



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

GESTACIÓN EN PRÓTESIS
Acerca del vínculo entre las concepciones de Naturaleza, Cuerpo y
Feminidad en el desarrollo de la Gestación Subrogada

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía
SOFÍA SAN MARTÍN MORENO

Profesora Guía:
SANDRA BAQUEDANO JER

Santiago de Chile, año 2016

RESUMEN

La presente investigación pretende analizar el vínculo entre las concepciones de naturaleza, cuerpo y feminidad presentes en el pensamiento occidental, en relación a los supuestos ontológicos y epistemológicos que sustentan el desarrollo de las tecnologías reproductivas, observando particularmente el caso de la maternidad subrogada. La hipótesis que conduce esta investigación propone que la dicotomía mente/cuerpo, que encierra en sí la imposición de la mente y la invisibilización de la corporeidad, se proyecta y magnifica en el afán dominador del “Hombre” sobre la “Naturaleza”, en el marco de un proyecto trascendental falocéntrico.

El falocentrismo es visible en las distinciones de género existentes entre pares de oposiciones fijas, siendo los polos dominadores Hombre/ Mente/ Sujeto/ Trascendencia/ Cultura y los dominados Mujer/ Cuerpo/ Objeto/ Inmanencia/ Naturaleza. La maternidad subrogada sería el punto álgido en el que se expresa, concretamente, la interdependencia jerárquica inherente a las dicotomías expuestas: la imposición de la cultura –expresada en la tecnología- sobre el proceso *natural* de reproducción humana, la hembra como un cuerpo/objeto a disposición de la inmanencia, comprendida como la repetición de la vida. De allí la relevancia de abordar esta problemática concreta para deconstruir las oposiciones descritas y buscar nuevos senderos para el entendimiento de la naturaleza, el cuerpo, la feminidad, la experiencia de la gestación y, en términos más generales, lo que constituye a lo humano en su dimensión más extensa.

AGRADECIMIENTOS

Agradecida de la vida, entera. Nombrar a cada uno y cada una de quienes me ayudaron a recorrer este camino, sería una tarea desproporcionada para lo que corresponde a esta breve y única página. Por ello, sin el afán de ser injusta, nombraré sólo a quienes creo vivieron las consecuencias directas de tenerme, día a día, abstraída en las reflexiones y labores que terminaron por convertirse en esta tesis.

Ante todo, agradezco a mi hijo su paciencia y amor incondicional. Su ternura no se agota a pesar de haber tenido una madre que, durante todo este tiempo, tuvo sus ojos puestos en los libros más que en el rostro pequeño de quien la buscaba.

También agradezco a mi familia, amigos y amigas, por su constante apoyo y valentía para soportarme.

Por supuesto, esta tesis no habría sido posible sin contar con los consejos de mi directora de tesis, la profesora Sandra Baquedano Jer. Le agradezco su paciencia y rigurosidad.

Finalmente, debo agradecer el financiamiento de mis estudios de postgrado y realización de tesis a CONICYT-PCHA/Magíster Nacional/2014-22140689.

CONTENIDO

| | |
|---|----|
| INTRODUCCIÓN..... | 1 |
| El problema de la <i>racionalidad instrumental</i> presente en algunos grupos humanos | 1 |
| El Cuerpo y la Naturaleza como <i>cosas</i> de carácter femenino..... | 6 |
| Transparencia epistemológica: un estudio desde el <i>conocimiento situado</i> | 9 |
| | |
| CAPÍTULO I. LA RAÍZ DEL PROBLEMA: LA SEPARACIÓN MENTE-CUERPO EN LA CONSTITUCIÓN DEL SÍ MISMO | 14 |
| Antes del nacimiento: el origen deslimitado en el cuerpo de una gestante | 15 |
| La “individua” gestante..... | 15 |
| (Con)Tacto Interior | 18 |
| Después del nacimiento: la satisfacción primaria de totalidad y la emergencia del ego .. | 20 |
| (Con)Tacto Exterior | 22 |
| La ego-cristalización: decir Yo | 24 |
| La Falla Básica | 27 |
| | |
| CAPÍTULO II. LA EXPANSIÓN DEL PROBLEMA: APROXIMACIONES A LA SEPARACIÓN HOMBRE-NATURALEZA..... | 31 |
| Vínculo I: Cuerpo y Naturaleza | 32 |
| Incertidumbre corporal y certeza mental..... | 32 |
| Flujo natural y Fijación objetiva | 38 |
| Vínculo II: Feminidad y Materia | 43 |
| Fallogocentrismo Trascendental..... | 43 |
| La regeneración de la Vida..... | 47 |

| | |
|---|----|
| CAPÍTULO III. LA AGUDIZACIÓN DEL PROBLEMA: EL CUERPO-HEMBRA | |
| INSTRUMENTAL..... | 55 |
| Ciencia y Feminidad | 57 |
| Cuerpos-hembras torturadas..... | 57 |
| El Mal Desarrollo: Prakriti, Diosa Madre u otras escapatorias | 60 |
| La Madre en un mundo tecno-científico..... | 67 |
| La gestación/maternidad subrogada | 71 |
| Una cría, cinco progenitores..... | 75 |
| CONCLUSIONES..... | 77 |
| BIBLIOGRAFÍA | 81 |

INTRODUCCIÓN

El problema de la *racionalidad instrumental* presente en algunos grupos humanos

Existen múltiples herramientas conceptuales para pensar las sociedades humanas contemporáneas. Dentro de las posibilidades que las actuales teorías filosóficas y sociológicas nos ofrecen encontramos nombres como *sociedad de consumo* (Baudrillard, 2009), *sociedad postindustrial* (Touraine, 1973; Bell, 2006), *sociedad posmoderna* (Anderson, 2000; Bauman, 1999; Jameson, 1998), *sociedad de la información* (Masuda, 1984; Castells, 1998), entre varias otras propuestas que escapan a la presente revisión bibliográfica. Diversos pensadores han cuestionado incluso la posibilidad misma de hablar de *sociedad* cuando se refiere a la pluralidad de grupos humanos que viven, necesariamente, en asentamientos colectivos¹, fenómeno que constituye una de sus primeras y principales estrategias de supervivencia como especie. Lo cierto es que, algunos de esos grupos humanos, han desarrollado formas de vida altamente complejas sobre la base de un acelerado desarrollo tecno-científico, actividad cultural que propende a la *producción y acumulación de conocimiento*, siempre acompañado de una importante *acumulación de capital* que financia dicha labor con el principal propósito de adquirir nuevas herramientas y estrategias para incrementarse a sí misma².

De esta forma, sea cual sea el nombre con el que etiquetemos a estos grupos humanos en específico, ellos viven bajo el supuesto de la necesidad de *acumulación*, lo que nos haría suponer, al mismo tiempo, que comprenden el mundo –la *naturaleza*– en relación a la escasez. Donna Haraway (1995, pág. 112) señala al respecto: “la historia natural –y sus

¹ Se ha planteado que el concepto genérico de “sociedad” funcionaría como un *ideal regulativo*, comprendido en el sentido kantiano como la forma más abstracta en que la Razón Pura se vincula con los objetos empíricos. Por tanto, “la sociedad” no podría ser fijada como una formación histórica o geográfica concreta (Chernilo, 2004, pág. 177).

² Evidentemente, aquí nos referimos a las sociedades contemporáneas capitalistas. Max Weber, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, describe la relación entre capitalismo y tecnociencia tal como sigue: “... el capitalismo moderno ha sido grandemente influenciado en su desarrollo por los avances de la técnica; su racionalidad, hállese esencialmente condicionada por las posibilidades técnicas de realizar un cálculo exacto; es decir, por las posibilidades de la ciencia occidental, especialmente de las ciencias naturales exactas y racionales, de base // matemática y experimental. A su vez, el desarrollo de estas ciencias y de la técnica basada en ellas debe grandes impulsos a la aplicación que, con miras económicas, hace de ellas el capitalista, por las probabilidades de provecho que ofrece” (Weber, 2011, pág. 63).

apéndices, las ciencias biológicas- ha sido una disciplina basada en la escasez. La naturaleza, incluida la naturaleza humana, ha sido teorizada y construida sobre la base de la escasez y de la competición”. La creencia en el mundo como un lugar carente, de recursos limitados, conduciría a estos humanos a competir por aquello que consideran escaso y, una vez obtenido, a acumularlo, creando para sí mismos un entorno de *superabundancia* especialmente potenciado por el avance de la tecno-ciencia (Baquedano, 2013, pág. 49). Abundancia de dinero, de comida, de objetos, incluso de personas, siempre susceptibles de ser remplazadas, derrochadas, aglomeradas, consumidas, desechadas. Evidentemente, esta descripción del fenómeno es una primera fotografía, un plano alejado que sirve de guía para acercarnos poco a poco a una perspectiva situada que pueda interpretar su comportamiento como ejemplares particulares de su *especie*.

Si enfocamos la lente para ver un poco más de cerca, observaremos que la necesidad de acumulación impulsa a estos grupos humanos a vivir largamente dedicados a actividades que les permitan, a cambio, obtener *dinero*, un medio que posibilita el consumo de aquello que necesitan o desean y que a su vez constituye parte medular del *capital* en sí. *Vivir largamente dedicados a actividades que les permitan obtener dinero* significa centrar la mayor parte de su existencia espacio-temporal a producir *algo* que pueda generar a cambio una remuneración, que no sólo asegure la subsistencia sino también, en el mejor de los casos, la anhelada *acumulación*, ya sea de *cosas* o de dinero *per se*. Hasta hace unas décadas atrás, los *machos humanos* eran quienes se dedicaban principalmente a las actividades remuneradas, mientras que las *hembras humanas* estaban encargadas fundamentalmente, aunque no exclusivamente, de las labores de cuidado de las *crías*, actividad no remunerada –es decir, un obstáculo para la acumulación individual- pero esencial para la reproducción de la especie. Sin embargo, el actual grado de desarrollo tecno-científico ha permitido que las humanas controlen su fertilidad a través de herramientas médicas para la planificación familiar, reduciendo el número de crías y aplazando el engendramiento de las mismas. Así, ellas tienen la posibilidad de dedicar mayor parte de su trayectoria vital a actividades que generen una remuneración y permitan, por ende, la acumulación individual, cuestión que ha transformado gradualmente su estatus

dentro de los grupos humanos descritos, pues ellos valoran mayormente estas actividades que aquellas relacionadas con la *regeneración* de la vida de su propia especie³.

Esta situación ha provocado una serie de problemas emergentes en el ámbito reproductivo: los cuerpos de las hembras humanas tienen un tiempo acotado para la gestación de crías; aplazar su engendramiento ha implicado, muchas veces, perder la posibilidad misma de la reproducción, lo que no sería un problema si no existiese el deseo de reproducirse. Pero, al parecer, ese deseo no se ha extinguido del todo. De esta forma, algunas humanas que postergaron su actividad reproductiva al punto de perder la posibilidad de realizarla por sus propios *medios* –su cuerpo– invierten el capital acumulado durante gran parte de su trayectoria vital en pagar a otra hembra humana para que entregue sus células reproductivas o geste a la ansiada cría que sus propias entrañas ya no pueden sostener. Asimismo, el inagotable desarrollo tecno-científico que se ha dado en particular en este ámbito también permite que aquellas familias humanas que deseen reproducirse prescindiendo de un miembro hembra entre los suyos, puedan hacerlo invirtiendo parte importante de su capital acumulado en una *humana que solamente cumpla la función de vientre*, que sólo esté presente durante los nueve meses de gestación que requiere la cría para nacer en óptimas condiciones⁴.

³ Al respecto, Simone De Beauvoir (2012, pág. 110) afirmaba en 1949: “Uno de los problemas esenciales que se plantean a propósito de la mujer... es el de la conciliación de su papel reproductor con su trabajo productivo. La razón profunda que en el origen de la Historia consagra a la mujer a las faenas domésticas y le prohíbe participar en la construcción del mundo, es su sometimiento a la función generadora”. Ciertamente, de esta sentencia pudiera cuestionarse, a simple vista, la dicotomía producción/reproducción que implica al primer polo como constructor del mundo y excluye al segundo de este mismo propósito. ¿Acaso la generación y crianza de nuevos seres humanos no es parte del *hacer* de este mundo? ¿Es simplemente una labor *dada naturalmente*, reductible a la *animalidad* de nuestra especie? Por el contrario, aquí se propone, precisamente, que este hacer es esencial no sólo para la supervivencia humana, sino también para el curso que ha de tomar nuestra relación con aquello que, hasta ahora, hemos denominado *naturaleza*, tópico central de la presente reflexión.

