta indispensable la caracterización (segundo aspecto) histórica, social, política y económica de Michel Foucault.

Como se mencionó al inicio de este apartado, la teorización sobre la biopolítica no es una, es relativamente reciente e incluso la que hay plantea varios problemas conceptuales. Por ello y sin afán de complicar la de por sí difusa escena comenzaremos por decir que el debate sobre 1) el régimen soberano caracterizado por el poder de decidir sobre la vida y la muerte y 2) la consideración de la vida como el centro de la política, en realidad se trata de dos aspectos que se complementan y, que conforme la revisión histórica se acerca más al momento actual, que coinciden. En efecto, la esfera del régimen soberano ( la esfera de la excepción) coincide cada vez más con la esfera de lo político, en otras palabras, se busca reivindicar a tal grado la zoé (la vida como hecho biológico) que constituya una forma de vida que valga la pena ser vivida, una vida política. Los lectores debe saber que esta tesis es defendida por Agamben en *Homo sacer I*, en breve retomaremos ciertos aspectos que nos ayudarán a comprender de qué manera eso, que era una excepción inclusiva (la zoé), se volvió la regla. En el capítulo V de *La voluntad de saber*, titulado “Derecho de muerte y poder sobre la vida,” Michel Foucault ejemplifica con la vieja *patria potestas* el poder por el cual el soberano puede ser llamado como tal. Dicho derecho (el poder del padre) consiste básicamente en que el padre puede *disponer* de la vida de sus hijos de la misma manera en que lo hace con la vida de sus esclavos. Si él había dado la vida, podía quitarla<sup>61</sup>.

Agrega el autor que este derecho se ha conservado de forma considerablemente atenuada, el soberano para hacer uso de ese poder se encuentra condicionado, sólo cuando ve en riesgo su

---

<sup>61</sup> Este derecho puede resultar muy clarificador en un futuro. Como se verá, opera aquí un mecanismo de exclusión, de suspensión que da legitimidad e incluso aplicabilidad al poder que el padre tiene. El padre puede quitar la vida de sus hijos pero no la de cualquiera, es ahí donde se cuestiona el poder de hacer. La ley determinaba que la vida de aquellos hijos que no resultara adecuada, productiva e incluso beneficiosa para efectos de la reproducción de la vida podía ser tomada. Supongamos que el padre tiene 5 hijos pero dos de ellos nacieron con alguna deformidad congénita o con un sistema inmune deprimido y en consecuencia el hijo o hija es sumamente enfermizo. Entonces el derecho del padre queda suspendido hasta que “la excepción” se hace presente en los hijos que encarnan la vida que no vale la pena ser vivida. Entonces el padre puede matarlos como lo hacía posiblemente con sus esclavos. La excepción de esta manera permanece en la suspensión de la norma pero no sólo ahí, la excepción es más importante pues determina verdaderamente el derecho de tomar la vida de alguien.

supervivencia y es necesaria la defensa le es lícito exponer la vida de sus súbditos. Sea que observemos las manifestaciones antiguas (forma absoluta) o modernas (forma relativa y limitada) de este derecho, hablamos de disimetrías, “El derecho que se formula como “de vida y muerte” es en realidad el derecho de hacer morir o de dejar vivir” (Foucault 1998:163). Es así como este autor define el poder del soberano, mecanismo de sustracción, de deducción, el derecho como instrumento de captación de recursos, tiempo y vida. Este mecanismo de poder se transformó poco a poco en Occidente, aunque sigue operando es “una pieza entre otras que poseen funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas que somete: un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas” (Foucault 1998:165). De tal forma, dice el filósofo francés, se dio paso del régimen soberano a uno que se caracterizó más que por sustraer o captar, por afirmar, hacer crecer y ordenar: la vida. Sin embargo, este poder no fue eliminado y lejos de pasar a ser un mecanismo entre otros se volvió el envés/revés del derecho cuya finalidad también es asegurar la vida, mantenerla y desarrollarla. Respecto a este punto, los estudiosos de la biopolítica coincidirán en que Foucault mismo dejó una pauta que la vida no le permitió completar o indagar, hay que completar la noción del paradigma biopolítico con el mismo envés del derecho que él describió. Desde este autor el poder de hacer morir o dejar vivir pasó al de hacer vivir o dejar morir. En otras palabras, el derecho de dar muerte se apoyó en las exigencias de un poder que administra la vida.

Roberto Esposito plantea una forma de resolver esta aparente contradicción con el paradigma inmunitario. La inmunidad se inscribe en el cruce de ambos polos: vida y política. La inmunidad en el lenguaje jurídico-político refiere una exención temporal o definitiva de alguien (un sujeto) respecto a obligaciones o responsabilidades (que sin embargo siguen aplicándose para el resto). Para Esposito la inmunidad no se explica como el simple vínculo entre vida y poder, más bien es el poder de conservación de la vida, una especie de negación interna que aunque mina o resta potencia, le ofrece mecanismos para hacerse más fuerte. Este paradigma permite entender y explicar las dos versiones en tensión del paradigma de la biopolítica: la positiva de potenciación de la vida, de su despliegue; y la negativa, de la exclusión y eliminación de la vida. Esta articulación interna (juntura semántica) permite relacionarlas causalmente, aunque con índole negativa. La negación de la vida es el *modo antinómico en que la vida se conserva a través del poder*. (Esposito 2011a:74) La inmunización es una protección negativa de la vida. Afirmación que suena natural cuando

estamos en un plano biológico pero que muestra toda su perversidad en los genocidios, matanzas, reclusiones, etcétera.

La inmunización salva y preserva al organismo pero no lo hace de manera frontal, por el contrario, lo hace reduciendo y negando su potencia expansiva. Tal cual funciona el dispositivo de la vacunación: introduce en el cuerpo político una porción mínima del agente patógeno del cual se busca proteger, en consecuencia contradice su desarrollo natural. Esposito encuentra la fundación virtual del dispositivo inmunitario en la filosofía política de Hobbes donde la conservación de la vida es sometida o subordinada a un poder constrictivo exterior a ella, éste es el poder soberano. Sin embargo, para que se pase de la contradicción implícita al plano de la reflexión consciente se debe esperar hasta Hegel. Es él el primero en considerar lo negativo como el motor que permite el funcionamiento, y no ya como el mero resto, la consecuencia no deseada. Ya para el siglo XX lo negativo es considerado como un impulso productivo de las configuraciones individuales y sociales, por ejemplo Émile Durkheim consideró lo patológico como funcional y como una polaridad no eliminable del comportamiento. Visto de esta manera se pone en la balanza las consecuencias de la inmunización respecto de la enfermedad misma, un riesgo que niega la vida en virtud de la vida misma, ese riesgo en forma de compensación por lo que se pudo causar.

Vamos viendo cómo el punto conflictivo de transición/complementación/suplantación del régimen soberano y la biopolítica encuentra ciertos cauces, algunas de ellas no logran explicar del todo la contradicción de la negación y afirmación de la vida, otras como la de Esposito recurren una vez más a la biología para explicar la negación como motor de la afirmación. Lo importante de estas perspectivas es tener muy claro que el poder de dar muerte y de afirmar la vida ha estado presente siempre en nuestra historia. Es cierto que Foucault alegó que esto no fue siempre así, al grado de afirmar que la biopolítica fue factible en el momento en que la vida entró en la historia no ya como un presupuesto de la existencia —estamos aquí porque estamos vivos—, sino cuando se tomó conciencia de la vida en su dimensión política y biológica, cuando formó parte de los objetos por conocer y entró en la verdad de la época ya sea de forma de interdicción o de permisión (aquí hay una alusión clara a temas como la sexualidad, el nacimiento, la muerte, la esperanza de vida y por lo tanto el sistema de salud, el trabajo, la enfermedad y la salud, etcétera). Pero decíamos que desde nuestro horizonte de interpretación, la biopolítica es tan antigua como el

ser humano mismo, por tanto veremos cómo la negación de la vida es incluida en el régimen soberano.

Agamben comienza uno de sus principales trabajos (*El homo sacer*, el hombre sagrado) lanzando la tesis anterior: la vida es incluida en la política por medio de una excepción. Consecuentemente habrá que clarificar qué forma o estructura tiene la excepción, por lo pronto hay que decir que la figura de la excepción es consustancial a la política occidental. Al parecer desde Aristóteles la política es el lugar donde el ser humano vive y transforma ese vivir en el vivir bien. Ese simple vivir es la *zoé*, que en términos de Agamben también debe ser entendida como la vida que puede ser sacrificable, es decir la nuda vida<sup>62</sup>, la nuda vida es la que debe ser politizada, ahí vemos la reivindicación de la vida por la simple existencia: “la nuda vida tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres” (Agamben 1998:16,17). Como adelantábamos, la inclusión de la *zoé* no es un fenómeno moderno, en consecuencia —aunque no de formas tan sofisticadas e instrumentalizadas como ahora— la consideración de la vida como objeto de cálculos y previsiones por parte del Estado tampoco lo es. Lo verdaderamente novedoso es que la excepción se ha vuelto la regla: *El estado de excepción es el fundamento oculto sobre el que aún reposa todo el sistema político*. Se ha buscado con mayor insistencia hacer de la nuda vida un tipo de vida, frente a lo que estamos es una aporía, algo irresoluble consistente en *aventurar la libertad y la felicidad de los hombres en el lugar mismo —la “nuda vida”—que sellaba su servidumbre*.

Si algo es claro hasta el momento es que la soberanía es paradójica, pues incluye en el ordenamiento jurídico la excepción misma, la nuda vida. ¿Cómo puede hacer esto? El soberano está dentro y fuera del ordenamiento jurídico: “El soberano, por medio del estado de excepción “crea y garantiza la situación” de la que el derecho tiene necesidad para su propia vigencia. Pero ¿qué es esta situación? ¿Cuál es su estructura, desde el momento en que no consiste en otra cosa que en la suspensión de la norma?” (Agamben 1998:29). Cómo podría definirse la excepción, desde esta perspectiva como una exclusión, esa exclusión está considerada en la norma en la forma de suspensión, cuando el orden se suspende es cuando la excepción predomina. Lo que intentamos

---

<sup>62</sup> La nuda vida se puede definir como aquella vida a la que cualquiera puede darle muerte pero que es a la vez insacrificable. La nuda vida coincide con la figura del *homo sacer*, una figura oscura del derecho romano arcaico, ésta se incluye en el régimen jurídico sólo bajo la forma de su exclusión.

describir aquí es la relación del adentro (el orden, la norma) y aquello que le excede. Pero no *puede* ni *debe* haber un afuera, lo que sucede entonces es la inclusión de ese afuera por medio de la figura de la excepción. Justo ahí donde el orden se suspende es el afuera que se ha incorporado ya como una exclusión inclusiva. Puede parecer infructuoso describir la estructura de la excepción; sin embargo, pensemos tal como lo hace el filósofo italiano: la excepción expresa la estructura formal originaria de la relación jurídica. La norma, el ordenamiento es ilocalizable, es general y abstracto pero encuentra su contrapunto en el espacio de la excepción, el único localizable, ese espacio es por antonomasia el campo de concentración. Ahí es donde la nuda vida coincide por completo con el espacio político, la excepción (el afuera incluido) se volvió la regla: un ordenamiento que atraviesa literalmente los cuerpos en tanto cuerpos. Por más irracional que nos parezca el campo de concentración es ahí donde la ley marcial y el estado de sitio presiden.

Se ha creado una zona de indistinción entre pertenencia y exclusión, entre el afuera y el adentro, excepción y norma. La excepción no puede ser verdaderamente incluida en el todo al que parece pertenecer y es aquella que realmente no pertenece en el todo que la incluye. En la acepción común la norma sanciona un acto transgresivo, ¿dónde queda la excepción entonces?, es un acto fundante violento. Lo que se sanciona no es aquello que sucedió una vez y se consideró inadecuado, es más bien aquello que se repitió muchas veces, eso que sucedía es considerado ahora no sólo como inadecuado sino como prohibido: no matarás, etcétera. La excepción, “te está permitido todo menos...” se vuelve el acto que da sentido al derecho, es ahí donde vemos el verdadero carácter normativo de la regla y la ley: el soberano decide sobre la estructuración normal de las relaciones de vida aislando aquello que considera excepción y que da sentido y estructura a todo lo que sí está permitido. La vida se ve obligada a entrar en la esfera del derecho por medio de la presuposición de su exclusión inclusiva:

“La afirmación según la cual “la regla vive sólo de la excepción” debe ser tomada pues literalmente. El derecho no tiene otra vida que la que consigue integrar dentro de sí a través de la exclusión inclusiva de la *exceptio*: se nutre de ésta y sin ella es letra muerta. En este sentido realmente el derecho “no tiene por sí mismo ninguna existencia pero su ser es la vida misma de los hombres”. La decisión soberana traza y renueva cada vez este umbral de indiferencia entre lo externo y lo interno, la exclusión y la inclusión, *nómos* y *physis*, en el que la vida está originariamente situada como una excepción en el derecho. Su decisión nos sitúa ante un indecible.” (Agamben 1998:42)

Lo que está en juego aquí es el estado de abandono en el que el derecho deja a la vida. Se buscó reivindicar la zoé, afirmarla y potenciarla y la forma originaria en que ésta entró en la norma jurídica (cuyo poder de creación de subjetividad se ha visto ya) fue como excepción, como nuda vida. No sorprende ahora que haya umbrales de lo humano al interior del dispositivo de la persona y que mientras uno tiende hacia lo “más” humano el otro tienda hacia la cosa. De hecho y con riesgo a errar en la interpretación podemos decir que los derechos humanos surgen en un intento de subsanar el espacio que separaba la zoé del bíos. Debemos tener claro el camino simbólico y jurídico que vamos recorriendo en la vida. Atravesamos diferentes puertas simbólicas que buscan potenciar la vida, la vida sin importar ni el lugar de nacimiento, ni la familia, el color, el credo religioso, etcétera; sin embargo, este sistema requiere de algo más radical que las simples buenas intenciones. La reivindicación de la vida requiere un esquema diferente para ser pensada y verdaderamente afirmada, de lo contrario esas puertas simbólicas lejos de figurar como accesos a mayores derechos seguirán siendo sobre todo obstáculos.