⁴ La descripción de estos grupos humanos desde una posición que pareciera restarme a mi misma como ejemplar de esta especie no tiene otro propósito más que el de hacer el ejercicio de observarnos por un momento así como lo haríamos con cualquier otro grupo del *reino animal*. Por supuesto, este ejercicio conlleva una enorme simplificación de la alta complejidad de los fenómenos enunciados. Si bien es evidente que se ha omitido un sinnúmero de explicaciones fundamentales relativas a fenómenos como la acumulación, la reproducción, las relaciones inter e intra sexos y una visión que supere el binarismo en este aspecto; también se hace evidente, a través de esta extrema simplificación, *ver* de manera sencilla un *orden*, una conducta presente de manera relativamente estable en algunas sociedades humanas contemporáneas, y que se manifiesta incipientemente en otras.

Si el deseo de reproducirse aún no ha desaparecido en los grupos humanos en cuestión – independientemente de la razones subyacentes a este fenómeno-, ¿qué conduce a las hembras humanas a dedicar sus años de posible fertilidad a actividades que propenden a la acumulación y, una vez perdida la posibilidad de engendrar de manera *natural*, invertir esta misma acumulación en el congelamiento de óvulos, fertilizaciones in vitro y vientres de alquiler? Pareciera ser que se encuentran inmersas en un sistema de relaciones que les conduce a aplazar la maternidad al punto de tener que adquirirla como bien de consumo. De ser así, ¿cuál es el sentido que tiene la maternidad hoy y la reproducción humana en sí misma? ¿Qué entendimiento del mundo permite la emergencia de fenómenos de esta índole? ¿Qué conduce a otras hembras humanas a vivir una experiencia de gestación de un feto para otra/o? Finalmente, ¿Cuál es el propósito del desarrollo tecno-científico al tomar tal dirección en este ámbito?

Todas estas interrogantes han sido planteadas bajo la sospecha de que la emergencia de este fenómeno, presente en algunos grupos humanos, sólo es posible gracias al desarrollo y fortalecimiento de una *racionalidad instrumental*, es decir, la organización racional de todas las esferas de la vida sobre la base del cálculo para el aprovisionamiento de bienes materiales (Weber, 2011, pág. 113), un tipo de sentido común y de conducta pragmática que forja el carácter del individuo moderno⁵, encontrándose vinculada, a su vez, a una *conciencia no participativa*, aquella comprensión del mundo que concibe los procesos naturales despojados de objetivos inmanentes, residiendo su valor en la *utilidad* que pueden brindar para algo o alguien (Berman, 2004, pág. 40). De esta conciencia no participativa se desarrolla una particular manera de entender la *naturaleza* –ajena a lo humano, escasa,

⁵ Max Weber vincula el ascetismo puritano propio de algunas religiones cristianas protestantes con la emergencia de la idea de *profesión*, a través de la cual se difunde la racionalización de todos los ámbitos de la vida para la obtención del máximo beneficio, logrando la acumulación de riqueza como demostración de una vida en estado de gracia. Al secularizarse esta práctica, lo único que queda es la preocupación por la acumulación de bienes materiales, cuestión que está lejos de concebirse como una elección individual. Tal como señala propiamente Weber (2011, págs. 247-248) “El puritano quiso ser un hombre profesional, nosotros tenemos que serlo también, pues desde el momento en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la eticidad intramundana, contribuyó en lo que pudo a construir el grandioso cosmos de orden económico moderno que, vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo vital de cuantos individuos nacen en él (no sólo de los que en él participan activamente), y de seguro lo seguirá determinando durante muchísimo tiempo más”.

pasiva, inerte, compuesta por variables que siempre pueden ser distinguidas y controladas para determinados fines-, cuya máxima expresión en el devenir de la ciencia se encuentra en el *paradigma cartesiano*, que reduce toda la materia, incluyendo el cuerpo humano, a la condición de *res extensa*⁶ (Descartes, 2010, pág. 47). Desde aquí, proponemos que este paradigma ha evolucionado hasta llegar a su punto más álgido: propiciar el desarrollo de tecnologías para manipular el proceso de engendramiento de nuevos miembros de la propia especie humana, reconfigurando el entendimiento del origen de la vida en sí misma al reducirla a una serie de dimensiones medibles para la creación óptima de un nuevo individuo, generando al mismo tiempo un novedoso nicho de mercado: el neonato como objeto de deseo y de consumo.

Evidentemente, manipular el proceso de engendramiento de nuevos seres humanos implica disponer de cuerpos de hembras humanas para dicho propósito; significa reducir su existencia a sus órganos reproductivos, y a la utilidad que de ellos pueda extraerse. Históricamente, la reproducción humana era un ámbito asociado a la competencia exclusiva de las *mujeres*: a aquello designado como *femenino* se le atribuía la repetición de la vida, un acto de pura inmanencia (Beauvoir, 2012). Hoy, las mujeres no sólo son simbolizadas como meros “recipientes de la nueva vida”, sino que son, efectivamente, tratadas en esas condiciones por las nuevas tecnologías reproductivas, que utilizan de ellas lo único que la tecnociencia aún no ha podido recrear: *una matriz que contenga y nutra a lo que ahora se conoce como el producto de la concepción de los laboratorios de la ingeniería reproductiva y genética*. En razón de esta perspectiva, la siguiente investigación se ha desarrollado con el objetivo principal de indagar en la relación entre las concepciones de Naturaleza, Feminidad y Cuerpo presentes en el paradigma científico que ha propiciado el desarrollo de tecnologías reproductivas, deteniéndonos particularmente en el caso de la *gestación por sustitución*, también conocida como maternidad subrogada o vientre de alquiler.

⁶ La *res extensa*, o la cosa extensa, es el concepto que ocupa Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas* para referirse a la materia –incluido el propio cuerpo- en tanto arguye que los objetos poseen una “cierta extensión pero de ningún modo una intelección” (Descartes, 2010, pág. 47). La *res extensa* se opondría a la *res cogitans*, la mente, que para el autor es sinónimo del alma. La jerarquía entre ambos conceptos reside en la característica cambiante y perecedera del primero y la supuesta inmortalidad del segundo.

El Cuerpo y la Naturaleza como *cosas* de carácter femenino

Ciertamente, la hipótesis que conduce esta reflexión supone que la maternidad subrogada, entendida como una nueva manera de reproducir cuerpos humanos a través de un proceso de *disociación de la progenitura* –una cadena de ensamblaje compuesta por quienes deciden reproducirse, quienes entregan el material genético y quien gesta y pare-, es la expresión álgida de una comprensión del cuerpo como una entidad radicalmente separada de la mente y supeditada a ella, el soporte material de una existencia humana concebida principalmente desde el acto de pensar⁷, que puede ser seccionado para los propósitos de lo que se considera hoy la manifestación más compleja del pensamiento: la tecno-ciencia. Esta forma de comprensión del mundo y, por ende, de auto-comprensión está asentada en la asociación de la siguiente triada:

Cuerpo = Naturaleza = Cosa

La racionalidad científica e instrumental supone la posibilidad de relacionarse con los hechos naturales y el entorno como *cosas*, susceptibles de ser seccionadas para su observación. Haraway (1995, pág. 340) señala críticamente a este respecto: “un «objeto» de conocimiento es una cosa pasiva e inerte”. Lo que se quiere enfatizar aquí es que el objeto – la cosa- tiene siempre un *carácter femenino*, entendiendo la feminidad como una construcción social que, en occidente, posee la esencial cualidad de la *pasividad*, de la recepción (Shiva, 1995). Por lo tanto, la naturaleza en sí misma se convierte en un todo *pasivo*, posible de ser fragmentado para ser *objetivado*, develado, conocido. Tal como afirma Carolyn Merchant (2006, pág. 514) “la naturaleza fue asociada al género femenino, cuando se le despojó de su carácter activo y se volvió pasiva, pudiendo ser dominada por la ciencia, la tecnología y la producción capitalista”⁸. Ha sido esencial para el desarrollo de este argumento la observación de los planteamientos de Francis Bacon al respecto, cuya

⁷ Descartes destaca que la afirmación de *no ser nada más que una cosa que piensa* sólo refiere a su propia percepción y no a la naturaleza de la mente en sí: “yo no sé nada que atañe a mi esencia, excepto que soy una cosa que piensa, es decir, una cosa que tiene en sí la posibilidad de pensar” (Descartes, 2010, pág. 7). Sin embargo, esta premisa se ha considerado el centro de toda su propuesta teórica y uno de los pilares fundamentales del paradigma científico cartesiano.

⁸ Traducción propia. En su versión original: “*nature cast in the female gender, when stripped of activity and rendered passive, could be dominated by science, technology, and capitalist production*”.

imaginaria de forzar a la naturaleza para *extraer* sus secretos se ha asociado a los interrogatorios de los juicios de las brujas, ocurridos en su contexto histórico. *Experimentar* en la naturaleza con herramientas mecánicas para extraer la verdad sería una analogía de la tortura infligida a los cuerpos de las mujeres acusadas de brujería para conseguir su confesión⁹ (Merchant, 2006, pág. 518).

A través de la revisión crítica que Merchant realiza sobre los planteamientos de Bacon, emerge la relación con el cuerpo como sostén de nuestra vinculación con aquello que se ha denominado *naturaleza*. El cuerpo, como prueba fehaciente del *propio ser natural*, es despojado de la concepción del *yo* para ser, de igual forma, seccionado e instrumentalizado, concebido como propiedad o simplemente omitido de la definición de Sí Mismo, transformado en *objeto* de conocimiento y uso. Esto ha sido particularmente atribuido al cuerpo de la hembra humana: *la naturaleza, origen de todo lo creado, le es asimilada en tanto ella es el origen de todo cuerpo humano*, única capaz de gestar un cuerpo en el suyo propio. A partir de una *desnaturalización epistémica* producto de la racionalidad científica, tanto la naturaleza como la hembra humana pasaron a ser concebidas como cosas, recursos o medios para obtener algo. La *desnaturalización epistémica* es definida por Sandra Baquedano, precisamente, como “la justificación racional de presionar, arrinconar, cercar y controlar la naturaleza a fin de conocerla, escudriñarla y manejarla, tras razones suficientes en beneficio de un grupo reducido de nuestra especie en detrimento del resto” (Baquedano, 2008, pág. 50). Si en esta cita el concepto *naturaleza* fuese remplazado por *mujeres*, observaríamos que la frase sigue teniendo pleno sentido: se ha presionado, arrinconado y controlado los cuerpos de las *mujeres* bajo la justificación racional de conocer, escudriñar y manejar la reproducción humana en beneficio de un grupo reducido de nuestra especie,

⁹ La autora señala específicamente: “*I argue that Bacon’s goal was to use constraint and force to extract truths from nature. His choice of words was part of a larger project to create a new method that would allow humanity to control and dominate the natural world. (...) I stated that “much of the imagery [Bacon] used in delineating his new scientific objectives and methods derives from the courtroom, and, because it treats nature as a female to be tortured through mechanical inventions, strongly suggests the interrogations of the witch trials and the mechanical devices used to torture witches”* (Merchant, 2006, pág. 518).

cuestión especialmente evidente en el desarrollo de tecnologías reproductivas como la gestación subrogada y su funcionamiento como industria¹⁰.

De esta forma, la hembra humana, considerada *más animal que persona, más cuerpo que alma*, es fácilmente traducida a *cosa*, un *objeto* a conocer que se encuentra atrapado en la materialidad y la repetición de la vida a través de la *maternidad*. Esta asociación toma una forma particular en la época moderna y postmoderna, pero no es exclusiva de ella. Se sostiene aquí que la racionalidad científica es *falogocéntrica* (Derrida en Peretti, 1989), en tanto el falogocentrismo es una característica que le precede, encontrándose a lo largo de todo el desarrollo del pensamiento occidental. La historia y las ideas han sido escritas en un lenguaje¹¹ que refleja imperativamente el punto de vista masculino, lo que significa, en términos materiales, desde un cuerpo imposibilitado de la experiencia de gestación, cuya mayor ambición relativa a la *vida* hoy en día es asentar su dominio sobre ella, controlarla y, en último término, superarla. El falogocentrismo es, justamente, “un rasgo estructural en el discurso filosófico que [ha] prevalecido en la tradición” (Derrida en Dely, 2011, pág. 81), un conjunto relativamente estable de reglas implícitas y explícitas que regulan lo dicho –lo que *puede* hacerse visible-, desde dónde es dicho y por quién es dicho.

La dicotomía mente-cuerpo, construida desde un punto de vista falogocéntrico, ha sido asociada a las categorías *Masculino-Femenino* respectivamente, tal como se ha hecho con los principales pares de oposiciones fijas (Scott, 1994), cuyos polos dominadores aquí propuestos son *Hombre, Mente, Sujeto, Trascendencia, Cultura*; mientras que los polos dominados son *Mujer, Cuerpo, Objeto, Inmanencia, Naturaleza*. Si el género subyace a todas las dicotomías troncales, -es decir, si cada una de ellas puede ser expresamente asociada a un género, como lo han demostrado diversas teóricas feministas¹²- significa que

¹⁰ Un ejemplo emblemático de esta situación es lo que ocurre en la India, donde se desarrolla una lucrativa industria que provee de neonatos a parejas de países desarrollados (Bartolini, Pérez, & Rodríguez, 2014). Para mayor información véase *Maternidad Subrogada: explotación de mujeres con fines reproductivos* de Bartoli, Pérez y Rodríguez (2014).

¹¹ El lenguaje es comprendido aquí como “cualquier sistema, estrictamente verbal o de otro tipo, a través del cual se construye el sentido y se organizan las prácticas culturales y según el cual, la gente representa y entiende el mundo, incluyendo la propia identidad y la relación con otros” (Scott, 1994, pág. 1).

¹² Entre ellas, algunas fundamentales para los siguientes apartados de la presente investigación, como Simone de Beauvoir (2012), en su crítica sobre la Mujer comprendida como el Otro absoluto, o Vandana Shiva

el género es, precisamente, fundante en todas ellas, aunque éste no haya sido un proceso causal, unidireccional y plenamente consciente, sino la retroalimentación de premisas básicas que son, en un nivel semiótico, estructurantes. El universo simbólico que permite la expresión de estos dualismos y la jerarquía entre ellos, se construye desde la diferenciación sexual pensada de manera binaria, que sublima lo asociado al Hombre/Masculino e inferioriza y/o invisibiliza lo asociado a la Mujer/Femenino. En este sentido, la moderna dicotomía mente-cuerpo, que traduce el concepto de *mente* en *racionalidad e interioridad* y vincula preferentemente el ejercicio de la misma a los machos humanos, relega implícita y explícitamente lo irracional, la corporalidad y emocionalidad a *lo femenino*, excluyéndolo de aquello considerado como *trascendental*.

La maternidad subrogada sería el punto álgido en el que se expresa, concretamente, la interdependencia jerárquica inherente a las dicotomías expuestas, en tanto la tecnología manifiesta la dominación del *Hombre* sobre la *Naturaleza*, y la biotecnología la dominación de la mente –racionalidad individual- sobre el cuerpo, extremando la imposición de aquello asociado a lo masculino sobre lo significado como femenino. De allí que este fenómeno sea definido aquí como la expresión culminante de una racionalidad científica instrumental y falogocéntrica que se propone controlar la vida, vejarla, seccionarla y maximizar sus posibles usos.

Transparencia epistemológica: un estudio desde el *conocimiento situado*

Habiendo dibujado los conceptos centrales a discutir, se hace necesario transparentar la postura epistemológica que orienta la observación de este fenómeno. Siguiendo a Haraway (1995, pág. 322) “necesitamos el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos, no para negar los significados y los cuerpos, sino para vivir en significados y en cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro”. Esta es una de las premisas fundamentales que guían la presente indagación: explorar en los supuestos que permiten la actual significación de los cuerpos de las hembras humanas, de manera de develar las relaciones de poder que allí se circunscriben y dilucidar un devenir

(1995), quien cuestiona la concepción femenina-pasiva de la Naturaleza propia del pensamiento científico occidental.

alternativo, uno en el que nuestros cuerpos no sean seccionados y reducidos a partes utilizables, ni por otros ni por nosotras mismas. Se trata, finalmente, de deconstruir aquellos conceptos que articulan nuestro actual entendimiento del mundo, de cuestionar el sentido común heredado de la racionalidad científica y de gran parte de la tradición filosófica occidental. Este propósito tiene una resonancia epistemológica, una consecuencia en la perspectiva asumida para indagar en esta problemática. Esto es lo que Haraway (1995) ha denominado *conocimiento situado*, la búsqueda de una visión objetiva sin despojarse de los atributos específicos que nos perfilan como observadores, sino por el contrario, asumiendo que miramos desde *un lugar*, por ende, nuestra perspectiva será siempre parcial:

“Necesitamos aprender en nuestros cuerpos (...) cómo ligar el objetivo a nuestros escáneres políticos y teóricos para nombrar dónde estamos y dónde no, en dimensiones de espacio mental y físico que difícilmente sabemos cómo nombrar. Así, de manera no tan perversa, la objetividad dejará de referirse a la falsa visión que promete trascendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica. La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva” (Haraway, 1995, pág. 326).

En este caso, mi interés en reflexionar sobre la maternidad subrogada como fenómeno, ya sea en sus supuestos ontológicos como epistemológicos¹³, emerge de mi propia experiencia de haber gestado, una vivencia particular de mi corporalidad: “la teoría es corporal, y la teoría es literal. La teoría no es algo distante del cuerpo vivido; sino al contrario. La teoría es cualquier cosa menos desencarnada” (Haraway, 1999, pág. 125). Como cuerpo de hembra humana, exploré en mí misma las potencialidades y desgastes subyacentes a la gestación de otro cuerpo: la expansión y apertura de la piel y la carne, así como las sensaciones internas que permiten discernir la vitalidad del cuerpo de otro en el propio y su relativa independencia motriz. También experimenté un vínculo manifiesto: *mis* emociones podían llegar a constituirse en *sus* estremecimientos. Carné el límite difuso entre *Uno* y *Otro*, a pesar de concebir-nos siempre como *Dos*. En este estado, me fue imposible no

¹³ En términos prácticos, ambos niveles de reflexión no pueden distinguirse. Tal como señala Bateson (1998, págs. 220-221): “en la historia natural del ser humano viviente, la ontología y la epistemología no pueden separarse. Sus creencias (por lo común inconscientes) acerca de qué clase de mundo es aquel en que vive, determinarán la manera cómo lo ve y actúa dentro de él, y sus maneras de percibir y actuar determinarán sus creencias acerca de su naturaleza”.

reflexionar sobre todas las posibilidades ancladas en la reproducción humana: su moderna separación de la sexualidad; el poder fáctico de las gestantes en el proceso de reproducción, ya sea para permitir el desarrollo de una gestación o interrumpirla; en la adopción cuando el embarazo no deseado no pudo/no quiso ser interrumpido; incluso en el infanticidio y el estatus ontológico del feto y del neonato. Lo que unía a todas estas experiencias, tan disímiles entre sí, era un hecho fundante común: la gestación incipiente, cualquiera fuera su destino, estaba genéticamente vinculada a la gestante, era el producto de su propia carne, en el encuentro con Otro. A pesar de que mi propia experiencia de gestación no es generalizable a todas las hembras humanas, considerando la diversidad de significaciones posibles que puede presentar el proceso según quien lo vivencia, me pregunto: ¿qué puede conducir a una de ellas a disponerse a experimentar semejante confusión de sensaciones, emociones y detrimentos físicos, en pos de un feto para *otros* con los que no guarda más que una relación contractual? ¿Cómo vive una hembra humana un proceso de semejante envergadura, manteniendo al mismo tiempo una distancia emocional suficiente para poder comprender a ese feto como ajeno y así llegar a entregarlo? ¿Qué hace que, en principio, se *ofrezca*¹⁴ a experimentar la fertilización in vitro, la gestación por sustitución, el parto y traspaso del neonato?

Más allá de la razones que pueden conducir a un grupo de humanas alrededor del globo a ofrecerse voluntariamente a gestar un hijo para otro, incluyendo la distinción entre una minoría que lo hace sin búsqueda de compensación económica y una mayoría que se ofrece para el procedimiento con un explícito interés por la generación de ingresos; el propósito que me conduce a observar este fenómeno concreto reside en la siguiente pregunta: *¿qué entendimiento del mundo y, por ende, del propio cuerpo, posibilita la emergencia, sostenimiento e incremento de un procedimiento de semejantes características?* ¿Es posible que este fenómeno sea puramente explicado desde el enfoque de género? ¿Es pertinente

¹⁴ Aquí no se ha considerado aquellos casos de maternidad por sustitución en los que las mujeres son obligadas a someterse a dicho procedimiento, existiendo tráfico de personas para este propósito (Bartolini, Pérez, & Rodríguez, 2014). La reflexión apunta fundamentalmente a la disposición de una hembra humana a someterse voluntariamente a gestar en estas circunstancias, en un proceso de auto-cosificación. Evidentemente, la “voluntad” como tal puede ser cuestionada en razón de las causas sociológicas subyacentes a cualquier decisión aparentemente libre. Esta perspectiva es parte del enfoque abordado en la presente investigación.

que sea anclado únicamente en el debate bioético? Me parece del todo necesario articular una reflexión filosófica al respecto, que sea capaz de abordar, desde una perspectiva compleja, una problemática concreta que se presenta como síntoma de un proceso mayor: la expresión fehaciente de una conciencia moderna alienada, *no participativa*, comprendida de la siguiente forma:

“Yo no soy mis experiencias y por lo tanto no soy realmente parte del mundo que me rodea. El punto final lógico de esta visión del mundo es una sensación de reificación total; todo es un objeto ajeno, distinto y aparte de mí. Finalmente yo también soy un objeto, también soy una “cosa” alienada en un mundo de otras cosas igualmente insignificantes y carentes de sentido” (Berman, 2004, pág. 17).

Si yo misma soy una cosa, ¿cómo pudiera entender al *Otro* y *lo otro* de una forma distinta? La ingeniería genética que produce *bebés* para parejas adineradas del “Primer Mundo” en cuerpos de hembras humanas que generalmente carnar la miseria del “Tercero”, es posible no sólo gracias a una relación de dependencia económica entre estos países del globo y las evidentes relaciones de poder que allí se manifiestan, sino porque hay una lógica subyacente al modo en que comprendemos al mundo y, por ende, que media nuestra propia auto-comprensión: la de que *todo, absolutamente todo* es susceptible de ser *usado*. Esta máxima ha llegado a transformar incluso la única certidumbre que nos quedaba, aquella noción de que, cualesquiera sean las circunstancias en las que hayamos llegado a este mundo, lo hicimos porque la hembra humana que nos gestó y parió, la *madre biológica*, nos legitimó en carne y palabra (Boltanski, 2013). Aunque después del alumbramiento haya desaparecido, esa hembra humana dio origen a la existencia de nuestro cuerpo en el suyo, brindando humanidad a nuestra carne embrionaria al permitir el término de su gestación, parirla y asegurar por algún camino su posterior supervivencia¹⁵.

Considerando este panorama, se nos presenta una pregunta mayor: ¿cómo llegamos hasta aquí? ¿*Qué circunstancias permitieron la emergencia y propagación de este entendimiento de sí y del mundo?* Apegándonos a la propuesta de Berman (1992; 2004), esta *conciencia*

¹⁵En este sentido, se considera como legitimación de la carne a través de la palabra el reconocimiento del feto/neonato como ser humano, no necesariamente como “hijo” más allá de los términos estrictamente biológicos (Boltanski, 2013). Cuando el cuerpo gestado no es legitimado por la gestante y llega a término, generalmente se recurre al infanticidio.

alienada que se concibe a sí misma como puro pensamiento, separada de su propia materialidad, es el resultado de una *falla básica* (Berman, 1992), un tipo de socialización específica en la que “el ajuste entre nosotros mismos y nuestro primer entorno humano [estaría] desconectado, y de allí en adelante las relaciones entre nosotros y el mundo, Uno Mismo y Otro, [estarían] perturbadas” (Berman, 1992, pág. 8). Ello habría conducido a algunos grupos humanos a formar individuos con una diferenciación radical de su egocentricidad, del Yo, al punto de cosificar su propia corporalidad. El vacío tras la desconexión sería el comienzo de la redundancia “Yo soy Yo” del individuo moderno.