Ahora bien, la presencia de la nuda vida, si la reivindicación de la zoé (afirmación del hecho natural de vivir, o afirmación de la vida) siempre ha estado presente en la norma por qué en la época moderna llega a tales efectos: genocidios, prácticas de racismo ampliamente extendidas, separación de la población entre diferentes estratos en función de su poder adquisitivo cuya consecuencia directa es tener más o menos derechos, etcétera. Bueno en primer lugar podríamos responder como ya lo argumentamos con ayuda de Agamben, el problema de fondo es que tanto la afirmación y la negación de la vida se encuentran condensadas en la norma jurídica, en la estructura de la *exceptio*; pero la negación, en este caso la nuda vida va coincidiendo con el espacio político más y más. Pero de ninguna manera podemos obviar un proceso económico, social e ideológico que acompañó a la modernidad: el capitalismo. Cuando Foucault describe las formas que el bio-poder (técnicas utilizadas por los Estados) tomó como disciplina dirigida hacia el cuerpo y la regulación de las poblaciones también añade que el bio-poder fue indispensable para el desarrollo del capitalismo y es que éste requería (algunos podrían decir que cada vez menos) de cuerpos y su inserción controlada al aparato de producción. Esa inserción controlada se llevó a cabo por medio del ajuste de la población y los fenómenos asociados a ella:

Pero exigió más; necesitó el crecimiento de unos [fenómenos de la población]<sup>63</sup> y otros [procesos económicos], su reforzamiento al mismo tiempo que su utilizabilidad y docilidad, requirió métodos de poder capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general, sin por ello tornarlas más difíciles de dominar; si el desarrollo de los grandes aparatos de Estado, como *instituciones* de poder, aseguraron el mantenimiento de las relaciones de producción, los rudimentos anatomo y biopolítica, inventados en el siglo XVIII como técnicas de poder presentes en todos los niveles de cuerpo social y utilizadas por instituciones muy diversas (la familia, el ejército, la escuela, la policía, la medicina individual o la administración de colectividades), actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas involucradas en ellos y que lo sostienen; operaron también como factores de segregación y jerarquización sociales, incidiendo en las fuerzas respectivas de unos y otros, garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía; el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital, la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas y la repartición diferencial de la ganancia, en parte fueron posibles gracias al ejercicio del bio-poder en sus formas y procedimientos múltiples. La invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas fueron en ese momento indispensables. (Foucault 1998:170,171)

La contradicción latente desde que la norma jurídica es norma jurídica, al menos en Occidente, fue incrementando su potencia afirmativa y negativa hasta que encontró un espacio que le permitió llegar a alturas nunca antes alcanzadas, de esta manera podemos decir que la biopolítica moderna no se explica sin el sistema productivo capitalista. Mencionamos al inicio de esta reconstrucción teórica que hay procesos de la vida que aunque se consideran en las estrategias de Estado para el control de la población han repercutido negativamente en las dinámicas intergeneracionales y sociales: la poca identificación con la figura anciana debido a la calificación de la vida como fuerza productiva, el ritmo incesante de la cotidianidad que nos deshumaniza a tal grado que nuestra mayor vergüenza es no ser un producto eterno y plástico, el ideal de productividad que ha acabado literalmente nuestros cuerpos, el sistema de competencias y metas alcanzadas que determina qué tan buen ser humano eres, qué tan bien satisfaces los requerimientos del sistema y por ende te alejas de aquellos sacrificables por improductivos, por ser el Otro en el que no se reconoce la normalidad del todo. Al final, todos esos indicadores que parecieran haberse independizado del ser humano pero que lo necesitan para tener sentido

---

<sup>63</sup> La información entre corchetes es una acotación nuestra, no explícita en el original.

reflejan una triste realidad mundial: un mundo, una idea que no empata, que no fue diseñada para el Otro.

Los Estados se preocupan por fronteras y números, lo real y sistémico quiere constantemente despojarse del elemento vivo al que está encadenado. La era de la biopolítica moderna ha acentuado que la nuda vida inscrita en la norma como excepción se extienda abrazando a más poblaciones. Por ello resulta tan paradójico que mientras más y mejor producimos, incluso cuando esos productos han dejado de ser materiales, el hambre, la pobreza, enfermedades (que calificamos de otro siglo porque en el primer mundo han sido eliminadas) siguen acosando, amedrentando a las personas en distintos puntos del planeta. Pero quizá lo que al discurso políticamente correcto no le gusta admitir es que, si hay vulneración de derechos, si hay inequidad en el acceso a servicios o a las mismas garantías expresadas en las Constituciones, se trata un mal sistémico y no fundamentalmente de la falta de educación y conciencia; por ello las buenas intenciones, la filantropía y las ayudas humanitarias son banderas que utilizan según sus intereses, les permite mantener calmada la conciencia cristiana, misma conciencia que sirvió ideológicamente a la ética protestante. Conviene más observar la vida, las poblaciones como números, como entes abstractos; así su destrucción, su padecimiento no afecta a la buena conciencia.

\* \* \* \*

Cuando se habló del enfoque organicista de la biopolítica, previo a la Segunda Guerra Mundial, se hizo una mención somera de la teoría de la Degeneración, ésta es vital para comprender los procesos, instrumentos y concepciones de la eugenesia positiva (afirmación de la vida) y negativa (negación de la vida). Pero antes hablemos sobre el término eugenesia. La Real Academia de la Lengua Española la define como la aplicación de las leyes biológicas de la herencia al perfeccionamiento de la especie humana. Hablar del perfeccionamiento de la especie no es un tema moderno, es tan antiguo como las sociedades humanas, este perfeccionamiento tiene como eje rector lo que es considerado el buen gen, y el buen gen no obedece sólo a la división social del trabajo sino también a características bio-fisiológicas de los miembros de la especie. Así, varios factores contribuyen a construir la idea del buen origen. Una vez instaurada la idea, lo siguiente es intervenir activamente en la reproducción de los caracteres hereditarios adecuados (fuerte,

inteligente, sano) y hacer lo propio con aquellos caracteres no útiles para el fortalecimiento del cuerpo social<sup>64</sup>.

El término eugenesia fue acuñado por el naturalista británico Francis Galton en el año de 1883, no resulta ni extraño ni fortuito el momento en que sucede esto. Galton comienza a teorizar sobre el “bien nacer” después de que, unos años antes (1859), Charles Darwin, primo del naturalista, publicara *El origen de las especies*. La idea de caracteres heredados subyacía al pensamiento del británico, así aspectos como la inteligencia y habilidades corrían por la sangre de las familias y si la selección natural seguía el mismo curso en todas las especies animales, no habría por qué pensar que sería diferente con el ser humano; así pues, la raza (no la especie que involucra diferencias raciales) humana podía mejorarse controlando la reproducción. La eugenesia, podría así, acelerar el proceso de evolución humana a través de técnicas<sup>65</sup> positivas (conservación de los mejores caracteres de la parte hegemónica de la sociedad para lograr una homogeneización que sumara y no que restara a la raza) y negativas<sup>66</sup> (limitación de los derechos reproductivos individuales en virtud de la salud genética de generaciones posteriores).

En el texto titulado *Eugenesia. Un análisis histórico y una posible propuesta*, los autores logran identificar tres elementos constantes de los proyectos eugenésicos en la historia: 1) la idea de que es posible perfeccionar al ser humano<sup>67</sup>, b) la existencia de subhumanos<sup>68</sup>, es decir seres que no son

---

<sup>64</sup> Durante el siglo XX hubo programas de eugenesia a nivel Estado en todos los países y esto sucedió con procesos sociales, económicos e históricos: “acelerada industrialización, urbanización e inmigración, tres características que provocaron la inconformidad de clases medias, pues veían en los inmigrantes extranjeros y los campesinos pobres que migraban también a las ciudades una amenaza para el orden social”(Villea et al. 2011:191). Ante ese peligro se buscó una respuesta científica (para legitimar en una instancia las acciones) y de índole biológica (por la idea de que representaban una especie de tejido enfermo), esta pretendida solución fue apoyada por grupos de élite que colaboraron con el gobierno en cuestión, los proyectos eugenésicos fueron, entonces, decisiones de Estado y por lo tanto decisiones centralizadas y autoritarias.

<sup>65</sup> La paradoja que se presenta en una y otra forma de eugenesia es que tanto la afirmativa como la negativa se complementan, aunque sean instrumentalizadas para diferentes sectores de la población el principio de una no se puede entender y llevar a cabo sin la otra. Cuando se emplea la eugenesia negativa por ejemplo, se hace con toda la intención de afirmar la vida de otros, así fue entendido el genocidio en la Alemania nazi. De igual manera, cuando se emplea la ingeniería genética para manipular los caracteres físicos del no nacido o recién planeado se afirman las características de cierta raza en detrimento de las otras, se afirma el azul y la raza blanca por encima del café del mestizo.

<sup>66</sup> El componente de clase ya mencionado anteriormente sigue presente y se muestra en su máxima expresión. Mientras que ciertas medidas de la eugenesia negativa estaban destinadas a las clases menos favorecidas, a los pobres con el firme objetivo de desaparecerlos; medidas positivas o afirmativas buscaban el auge de las clases media y alta.

<sup>67</sup> Aspecto relacionado íntimamente con la vergüenza prometeica. Si este término de Anders que describe una actitud susceptible de ser considerado como locura o exageración, vemos en la ingeniería genética cómo esa vergüenza (o

considerados como personas, y c) la idea de perfección biológica y psicológica ligada al proceso en distintos sentidos sociales. Pero enseguida refieren que dejar en las manos del Estado los criterios y fines del perfeccionamiento humano resulta en extremo peligroso, el riesgo último es terminar en un campo de concentración. Sin embargo, habría que preguntarse ¿cuándo esas decisiones no pasan por el terreno de la política y del Estado en sociedades donde, como ya se vio, la política ha invadido todos los ámbitos de la vida? Asumir que hay un resquicio desde nuestra perspectiva es un poco ingenuo, sobre todo cuando se observan las propuestas contemporáneas de la eugenesia, por miedo a pasar por alto muchos aspectos importantes dejaremos esta discusión por el momento para hablar sobre la teoría que posiblemente dio origen a la eugenesia moderna, calificada por muchos como totalitaria, posteriormente hablaremos de manera breve sobre la más o menos reciente (consecuencia lógica de la dinámica biopolítica) eugenesia liberal.

La eugenesia (totalitaria) representa un posible resultado de la teoría de la Degeneración. Ésta establece que las civilizaciones tienden a un proceso de degeneración progresiva, es el cauce lógico de su "evolución", en este caso lo que conviene hacer es invertir el proceso. Si el mal está precisamente en la generación, hay que arrancarlo de ahí, no dar oportunidad de que se corrompa o enferme, en otras palabras: hay que restituir la generación al *horizonte del bien*. Esta visión se hace patente desde el cambio gráfico, el cambio del prefijo *de* por *eu*. La eugenesia alude, pues, a una forma de generación, producción sin la enfermedad y la corrupción. Esta comprensión de la eugenesia tiene dos consecuencias, indica Esposito; la primera de ellas es una transición de la descripción a la prescripción, pues aquello considerado un hecho (la degeneración) deviene un programa de intervención, una intención e instrumentalización de extirpar lo enfermo. La segunda consecuencia marca otro tipo de transición, de lo natural al artificial. Esposito explicaba que desde esta teoría, la degeneración en tanto que proceso natural estaba inscrito en el bíos, de tal forma que la eugenesia incide en este bíos para restaurar la selección natural mediante procesos revestidos del carácter de técnica, una técnica aplicada a la vida. Pero la eugenesia lejos de resolver algo repitió el discurso de la selección natural pero causando una contradicción, pues la meta de esta selección (en realidad) artificial es restaurar la natural que yace debilitada por *mecanismos humanos de compensación*. Como se puede ver, se busca la restauración natural por medios artificiales

---

deseos de ser un producto perfecto, en tanto perfectamente funcional, desde el origen) toma cuerpo en políticas de Estado y cómo el buen gen es el fundamento antropológico de la biopolítica.

<sup>68</sup> Abordado ya en el dispositivo de la persona.

y esto sólo "se logra adecuando por anticipado la idea de naturaleza al modelo que se quiere reinstaurar" (Esposito 2011a: 204).

Obviar la lógica negativa consustancial a la eugenesia sería imperdonable, pues afirmar en primera instancia que hay un buen *géno*s y luego actuar para sólo generar y reproducir ese buen *géno*s es negar lo que lo niega desde su interior. Eso que lo niega lejos de ser algo no deseado es constitutivo (esta característica de lo negativo como la fuerza más profunda de la existencia ha salido a la luz repetidamente en todo el léxico biopolítico pero sobre todo interpretado desde el paradigma de la inmunización como apuesta interpretativa de la negación de la vida en un régimen que apuesta por la afirmación total). El punto medio es la higiene racial del programa alemán de eugenesia. Desde este programa *el poder del Estado aparece vinculado directamente a la salud biológica de sus miembros*. Por ello se buscó, y aún se busca, favorecer el incremento de los especímenes fuertes, prevenir y de ser el caso eliminar a los enfermos. Aquí raza y vida son sinónimos en el sentido en que la raza inmuniza a la vida, extirpa de ella lo enfermo, débil, degenerado. "La higiene racial es la terapia inmunitaria orientada a prevenir, o extirpar, los agentes patógenos que ponen en peligro la calidad biológica de las generaciones futuras" (Esposito 2011a:206). La noción de política comenzó a adquirir fuertes matices biológicos, matemáticos, económicos, "las decisiones políticas de los organismos nacionales deben derivarse rígidamente del cálculo de la productividad de la vida humana en relación a sus costos" (Esposito 2011a:206).

La productividad humana se basa en la calidad vital de los miembros, esto sin lugar a dudas refleja una subdivisión de sectores, la división depende del valor de esa calidad vital. El valor en este caso no sólo remite a la economía, alude sobre todo a una diferencia profunda al interior de la vida humana como tal, hablamos de una tipología del ser humano en función de su calidad biológica, sus acciones y productos serán juzgados por el tipo de humano que es. El asunto en cuestión es la definición del género humano en su conjunto y de sus umbrales internos. Esto se vuelve evidente en la discriminación entre razas (acompañada del descubrimiento de los diferentes grupos sanguíneos) y posteriormente entre miembros de la misma sociedad. Lo cierto es que esta concepción del buen *géno*s generó prácticas extendidas en el mundo, pero no pudo darse de la misma manera en todos los países. En los países latinoamericanos el proyecto implementó medidas preventivas de salud, así como medidas propiamente eugenésicas como anticonceptivos, aborto y esterilización. Pero debido a la constitución heterogénea de la población, las medidas mendelianas

de conservar el buen gen no podían ser aplicadas tal cual, el panorama era el de una guerra racial en el que los genes blancos debían ser en la mayor medida adquiridos y reproducidos ya que ofrecían ventajas a la especie, esta perspectiva es mejor conocida como neolamarkianismo.

En México este proyecto llega hacia finales de la Revolución mexicana, el momento fue oportuno, pues después de este proceso sirvió para la reconstrucción del país, así como la institucionalización del Estado revolucionario. Se propuso exaltar el pasado indígena así como el potencial en el ámbito de la educación del pueblo mexicano. Las bases del proyecto nacional tomaron tres vertientes: “1) el racismo, centrado en problemas de inmigración, 2) la puericultura [...] es básicamente una propuesta educativa y de protección al cuidado materno-infantil, y 3) la profilaxis médico-sanitaria, interesada en prevenir patologías clínicas y sociales a partir de un diagnóstico temprano” (Villela et al. 2011:194). Recordemos los presupuestos básicos e ideológicos detrás de estas medidas, en un primer momento nos parecen hasta naturales pero una de las intenciones biopolíticas era blanquear la población, de preferencia con sangre europea<sup>69</sup>. También es interesante observar el rol de la mujer en este proceso. Si pensamos que la eugenesia nace y se detiene en el origen de la vida estamos equivocados, cuando se decía que había matrimonios deseables, por ejemplo, no sólo se referían al color sino también a la educación, las costumbres y maneras; la apuesta tocaba el ámbito de desarrollo, el ambiente en el que esa vida había crecido. Las mujeres, y no todas, sobre todo las de entornos urbanos se favorecieron<sup>70</sup> de enseñanza sobre la salud materno-infantil, pero a la par su papel se relegó al de la familia y su principal función, la procreación.

---

<sup>69</sup> Pensemos si todavía no está presente esa idea, al menos en lo que respecta al trato con ellos, el racismo sigue operando, en el color de piel, en el origen étnico, en la clase social. El discurso racista en México actúa a la manera de una violencia simbólica y no aparente pero sistémica.

<sup>70</sup> Los autores de *Eugenesia. Un análisis histórico...* afirman que las mujeres se vieron beneficiadas de la educación sexual, maternidad responsable, anticoncepción y el aborto pero podríamos cuestionar esto, pues fue hasta finales del siglo XX que se incluyeron contenidos sexuales en los programas de estudio de la educación básica. Quizá habría que matizar la afirmación y decir que sólo las mujeres con seguridad social tenían la posibilidad, podían acceder a cierta información. Y de poder acceder operaba aún (quizá ahora, 2015, en menor medida cada vez) el tabú del objeto para hablar en términos foucaultianos. El aborto por ejemplo, continúa siendo un tema complicado. La única entidad en la que se permite interrumpir legalmente el embarazo (hasta las 12 semanas de gestación) es el Distrito Federal, y esto es posible desde el 24 de abril de 2007. Panorama diferente encontramos en los demás estados de la República donde: en las 32 entidades es permitido cuando hubo violación, en 25 estados está justificado por amenaza de muerte, en 14 por malformaciones congénitas, en 13 por daños a la salud de la mujer, en 11 por inseminación forzada, en Chiapas y Nuevo León la mujer puede ir a a cárcel por un aborto imprudencial. En Baja California Sur, Sonora, Tlaxcala y San Luis Potosí y Jalisco el aborto es considerado un delito grave y las mujeres son encarceladas (sin derecho a fianza, cosa que sí sucede en los demás estados a excepción del Distrito Federal) mientras se somete a juicio.

En un pequeño ensayo titulado *Imágenes de la blanquitud*, Bolívar Echeverría problematiza una tesis que Max Weber había descrito en *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*<sup>71</sup> y lo hace a partir “del reconocimiento de un ‘racismo’ que exige la presencia de una blanquitud de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna, pero que en casos extremos, como el del estado nazi de Alemania, pasa a exigir la presencia de una blancura de orden étnico, biológico y ‘cultural’ (Echeverría 2007:16). Los países latinoamericanos procuraron emular de la identidad nacional moderna (cuyo modelo era europeo) lo que pudieron, pero por más que se intente el parecido en aquello que concierne al sistema económico y ético, su ‘color’ o su ‘cultura’ no puede asumirse con una identidad concluida, pues carece de un rasgo esencial y especial que Bolívar llama blanquitud. Y aunque el autor sea cuidadoso en aclarar que esta característica no se refiere a ser blanco permanece una tensión en su argumentación en la que se ve tentado a mencionar los casos en los que esa blancura no necesaria se presenta de muchas otras formas, más sutiles, más elaboradas encaminadas a la inclusión y exclusión de individuos singulares o colectivos de la modernidad.

Hasta el momento se ha hablado únicamente de las características de la eugenesia totalitaria, cuyo criterio es establecido por el Estado y promovido por él a partir de estrategias gubernamentales. Después de los genocidios del siglo XX, hubo otra perspectiva cuyo objetivo era reivindicar la singularidad por encima de la sociedad. Los eugenetistas liberales consideran que, por ejemplo, las posibilidades de cambio y planeación de la ingeniería genética no son ‘malos’ o inadecuados, si desde siempre el ser humano ha podido modificar ciertos caracteres físicos y biológicos modificando el ambiente. De esta manera no centran el debate en el qué se puede o no modificar, en otras palabras, qué nos está permitido modificar de un nuevo ser humano. La polémica se encuentra más bien en la autonomía del ser humano para decidir aquello que le gustaría ver en su futuro hijo. La pretensión clara es quitarle el poder de decisión y de reproducción de criterios al Estado. Al respecto ya se había mencionado que hay una ingenua idea sobre separar las

---

<sup>71</sup> Esta tesis habla del espíritu como una exigencia, “demanda o petición que hace la vida práctica moderna, centrada en torno a la organización capitalista de la producción de la riqueza social, de un tipo especial de comportamiento humano; de un tipo especial de humanidad, que sea capaz de adecuarse a las exigencias de mejor funcionamiento de esa vida capitalista” (Bolívar 2007:15). Ese *ethos* (costumbre, conducta, comportamiento) se basa en la entrega al trabajo, ascesis, conducta moderada y virtuosa, racionalidad productiva, etc. La exigencia del espíritu del capitalismo encuentra un apoyo fundamental en el protestantismo calvinista y la idea de la santidad económico-religiosa debe hacerse visible, tener una imagen exterior que dé testimonio de esta ética del trabajo: *apariencia física limpia y ordenada de su cuerpo y su mirada y la compostura de sus gestos y movimientos*.

dimensiones de la vida y el poder. La vida no es sin la posibilidad (como poder de ser) de ser, y el poder no se manifiesta en otro ámbito que en la vida. No sabemos si los partidarios de la eugenesia liberal olvidan la carga cultural, simbólica, histórica de la cual somos portadores todos. ¿Hasta dónde la autonomía individual supone una verdadera diferencia en una decisión sobre el buen gen?

\* \* \* \*

Conviene detenernos por el momento para hablar de las técnicas eugenésicas positivas y negativas, pues son sobre todo éstas últimas las que caracterizaron al siglo XX y contribuyeron a definir un tipo del buen gen. Debido a la finalidad misma de la eugenesia podremos decir que sus técnicas afirmativas buscan la reproducción de los caracteres hereditarios deseables, idóneos, condensados (a manera de un determinismo de clase) en las clases dominantes. Actualmente podemos incluir en este rubro el diagnóstico prenatal, la ingeniería genética, la fecundación in vitro, exploración fetal, entre otros. Lo que se busca es sanear la raza y algunos de estos tópicos siguen inmersos en debates éticos y morales (hasta dónde se puede considerar adecuado que los padres puedan elegir algunos caracteres del producto a su gusto). Del lado de lo negativo encontramos procesos que han marcado de forma más profunda la historia de Occidente al menos, como son segregación sexual y racial, restricciones de migración, prohibición legal de “matrimonios interraciales”, esterilización involuntaria, infanticidio (Villela y Linares 2011:191), genocidio y eutanasia<sup>72</sup>. Lo que conviene siempre recordar es que el paradigma biopolítico supone siempre negatividad, abre un espacio en el que la afirmación y la negación inicialmente parecieran ir en sentidos opuestos pero esas líneas jamás fueron rectas, sino curvas y se unen en un punto. Visualmente nos encontramos ante un óvalo, la línea superior afirma la vida y la línea inferior la niega, esta figura instauro el espacio político de la vida en el que estamos inscritos. Por tanto, mientras encontramos las medidas anteriormente mencionadas, irremediamente y a manera de espejo encontramos prácticas de muerte a las que llamaremos tanatopolíticas y en el último de los casos necropolíticas.

---

<sup>72</sup> Respecto del genocidio Esposito explica que “es el signo más claro del carácter tanatológico de la biopolítica nazi y, a la par, del carácter biopolítico de la guerra moderna: sólo en la guerra se mata con un fin terapéutico, para la salvación vital del propio pueblo” (Esposito 2011a:219). La eutanasia, por otro lado, también forma parte de la lógica constitutivamente mortífera de la concepción nazi, el poder de matar, ese poder supremo se ha repartido de forma igualitaria en todo el cuerpo social (algo parecido decía Hobbes cuando habla del tipo de igualdad que el hombre tiene, la de quitarle la vida a otro y que le quiten la vida a él), esto significa que cualquiera puede eliminar al otro. Es poder de destrucción busca producir muerte en mayores proporciones, para ello primero se identifica el enemigo externo, el interno y finalmente el pueblo en su totalidad. La eutanasia así puede entenderse como una coincidencia absoluta entre homicidio y suicidio.

Desde este paradigma toda afirmación de la vida es a la vez afirmación de la muerte. Esposito menciona constantemente que todas las categorías políticas modernas (ya se había aclarado la cuestión de la modernidad de la biopolítica no como una biopolítica del todo diferente sino como la acentuación de ciertos rasgos inscritos ya en ella que se vieron intensificados por la configuración social y económica de la modernidad) se caracterizan por un rasgo de reversibilidad, tal cual lo entendemos este rasgo inherente pertenece a un orden ontológico de la biopolítica. Por tanto el término tanatopolítica constituye el motor negativo de la biopolítica, no puede ser negado ni eliminado si el marco teórico e interpretativo no cambia. Por ello es que está presente en los dispositivos, vimos en detalle cómo funciona en el dispositivo de la persona a partir del discurso jurídico. Ahora bien, la bio-política encierra en sí misma esta fuerza de negatividad, mientras más se afirme y reproduzca, más encontraremos negación de la vida; por ello es justo decir que la tanatopolítica tomará concreción en formas (y por tanto políticas públicas) que obran muerte.