La conciencia no participativa está vinculada a un proceso-marco específico de la época moderna: la consolidación del pensamiento científico, transformado en *conciencia científica*, que comprende la separación radical entre Sujeto-Objeto/Yo-Otro/Mente-Cuerpo/Humano-Naturaleza. El *cogito ergo sum* cartesiano se hace presente y resuena como una suerte de hechizo que constituye al *ego moderno*: la mente, separada de un mundo fenoménico siempre bajo sospecha, resuena en el *interior*. Esa pequeña voz, que corrobora mi existencia hablando sobre sí misma/mí misma, *reduce* el existir al puro acto de pensar, creando la ilusión de un Yo interno separado de un *ahí afuera*, interioridad trascendental y eterna versus la materialidad inmanente, cambiante y perecedera de *eso* concebido como externo, partiendo por el propio cuerpo y proyectándose en el *todo*, aquello que solemos conocer como *Naturaleza*.

Por supuesto, es necesario reiterar que este abordaje se realiza desde una perspectiva parcial, localizada. Esta postura no pretende relativizar en lo absoluto la problemática, sino por el contrario, busca transparentar el lugar desde el cual nos hemos situado para observar¹⁶.

¹⁶ Haraway aclara al respecto: “El relativismo es una manera de no estar en ningún sitio mientras se pretende igualmente estar en todas partes. La «igualdad» del posicionamiento es una negación de responsabilidad y de búsqueda crítica. El relativismo es el perfecto espejo gemelo de la totalización en las ideologías de la objetividad. Ambos niegan las apuestas en la localización, en la encarnación y en la perspectiva parcial, ambos impiden ver bien. El relativismo y la totalización son ambos «trucos divinos» que prometen, al mismo tiempo y en su totalidad, la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar, mitos comunes en la retórica que rodea a la Ciencia. Pero es precisamente en la política y en la epistemología de las perspectivas

CAPÍTULO I. LA RAÍZ DEL PROBLEMA: LA SEPARACIÓN MENTE-CUERPO EN LA CONSTITUCIÓN DEL SÍ MISMO

Uno de los primeros pasos necesarios para la comprensión del fenómeno expuesto, debe ser una mirada detenida sobre el proceso mismo de constitución de un cuerpo en Otro, el origen de cualquier trayectoria vital. La contención aparentemente indiferenciada del feto en el *vacío en expansión de la matriz, el primer mundo humano*, puede prolongarse en la infinitud del vacío espacial del ambiente fuera del útero, no como un quiebre sino como continuidad: un mundo que abraza al recién nacido es un mundo que, aunque infinito, se devela contenedor. El cuerpo del recién nacido es pura apertura al tacto del Otro y allí, entonces, a través del tocar, ocurre una experiencia vinculante que prolonga la conexión *in utero*. Sin embargo, algunos grupos humanos –en particular los occidentales, protagonistas de la presente reflexión- han ejercido prácticas culturales que aminoran el tacto al neonato y, por ende, empobrecen la experiencia vinculante. La premisa principal que se busca desarrollar en el presente capítulo es la siguiente: un cuerpo que no es tocado suficientemente no logra prolongar la existencia indiferenciada en la matriz hacia el mundo exterior; este tránsito se presenta como un quiebre y no como una continuidad, de tal forma que el mundo extrauterino -el Otro y lo otro- provoca una precaria experiencia de vinculación. En este estado de cosas, la corporalidad pierde sentido. El Sí Mismo se desarrolla gradualmente bajo la ilusión de estar atrapado en su interioridad y el cuerpo – ahora *su* cuerpo, su propiedad- no es del todo concebido como condición existencial, convirtiéndose en aquello que *me* pertenece pero que *no soy Yo*. De esta forma, emerge la sensación de separación con el mundo, la idea de que la materia –el cuerpo y todo lo que puede ser tocado por éste- es una *cosa* separada de *mí*, y que *Yo, en realidad, soy algo distinto, perteneciente a un orden no material, incorpóreo –un alma, una racionalidad o una mente individual-*. Este sería un pilar fundamental, aquí postulado, de la dicotomía mente-cuerpo y la emergencia de un Sí Mismo interior en desvinculación con la existencia material, ahora susceptible de ser cosificada; constituyéndose en una condición estructurante para el desarrollo y sostenimiento de un proceso cognoscitivo no-kinestésico,

parciales donde se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional” (Haraway, 1995, pág. 329).

propio del paradigma cartesiano aun imperante en la ciencia y en el sentido común de los grupos humanos considerados en la presente reflexión.

Antes del nacimiento: el origen deslimitado en el cuerpo de una gestante

La “individua” gestante

Ciertamente, una de las cuestiones fundamentales implicadas en el origen de la vida humana guarda relación con el concepto de *individuo*. La piel es el límite físico por excelencia que permite distinguir entre el Yo, el Uno, del Otro y lo otro. La piel *separa*, es la barrera que constituye los bordes y perfiles del Sí Mismo, indivisible. Esta es la *verdad* que nos entrega la experiencia. Sin embargo, bajo la lente de un microscopio electrónico, la piel no es otra cosa que “una multitud que amenaza con funciones ilícitas” (Haraway, 1995, pág. 369), un universo paralelo de relieves y microorganismos que diluyen la clara distinción entre un “afuera” y un “adentro”, el Uno y el Otro. ¿Será la individualidad un falso espejismo que esconde una confusa imbricación entre el Yo y todo lo que le rodea? Desde la biología, la individualidad es comprendida únicamente como “la cualidad literalmente indivisible de ser lo bastante heterogéneo en la forma como para convertirse en no funcional al ser cortado por la mitad” (Huxley en Haraway, 1995, pág. 370). Si bien es interesante mantener en consideración esta perspectiva, también es importante dilucidar que se trata de dos órdenes distintos de interpretación: aquel que es posible *develar* a través de las prótesis tecnológicas que amplían nuestra *visión*, y aquello que *sentimos* cada vez que tocamos a algo o alguien que, sin estas prótesis, nos parece un individuo completamente diferente y separado –límitrofe- del propio ser. Aunque las prótesis tecnológicas nos ayuden a deconstruir la idea de individuo, recordemos que vivimos en el imperio de la visión, del observador separado de la materia –*aquel que ve pero no toca*-. Por ello, y a pesar de no omitir esta mirada, la hemos considerado con cierto grado de recelo.

Volviendo a la experiencia, el proceso de formación del Uno siempre comienza bajo los límites de la piel del Otro –que es Otra-. El límite por excelencia se diluye, para dar paso a una verdad todavía universal: el desdibujamiento de la unicidad material –*experiencial*- es la única posibilidad de emergencia de un nuevo ser, aquel que llegará a constituirse en

individuo, en un Sí Mismo. El proceso mismo de fecundación, implantación, gestación y nacimiento nos lleva a preguntarnos qué tan diferenciada puede ser nuestra existencia en tanto materia, en términos generales, conjugando los dos niveles de interpretación expuestos: aquel que entrega la prótesis electrónica de la visión microscópica, y aquello que es percibido a través de la experiencia de gestar. El concepto de *individuo* tambalea de momento que revisamos acuciosamente este proceso:

“Desde un punto de vista somático, la existencia realmente indiferenciada es brevísima. Tan pronto como el feto comienza a formarse del cigoto y la blástula, “confronta” a su primer Otro –la placenta-. Sin embargo, dado el rol armonioso de la placenta vis- à- vis al feto, especialmente durante el primer trimestre, ésta es apenas percibida como el Otro, si es que llega a ello. El feto es nutrido y alimentado por la placenta que lo provee de oxígeno, y su sangre es limpiada por impurezas y dióxido de carbono. Él vive en su ambiente como pez en el agua, o un adulto en aire” (Berman, 1992, pág. 10).

La placenta en sí ofrece una serie de interrogantes acerca de los límites entre cuerpo gestante y cuerpo en gestación. Como órgano, su formación procede del embrión mismo, sin embargo, se encuentra estrechamente imbricada en la pared uterina, sin fusionársele. De esta forma, la placenta funciona como un órgano conector entre cuerpo gestante y feto, permitiendo comprenderlos, a nivel interno, como dos entidades separadas aunque estrechamente vinculadas y, desde la perspectiva de la gestante, al feto como un “*no-sí misma*” (Imaz, 2001, pág. 109). El rol mediador de la placenta es la clave para comprender todo el proceso de embarazo: actúa como sistema regulador de los intercambios entre gestante y feto, al mismo tiempo que impide que este último se fusione o agreda al cuerpo que le sostiene (Rouch en Irigaray, 1992, pág. 37). Esto es lo que Luce Irigaray ha denominado *economía placentaria*: la capacidad del cuerpo de la hembra humana de tolerar el crecimiento de *otro* en ella, “sin enfermedad, rechazo o muerte para uno de los dos organismos vivos” (Irigaray, 1992, pág. 43). La economía placentaria pudiera constituirse en un modelo inclusivo de la relación Mismo-Otro, donde ambas existencias se distinguen entre sí pero, al mismo tiempo, *una nutre a la otra*, siendo la placenta el puente entre quien *decide* generosamente renovar la vida de su especie y quien, producto de este acto, *vive* como expresión de un inmanente porvenir.

En términos simbólicos, no sólo la placenta es un emblema del estado transicional, sino el seno materno por completo, la matriz vacía e hinchada con un feto/placenta en expansión: “asimilado a una caverna, vasija o caldera, aquel se ofrece como instancia de transición en el pasaje de una cosa a la otra” (Binetti, 2015, pág. 336). El vacío del útero es igual a su capacidad contenedora, la apertura a lo nuevo, a la renovación de lo vivo. Pero no es simplemente una vasija: el útero es un *espacio activo*, un vacío creador¹⁷. La transición es en este estado sinónimo de conexión entre quien gesta y quien es gestado, de forma que “el arquetipo materno designa el origen uno e indeterminado del yo, en el cual todo está entremezclado, indiferenciado y en flujo” (Jung en Binetti, 2015, pág. 338). El cuerpo gestante evidencia nuestra interdependencia biológica, carna¹⁸ la deconstrucción de las dicotomías centrales del pensamiento occidental, presentándose como “un tiempo y un espacio fronterizo, un cuerpo liminal donde se funden el ahora y el devenir, lo natural y lo cultural, el yo y el otro” (Imaz, 2001, pág. 97).

Un ejemplo simple que da cuenta de este origen indiferenciado e interdependiente reside en las emociones fetales. Ciertamente, “cualquier tensión experimentada por la madre embarazada se comunica al feto, y esto... contribuye a los primeros estremecimientos del percatamiento del Otro” (Verny en Berman, 1992, pág. 10). Asimismo, todo aquello que rodea a la gestante se traspasa al feto indiferenciadamente, como si fuera parte de ella: la voz del co-progenitor, distinguida con mayor claridad por su entonación más grave, es para la criatura en gestación la segunda voz de la gestante, por lo que ella es percibida como un ser bivocal (Henríquez, Padilla, & Montilla, 2009). Esta vinculación manifiesta entre ambos cuerpos en una suerte de *sentir* común, arrojando al mismo tiempo atisbos de otredad, es un evidente fenómeno de *deslimitación*: entendido como el desdibujamiento de los límites de algo (Holzapfel, 2012), se hace carne en el cuerpo que comienza a gestar otro, cuerpo que entonces se vuela *fronterizo* (Imaz, 2001). El cuerpo gestante es, desde esta perspectiva, *la expresión material más evidente de la deslimitación*.

¹⁷ Si fuese un contenedor pasivo, es probable que la ingeniería reproductiva ya hubiese conseguido remplazarle. Sin embargo, esto no ha sido posible: hasta antes de las 22 semanas de gestación, los fetos humanos no tienen ninguna posibilidad de sobrevivir en medios artificiales como las actuales incubadoras.

¹⁸ El concepto de *carnación* ha sido extraído de la ontología modal de Jean-Luc Nancy (2003). Su propósito es oponerse a la idea de *encarnación* de un principio trascendente en/y a la materia.

Esta condición ha generado una serie de interrogantes en relación al concepto de *individuo*: ¿la hembra humana que gesta deja de ser considerada un ser individual? ¿Qué es el individuo en sí? Haraway comenta al respecto:

“Por eso las mujeres han tenido tantos problemas para ser tomadas como individuos en los discursos occidentales modernos. Su individualidad personal se ve comprometida por el turbador talento de sus cuerpos para hacer otros cuerpos, cuya individualidad puede tomar precedencia sobre el suyo propio, incluso cuando éstos están totalmente contenidos y son invisibles sin tecnología óptica mayor (Petchesky, 1987). Las mujeres pueden, en un sentido, ser cortadas por la mitad y retener su función materna, y si no, recordemos que sus cuerpos ya han sido mantenidos artificialmente «vivos- tras su muerte cerebral para sostener la vida del «otro» individuo” (Haraway, 1995, pág. 371).

La concepción de individuo que ha dominado el pensamiento occidental -un todo coherente, armónico, indivisible, *solo* en tanto es concebido en desconexión- no se ajusta al estado de deslimitación propio de la gestante. El individuo como *identidad sustantiva* es, a fin de cuentas, un constructo que obedece a la aspiración falocéntrica de permanencia, de resistencia al cambio y a la desintegración, a la muerte. Pero la gestante, regeneradora de la vida de la especie, carna la apertura material a la vinculación. “El individuo es un accidente constreñido, no el fruto más elevado de los partos históricos de la tierra” (Haraway, 1995, pág. 378). La piel es el límite de una individualidad siempre vulnerable y contingente.

(Con)Tacto Interior

Si la piel es la barrera que desde la experiencia nos separa, el tocar es la principal acción que, en este mismo plano, nos vincula. No obstante, ¿qué tipo de conexión táctil es aquella posible entre la hembra gestante y el cuerpo en gestación? ¿Es siquiera posible hablar de un *tocar*? Nancy (2010, pág. 2) señala al respecto: “tocar comienza cuando dos cuerpos se distancian y se distinguen uno del otro. El niño sale del vientre y se vuelve a su vez un vientre que puede tragar y escupir. Él toma en su boca el pecho de su madre o su dedo. Chupar es el primer tocar”. Efectivamente, *chupar es el primer tocar* en tanto se sigue que la definición de tocar está imbricada a la idea del contacto *piel a piel*, pura apertura y exterioridad de dos cuerpos separados, individualidades delimitadas. Sin embargo, carnar una gestación implica ser tocada desde dentro, acción únicamente posible en la deslimitación. El *no-sí-misma*, ese cuerpo aún no del todo constituido pero que es Otro, ya

es capaz de tocar. No hay un primer tocar reconocible. El feto toca la placenta, producto de sí mismo y penetrante del cuerpo gestante, y al hacerlo explora una parte de sí. Ella le está conectada por un cordón al vientre: transitoriamente le pertenece tanto como los dedos, como los ojos, como la lengua. La placenta es extensión del cuerpo fetal. Al tocarla el feto se toca y toca a ese otro cuerpo que lo envuelve, cuerpo penetrado por el órgano temporal. La placenta permite que el cuerpo en gestación no sea un apéndice del cuerpo gestante, es *Otro* y, por ende, se mueve y toca.

Desde la perspectiva de la gestante, las náuseas y sensibilidades olfativas del primer trimestre de embarazo –cuando ocurren- son paulatinamente remplazadas por toques interiores. El feto, en tanto va adquiriendo dimensiones perceptibles, hace presente su materialidad distinta a través de movimientos bruscos, espontáneos y siempre involuntarios. El *no-sí-misma* es como un pez inquieto, recorre por completo el espacio placentario que aún le es inmenso. Gira. A veces nada hacia la izquierda, hacia abajo, hacia la derecha, hacia arriba. Todavía no se ancla en las costillas, eso comenzará con el tercer trimestre. La panza de la gestante aumenta y se vuelve gelatinosa: nunca redonda ni equilibrada, se perciben en ella pequeñas olas que la metamorfosean una y otra vez. El feto crece y engorda, el espacio se empequeñece. Pesa. La piel se tensa, se extiende y se quiebra. Los toques fetales se hacen más fuertes. La sensación de rebosamiento se manifiesta en el reflujo y en el deseo de micción. Las extremidades de la hembra que gesta se hinchan de tanto desdoblamiento. La columna comienza a doler, su eje se descentra. El feto sigue creciendo, hace el último giro posible dentro de su órgano protector. Pesa más. La panza se endurece y se suelta en contracciones, cuelga y baja mientras se prepara para su culminación.

“Tocando los límites de la copa y del vientre, se vuelve él mismo a la vez parecido a otra pared y a una onda presta a insinuarse y escurrirse entre los labios que van a separarse para él. Este deslizamiento da su forma última al pasaje del flote al frote, de la inmanencia a la trascendencia y al abrir la vulva él abre también todas las distancias que su separación va a suscitar y a través de las cuales el contacto llegará a ser propiamente posible, él mismo distancia y adherencia, extimidad íntima” (Nancy, 2010, pág. 3).

Los labios no se separan para dar paso al cuerpo fetal, se desgarran. El feto no se desliza, es pujado forzosamente hacia el vacío exterior. El cuerpo gestante está rebalsado y ese es su final, ya no puede contener su desdoblamiento. Sangra. La fuerza abdominal lo abre y permite sacar de sí aquel no-sí-misma que la repleta, con el que ya no es capaz de compartir una materialidad vinculante más que la leche que comienza a brotar de los senos. Sale. El cordón umbilical es amputado del cuerpo neonato a la vez que expulsado del cuerpo que gestaba. Aquel órgano-puente ha llegado a su fin, así también la carnación transitoria que envolvió un cuerpo incipiente y lo nutrió para su constitución. Ya son dos lugares separados, existencias siempre relacionadas pero nunca más imbricadas en una materialidad radical dependiente. Se ha desdibujado su ambivalencia para dar paso a la escenificación de dos cuerpos concretos que se palpan y acarician en una nueva dimensión: la de piel a piel. Aquí comienza la *diferenciación*:

“No podemos estar seguros de lo que ocurre en la vida fetal a nivel psíquico; pero si algo de la leve diferenciación Uno Mismo/Otro ha comenzado, seguramente el nacimiento es el clímax de ella. Una vez que sucede, el neonato, idealmente, se estabiliza en un ajuste a su entorno y el ciclo de creciente diferenciación y clímax recomienza. El siguiente gran clímax o “puntuación” es el surgimiento definitivo de la conciencia del ego durante el tercer año de vida. En este sentido, la ego-cristalización es el reconocimiento intelectual de un acontecimiento somático temprano. La percepción de que uno es una entidad aparte, un Uno Mismo en un mundo de Otros, no es más que un reconocimiento posterior de un darse cuenta que ha estado presente en el cuerpo desde hace largo tiempo. Este es el punto en el cual el niño empieza a elaborar en forma consciente lo que se imprimió en su diminuto cuerpo en un tiempo anterior: que es un ser aparte” (Berman, 1992, pág. 12).

Después del nacimiento: la satisfacción primaria de totalidad y la emergencia del ego

El cuerpo es puro inconsciente¹⁹ (Reich, 1975), de manera que de recién nacidos, no se encuentra presente en nosotros de manera acabada la *conciencia de sí*, la interioridad, el

¹⁹ Reich amplía la noción freudiana del carácter, señalando que las emociones acumuladas y reprimidas poseen un sustrato corporal. Esto significa que todo lo que un cuerpo *es* –movimientos, gestos y expresiones particulares-, es en realidad el inconsciente. En palabras del propio Reich (1975, pág. 142): “Según el sentido que le diera Freud, el yo es un elemento estructural. Por carácter entendemos aquí no sólo la manifestación exterior de este elemento, sino también la sumatoria de los modos de reacción específicos de tal o cual personalidad, es decir, un factor determinado en esencia en forma funcional, que se expresa en los modos característicos de hablar, de la expresión facial, de la postura, de la manera de caminar, etc. Este carácter del yo consta de varios elementos del mundo exterior, de prohibiciones, inhibiciones de los instintos e

ego. El mundo se nos presenta como “una matriz amorfa e indiferenciada” (Berman, 1992, pág. 9) y nosotros estamos inextricablemente unidos a ella. No hay ego, ni yo-tú o yo-eso. El ego es una propiedad de la mente, y la mente es “la suma del conocimiento obtenido por todo el cuerpo, por todos los sentidos” (Berman, 2004, pág. 176). Se sostiene aquí que la mente no precede al cuerpo, resulta de él como propiedad relacional entre éste con el Otro o lo otro. La mente y, necesariamente, aquello que hemos identificado como interioridad, es la consecuencia de un proceso fisiológico de conocimiento, lo que Polanyi (1966) ha denominado *conocimiento tácito*, concepto que supone al conocimiento sensual como el sostén de toda cognición. Todo lo que conocemos de nosotros mismos y lo que nos rodea ha sido dado a través de cada uno de nuestros sentidos, nuestros pensamientos poseen una raíz corporal. Nacemos como puro inconsciente –puro cuerpo- y nuestro consciente va emergiendo poco a poco, a medida que tocamos, olemos, degustamos, vemos y oímos²⁰, comprendiéndonos como *uno* en un mundo de *otros*. Esto no significa que el recién nacido es una burbuja vacía y pasiva: nacemos para un diálogo motriz-afectivo con el Otro, volcados hacia afuera, y cada uno de nuestros movimientos es una exploración y un aprendizaje. Por lo tanto, el ego y la diferenciación Uno/Otro es una cualidad emergente en los seres humanos, resultante de la interacción del propio cuerpo con el ambiente; en ningún caso un *a priori* a la corporalidad. En este sentido, la *mente* no es reducida aquí a sinónimo de la interioridad egocéntrica; por el contrario, siguiendo a Bateson (1998, pág. 223), la mente sería una propiedad inmanente del sistema humano-entorno, no atribuible a una parte de él –al cerebro del humano, por ejemplo- sino únicamente posible a partir de la interacción entre las distintas partes de la materia²¹. La separación mente-cuerpo se sustentaría en la definición errada de la mente como una propiedad exclusivamente

identificaciones de distintos tipos. Los contenidos de la coraza caracterológica son, pues, de origen externo, social”.

²⁰ Por esta razón Polanyi parte de la premisa de que “podemos conocer más de lo que podemos decir” –“*we can know more than we can tell*”- (Polanyi, 1966, pág. 4) porque todo pensamiento, además de tener una parte consciente, *habita* en nuestro cuerpo como si fuera una parte de él. De esta forma, somos capaces de conocer algo antes de poder identificarlo de manera consciente y, por ende, de poder expresarlo verbalmente.

²¹ Bateson entrega, entre otros, el siguiente ejemplo para ilustrar esta propuesta: “consideremos un hombre que derriba un árbol con un hacha. Cada golpe del hacha es modificado o corregido, de acuerdo con la figura de la cara cortada del árbol que ha dejado el golpe anterior. Este proceso autocorrectivo (es decir, mental) es llevado a cabo por un sistema total, árbol-ojos-cerebro-músculo-hacha-golpe-árbol, y este sistema total es el que tiene características de mente inmanente” (Bateson, 1998, pág. 223).

radicada en el órgano cerebral, caracterizada por la peculiar capacidad de desprenderse de éste una vez acontecida la muerte. La reducción de la mente al ego –a la conciencia de sí– es uno de los pilares centrales de la creencia en el Yo trascendental. Por ello es importante detenerse en la reflexión sobre cómo ocurre la emergencia del ego y cuáles son las particularidades de este proceso presentes la tradición occidental.

(Con)Tacto Exterior

La formación del ego no es un proceso lineal: durante los tres primeros años los bebés-infantes presentan signos de autorreconocimiento que no son constantes (Berman, 2004). Si el (con)tacto entre gestante y gestado se mantiene después del alumbramiento, la *hembra-madre* se prolonga como el mundo, “ella es para la criatura todo: origen, apego, protección, nutrición. Arquetipo materno como comienzo absoluto” (Elíade en Binetti, 2015, pág. 337). Además, si el co-progenitor se encuentra presente y participa activamente de los cuidados, la cría concebirá a “la madre” como bicefala, tal como *in utero* la percibía bivocal (Henríquez, Padilla, & Montilla, 2009). Para el neonato, todo es indiferenciado, incluyendo su propio ser; depende absolutamente de los cuerpos de otros, tanto de la madre como de cualquier otro adulto que se encargue de su cuidado, a quienes nos referiremos aquí como *adultos significativos*.²² A través de quien le cuide principalmente aprenderá a reconocerse a sí mismo, fenómeno conocido como *reflectación: el rostro del otro actúa como espejo, entrega al neonato la primera imagen de sí*. Para Winnicott (en Berman, 1992, pág. 13), la experiencia de reflectación es el prototipo de la total experiencia humana, de allí que afirmara que “no existe tal cosa como un niño”, sino la unidad primaria niño-madre o niño-ambiente. El neonato-infante no es otra cosa que el reflejo de lo que han sido con él/ella; su desarrollo está estrechamente vinculado a la emocionalidad que expresa el rostro de quien constituye su mundo.