Esto se hace más evidente desde que la libertad se sometió a la seguridad. Las políticas implementadas para garantizar la seguridad muchas veces atentan contra la libertad misma (violentan incluso principios constitucionales), pareciera que cualquier medida, por más invasiva o brutal que sea, se justifica. Hemos aceptado que las cámaras de seguridad nos invadan bajo el supuesto de que hay delincuentes entre nosotros, *no sólo hay delincuentes entre nosotros, todos somos delincuentes potenciales*, es la verdadera idea detrás de las acciones. En el artículo *Bioética y biopolítica*, la autora describe algunas otras medidas tanatopolíticas como la guerra preventiva donde claramente hay una superposición de guerra y paz, de vida y muerte, así como la injerencia inmunitaria “que, en su más amplio sentido, autoriza la intervención armada de un Estado en el territorio de otro para poner término a las violaciones graves y masivas de los derechos humanos” [(Sandoz 1992:325-326) citado en De la Garza 2008]. En este rubro también podemos encontrar las medidas antiterroristas “que se vuelven contra las víctimas y cuestionan la esencia misma del sistema democrático a favor de una hegemonía de la fuerza” (De la Garza 2008:119).

Es indispensable ser cuidadosos, justo después de revisar las prácticas anteriores, a la hora de pensar ese obrar muerte porque en última instancia sí, esas prácticas que obran muerte están

encaminadas a la eliminación física del Otro<sup>73</sup>, para que ello acontezca deben darse varias condiciones, la primera de ellas es identificar el criterio biológico como el imperante; pero como habíamos adelantado, específicamente en lo que respecta a los ancianos, no se podría afirmar esto o al menos no en todos los casos<sup>74</sup>. La apuesta es ya no sobre la muerte como fin de la vida individual sino como negación, es el matiz que consideramos propio en México, sobre todo después de que se ha reflexionado sobre los genocidios sin precedente del siglo pasado. La negación del Otro que comienza por actos cotidianos (impedir el acceso a servicios, prejuicios, discriminación), resultados todos ellos de su consideración como sujeto de derechos. La intención no es afirmar que vamos por el mismo camino, de hecho aunque teorizamos sobre el tema esperamos que ese proceder debido a su especificidad no nos conduzca a ello. Para clarificar cómo esa negación tiene niveles de acentuación es preciso reflexionar sobre la figura del *muselman* que tanto Agamben, De la Garza (De la Garza, 2008) y Mantegazza refieren.

El *muselman* era un prisionero cuya unidad corporal-espiritual había sido aniquilada, el resultado de la instrumentalización de la muerte, privado de su mundo de vida, identidad, voluntad, deseos. Resultado de la exclusión metafísica y de la estrategia del verdugo: deportación (pérdida de gran

---

<sup>73</sup> Esto resulta no sólo de lo biológico como criterio de selección natural trasladado a las sociedades humanas (de esto se habló cuando revisamos los tres momentos semánticos del término biopolítica —organicista, humanista y naturalista—), *el débil y enfermo debe morir*, sino también de considerar el campo de concentración como un hecho ejemplar, como el *paradigma biopolítico de lo moderno*, en el que el bíos pareciera ser eliminado o ser coincidente con la zoé, se deja de producir vida tal cual, lo que resta es un no muerto pero tampoco se produce muerte en el sentido tradicional del término. Al respecto Agamben refiere que en Auschwitz no se moría en realidad sino que se producían cadáveres, de ahí que la muerte en realidad era imposible. La muerte deja de coincidir con el momento en que nuestro cuerpo físico parece para insertarse en la cotidianidad. Se produjeron cadáveres en serie: “En efecto, en éste una absolutización sin precedentes del biopoder de hacer vivir se entrecruza con una no menos absoluta generalización del poder de hacer morir, de forma tal que la biopolítica pasa a coincidir de forma inmediata con la tanatopolítica” (Agamben 2000:71).

<sup>74</sup> Giacomo Criscione reinterpreta la tanatopolítica en el trabajo de recepción para obtener su grado de maestría en Estudios Latinoamericanos, el trabajo se titula *Las prácticas tanatopolíticas en los tiempos de la seguridad democrática (2002-2010)*, aniquilamiento, disciplina y normalización. La reinterpreta al situarla no ya como parte de la biopolítica sino de la etapa posterior a ella, la etapa de la gubernamentalidad. Para Criscione muchos de los fenómenos respecto a la población no pueden ser explicados por la preservación de la vida, por ejemplo aquellas políticas públicas que buscan regular, normalizar, etcétera entran más bien en la etapa de la gubernamentalidad, no corresponden al “momento negativo de la biopolítica, sino que se configura como una tecnología del poder moderno/colonial que produce efectos específicos sobre la población. En otras palabras, la gubernamentalidad no puede ser explicada por el hacer morir del modelo bélico (paradigma soberano), y añadiría que tampoco del hacer vivir (paradigma biopolítico). El autor apuesta más por un “hacer morir para disciplinar y normalizar”, asumiendo que esto no forma parte de la preservación de la vida. Lo perverso y complejo es que sí forma parte, las formas, algunas mucho más sutiles que otras, al final buscan reproducir sólo un tipo de génes dentro de la especie, ¿acaso no es eso normalizar? Y ya veíamos con el fragmento de Bolívar Echeverría que esta blanquitud no sólo se refiere a una cuestión fisiológica sino también cultural. La disciplina, también como una dirección del biopoder continúa operando. Este autor dice que no entiende de la misma manera la disciplina pero no deja claro qué diferencia hay entre la concepción foucaultiana y la suya.

parte de su mundo), zoologización de internos a partir del trato general de la autoridad con los internos como el uso de tatuajes como forma de identificación —reducidos a un número— (como el ganado), transporte en vagones para ganado, ingerir los alimentos sin cubiertos, experimentación médica como con animales de laboratorio y finalmente el exterminio con gas (como sucede con los insectos cuando se han vuelto una plaga). Mantegazza dice que el análisis de esta figura compete a la antropología de la degradación:

“*Mulseman* es lo que queda tras la aniquilación total del hombre y de la mujer, el resultado de la pérdida definitiva de la unidad y del sentido de la existencia física. [...] La figura del *muselman* demuestra cómo los nazis consiguieron liquidar al ser humano a partir de los elementos que componen su estructura; es decir, lograron *construir un ser humano capaz de llevar a cabo sus propia autodestrucción*. Es por ello por lo que, seguramente, tengan razón quienes ven en la figura del *muselman* la clave de toda la Shoah: lo demuestra su cuerpo, lo demuestra su *ausencia de cuerpo*; el *muselman* hasta puede morir, de todos modos su cuerpo ya está muerto. Sólo espera que se deshagan de él, como cualquier deshecho, como algo que ha dejado de funcionar y que, incluso mientras funcionaba, era del todo insignificante: como algo al que le es totalmente indiferente la vida o la muerte, que se le permita vivir o se le dé muerte, que se le obligue a vivir o se le deje morir.” (Mantegazza 2006:100-101)

Si afirmamos que el Estado pone a disposición de la muerte sus dispositivos, instrumentos, estructura... quizá no podamos convencer al lector. Pero si decimos que el Estado como máquina de antropogénesis, efectivamente afirma la vida pero a la vez la niega, y lo hace construyendo un ser humano capaz de autodestruirse, una persona que a lo largo de la vida interioriza el tipo del subjetividad que le han dicho que le corresponde desde que nació blanco, negro, americano, alemán, peruano, mexicano, con una problema congénito, miembro de un pueblo originario, ciego, quizá ya no nos atreveremos a negar sin más lo dicho, si no apelamos al caso de suicidio con el que iniciamos este ensayo. A esta subjetividad atribuida de inicio le es añadida (o añadidas) otras negaciones conforme se desarrolla, por ejemplo: si esa persona sufriera un accidente y a consecuencia de ello tuviese algún tipo de discapacidad. María Teresa de la Garza afirma que desde la Revolución francesa relacionamos nacimiento con ciudadanía pero la realidad no es así. Asociamos al nacimiento con sujeto de derechos (los tan políticamente correctos derechos humanos) pero la ciudadanía corresponde a un segundo o incluso tercer nivel de acceso de derechos: 1) derechos humanos, 2) los que se adquieren particularmente por la nacionalidad y 3) al

llegar a ser ciudadano. El margen de aquello denominado negativo es tan amplio como la muerte en tanto eliminación física y la paulatina destrucción metafísica que inicia desde que somos arrojados a este mundo, en el momento en el que venimos al lenguaje y nos insertamos en este universo de sentido.

Lo que tratamos de argumentar en este punto es que mientras grupos armados desde los delincuentes hasta las autodefensas son objeto de las prácticas de muerte en México, también hay otro tipo de prácticas no tan confrontacionales, más veladas pero que contribuyen poco a poco a la destrucción metafísica de la persona; con ello vemos que la decisión sobre la vida y la muerte efectivamente afecta a todos los miembros de la sociedad. La afirmación y la negación está presente en la noción misma de persona y sus dispositivos. En este plano los más afectados son los denominados grupos vulnerables. Y en ese sentido resulta interesante revisar en qué momento y de qué manera la figura de la persona anciana fue contemplada en las políticas públicas. En México la incorporación política del sector anciano de la población coincide con el proceso de laicismo. Antes de ello la perspectiva respecto a la atención de los viejos, sobre todo aquellos desamparados, estaba a cargo de la iglesia, estas acciones eran consecuencia clara de la caridad (idea que continuó a pesar de la separación de la institución religiosa del Estado).

Lo curioso resulta que desde la inclusión del tema, la perspectiva que predominó para su atención fue la médica (una vez más observamos el peso biopolítico de la consideración del Otro), “en la modernidad, el viejo era desde su condición física-corporal, el manejo del envejecimiento se daría desde la medicina y la ciencia” (Rosas 2014:73). Incluso rescata Rosas Zárate que los expertos de la época consideraron las debilidades propias de la vejez, no como consecuencia de lo vivido sino que la vejez fue considerada la causa de padecimientos, desgaste, etcétera. La vejez como tal se vio marcada como la degeneración de los aparatos, células, tejidos, como la degeneración de la vida. ¿No coincide esto con la teoría de la degeneración que explicamos cuando comenzamos con el apartado de la eugenesia? La consecuencia lógica de aumentar la esperanza de vida (uno de los índices biopolíticos más observados en la modernidad) es envejecer y que ello se vea más acentuadamente mientras más se vive. La tensión característica del paradigma biopolítico y por tanto tanatopolítico se hace presente. Es una consecuencia lógica pero no lo deseamos, envejecer en estos términos significa degenerar y lo degenerado busca ser eliminado o aplazado tanto como se pueda.

Por tanto las prácticas tanatopolíticas también están presentes en el sistema de salud, de trabajo, de educación, etcétera. Lo están en la medida en que no hay equidad en el acceso, lo está en la medida en que la población siga mostrando polaridades tan extremas como los 53.3 millones de personas pobres (Coneval 2013, datos de 2012), 45.5% respecto del total (117.3 millones de personas 2012) y que el sistema económico, político y social privilegie la mercancía antes que las relaciones humanas. Los gobiernos y las poblaciones no desconocen los problemas, incluso los estudian y los comentan pero desde una perspectiva hegemónica que continúa reproduciendo el sistema. Se limitan a decir que:

“Existe una correlación entre pobreza e inequidad en educación, trabajo y salud, de tal manera que las personas pobres reciben menos beneficios, están menos capacitadas para participar en la sociedad y para resolver sus necesidades más inmediatas. La falta de educación y de participación política refuerzan la exclusión de estas personas de los servicios de atención sanitaria. Otro factor que debemos considerar es la inequidad por razones de género, raza o etnia, que se ve más claramente en el caso de los inmigrantes”. (De la Garza 2008:120)

Cuando decimos que *se limitan a* no queremos negar los importantes avances que se han hecho en nuestro país por muy reciente que sea. La población anciana a mediados del siglo pasado no “era tomada en serio” por el sistema. Empezó a ser visible cuando se pensó que todos los trabajadores algún día serían viejos y que requerirían de los mismos servicios (incluso más), de dinero para vivir, etcétera. Pero esa fue la marca de Caín de la cual nunca pudieron deshacerse y que afecta cada vez más y más a los trabajadores que no están cobijados por ningún sistema de seguridad social (que en México al menos se limita a una pensión y servicio médico). La población anciana comenzó a importar por los retos económicos y de salud que representarían, de hecho ya representan, importan porque el número aumenta. El fundamento de dicho criterio no hace evidente la base antropológica del mismo.

Los niños, las mujeres, los pueblos originarios, los migrantes, y muchos otros grupos que han visto vulnerados sus derechos cuentan para la biopolítica como números que nos alarman porque efectivamente los fenómenos con los cuales los relacionamos son brutales: hambre, explotación, discriminación. Lo que intentamos hacer en este ensayo, más que celebrar lo hecho hasta el momento, es desde una perspectiva crítica pensar la realidad que la persona anciana en México

vive pero que en realidad todos vivimos porque el sistema está diseñado para, en primera instancia, excluir y luego incluir con marbetes que indican qué tipo de ser humano somos. Importan los números pero demos un paso atrás y tratemos de explicarnos, de clarificarnos por qué en la época en la que el hombre se ha vuelto hacia el espacio, en la que los avances tecnológicos nos han dado brazos y piernas robóticos, en la que se puede curar la leucemia, entre muchos otros hechos benéficos para la humanidad, la pobreza, el hambre, el desempleo, la delincuencia, en general la violencia hacia el ser humano aumenta, la violencia de seres humanos contra otros seres humanos.

Finalmente revisaremos el término necropolítica, que para efectos de esta investigación figura como la violencia más evidente del estado sobre las poblaciones. La persona que acuñó el término pareciera situar la muerte en un lugar distinto que en la tanatopolítica<sup>75</sup>, para nosotros constituye uno de los polos del *continuum* del paradigma biopolítico-tanatopolítico. Achille Mbembe usó este término por primera vez en un artículo titulado *Public Culture* en 2003 y él mismo detalla tres realidades que corresponden a la necropolítica:

1. “Contextos en que lo que comúnmente lo que tomamos como el estado de excepción se ha vuelto lo normal, o al menos ya no es la excepción.
2. Figuras de la soberanía cuyo proyecto central es la instrumentación generalizada de la existencia humana, y de la destrucción material de los cuerpos y poblaciones humanas juzgados como desechables o superfluos.
3. Figuras de la soberanía en las cuales el poder, o el gobierno, se refieren o apelan de manera continua a la emergencia, y a una noción funcionalizada o fantasmática del enemigo. Todo esto como una forma de acabar con cualquier idea de prohibir la matanza, o la matanza generalizada” (Mbembe 2012:135).

Hay que resaltar ciertos aspectos después de leer estos tres significados o aplicaciones diferentes. Lo primero es saber que esta teorización si bien venía germinando toma como punto de referencia el cambio en la política exterior después del 9/11 en Estados Unidos. Momento en que, siguiendo al autor, guerra y política se fusionan, se da un intento por abolir los tabúes (los tabúes entendidos

---

<sup>75</sup> Para la necropolítica de Mbembe, la muerte como límite se acaba, es decir, la muerte ya no está relegada al final de nuestra existencia, sino que ahora es ella quien define el mundo de violencia en el que vivimos. El soberano, antaño el rey ahora el pueblo, arriesga la muerte y la delega. Todos somos susceptibles de morir y capaces de matar.

como prohibiciones, espacios que no deben ser tocados como por ejemplo el genocidio) y en consecuencia se presenta la posibilidad de la violencia sin reserva, reconceptualización del enemigo (el enemigo está en todas partes y puede ser cualquiera, para hallarlo se implementan todos los medios: tecnológicos, de inteligencia, etcétera) y su eliminación o asesinato es el principal y absoluto objetivo de lo político. Ciertamente esto ha sucedido; sin embargo, hay un punto en el que no podemos estar de acuerdo, desde el horizonte de Mbembe y cómo piensa la violencia, no como sistémica sino como un fenómeno que aparece en un mundo racional, de diálogo entre iguales, visto así, las manifestaciones violentas dejan de ser consecuencias que si bien son actuales tienen una historia muy larga y se explican por ella, se convierten en actos que parecen irracionales y desproporcionados *per se*:

Presenciamos un repudio masivo de algunas de las normas básicas que los poderes occidentales habían usado anteriormente para autoimaginarse, autorrepresentarse, decir quiénes eran y qué perseguían. Uno de estos repudios, que me parece ha tenido una implicación enorme en las lógicas de la violencia desde aquel momento, se trataba del doble proceso que siempre definía la soberanía —doble proceso en el sentido de que la soberanía, antes del 9/11, se había definido, como un proceso de autoinstitución, las sociedades se cuidaban, definían por sí sus propias normas de manera pública, entre iguales, en una manera deliberativa, adentro de un espacio de comunicación, como lo ha retomado Habermas” (Mbembe 2012:132)

El paradigma soberano, así como lo entendemos en esta investigación, dista mucho de lo anterior. Y hay que añadir: la perspectiva comunicativa de la que partimos y hablamos en el primer apartado si algo nos hace saber es que no hay diálogo entre iguales, toda relación humana es relación de poder. Es por lo anterior que el lugar de la muerte y la violencia se encuentra en un sitio diferente desde nuestra perspectiva. Recordemos que la negación y con ello la muerte actúa como fundamento de la afirmación. Mbembe puede afirmar lo que afirma porque para él muerte y violencia no formaban parte del paradigma anterior, de hecho su descripción marca una especie de quiebre o fisura en la soberanía. Para nosotros, la necropolítica en tanto posibilidad —*entendida como el trabajo de la muerte en la producción de un mundo en que se acaba con el límite de la muerte*— ya estaba inscrita en el paradigma biopolítico desde que la *nuda vida* tiende a coincidir con el espacio político, es decir, cuando la excepción se volvió regla, esto no es moderno, prueba de ello está en la figura del *homo sacer* (figura arcaica del derecho romano) que describe Agamben. Plantearse una realidad sin violencia es para nosotros lo que resulta verdaderamente peligroso.

A partir de ahí coincidimos con la caracterización y teorización respecto al trabajo de la muerte en la producción del mundo, pues la división biológica también para este autor se relaciona con regímenes de distribución desigual de la vida, así como con funciones asesinas del Estado. Claro, la necropolítica hace una apuesta mayor, no contemplará las prácticas tanatopolíticas como prácticas de negación de las personas, dirá que el Estado, bajo un criterio biológico, asesina a las poblaciones. Ofrece razones de peso para pensar eso: naturaleza asimétrica de las guerras, poder de destrucción masivo, las guerras actuales buscan destruir las condiciones básicas (condiciones de vida) de las sociedades, los armados se oponen ya no a otros ejércitos sino a los civiles, la violencia se ha vuelto una forma de labor, "forma de oficiar con todo un conjunto de personas reclutadas en un grupo de mercados, mercados de la violencia, una economía política de la violencia que está predicando en el acceso a los recursos, en el establecimiento de redes internacionales de mercado que vinculan poblaciones locales a actores ubicados en otras partes" (Mbembe 2012:138).

Entonces, consideramos la necropolítica como el punto de mayor tensión de la afirmación de la vida, en el que el que la muerte, antes considerada el rasgo de reversibilidad de la vida, deviene objetivo mismo de la política. Pero asumimos que aunque sea un extremo es todavía viable en el paradigma biopolítico, quizá este punto comience a generar un resquebrajamiento; sin embargo, si lo constante hasta el momento es la inclusión del contrario en uno mismo, quizá la muerte despierte con mayor fuerza a la vida. Lamentablemente tenemos pocos elementos (teóricos) aún para evaluar esta situación. Lo que convendría pensar en este momento es si en México podemos observar prácticas necropolíticas, y esta pregunta surge en parte por el trabajo (referido en un pie de página) sobre prácticas tanatopolíticas en Colombia y por el contexto en el que piensa Mbembe cuando habla de necropolítica (países africanos caracterizados por el saqueo y empobrecimiento, pasado colonial muy reciente y políticas de segregación racial como el Apartheid). Podemos decir en un primer momento que las prácticas de muerte dirigida a la población en México<sup>76</sup> sí forman parte de nuestra cotidianidad y existen muchos casos pasados y recientes que van desde las guerras sucias del siglo XX en Latinoamérica (en las que las

---

<sup>76</sup> Aunque sigamos escandalizándonos de que existan, recordemos qué sucedió cuando un ex militar que dirigía la policía en Tabasco (Bibiano Villa Castillo), decidió que iba a darle "una ayudadita a Dios asesinando a los delincuentes que él sabía culpables". Grupos defensores de derechos humanos, así como el ex ombudsman capitalino Álvarez Icaza designaron este acto como un retroceso a la edad media, acto de barbarie e incivilizado, pues para dirimir o decidir la culpabilidad de alguien hay tribunales capacitados. A la par hubo amplios sectores de la población que apoyaban al general y alababan su valentía y determinación.

desapariciones forzadas y encarcelamientos denominados políticos estuvieron a la orden del día y muchos de ellos aún no han sido esclarecidos) hasta los asesinatos perpetrados por figuras políticas que vieron en esas personas obstáculos.

Mencionaré sólo dos casos que dan cuenta de lo anterior. A inicios del año 2015 hubo una masacre en la ciudad de Apatzingán, Michoacán. En la madrugada del 6 de enero de 2015, 20 camionetas de policías federales se dirigieron a la glorieta donde había un plantón aproximadamente de 100 personas, entre ellos civiles, jornaleros y miembros del disuelto G250<sup>77</sup>. Estas personas protestaban porque eran despedidas sin ningún apoyo salarial. Este grupo fue disuelto el año pasado, las denominadas autodefensas se aliaron con el gobierno para detener a Servando Gómez Martínez alias “la Tuta”, conocido líder del grupo delictivo Los caballeros templarios. A pesar de la disolución, los miembros del G250 colaboraron con el gobierno, sin embargo, fueron despedidos sin más. Los policías federales que llegaron esa madrugada abrieron fuego contra las personas que se encontraban ahí sin distinguir. La versión oficial detalla que los policías se defendieron de los manifestantes armados, pero algunas versiones no oficiales desmienten esas declaraciones. Los federales abrieron fuego esa madrugada matando a muchos más de los que aceptan (tan sólo 8), los sobrevivientes (heridos o no) fueron levantados y trasladados al Penal de Tepic en Nayarit. Una segunda balacera tuvo lugar cuando los federales trasladaban a los detenidos, en la mañana del 6 de enero. Civiles y más jornaleros armados (algunos sólo con palos) persiguieron las camionetas donde iban los detenidos para liberarlos, una vez más, los policías federales dispararon incluso a aquellos que se habían sometido y rendido. No se dio atención médica oportuna a los heridos (Aristegui 2015).

En Tlatlaya, Estado de México, la madrugada del 30 de junio de 2014 también se registró, según militares del 102º Batallón de infantería, un enfrentamiento. En este caso la Comisión Nacional de Derechos Humanos ha sido quien puso en duda la versión oficial y ha realizado investigaciones para probar que esa madrugada los 8 militares entraron en una bodega después de disparar. Este Batallón realizaba tareas de reconocimiento en un vehículo oficial. El sargento segundo de infantería fue quien se percató de que había una persona armada cuidando dicha bodega y que había algunos vehículos adentro. Algunos vecinos del lugar declararon que los militares

---

<sup>77</sup> Grupo operativo que incorporaba elementos de fuerza rural, los llamados autodefensas, personas que decidieron crear un grupo para frenar la violencia en la región de tierra caliente en Michoacán.

comenzaron el ataque mientras todos dormían, entre 5 y 10 minutos duró el enfrentamiento, pues las personas al interior se rindieron rápidamente. La pregunta que surge es quién estaba adentro, por qué estarían en una bodega abandonada y vigilada por alguien armado. La mayoría de las víctimas eran originarias de Tierra Caliente de Guerrero. Algunos familiares aseguraron que entre los cadáveres se encontraban sus hijos, secuestrados por criminales en enero, abril y junio de ese mismo año y que habían sido obligados a trabajar en actividades delincuenciales. Mientras que la versión de los militares dice que hay 22 muertos en la bodega, resultado del enfrentamiento, la disposición y montaje de la escena (varios cuerpos fueron colocados al lado de armas) arroja otra cosa. Los vecinos comentan que los militares gritaron que si se rendían les perdonarían la vida pero llegado el momento fueron asesinados. La CNDH emitió una recomendación para la Sedena (Secretaría de Defensa Nacional), la PGR (Procuraduría General de la República) y el gobernador del Estado de México, Eruviel Ávila.

A los casos anteriores podemos sumar más como la desaparición forzada de los 43 normalistas de Ayotzinapa, la masacre de campesinos en Aguas Blancas, entre otros. Ciertamente los contextos que Mbembe son diferentes (por ejemplo conflictos interraciales) pero de cualquier forma se trata de decisiones tomadas por autoridades, alcaldes, gobernadores, el ejército; aquí vemos el trabajo de la muerte en la producción de un mundo que acaba con el límite de la muerte misma. Cualquiera puede morir y su muerte, en la apabullante mayoría, no verá justicia. Las versiones de la policía o los militares siempre implican un enfrentamiento, así justifican las muertes, también hablan de víctimas de fuego cruzado (daños colaterales) pero rara vez hablan de ejecuciones. La criminalización es una práctica ampliamente extendida, cualquiera es un delincuente hasta que se muestra lo contrario y las autoridades se asegurarán de ello. Sucedió que en el sexenio de Felipe Calderón Hinojosa se negó constantemente que el Estado Mexicano estuviera en guerra contra el Narcotráfico pero lo estamos, no puede ser de otra manera cuando hay una configuración compleja y extendida en todo el territorio nacional (en algunas zonas más evidente que en otras) de cárteles. Mbembe habla de mercados de violencia, la violencia como economía política: a pesar de que toda vida es prescindible, hay factores que contribuyen a la negación y eliminación física de alguien y básicamente son resultado de juegos de poder, quien tiene menos es más sacrificable.



# Reflexiones finales

La violencia de la que hablamos en el primer capítulo, la del constante aprehender, quitar y vaciar de vida, de la evocación de las ausencias en el presente parece ser insuperable y quizá ha permanecido en ese estatus durante un gran tiempo. También decíamos que esta forma de nombrar aunque siempre estará marcada por su condición ontológica violenta puede establecer otros mundos, puede poetizarlos. Con ello es posible plantear otros escenarios, y en este sentido al menos hipotéticamente hay posibilidad de encontrar un resquicio, algún punto esperanzador. Partir y concluir con la potencia de la negatividad tiene sus razones pero resultaría devastador no pensar en alternativas, ignorar la posibilidad de la positividad dentro de la negatividad. Esta reflexión busca encontrar alguna. Si bien el sistema y el paradigma que describimos en los capítulos anteriores nos llevarían a pensar quizá que la degeneración total del ser humano abriría ese espacio para replantearse el mundo, resulta una espera más larga de la que esperamos o pretendemos aceptar. Por ello resulta esencial repensar, antes que el sistema jurídico y político, el cara a cara, repensar y volver a conceptualizar al ser humano. Cada época ostenta una definición pocas veces cuestionada, el primer paso ya está dado: hacer explícito qué es una persona y cómo es en parte el horizonte desde el cual se definió. En ello ha contribuido esta reconstrucción teórica aunque sólo sea un grano de arena inscrito en una crisis constante de las sociedades desde que las prácticas colonizadoras iniciaron. Estamos en crisis, peleando por acaparar derechos de minorías, segmentándonos cada día más.