La profunda simbiosis entre cría-criador/a generaría una sensación de unidad primordial, lo que Berman (1992) ha denominado como *satisfacción primaria de totalidad*. Por el contrario, la ausencia de un rostro expresivo y una mano cariñosa sería detonante de una

²² No es menester de la presente investigación esencializar el rol de la madre en el cuidado de las o los hijos. Es por ello que ocupamos el concepto de *adulto significativo* para referirnos a quien esté a cargo del infante, que puede ser padre, madre, enfermera u otro.

temprana experiencia de separación, desvinculación que traería consecuencias irreversibles para el desarrollo del infante. Entre los estudios realizados al respecto se encuentra el caso del *síndrome de privación maternal*, un concepto acuñado por el psicoanalista británico John Bowlby para hacer referencia al daño causado por la falta de contacto entre el neonato y la madre o madre sustituta, “basado en el calor, la intimidad y la relación constante” (Bowlby en Fernández, 1992, pág. 533). Las consecuencias de esta experiencia de privación pudieran ser, por ejemplo, el retraso intelectual y del lenguaje, pero también la deficiencia en el crecimiento e incapacidad para establecer relaciones afectivas profundas con los otros. En un intento desesencializador del rol maternal, este síndrome es abordado actualmente como *privación estimular* (Fernández, 1992), aludiendo a la ausencia de estimulación no sólo de parte de la figura materna, sino de todo adulto significativo para la criatura en desarrollo. Las consecuencias de la privación estimular son básicamente las mismas que aquellas consideradas en la privación maternal; finalmente, de lo que se trata es del *daño irreparable que genera la ausencia del rostro y del tacto del Otro* en el crecimiento y la apertura al mundo de una vida humana que recién comienza, llegando a ser mortal en aquellos casos donde la falta de contacto físico es extrema.²³

La prolongación de la contención uterina en el *con-tacto exterior* es especialmente relevante si consideramos que “todo cuanto aprendemos en la infancia acerca de la dinámica Sí Mismo/Otro, ocurre en un contexto afectivo, táctil y emotivo” (Berman, 1992, pág. 26). Por más protegido que se encuentre el neonato en su coche o en su cuna, por más cobijado y abrigado yacza su pequeño cuerpo, nada de esto supone un verdadero y efectivo remplazo de la piel: la ausencia de manos, caras y senos se convierte, para el infante, en la pérdida de su principal fuente de significación y cognición de lo exterior –el Otro-. La privación del Otro es concebida, entonces, como “la pérdida de un mundo inteligible” (Berman, 1992, pág. 27), de manera que la ausencia prolongada del contacto físico pudiera llegar a empobrecer, radicalmente, el significado que la vida misma adquiriera para ese niño

²³ Desde el ámbito de la psicología, María Inés de la Iglesia afirma: “Sin “caricias” el niño no existe como ser social, aunque logre seguir vivo, haciéndolo biológicamente... porque en ese sentido, existimos en función de nuestros vínculos con los demás. Se ha demostrado que los bebés que no son tocados o acariciados tienden a sufrir afecciones tan graves como el marasmo, llegando a la misma muerte” (Iglesia, 2010, pág. 139).

o niña en desarrollo. Al ser tocado por el Otro, conozco los límites de Mí Mismo, conozco quién soy. *Ser tocado* es tan fundamental para la existencia humana, que su carencia ha sido considerada, incluso, como uno de los factores esenciales del suicidio infantil y adolescente (Iglesia, 2010, pág. 139); mientras que, para quienes logran superponerse a ello, la separación física temprana les conduciría a pasar su vida *probando* que existen o compensando un constante sentimiento de falta en Sí Mismos, de incompletitud. No ser tocado es una de las más fuertes raíces del vacío existencial.

La ego-cristalización: decir Yo

El ego comienza su proceso de estabilización de momento en que empezamos a utilizar la palabra *yo* para referir a nosotros mismos. Cuando el niño o niña aprende a decir “yo” se objetiva, es decir, se separa del entorno que le rodea, comprende que es *uno* en el mundo: “... la palabra [yo] implica que soy un individuo diferente de todos los que están dentro del universo objetivo, vale decir, todo lo que digo de mí –en particular, todo lo que digo de mí desde la perspectiva “yo”- me corresponde como a un individuo que es diferente de todos los demás” (Tugendhat, 2004, pág. 32). Este proceso es lo que Berman denomina ego-cristalización: el darse cuenta del propio cuerpo, de los límites que configuran al Sí Mismo y lo constituyen como individuo. La ego-cristalización es un fenómeno con características de universalidad: en todas las lenguas e idiomas hay una traducción para la palabra “yo”, con la cual es posible referir a nosotros mismos como un cuerpo particular del ambiente (Tugendhat, 2004). Precisamente, esta palabra comienza a ser expresada por los niños y niñas alrededor de los tres años, edad en la que sienten una profunda dialéctica de continuidad/discontinuidad: la conciencia de sí, conciencia existencial, decanta en tanto emerge en ellos una *imagen corporal*; esta imagen no se presenta nítida de una sola vez y para siempre, sino por el contrario, destella intermitentemente hasta que logra estabilizarse. En torno a los tres años comenzamos poco a poco a ser capaces de *vernos* a nosotros mismos, de tener una percepción mental de nuestros cuerpos, proceso que termina por definirse alrededor de los ocho años, momento en que la discontinuidad se asienta: “la experiencia “Yo soy Yo” es el momento en que nace la imagen del cuerpo, imagen que fue “concebida” durante el proceso de autorreconocimiento” (Berman, 1992, pág. 18). Esta

imagen corporal nos *separa* del ambiente –nos *discontinúa*–, permitiendo la emergencia de la interioridad o conciencia de sí, que no es otra cosa que un reflejo especular introyectado. A este reflejo, Berman lo denomina *cuerpo psíquico*. Por lo tanto, el ego es ante todo, un ego corporal:

“La conciencia de uno mismo es la constatación de nuestro propio cuerpo como una entidad separada, o como una imagen especular. El concepto del “Yo”, aun en un primer y efímero fulgor, es un acontecimiento totalmente corporizado.... El ego es un ego corporal; no tiene más raíz que la visceral. Sin embargo, aunque permanece atado al cuerpo hasta la muerte, es elaborado en un modo tal que llega a tomar un punto de vista acerca del cuerpo, a tener un concepto de éste” (Berman, 1992, pág. 20).

¿Cuáles son las posibles consecuencias para el desarrollo de la concepción de sí mismo que genera el tomar un punto de vista acerca del cuerpo? Una de ellas, la principal para el tema que nos convoca, se relaciona a un aparente giro en el modo de conocer: *los procesos cognitivos que hasta ahora siempre eran de índole kinestésica, comienzan a concentrarse exclusivamente en representación visual* (Berman, 1992). La ilusión de la dicotomía mente-cuerpo se consolida de momento en que el propio sí mismo se escinde en un Mí Mismo real, vivido, y una imagen especular de Mí. El reflejo es, al mismo tiempo, una herramienta de autorreconocimiento y una fuente de alienación entre aquello que *experimento* ser y aquello que ahora *veo* que soy: lo que veo es sólo una parte de mí, mientras que el resto permanece oculto a mis ojos pero siempre expuesto a los Otros. Tal como señala Wallon (en Berman, 1992, pág. 25) el infante sentado junto a su padre frente a un espejo tiene dos imágenes de él para comparar; mientras que de sí mismo sólo tiene su propio reflejo inconcluso. Desde ese momento en adelante, nos escindimos, no volvemos a entendernos como *uno*, por ello buscamos proteger aquello que consideramos nuestro verdadero Yo:

“Para nadie somos “enteros”, menos aún para nosotros mismos. Más bien nos movemos en un mundo de roles sociales, de rituales interaccionales y de juegos complejos que nos obligan a proteger el sí mismo desarrollando lo que Laing denomina el “falso sistema de sí mismo... El sí mismo se ha dividido en dos: el sí mismo “interior” se retira de la interacción, permaneciendo como un observador científico, mientras que el cuerpo –que ahora es percibido como falso o muerto (desencantado) es el que se relaciona, en forma falsa o simulada, con el otro” (Berman, 2004, pág. 19).

El impacto de la fragmentación del Sí Mismo no reside, entonces, en la comprobación de la existencia de un Otro, sino en la constatación de que “eres Otro para otros Otros” (Berman, 1992, pág. 21), y que para ellos *no soy más que lo que se muestra en mi reflejo*. En este punto se presenta la posibilidad de caer en una interpretación antagónica respecto de lo que sentimos ser y lo que esos *Otros* creen que somos. El desajuste entre el “Yo desde fuera” y el “Yo desde adentro”, abre las puertas al cuestionamiento de la propia existencia: ¿quién soy? ¿Cómo soy? ¿Cómo debo ser? El Sí Mismo queda, de esta forma, atrapado en su imagen especular. Tal como afirma Merlau-Ponty (en Berman, 1992, pág. 23), “existe un conflicto entre el *mí* que me siento ser y el *mí* como yo me veo o me ven los demás... la adquisición de una imagen especular... importa no sólo en nuestras *relaciones de comprensión*, sino también en nuestras *relaciones de existencia*, con el mundo y con los otros”. Resulta en la construcción de una identidad que se impone al *mí* inmediatamente vivido, sensitivo, un proceso evidente de alienación del Sí Mismo. De esta forma, en la ansiada búsqueda por una *imagen auténtica*, el cuerpo psíquico –lo que asociamos con la mente- se supone superior al cuerpo material, creando la ilusión de ser el único cuerpo que puede responder cabalmente a la definición de *Yo*. “*Pienso, luego existo*”, desconfío del conocimiento kinestésico y reafirmo mi propia existencia a través del acto de pensar, de la representación. Me defino como un “Yo soy Yo”, no en relación a la vinculación o continuidad con el Otro y lo otro, sino en razón de la separación, el distanciamiento, lo que termina por concretarse en la constitución de la individualidad.

Siguiendo a Berman (1992), aquellos periodos de fuerte autoconciencia en la historia de la humanidad estarían acompañados por agudos momentos en el uso, distribución o manufactura de espejos. El espejo emerge, de esta forma, como un arquetipo de la separación individuo-mundo, poseyendo su mayor énfasis en el periodo moderno: “desde alrededor de 1500 en adelante, la manufactura y distribución de vidrio plateado aumentó exponencialmente. Los espejos empezaron a aparecer en todas partes, junto con el “amanecer del individuo” que tan claramente caracterizó al Renacimiento” (Berman, 1992, pág. 33). El espejo sería un símbolo de la creciente distancia entre el cuerpo físico y el cuerpo psíquico, al mismo tiempo que representaría la separación entre Sí Mismo/Otro. La

fragmentación intrapersonal ocurre paralelamente al distanciamiento interpersonal, siendo dos caras de la misma moneda y, en ningún caso, fenómenos de distinto orden. La introyección de la imagen especular como el auténtico Sí Mismo ocurre paralelamente a la depreciación del conocimiento kinestésico y, de esta forma, al distanciamiento del contacto exterior, de la vinculación con el Otro y lo otro. La gradual aparición del espejo sería, para Berman (1992), la analogía de la evolución de la estructura mental moderna, la expresión concreta de la fragmentación del Sí Mismo.