Es elemental reconocer las diferencias, pero ellas no pueden ser el único criterio, mucho menos el primero. En primer lugar porque el manto bajo el cual se cobijan en realidad todos lo compartimos. La vulnerabilidad describe a la especie como especie, pareciera ser que la naturaleza dotó de lenguaje, conciencia y comunidad al ser humano porque no tenía más con qué defenderse. Somos la especie más desprovista físicamente de defensas, somos vulnerables desde el momento en que nacemos. Sin embargo, entendemos que hay que ser cuidadosos al afirmar esto, no negamos que exista una condición de desventaja de unas personas respecto a otras en la dinámica social: la mujer indígena, el niño en situación de calle, la persona con discapacidad, las personas ancianas, entre otras. Por supuesto que todos ellos padecen una constante negación a causa de la

discriminación. Desde nuestro horizonte de interpretación podemos hablar de una vulnerabilidad de la especie, que compete a todos en tanto que seres humanos, y otra jurídica, producida o incluso artificial (que pasa luego a otros planos, social y cultural).

La vulnerabilidad en la sociedad mexicana recibe y acepta más bien la segunda acepción. ¿Por qué es importante distinguirlas? Porque esta segunda, de uso jurídico, sirve para separar y dividir más, es parte tanto del dispositivo de la persona como de este juego de exclusión inclusiva, como ya dijimos, pero también porque es consecuencia del sistema discriminatorio que reproducimos a diario. Desde su perspectiva alguien es vulnerable por responder a una serie de características establecidas: ser mujer, infante, persona con discapacidad, tener VIH, ser persona anciana, homosexual, transexual, etcétera. Preguntémonos por qué una persona con discapacidad es vulnerable. Una primera respuesta nos lleva al primer tipo de vulnerabilidad: debido a que carece de algo que le compete a su persona (preferimos no decir cuerpo, el ser humano es una unidad) y sólo a ella, eso lo hace débil o menos fuerte respecto al resto (al menos en ese aspecto); en consecuencia tiene menos posibilidades de empleo, sobre todo si sus saberes-hacer están relacionados con su carencia. Sin embargo, la segunda vulnerabilidad no apela sólo a ello, dirá que esta persona además de padecer una falta y tener desventaja natural, será objeto de discriminación sólo por ser quien es, le serán negados sus derechos y verá menguadas sus posibilidades.

Lo que queremos mostrar es que este uso jurídico-político y polémico identifica a la persona como el lugar específico de la vulnerabilidad, hagas lo que hagas tu destino ha sido dictado, el sistema vuelve víctima a la persona (porque es él quien la define) y le ofrece pocas vías para su superación. En el caso de la persona anciana es muy transparente el asunto, la definición y todos los discursos que la rodean van mostrando la discriminación en la medida en que el ámbito de aplicación es más concreto. Tener 60 años y más nos introduce en una etapa de la vida en la que se pierden ciertos derechos laborales, ya no son considerados económicamente activos aunque la mayoría de ese grupo ni tenga seguridad social ni haya dejado de trabajar en realidad (pensemos incluso qué sucede con los trabajadores y trabajadoras que pierden su empleo a los 50 años, qué posibilidades de ser contratado nuevamente tendrá). Ya mencionábamos que el concepto edad cronológica repercute fuertemente en la estructura temporal y del trabajo en las sociedades, la edad promedio de la población económicamente activa es de 39 años para los hombres y 38.7 para las mujeres según datos (2015) del Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Las mujeres, a pesar de los

diferentes (habría que añadir demandantes) roles que la sociedad les ha asignado e impuesto aún perciben menos salario que sus *pares* hombres, “organismos internacionales estiman que en México la brecha salarial de las mujeres respecto de los hombres es de entre 15 y 20 por ciento en promedio, pese a que ambos desempeñan trabajos iguales” (Flores 2015). El sistema y la sociedad en general señala como responsables a las víctimas, eres vulnerable por ser quien eres, qué puedes hacer ante esa sentencia.

Quizá la definición que más saltó a nuestra vista fue la de discapacidad retomada por la Secretaría de Salud y definida por la Clasificación Internacional del Funcionamiento, la Discapacidad y la Salud: “concepto que evoluciona y resulta de la interacción entre las personas con discapacidad y las barreras debidas a la actitud y al entorno que evitan su participación plena y efectiva en la sociedad, en igualdad de condiciones con las demás”. Nos sorprende porque mientras que en los casos anteriores el lugar de la vulnerabilidad coincide con el de la persona, en este caso en el que la carencia es un hecho innegable (porque una persona con discapacidad visual efectivamente o tiene poca visión o ninguna, y así en cada tipo de discapacidad), la discapacidad es atribuida no a esa falta sino a la relación que existe entre esa persona y su entorno. Quizá pueda resultar confuso esto, hemos tratado de argumentar que la vulnerabilidad como característica de la especie es compartida por todos, pero que la vulnerabilidad artificial y jurídica obedece a este tipo de juegos discursivos. ¿Por qué? Por qué está bien afirmar que la discapacidad no radica en una carencia — claro, lo que decimos es que el sistema y las personas en él la discriminan porque desde el mecanismo de antropogénesis no colman el significado de una vida que vale la pena ser vivida, no son personas en toda la extensión de la palabra—, pero sí está bien afirmar que la mujer es vulnerable por el hecho de ser mujer.

Reconocer un tipo u otro de vulnerabilidad da acceso a diferentes regiones del discurso, ¿es políticamente correcto decir que una mujer en tanto más débil que el hombre es vulnerable? Hay características inherentes a nosotros, a título personal resulta perturbador pensar que aquello que me describe me hace vulnerable. Es duro y políticamente incorrecto señalar que una persona con discapacidad se encuentra en desventaja porque no puede caminar, ver, escuchar, hablar, etcétera; pero si queremos superar esas barreras aludidas en la definición lo primero es reconocer que más allá de cómo se comporten los demás, el ciego no ve y por lo tanto no es que la discapacidad sea

un constructo social que surge de la yuxtaposición de dos o más posiciones o perspectivas. La discapacidad es un hecho que implica tanto la limitación física como las perspectivas sobre ella.

Hacer coincidir a la persona con el lugar de la vulnerabilidad jurídica es un juego peligroso y de constante negación del otro; pero además nos ofrece el pretexto perfecto para la filantropía, pues los demás podemos intentar ser solidarios y nuestra acción siempre resultaría un más y no un menos en la conciencia cristiana (independientemente de la fe que defendamos); pero si a pesar de ello no logramos ayudar verdaderamente tenemos nuestra conciencia tranquila. La inclusión del Otro en mi mundo y el reconocimiento de sus derechos no son una cuestión sólo de respeto y concientización, ya habíamos mencionado esto pero es necesario repetirlo, la discriminación no obedece solamente a una sociedad ignorante e inconsciente, está inscrita en los dispositivos, en las definiciones, en el sistema y lo reproducimos todos los días. Claro que toda labor y acción encaminada al reconocimiento es de gran valía pero antes de eso debemos replantear las relaciones entre seres humanos, de lo contrario queremos sembrar y cosechar en tierra seca o poco fértil.

La consecuencia lógica después de pensar las diferentes relaciones del paradigma con el sistema y del sistema con los grupos humanos es que hay que generar cambios urgentes, pero cuáles, por dónde empezamos. Poco podemos responder, pero insistimos en la relación originaria, la proximidad del cara a cara (Dussel 2011). Durante mucho tiempo se criticó que tanto el lenguaje como el conocimiento se definieran por separado y sólo desde una realidad abstracta, de ello da cuenta Norbert Elías en la *Teoría del símbolo*. En todos los intentos por explicar el comportamiento humano hay referencias al lenguaje. Pero el lenguaje, aunque para fines analíticos fue aislado del grupo que lo usa, no puede ser entendido socialmente así. ¿Acaso hay otra forma de entenderlo? Desde nuestra perspectiva el lenguaje es el ámbito donde el mundo es creado, donde el ser humano puede colmar su significado como ser humano pero éste nunca es tal sino con respecto al Otro. Ello no sólo lo prueba el hecho de que nuestra especie es gregaria, no podemos ser siquiera un yo sin suponer al tú. En la relación dialógica hay mucho más que la figura del diálogo, la relación yo-tú manifiesta la estructura de la proximidad: el primer contacto, en el mundo en el que somos arrojados, es el de la madre con el hijo, amigo-amigo, amigo-enemigo, etcétera. No podemos entendernos sin el Otro.

El lenguaje entonces es condición de la existencia del ser humano no sólo por la violencia de aprehensión, lo es también porque su esencia es la relación con el Otro (Levinas 2002). El lenguaje no tiene ningún sentido si no es por ello, incluso antes que la comunicación misma (si es que pudiésemos separar un pequeño instante antes del habla, se requiere la presencia) está la relación con los demás: “No es la mediación del signo la que hace la significación, sino que es la significación (cuyo acontecimiento original es el cara-a-cara) la que hace posible la función del signo” (Levinas 2002:220). Es en la significación que el Otro se manifiesta en un sentido diferente en el que los entes lo hacen. Estamos en el mundo, nos relacionamos con instrumentos, con útiles a la mano pero sólo ciertas presencias salen a nuestro encuentro y nos llaman, no es el objeto que se hace escuchar, es el Otro. Desde el inicio mantuvimos esa grafía porque a esto nos referíamos. Pensar a la persona implica un movimiento de perspectiva, tal como lo apunta Buber “Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como ser humano<sup>78</sup>, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador” (1949:145). Esta propuesta es revolucionaria, no se limita a pedir respeto, y/o tolerancia, demanda convivencia y responsabilidad, antes de decidir si es aceptable está el reconocimiento del yo en el Otro, reconocimiento de mi vulnerabilidad cara a cara. Por ello es que no podemos pensar en un yo aislado siempre reflexionado sobre la comunidad ideal, pero tampoco podemos pensar que la suma de esos yoes da como resultado una comunidad. Ni siquiera podemos hablar de colectividad. El verdadero cara a cara es una experiencia reveladora y radical.

Ahora bien, cómo es o mejor dicho cómo debería ser dicha relación. Modelos sobre la relación dialógica hay muchos, del diálogo propiamente; pero más que interesarnos cuáles son los elementos y cuáles las funciones, queremos mostrar que todo ello es posterior, debe haber algo más antes. Hemos reflexionado que el cara a cara es lo que en el lenguaje permite la expresión del Otro. Pero hemos de pensar en primer lugar quién es ese Otro. Es el infinito respondería Levinas, es la diferencia absoluta que se instaura por el lenguaje y se resiste a ser aprehendido (a ser asesinado por la abstracción de su ser en el lenguaje, tal cual sucede con las cosas), se niega a la posesión. El rostro perfora las formas, al hablarme el rostro me invita a una relación sin paralelo,

---

<sup>78</sup> Una vez más corregimos la traducción, ahí donde dice hombre hemos puesto ser humano, el texto citado de Buber se titula en alemán *Das Problem des Menschen* (El problema del ser humano), fue traducido por *¿Qué es el hombre?* Apelando a la idea del mismo título es que nos permitimos cambiar no sólo la palabra sino el sentido.

aparece ante mí no como fenómeno, como ente, sino como revelación. El Otro es lo infinito y trascendente a mí, no puedo contenerlo, no puedo poseerlo; *la alteridad que se expresa en el rostro provee la única "materia" posible a la negación total*. El ser humano está acostumbrado a ejercer dominio sobre su entorno, sin embargo, el otro escapa a ese poder, a mi poder. El Otro sobrepasa mis poderes y por ello se opone a mí, paraliza mi potencia. Es él quien puede decirme soberanamente no, es él quien se opone con la imprevisibilidad de su reacción a mi interpelación. Este *no* del Otro es mucho más fuerte que un simple no, no se trata como dice Levinas de lo superlativo del poder, se trata de la oposición del infinito inabarcable, de su trascendencia contra mi totalidad.

¿Qué reacción puedo tener yo frente a esa oposición de lo trascendente? La intención de comprender y poseer, ese poder que me es negado por la oposición trascendente es resuelto en términos de poder en el homicidio. "Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo Trascendente". Es la relación con el absoluto Otro. Si hemos de hablar de algún tipo de resistencia es una ética, porque la oposición de ese Otro que se muestra en toda su vulnerabilidad, desnudo y abierto sin poder ser poseído hace una petición primordial: No matarás. "La Epifanía del rostro suscita esta posibilidad de medir lo infinito de la tentación de homicidio, no solamente como una tentación de destrucción total, sino como una imposibilidad —puramente ética— de esta tentación y tentativa" (Levinas 2002:212). Si bien la Epifanía de lo infinito no se agota con la amenaza de lucha es de vital importancia aceptar que la presencia del Otro, la revelación de su trascendencia supone como posibilidad la amenaza de lucha, la paz, el diálogo, es posterior (presencia previa y no-alérgica del Otro), un segundo paso. El cara a cara es confrontación, amenaza de lucha. Lo infinito se manifiesta en el rostro como resistencia ética que pone fin, paraliza mi poder de comprender, aprehender. Se muestra con desnudez y miseria, la comprensión de esa miseria es lo que establece la proximidad con el Otro. En el habla, en la expresión ese Otro se presenta a sí mismo, me llama (somos para con el otro). La manifestación del rostro se impone más allá de la forma. Manifestarse es invocar al Otro interpelarlo, exponerse a su pregunta y a su respuesta desde su miseria, hambre y no podemos hacernos sordos a su llamada; por ello, "en la expresión, el ser que se impone no limita sino que promueve mi libertad, al suscitar mi bondad" (2002:214).

Vida precaria es lo que tengo ante mí y es como me muestro ante el Otro, mostrar la vulnerabilidad de forma abierta e inabarcable, mostrarla resistiendo y en cierta manera como un reto ético al otro es tener una experiencia radical de la otredad como lo infinito no como persona anciana, mujer, niño, hombre, heterosexual u homosexual, etcétera. Vida precaria es un término utilizado por Judith Butler y es otra interpretación del Otro. Lo importante es la referencia a la relación ética y responsabilidad moral que se establece en todo “poner-frente-a-sí”. La misma condición existencial y ontológica del ser humano tiene como condición al Otro. Ingresamos a la existencia gracias a la interpelación de alguien más, esta interpelación es de una naturaleza particular: es una demanda que no nos deja lugar a la elección de hacer o no hacer. La proximidad de ese otro es la responsabilidad más básica y en este “poner delante” debemos añadir “por encima”. La responsabilidad es tal que mi derecho a la existencia, mi *droit vital*, se ve detenido, suspendido por el deber de responder a quien me interpela. Esta confrontación conlleva una necesaria exposición de la vulnerabilidad. Y aunque Levinas deja claro que este rostro no refiere siempre a un rostro humano, sí refiere a lo humano. En el camino de la definición declara: *Rostro como la extrema precariedad del otro, paz como un despertar a la precariedad del otro*. Aquí encontramos un movimiento que ya señalado por él y por Butler resulta sumamente interesante, esa precariedad despierta sentimientos encontrados, primero la demanda ética de no cometer un homicidio, esta demanda toma cuerpo en la presencia de quien no soy yo, su resistencia da pie a esa demanda justo porque puedo matarlo, justo porque mi proceder cual ser humano es poseer, aprehender. El infinito me reclama no hacerlo pese a su exposición, por el contrario me devuelve la posibilidad de la bondad, el infinito (el Otro) encierra en la revelación misma de su aparición una tensión fuerte donde la superación de la violencia se logra sometándose a la demanda a pesar del impulso.

En el intento de observar algo común de todos los individuos al interior de una comunidad política para hablar de un “nosotros” encontramos la conciencia de la finitud que se conecta directamente con la pérdida, ante la vulnerabilidad del otro que se expone a un peligro de muerte la hallamos, pues todos, sea que vivamos unas circunstancias u otras, hemos experimentado la pérdida de lo que amamos y deseamos, en consecuencia hemos experimentado el duelo: perder a alguien no sólo trae al presente su ausencia, sino también implica un perder algo en esa persona. Ese algo que genera confusión por la imposibilidad de su conocimiento a cabalidad refleja lazos y nudos que nos constituyen. Entonces hablamos de un yo en constante cuestionamiento por su relación con el otro, sólo soy yo en función de ti, *las relaciones se apoderan de mí y desintegran mi unidad*. El

reconocimiento del otro hacia nosotros no implica un reconocimiento de nosotros tal cual somos, ni como fuimos, sino de un llamado en el devenir, que insta a la transformación:

(...) Esto significa que en parte cada uno de nosotros se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos —como lugar de deseo y de vulnerabilidad física, como lugar público de la afirmación y de exposición—. La pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición (Butler 2006:46).

Esta vulnerabilidad no sólo emana de un aspecto psicológico, por citar nuevamente el caso del duelo y la pérdida. Estos dos aspectos indispensables para llegar a una nueva definición de la persona también pueden y deben ser vistos en otros ámbitos. Los ejemplos puestos por la autora siempre apelan a las minorías, pero en particular a las que se han visto seriamente violentadas; es decir, el criterio de discriminación aludido es la preferencia sexual, pero también la raza que en muchos casos supone ya una diferencia de credo y en la concepción del mundo, como es el caso de los árabes musulmanes —o todo lo que se le parezca— después del atentado en las torres gemelas. Esto es lo que sucede cuando llevamos esos conceptos a otros ámbitos, ya no son sólo la viuda, el huérfano o el padre sin el hijo. Vemos ahora que esa vulnerabilidad pasa por completo a un plano físico: el transexual por los cambios hechos en su cuerpo, el árabe porque tiene una cara y una barba sospechosa, el discapacitado por la carencia o el exceso de algo, al igual que el anciano por el tiempo reflejado y la vida que decae.

La vulnerabilidad se expresa ya en una dimensión del cuerpo, un cuerpo constituido y significativo socialmente. He ahí la complejidad cuando hablamos de lo que puede ser considerado o no una vida digna. Uno recurre al lenguaje necesario para hablar de derechos pero esas designaciones no pueden contener elementos como esa vulnerabilidad y esa dependencia del otro para llevar a término nuestro propio ser. No olvidemos los lazos, los nudos resultantes de las relaciones humanas, eso que pierdo “en” ti cuando te pierdo a ti, me hace inescrutable ante mis propios ojos.

Una vez en el camino a pensar lo que constituye lo humano, rescatamos un ejemplo a propósito del duelo dado por Butler: una persona envía un obituario para hacer un reconocimiento social a tres familias palestinas que se vieron disminuidas en diferentes situaciones —que hemos de remarcar cotidianas— por la misma razón: soldados israelíes. El diario que recibe el obituario

rechaza su publicación dos veces. La gran pregunta en este caso es ¿bajo qué condiciones el duelo público constituye una ofensa para los lectores? En este caso, es posible identificar a quién ofende ese reconocimiento público, quiénes como aliados de Estados Unidos son enemigos de los palestinos. Pero pensemos esto mismo en el discurso oficial. No hay más realidad que la discursiva, por tanto es necesario un reconocimiento discursivo de estos sectores, a quién ofende que se les llame por su nombre, que se reconozca su vulnerabilidad mental, física y psicológica. Aunque su condición y circunstancias son diferentes no estaríamos reconociendo algo no humano pues todos padecemos eso. Lo que vemos, sin embargo, es un discurso deshumanizador al no reconocer esa particular forma de la vulnerabilidad.

La ética no es una cuestión posterior al encuentro con el Otro, o al menos no debería serlo por ello no se puede simplemente invitar a los participantes del diálogo o del universo discursivo a amar, ser empáticos con el otro, todas estas manifestaciones se encuentran condicionadas por códigos culturales que en algunos casos contribuyen y en otros perjudican. El llamamiento debe provenir de algo más fundamental y físico, la demanda de ese comportamiento ético debe provenir de un elemento que verdaderamente todos tenemos en común, un llamado desde el cuerpo, desde la corporalidad viviente, desde el dolor y el hambre. El resultado de esta confrontación nos insta ya no a querer discutir racionalmente para llegar a acuerdos o desacuerdos, nos insta a la ayuda, a la sobrevivencia del hambriento, del que padece. No abogamos por hacer de la situación dialógica, una justa e igualitaria, la historia ha probado ya que el ser humano siempre aprovecha las ventajas que tiene respecto a los demás. La situación dialógica debe ser desigual pero no en beneficio de quien tiene de suyo ventajas, sino de aquel que mantiene la verdadera autoridad en el diálogo. Levinas ha escrito que quien demanda, quien reclama, pero sobre todo quien pregunta lo puede hacer porque está en posición de hacerlo, porque sus propias condiciones lo llevan a ello.



# Referencias

## Bibliografía

- AGABEM, Giorgio. (1998). *Homo sacer I: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- \_\_\_\_\_ (2000). *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*. Valencia: Pre-textos.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Lo abierto: el hombre y el animal*. Buenos Aires: A. Hidalgo.
- ANDERS, Günther. (2011). *La obsolescencia del hombre vol. 1 Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Valencia: PRE-TEXTOS.
- ARENDT, Hanna. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- BENJAMIN, Walter. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. España: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. En Obras libro II/volumen I (155). Madrid: Abada Editores.
- BLANCHOT, Mauricio. (2008). *La conversación infinita*. Madrid: Arena libros.
- BUBBER, Martin. (1949). *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica.
- BUTLER, Judith. (2006). *Vida precaria, el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- CANETTI, Elias. (1987). *Masa y poder*. Madrid: Alianza.
- DELEUZE, Gilles. (2006). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- DUSSEL, Enrique. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2014). *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI Editores.
- ECHEVERRÍA, Bolívar; LIZARAZO, Diego; LAZO, Pablo. (2007). "Imágenes de la 'blanquitud'". En *Sociedades icónicas* (90). México: Siglo XXI.
- ELIAS, Norbert. (2009). *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de cultura económica, Colección tezontle.
- ESPOSITO, Roberto. (2009). *Tercera persona Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (2011a). *Bíos. Biopolítica y filosofía*, 1ª ed., 1ª reimp. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (2011b). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- FLORES-Colombino, A. (1997). *Sexualidad en el adulto mayor*. Argentina: Lumen Humanitas Editores.
- FOUCAULT, Michel. (1980). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires : Tusquets editores.
- \_\_\_\_\_ (1994). *Dits et écrits, 1954-1988. Tome III: 1976-1979*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. México: Siglo XXI editores.
- FUNDACIÓ Víctor Grifols i Lucas. (2004). *Los fines de la medicina*. En *Cuadernos de la Fundació* (77). Barcelona: Fundació Víctor Grifols i Lucas.
- GADAMER, Hans-Georg. (2007). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- GÓNZALEZ, Adelina; OCHOA, Alfonso; MONTES, Brenda y AQUINO, Eréndira. (2015). *Análisis sobre la política en México para Personas Adultas Mayores desde el enfoque de los derechos humanos*. México: IMDHD.
- GRONDIN, Jean. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.

- HEIDEGGER, Martin. (1999). *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2008). “La época de la imagen del mundo”. En *Caminos del bosque* (279). Madrid: Alianza Editorial.
- LEVINAS, Emmanuel. (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. (1993). “Posmarxismo sin pedido de disculpas”. En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (111-145). Buenos Aires : Nueva visión.
- MANTEGAZZA, Raffaele. (2006). *El olor del humo. Auschwitz y la pedagogía del exterminio*. Barcelona: Anthropos.
- MBEMBE, Achille. (2012). “Necropolítica, una revisión crítica”. En *Estética y violencia. Necropolítica, militarización y vidas lloradas*. México: MUAC UNAM.
- MÉNDEZ-NUÑEZ, Víctor Manuel et al. (2008). *Viejismo: prejuicios y estereotipos de la vejez*. México: Facultad de Estudios Superiores Zaragoza, DGAPA-PAPIME UNAM.
- MONTES DE OCA, Verónica. (2000). “¿Envejecimiento? Una discusión sobre la edad y su relación con el empleo, retiro y reproducción social”. En *Envejecimiento demográfico y empleo* (208). México: Secretaría de Trabajo y Previsión Social.
- PLATÓN. (2010). *Fedón*. Madrid: Editorial Gredos.
- SERRANO, Vicente. (2011). *La herida de Spinoza*. Barcelona: Anagrama.
- ZIŽEK, Slavoj. (2009). *Sobre la violencia, seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.

## Artículos de revista

- ALBY, Juan Carlos. (2004). “La concepción antropológica de la medicina hipocrática”. *Enfoques*, vol. XVI, no. 1, 5-29.
- ALLOA, Emmanuel. (2014). *Reflexiones del cuerpo: sobre la relación entre cuerpo y lenguaje*. Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, no. 21, 200-220.
- BARRANTES-Monge, Melba; Rodríguez, Eduardo y Lama, Alexis. (2009). *Relación médico-paciente: derechos del adulto mayor*. Acta Bioethica, vol. 15 no. 2, 216-221.
- BENENTE, Mauro. (2009). “De la biopolítica al campo”. *Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 21, España: Universidad complutense de Madrid.
- BISSET, Emmanuel. (2012). “Tanatopolítica”. *Nombres Revista de Filosofía*, año XXI, no. 26, 245-274.
- BUTLER, Judith. (1998). “Actos performativos y constitución de género”. En *Debate feminista* (296-314), 18.
- DE LA GARZA, María Teresa. (2008). “Bioética y biopolítica”. En *Perspectivas de bioética* (381). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- ESPOSITO, Roberto. (2006). Lenguaje y violencia entre Benjamin y Canetti. *Daimon, Revista de filosofía*, no. 38, 61-69.
- FIERRO, María Angélica. (2014). *El dualismo cuerpo-alma en algunos pasajes del Fedón de Platón: ¿conveniencia y escisión?*. 03/12/2014, de Academia.edu Sitio web: <http://uba.academia.edu/MariaAngelicaFierro>
- GOMES, Christina. (1997) “Seguridad social y envejecimiento: la crisis vecina”, en Rabell, Cecilia (coord.), *Los retos de la población*. México: Flacso/Juan Pablos Editor.
- HAM Chande, Roberto. (1999). “El envejecimiento en México: de los conceptos a las necesidades”. *Papeles de población*, enero-marzo, vol. 5 no. 19, 7-21.