La Falla Básica

La conexión es la relación fundante que tenemos con el mundo, venimos de ahí. Un cuerpo de hembra humana pierde su unicidad para dar origen a otro cuerpo en ella, un no-sí misma. Nacemos en la deslimitación, en el desdibujamiento del individuo. Luego conocemos a través de nuestra corporalidad, inmersa en un mundo desprovisto de pre-categorías, de la distinción Yo-Eso o Yo-Otro- El conocimiento kinestésico es inherentemente vinculante. Sin embargo, una vez que la imagen especular es introyectada, el cuerpo psíquico se impone a esta experiencia primigenia para crear la ilusión de que, al fin y al cabo, todo es mente –en tanto pura racionalidad trascendental-, mientras que la realidad es confundida con la representación que hacemos sobre ella, en un estado ilusorio de profunda separación. El Otro y lo otro comienza a ser interpretado como una posible amenaza para el Sí Mismo, “algo que debe ser temido” (Berman, 1992, pág. 26) y que, por tanto, debo dominar. ¿Acaso esta escisión del Sí Mismo, proyectada en la relación Sí Mismo-Otro, es universal? ¿Esta fractura ha ocurrido de igual forma en todas las épocas y lugares en los que los seres humanos hemos existido? “En todas las culturas, en todas las épocas, la identidad humana está fuertemente condicionada por lo que sucede al cuerpo del niño; aquí es donde comienza todo” (Berman, 1992, pág. 7). Lo que ocurre al cuerpo del niño derivará en un tipo de egocentricidad, y muy bien es sabido que lo que ocurre a los cuerpos de las y los infantes no es lo mismo en todas las épocas y culturas. La formación del *ego moderno occidental*, en razón de la profunda grieta que divide al Sí Mismo y al Sí Mismo-Otro, es lo que particularmente interesa a la presente investigación, considerando que la (no)-relación con el cuerpo es el sostén del tipo de racionalidad operante. El ego moderno es una

expresión de la individualidad que estaría caracterizada por un profundo distanciamiento psíquico entre la mente, o la conciencia del yo, respecto del cuerpo; corresponde a una conciencia alienada de la propia corporalidad, producto de lo que Berman (1992) ha denominado una *falla básica*, principalmente vinculada a un destete temprano de los cuerpos infantiles, a la ausencia del tocar del adulto significativo a cargo: “la búsqueda de un universo amante (no sólo amistoso) es el verdadero planteamiento... un universo amistoso mira aprobador a un infante, mientras que un universo amante *lo toma en brazos*” (Berman, 1992, pág. 29). En este sentido, Jean Liedloff (2009) reflexiona respecto a las diferencias culturales en el tacto a los infantes, a partir de su experiencia conviviendo con la tribu de los yekuana, en la selva amazónica. Allí observó que las mujeres yekuana mantienen el contacto piel a piel con sus bebés hasta que éstos alcanzan, al menos, la edad de dos años. Como resultado, en ellos no se observa el vacío interior, la falla básica. Prolongan la satisfacción primaria de totalidad, crecen con la confianza de ser amados y aceptados por su comunidad, sin tener que *probar* que existen:

“El sentimiento adecuado para un bebé que está en contacto con el cuerpo de su madre es una sensación de bienestar o de esencial dicha. La única identidad positiva que puede conocer siendo el animal que es se basa en la premisa de que se encuentra bien y de que es valioso y bienvenido. Sin esta convicción, un ser humano de cualquier edad está mutilado por la falta de confianza, espontaneidad y armonía, por un incompleto sentido de sí mismo. Todos los bebés son valiosos, pero sólo pueden saberlo a través del reflejo, por el modo en que son tratados. Para un ser humano no hay ningún otro modo visible de sentirse a sí mismo, cualquier otra clase de sentimiento no sirve como base para el bienestar. *El bienestar es el sentimiento básico sobre uno mismo adecuado a los individuos de nuestra propia especie*” (Liedloff, 2009, pág. 64).

En las sociedades occidentales, este bienestar se ve interrumpido a partir de la *racionalización* de la crianza de los bebés: se escriben manuales para abordar su existencia, así como también se inventan cada año nuevos artefactos para evitar tenerlo en los brazos. El recién nacido se encuentra, entonces, con un mundo que lo ve pero no lo toca. La desvinculación con la piel del Otro conduciría a una separación y superposición del cuerpo psíquico sobre el cuerpo físico: la propia materialidad se convierte en una cualidad omitida, ausente en tanto no tocada. Ha sido truncada en su capacidad de vinculación con el Otro y

lo otro. De esta forma, lo único que nos queda es la propia concepción del Yo, la imagen especular introyectada –aquello que *veo* que soy-. La época moderna sería el único momento histórico en que los seres humanos confundimos la palabra para hacer referencia a nosotros mismos, “Yo”, con nuestra identidad, como si “Yo” fuera algo dentro de mí que *realmente* me identifica. Pero, tal como señala Tugendhat (2004, pág. 30) “con la palabra “Yo” no se hace referencia a algo en mí llamado el Yo, sino que el hablante hace referencia a sí mismo... la palabra “Yo” hace referencia al hablante, es decir, designa a esta persona pero no la identifica”. Precisamente esta sería la manera de operar de la conciencia alienada, convertida en racionalidad científica: el pensamiento cartesiano reafirma la existencia del “Yo” exclusivamente a través del acto de pensar, se encierra en el *Yo interior* y, con ello, omite e invisibiliza al cuerpo, relegado a ser una suerte de incubadora del cerebro:

“Si digo “frente a mí hay un árbol” y me preguntan “¿cómo lo sabes?”, responderé “porque lo veo, luego por observación” ¿Se me puede preguntar ahora: “¿cómo sabes que lo ves?”? Suponiendo que respondiera “porque veo interiormente que lo veo” se me replicaría “¿y cómo sabes que lo ves interiormente?”, etc.” (Tugendhat, 2004, pág. 28).

Con este ejemplo, Tugendhat pone en jaque la concepción del Yo interior, acercándose a la idea de conocimiento tácito expuesta por Polanyi (1966). No es posible explicar cómo sé que veo, porque lo que veo lo veo directamente, es espontáneo. Sabemos más de lo que podemos decir, y lo sabemos *inmediatamente*, mientras confiamos en nuestro cuerpo. Si desconocemos el conocimiento entregado por el cuerpo físico, por los sentidos, nos veremos en la necesidad de recurrir a una serie de argumentos necesarios para justificar la existencia independiente del yo interior y su posibilidad de conocer la realidad o, como señala Latour (2001), para simplemente *creer* en ella. Es por ello que Polanyi afirma:

“Nuestro cuerpo es el instrumento fundamental de todo conocimiento externo, ya sea intelectual o práctico. En todo momento de vigilia estamos *confiando* conscientemente en el contacto de nuestro cuerpo con las cosas exteriores para poder ocuparnos de ellas. Nuestro propio cuerpo es la única cosa en el mundo que normalmente no experimentamos como un objeto, pero a través de él nos ocupamos

del mundo. Es haciendo este uso inteligente de nuestro cuerpo que podemos sentirlo como nuestro y no como una cosa externa”²⁴ (Polanyi, 1966, págs. 15-16) [las cursivas son mías].

No podemos cuestionarnos a cada momento si el conocimiento brindado por nuestro cuerpo es verdadero o falso. Sin la confianza en la cognición kinestésica simplemente no podríamos desenvolvernos en el mundo. Sin embargo, vivimos en la ilusión cartesiana de que el cuerpo no es de fiar y que somos reducibles a la interioridad y al pensamiento, como si éstos residieran en nosotros de manera inmaculada y trascendental, encontrándose desprovistos de toda vinculación corporal²⁵. Por esta razón, hemos decidido abordar la presente reflexión precisamente tomando como punto de partida la corporalidad, desafiando el modo tradicional de conocer para el pensamiento occidental, que “... presume tácitamente que el cuerpo no tiene nada que contarnos, no tiene conocimiento ni “información”; que ni siquiera existe para todo propósito práctico. Sin embargo, la vida del cuerpo es nuestra vida real, la única vida que tenemos” (Berman, 1992, pág. 95).

²⁴ Traducción propia. La versión original dice: “*Our body is the ultimate instrument of all our external knowledge, whether intellectual or practical. In all our waking moments we are relying on our awareness of contacts of our body with things outside for attending to these things. Our own body is the only thing in the world which we normally never experience as an object, but experience always in terms of the world to which we are attending from our body. It is by making this intelligent use of our body that we feel it to be our body, and not a thing outside*” (Polanyi, 1966, págs. 15-16).

²⁵ Tugendhat (2008, pág. 26) explica al respecto: “la racionalidad no es una capacidad separada y de alguna manera sobrenatural, como se ha pensado en parte de nuestra tradición, sino que consiste simplemente en poder preguntar por razones, y esto es a su vez una consecuencia inevitable del lenguaje proposicional”.

CAPÍTULO II. LA EXPANSIÓN DEL PROBLEMA: APROXIMACIONES A LA SEPARACIÓN HOMBRE-NATURALEZA

Una vez argumentada la separación mente-cuerpo en la constitución del Sí Mismo como posible producto de una precaria experiencia vinculante –la falla básica-, el siguiente paso es comprender cómo la existencia corporal se convierte en un problema para quien se concibe como pura mente e interioridad trascendental. Para aquel que vive en desvinculación con su corporalidad, la *vida* y la *muerte* son siempre un obstáculo: la vida, en tanto las razones para vivirla no residen en su mera regeneración material, pues la materia se encuentra desprovista de relevancia en tanto condición existencial y posibilidad de (con)tacto; y la muerte, a propósito de la putrefacción que genera a los cuerpos, recordatorio constante de una existencia siempre inmanente y efímera. *Nada es más grande que la vida o la muerte, nada las trasciende: ambas ocurren a los cuerpos y a todo lo que les rodea, todo aquello considerado como natural.*

Para quien se concibe como puro pensamiento, debe haber *algo* que esté más allá de la materia y le otorgue sentido, pues éste no residiría en ella misma. Desde esta perspectiva, poco a poco se va atisbando el vínculo entre una particular concepción del *Cuerpo* con aquello que se ha denominado *Naturaleza: el cuerpo es prueba fehaciente del propio ser natural*, nos expone como una pequeña parte de un mundo en constante cambio, donde todo lo que existe presenta ciclos que comienzan con el nacimiento, para ser sucedidos por el crecimiento, la regeneración –quizás-, el envejecimiento y la muerte. La precaria experiencia de vinculación con el Otro y lo otro conduciría a la búsqueda de estrategias para *probar la propia presencia*: quien no ha sido contenido ni *tocado* por el mundo lo concibe entonces como una amenaza, debe anteponerse a él, dominarlo y superarlo en razón de la *trascendencia* y la *permanencia*. En la negación de la existencia corpórea como la única existencia posible, se sostiene una larga tradición del pensamiento occidental que ha encontrado su clímax en el desarrollo de la racionalidad instrumental y científica. Sin embargo, es importante no perder de vista que esta tradición ha sido narrada desde la experiencia masculina. ¿Todos los cuerpos son negados, invisibilizados? Pareciera ser que las hembras humanas no tienen igual posibilidad de omitir su cuerpo: por el contrario, en ellas los ciclos naturales se presentan generalmente con mayor evidencia, especialmente en

lo relativo a la reproducción. Es más aún: sólo ellas pueden ser fuente de nuevos cuerpos, de otras vidas. Teresita de Barbieri señala al respecto: “Varones y mujeres tenemos la capacidad desde muy temprano en la vida de producir con el cuerpo. Varones y mujeres tenemos la posibilidad de producir placer en el cuerpo del otro/a. Pero sólo las mujeres tenemos un cuerpo que produce otro cuerpo” (Barbieri, 1993, págs. 152-153). El falogocentrismo propio del pensamiento occidental niega el cuerpo de los hombres y, por el contrario, concibe a las mujeres como pura existencia corpórea, pura materialidad. El hecho de que las hembras humanas seamos concebidas sólo como cuerpo, no sería un problema si en la materia se reconociera *toda la vida misma*. La apuesta que hemos hecho aquí es que, efectivamente, *lo vivo* es siempre materia, siempre inmanencia, siempre un cuerpo:

“El cuerpo da lugar a la existencia... Y muy precisamente, da lugar a que la existencia tenga por esencia no tener esencia. Por eso es que la ontología del cuerpo es la ontología misma: ahí el ser no es nada previo o subyacente al fenómeno. El cuerpo *es* el ser de la existencia” (Nancy, 2003, pág. 15).

Pero si la materia es concebida como el recipiente inmanente de lo trascendental, la hembra humana será inevitablemente reducida a un cáliz, a una vasija vacía a la espera de ser llenada con la simiente masculina. La hembra es, desde la perspectiva falogocéntrica, puro *Cuerpo-Objeto*, al mismo tiempo que nuestro entorno es considerado pura *Naturaleza pasiva*. La *Feminidad* será la forma de nombrar esa materialidad pasiva e inmanente atribuida a las hembras y al entorno, mientras que *el humano* y *lo humano* será comprendido como lo trascendental y lo masculino, una categoría útil para concebirse a sí mismo como perteneciente a otro orden de cosas, *extramundano*.