- HERNÁNDEZ-BRINGAS, Héctor Hiram y FLORES-ARENALES, René. (abril-junio 2011). “El suicidio en México”. 29/junio/2015, de *Papeles de población* no. 68 vol. 17 Sitio web: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1405-74252011000200004&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1405-74252011000200004&script=sci_arttext)
- KATZ, Miguel. (2006). *Robert Boyle y el concepto de elemento*. Monografía para la cátedra de Historia de la Ciencia II. Maestría en Epistemología e Historia de la Ciencia. Universidad Nacional de Tres de febrero. 04/11/2014 de Consultada la versión en línea: [http://www.rlabato.com/isp/qui/boyle\\_concepto\\_elemento.pdf](http://www.rlabato.com/isp/qui/boyle_concepto_elemento.pdf)
- KUWANO, Moe. (2010). “La unidad de cuerpo-mente desde la perspectiva de la encrucijada entre filosofía y medicina. Antropología del cuidar en el marco del pensamiento oriental”. *Lletres de filosofia i humanitats*, 2, 49-79.
- MONTES DE OCA, Verónica. (2013). “La discriminación hacia la vejez en la ciudad de México: contrastes sociopolíticos y jurídicos a nivel nacional y local” en *Revista Perspectivas Sociales*, enero-junio 2013/Vol. 15, no. 1.
- OROZCO Mares, Imelda y Rodríguez Márquez, Domingo David. (2006). *Prejuicios y actitudes hacia la sexualidad en la vejez*. Psicología y Ciencia Social, año/vol. 8, número 001, 3-10.
- RONZÓN, Zoraida. (2011). “La percepción subjetiva de la vejez en la vida cotidiana. Una visión antropológica”. En Bernardino Jaciel Montoya Arce y Hugo Montes De Oca Vargas (comps.). *Análisis sociodemográfico del envejecimiento en el Estado de México*. Toluca: UAEM.
- RUIZ GUERRERO, Jorge Alan. (mayo-agosto 2011). “Transición demográfica y el envejecimiento poblacional: futuros retos para la política de salud en México”. 26/05/2014, de *Revista Electrónica del Centro de Estudios en Administración Pública de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM Sitio web: [http://investigacion.politicas.unam.mx/encrucijadaCEAP/art\\_n8\\_05\\_08\\_2011/art\\_ineditos8\\_1\\_ruiz.pdf](http://investigacion.politicas.unam.mx/encrucijadaCEAP/art_n8_05_08_2011/art_ineditos8_1_ruiz.pdf)
- VILLEA, Fabiola; SALGADO, Jorge. (2011). “Eugenesia. Un análisis histórico y una posible propuesta”. *Acta Bioethica*, 17, no. 2, 189-197.
- WEIL, Simone. (1942). *La persona y lo sagrado. Escritos de Londres*. enero 20, 2015, de Cruce, arte y pensamiento contemporáneo Sitio web: <https://crucecontemporaneo.files.wordpress.com/2013/03/simone-weil-la-persona-y-lo-sagrado.pdf>
- ZETINA, Ma. Guadalupe. (1999). “Conceptualización del proceso de envejecimiento”. *Papeles de población*, enero-marzo, vol. 5 no. 19, 23-41.

## Textos periodísticos

- CNNMéxico. (mayo 20, 2014). “10 claves sobre las leyes y el debate que genera el aborto en México”. abril 7, 2015, de *CNN México* Sitio web: <http://mexico.cnn.com/nacional/2014/05/20/10-claves-sobre-las-leyes-y-el-debate-que-genera-el-aborto-en-mexico>
- EUROPA PRESS. (4/abril/2012). “Un jubilado se suicida frente al Parlamento griego”. 8/febrero/2014, de *publico.es* Sitio web: <http://www.publico.es/internacional/428351/un-jubilado-se-suicida-frente-al-parlamento-griego>
- FLORES, Zenyazen. (marzo 6, 2015). Mujeres ganan 22.9% menos que los hombres: OIT. mayo 19, 2015, de *El financiero* Sitio web: <http://www.elfinanciero.com.mx/economia/mujeres-ganan-22-menos-que-los-hombres-oit.html>

GONZÁLEZ, Geraldina. (2011). “Los Proyectos y las Premisas sobre el derecho a decidir”. marzo 29, 2015, de *Animal Político* Sitio web: <http://www.animalpolitico.com/blogueros-treinta-y-siete-grados/2011/09/22/los-proyectos-y-las-premisas-sobre-el-derecho-a-decidir/>

GUTIÉRREZ M., Gabriela. (17/mayo/2015). “Ancianos se suicidan más que los adolescentes y son más efectivos en sus intentos”. 15/06/2015, de *Animal Político* Sitio web: <http://www.animalpolitico.com/2015/05/ancianos-se-suicidan-mas-que-los-adolescentes-y-son-mas-efectivos-en-sus-intentos/>

REDACCIÓN ARISTEGUI NOTICIAS. (2015). “Masacre de Apatzingán #FueronLosFederales” (video especial). abril 27, 2015, de *Aristegui noticias* Sitio web: <http://aristeguinoticias.com/1904/mexico/masacre-de-apatzingan-fueronlosfederales-video/>

REDACCIÓN SIN EMBARGO. (2013). “Discriminados en México: 11 grupos que sufren por el color de su piel, su edad, sus capacidades o su sexualidad”. marzo 29, 2015, de *Sin embargo* Sitio web: <http://www.sinembargo.mx/28-04-2013/599520>.

## Tesis

ROSAS, Denhi. (2014). *La hechura de atención hacia las personas adultas mayores en México. Caso Distrito Federal: una aproximación para la propuesta desde la red de política pública de envejecimiento y vejez con inclusión y participación social*. México: UNAM.

VILCHIS, Rebeca. (2013). Tesis La violencia ontológica manifiesta en el lenguaje: aproximaciones a la fotografía periodística. México: UNAM.

## Leyes y documentos de dependencias gubernamentales

ARRIETA, Raúl Tomás; CABRERA, Laura Elena; MACHORRO, José Antonio; RÍOS, Brenda; VALÁDEZ, Francisco Javier; TREJO, Óscar. (2014). *Guía de práctica clínica Prevención, diagnóstico y tratamiento de vaginitis infecciosa en mujeres en edad reproductiva en el primer nivel de atención*. México: Secretaría de Salud.

CNDH, Coordinación de derechos humanos y asesoría de la presidencia. Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2011). ACCIÓN DE INCONSTITUCIONALIDAD 11/2009 PROMOVENTE: PROCURADURÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS Y PROTECCIÓN CIUDADANA DEL ESTADO DE BAJA CALIFORNIA. marzo 29, 2015, de Suprema Corte de Justicia de la Nación Sitio web: <http://www2.scjn.gob.mx/AsuntosRelevantes/pagina/SeguimientoAsuntosRelevantesPub.aspx?ID=105534&SeguimientoID=276>

CONAPO. Proyecciones de la Población de México 2010-2050. De [http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/Proyecciones/2010\\_2050/RepublicaMexicana.xlsx](http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/Proyecciones/2010_2050/RepublicaMexicana.xlsx) (Consulta: 25 de febrero de 2014).

CONAPRED, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. (2011). Encuesta Nacional sobre Discriminación en México Resultados 2010. México : CONAPRED.

CONEVAL Dirección de información y comunicación social. (2013). *Comunicado de prensa no. 003 Coneval informa los resultados de la medición de pobreza 2012*. marzo 19, 2015, de CONEVAL Sitio web: [http://www.coneval.gob.mx/Informes/Coordinacion/Pobreza\\_2012/COMUNICADO\\_PRENSA\\_003\\_MEDICION\\_2012.pdf](http://www.coneval.gob.mx/Informes/Coordinacion/Pobreza_2012/COMUNICADO_PRENSA_003_MEDICION_2012.pdf)

GOBIERNO de la República. (2013). *Plan nacional de desarrollo 2013-2018*. 02/02/2015, de Gobierno de la República Sitio web: <http://pnd.gob.mx/>

GRUPO DE TRABAJO SOBRE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD. (-). *Glosario de términos sobre discapacidad*. mayo 19, 2015, de Comisión de Política Gubernamental en Materia de Derechos Humanos Sitio web: [http://portal.salud.gob.mx/codigos/carrusel/pdf/glosario\\_de\\_terminos\\_sobre\\_discapacidad.pdf](http://portal.salud.gob.mx/codigos/carrusel/pdf/glosario_de_terminos_sobre_discapacidad.pdf)

IMSS. (2013). *Guía práctica clínica detección y manejo del maltrato en el Adulto Mayor*. México: IMSS.

INEGI. (2001). *Indicadores sociodemográficos de México (1930-2000)*. México: INEGI.

\_\_\_\_\_. (2013). “Estadísticas a propósito del día mundial para la prevención del suicidio” Datos nacionales. 23/febrero/2014, de INEGI Sitio web: <http://www.inegi.org.mx/inegi/contenidos/espanol/prensa/Contenidos/estadisticas/2013/suicidio0.pdf>

INEGI. (2015). Cuadro Resumen Indicadores de ocupación y empleo al primer trimestre de 2015. mayo 19, 2015, de INEGI Sitio web: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/temas/default.aspx?s=est&c=25433&t=1>

ISSSTE. (2012). *Grupos en situación de vulnerabilidad*. 02/02/2015, de Subsecretaría General, Subdirección de atención al derechohabiente Sitio web: [http://www2.issste.gob.mx:8080/images/downloads/derechohabientes/\\_ISSSTE- Informacion\\_sobre\\_Grupos\\_en\\_situacion\\_de\\_Vulnerabilidad.pdf](http://www2.issste.gob.mx:8080/images/downloads/derechohabientes/_ISSSTE-Informacion_sobre_Grupos_en_situacion_de_Vulnerabilidad.pdf)

LEY de los derechos de las personas adultas mayores. Diario Oficial de la Federación de los Estados Unidos Mexicanos, México, 25 de junio de 2002.

LEY de los derechos de las personas adultas mayores en el Distrito Federal. Gaceta oficial del Distrito Federal, México, 7 de marzo de 2000.

LEY federal para prevenir y eliminar la discriminación. Diario oficial de la Federación de los Estados Unidos Mexicanos, México, 11 de junio 2003.

SEP. (2011). *Programas de estudio 2011. Guía para el Maestro. Educación Básica. Primaria*. México: SEP

STPS, Subsecretaría de inclusión laboral, Dirección general para la igualdad laboral. (2012). *Guía para la inclusión laboral de personas adultas mayores, personas con discapacidad y personas con VIH 2012*. México: STPS.

TREJO, Oscar; LÓPEZ, José Luis; HERRERA Esperanza Tamariz; DE LA TORRE, Fernando; TÉLLEZ, Héctor; CHÁVEZ, Mildred. *Manual para la detección oportuna del Cáncer Cervicouterino*, México: ISSSTE, Sitio web: [http://www.vph-pcr-issste.mx/Descargas/manual\\_para\\_CC14.pdf](http://www.vph-pcr-issste.mx/Descargas/manual_para_CC14.pdf)

## Sitios Web

Introducción. (s.f.). recuperado el 5 de noviembre, 2014.  
De <http://www.pgjdf.gob.mx/index.php/micrositios/agenciamayores>

Esperanza de vida. (s.f.). recuperado el 14 septiembre, 2014.  
De <http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/esperanza.aspx?tema=P>

## Diccionarios

Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española* (22.a ed.). Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>

## Películas

Titulo: Her  
Director: Spike Jonze  
País: Estados Unidos  
Casa productora: Sony Pictures Worldwide  
Acquisitions / Annapurna Pictures  
Año: 2013  
Duración: 126 min  
B/N o color: Color

Titulo: Johnny cogió su fusil  
Director: Dalton Trumbo  
País: Estados Unidos  
Casa productora: World Entertainment  
Año: 1971  
Duración: 111 min  
B/N o color: Blanco y negro

Titulo: Mar adentro  
Director: Alejandro Amenábar  
País: España  
Casa productora: Sogecine / Himenóptero /  
UGC Images / Eyescreen  
Año: 2004  
Duración: 125 min  
B/N o color: Color

Titulo: Le scaphandre et le papillon  
Director: Julián Schnabel  
País: Francia  
Casa productora: Pathé Renn Productions /  
France 3 Cinéma  
Año: 2007  
Duración: 112 min  
B/N o color: Color

Titulo: Intouchables  
Director: Oliver Nakache / Eric Toledano  
País: Francia  
Casa productora: Quad Productions /  
Gaumont / TF1 Films / Ten Films /  
Chaocorp production / Canal + /  
Cinecinema  
Año: 2011  
Duración: 109 min  
B/N o color: Color

Titulo: Amour  
Director: Michael Haneke  
País: Austria  
Casa productora: Coproducción Francia-  
Alemania-Austria; Les Films du Losange / X-  
Filme Creative Pool / Wega Film / France 3  
cinéma / ARD degeto / Bayerischer  
Rundfunk / Westdeutscher Rundfunk / Canal  
+ / France télévisions  
Año: 2012  
Duración: 127 min  
B/N o color: Color