Vínculo I: Cuerpo y Naturaleza

Incertidumbre corporal y certeza mental

Si la carencia de contacto físico en toda la primera infancia es una de las raíces fundamentales de la sensación de vacío existencial, abandono o carencia; ésta debe ser compensada –a nivel individual y colectivo- para sobrevivir a las consecuencias de una temprana experiencia de separación. La angustia de una presencia insegura, débilmente confirmada por el Otro, debe llenarse con certezas y el cuerpo, ahora ajeno, no es el mejor aliado para proveernos de ellas. “Cuerpo es la certidumbre confundida, hecha astillas. Nada

más propio, nada más ajeno a nuestro viejo mundo” (Nancy, 2003, pág. 8). Una vez concebido como soporte material de la mente-interioridad, el cuerpo es fuente de múltiples vacilaciones, haciéndose presente a través de cuestiones que escapan a *nuestra* voluntad: se agota, se fatiga, se excita, duele y se enferma sin aviso ni previsión alguna, fuera de cualquier posibilidad de control sobre ello. Es más, el cuerpo *fluye*, excreta sustancias que diluyen sus fronteras, tiene la capacidad de deslimitarse: “los fluidos que emanan del cuerpo humano, como la sangre y el semen, son tabú porque hacen eco al problema fundamental del infante: ¿dónde termina el mí y comienza el no-mí?” (Berman, 1992, pág. 65). Los fluidos también son un memorándum cotidiano de nuestra dependencia material con el entorno y del papel que tenemos posibilidad de jugar en la regeneración de la especie. Finalmente, lo más importante: los fluidos, sobre todo la sangre, nos recuerdan que el cuerpo es mortal “(que no se pregunte, en todo caso, por qué el cuerpo suscita tanto odio)” (Nancy, 2003, pág. 11).

Para quien *duda que existe*, nada pareciera presentarse de manera más abrumadora que una vida transitoria, sin legado ni permanencia, pues sería la confirmación de profundos temores: deslimitación, desaparición, fin –y *nada*-. Después de todo, *ninguno* es más relevante que una pequeña semilla al viento, esperando que la deriva le permita posar en tierra fértil para germinar, crecer, florecer y morir. Esta visión no es compatible con el *darse importancia*, propio de la egocentricidad de quien se objetiva (Tugendhat, 2004). Quien se percibe atrapado en su propia interioridad, separado del mundo, concibe este proceso como una condena a *vivir para desaparecer*, pues la materia pareciera deshacerse ante nuestros ojos. Bien sabemos que, en realidad, lo que ocurre es un interminable proceso de transformación, sin embargo, nada conocemos sobre lo que sucede a nuestro *ego* después de la muerte; simplemente el cuerpo, en su unicidad vivida, cesa, y la carne se pudre para fundirse con la tierra y permitir la emergencia de nuevas formas de vida.

¿Cómo dominar al cuerpo? ¿Cómo escapar a la muerte y a la putrefacción? Tal como si fuera un alterego salvaje, *animalístico* (Berman, 1992, pág. 50), el cuerpo se presenta como una dificultad, una piedra en el camino para el encuentro con el Yo auténtico, racional y trascendental. El cuerpo es pura *inmanencia* y el Yo desea *dejar una huella en el mundo*,

probar que ha existido. Este mundo y este cuerpo son puro *vivir-morir*, y la vida-muerte no es más que repetición, ciclos que se suceden, terminan y recomienzan una y otra vez:

“Se dirá de la pura inmanencia que es UNA VIDA, y ninguna otra cosa. No es inmanencia a la vida, pero lo inmanente que no es en nada es él mismo una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia, beatitud completas” (Deleuze, 2002, pág. 234).

El Sí Mismo encerrado en su interioridad no desea repetir la vida, eso no hará la diferencia: será como cualquier otro animal, como cualquier vegetal, una individualidad menos duradera que una piedra de río. *Él* necesita *fijar*, crear algo perdurable con lo cual asegurarse una existencia que *sobrepase* a la muerte –y con ello también a la vida misma-. Obsesionado con ello, desprecia al cuerpo, *su* cuerpo, y a toda la materia extensible. También necesita definirse, ser Uno, relevar su separación con el Otro y lo otro inmanente y cambiante. Dentro de la historia del pensamiento occidental, el primer intento para este propósito es la idea de la supervivencia del alma al cuerpo mortal, especialmente la vinculación del raciocinio con el alma o como aquella parte de ella que *permanece*. Si bien es cierto que la división entre *psiquis* y *soma* es una tendencia histórica observable desde el siglo VI a.C. (Berman, 2004, pág. 71), por ende, muy anterior a Platón; es recién en sus escritos donde se expresa una jerarquización entre ambos conceptos, superponiéndose el alma –imperecedera- al cuerpo. En el *Fedón*, Sócrates y Simmias protagonizan un elocuente diálogo al respecto:

“-¿No es por medio del razonamiento como el alma descubre la verdad?

-Sí

-¿Y no razona mejor que nunca cuando no se ve turbada por la vista, ni por el oído, ni por el dolor, ni por el placer; y cuando, encerrada en sí misma, abandona al cuerpo, sin mantener con él relación alguna, en cuanto esto es posible, fijándose en el objeto de sus indagaciones para conocerlo?

-Perfectamente dicho.

-¿Y no es entonces cuando el alma del filósofo desprecia el cuerpo, huye de él y hace esfuerzos por encerrarse en sí misma?” (Platón, 1871, págs. 31-32).

La propuesta cartesiana que separa la *res cogitans* de la *res extensa* pareciera ser un pie de página a la concepción del alma presente en los diálogos platónicos. Efectivamente, como señala Berman (1992, pág. 147), “... antes de Platón, el alma era considerada como el espíritu del cuerpo, no como su prisionera. Con Platón esto empezó a cambiar...”. Si de Platón a Descartes el panorama de la relación alma –razón- versus cuerpo presenta una continuidad, el desprecio a la corporalidad no puede vincularse exclusivamente a la emergencia de la racionalidad instrumental y científica; esta última es la expresión agudizada de un fenómeno que viene aconteciendo desde mucho antes en el devenir del pensamiento occidental. ¿Cuál sería, entonces, este fenómeno? Habiendo corrientes filosóficas no dualistas que reivindicaban la materia –el epicureísmo, por ejemplo-, ¿por qué el desprecio platónico hacia el cuerpo terminó por imponerse?

Quizás una propuesta relativamente divergente a esta tradición en la que sea necesario detenerse es la visión aristotélica sobre el alma. Si bien para Aristóteles la existencia del alma no se pone bajo cuestionamiento, su presencia es descrita como intrínsecamente ligada a la *vida*, tal vez una herencia de la idea pre-platónica del alma como espíritu del cuerpo. Siguiendo la visión aristotélica, los seres naturales pueden ser entendidos como vivientes y no-vivientes, presentándose entre ellos “una diferencia radical, una barrera ontológica infranqueable; ha de haber, por tanto, algo que constituya la raíz de aquellas actividades y funciones que son exclusivas de los vivientes” (Calvo Martínez, 1978, pág. 5). Ese algo es para Aristóteles el alma, por ello su reflexión se centra en caracterizarla sin discutir la posibilidad de su ser, se asume como supuesto. A pesar de las influencias religiosas sobre la idea de alma que están presentes en otros filósofos griegos –como Pitágoras o Platón-, para Aristóteles el estudio del alma era un asunto de corte naturalista (Calvo Martínez, 1978, pág. 5). Sin embargo, en *Acerca del Alma*, se presenta un pequeño apartado que describe al intelecto de la siguiente forma: “no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. *Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno*” (Aristóteles, 1978, pág. 102).

Esta breve frase en la obra aristotélica sirvió de refuerzo para la tradición cristiana en su reinterpretación del intelecto como *alma inmortal*, aquello que, primeramente, puede

separarse del cuerpo y, más importante aún, no perece porque es eterno. De esta forma, la herencia platónica sobre la separación entre cuerpo y alma no tuvo contendor, logrando establecerse como una corriente hegemónica en el devenir del pensamiento occidental:

“El alma y el cuerpo fueron lanzados uno contra otro en mortal combate, y este dualismo agudamente negativo se convirtió más tarde, en manos de la Iglesia católica, en parte importante de la psiquis y herencia cultural de Occidente. Sirvió también para enfatizar la necesidad de la salvación, para encontrar un puente entre el cielo y la tierra... la línea de Platón más frecuentemente citada por la Iglesia (especialmente en la Edad Media) aparece en el diálogo Theaetetus: “nosotros deberíamos apresurarnos en volar desde este mundo al otro y ello significa llegar a divinizarlos tanto como podamos...” En otras palabras, el destino del alma es ascender, dejar el cuerpo y sumergirse en la Divinidad... (Berman, 1992, pág. 147).

Probablemente, la idea del cuerpo como *templo* del alma, propia de la tradición cristiana, haya sido una forma para apaciguar este combate entre ambos polos. Sin dejar del todo abandonada la idea de prisión, la corporalidad es concebida como una residencia pasajera pero *sagrada*, una estadía de paso que puede abrir –o cerrar- las puertas al verdadero destino, extramundano. De esta forma, el cuerpo es sometido a meticulosas reglas para su control, cuidado y castigo: se levantan rituales que, desde el nacimiento hasta la muerte, pretenden purificar al cuerpo, librarlo del pecado original; ésta es la justificación central de la práctica del bautismo, así como también de la extremaunción o de penitencias como el ayuno y la autoflagelación. Lo importante aquí es comprender que la demostración de una *carne no corrompida* es la prueba más fehaciente de un alma merecedora de la salvación. Es más aún: el *cuerpo incorrupto* –el cadáver que no se pudre- es en la doctrina católica una de las expresiones más evidentes de santidad. Es por ello que la Iglesia conserva, todavía, algunos de los cuerpos de sus santos como prueba de fe. El cuerpo incorrupto se entiende como un don de *Dios* a aquellas almas que actuaron según *Su Voluntad*, quienes tendrán la dicha de recuperar sus cuerpos al *Final de los Tiempos*; también es evidencia de que, aún a pesar de la certeza en un *más allá* como destino, no desiste en esta tradición la añoranza de la corporalidad, de la materia. *No ser etéreo es el regalo más grande que Dios puede brindar a sus hijas e hijos más queridos*. Porque a pesar del cielo, nunca dejamos de

saber soterradamente que la vida en-con-a través del cuerpo es *la vida* que merece la pena vivir.

Las contradicciones relativas al cuerpo *-quererlo pero despreciarlo-* son evidentes y lo siguen siendo en la tradición occidental. De cualquier forma, el alma inmortal toma el cetro, y es ella misma la que, con el transcurso de los siglos y un relativamente reciente proceso de secularización, terminó por llamarse *mente*, igualada a la vez a la interioridad psíquica, al pensamiento enclaustrado. En Descartes es clara la transición, pues la definición de alma, además de substancia pura, indivisible e inmortal, es asimilada al acto de pensar "... soy, por lo tanto, en definitiva, una cosa que piensa, esto es, una mente, un alma, un intelecto o una razón, vocablos de un significado que antes me era desconocido" (Descartes, 2010, págs. 17-18). Sin embargo, es preciso tener claro que, en estas palabras, se expresa una corriente de pensamiento muy anterior, presente en prácticamente toda la historia de Occidente. A Platón puede atribuirse más el desprecio al cuerpo que su separación del *alma*, pues parece ser que esta oposición fija nos acompaña desde los primeros registros filosóficos, como si el dualismo fuese un problema *casi* original, fundante y presente a lo largo de toda nuestra historia:

"Es ahora el subjetivo consciente, mente/espacio y su Ser el que se opone al cuerpo material. Los cultos brotan alrededor de esta nueva asombrosa división entre *psiquis* y *soma*. Esto excita y a la vez parece explicar la nueva experiencia consciente, reforzando así su existencia misma. La psiquis consciente está aprisionada en el cuerpo como en una tumba. Se llega a convertir en objeto de amplia controversia. ¿Dónde está? Y sus ubicaciones en, o fuera del cuerpo varían. ¿De qué está hecha? De agua (Tales), de sangre, de aire (Anaxímenes), de respiración (Jenófanes), de fuego (Heráclito), y así sucesivamente, mientras la ciencia de todo ello se adentra en un marisma de pseudo-interrogantes. Así, el dualismo, esa dificultad básica en este problema de la conciencia, empieza a recorrer su inquietante curso a través de la historia, para ser ubicada por Platón en el firmamento del raciocinio, pasando por intermedio del gnosticismo a las grande religiones, trepando a través de las arrogantes afirmaciones de Descartes y llegando a ser una de las grandes incertidumbres espurias de la psicología moderna" (Jaynes en Berman, 1992, pág. 146).

Desde aquí, no pretendemos escapar a la tradición dual de Occidente, ese objetivo supera con creces los propósitos centrales de la presente reflexión. Seguiremos sosteniendo la

distinción analítica entre *psiquis* y *soma*, no así su jerarquización ni la posibilidad de pensarlas como dimensiones susceptibles de ser separadas, superviviendo *una* de manera inalterable mientras que la *otra* pertenece a un segundo orden, uno natural y mortal. Por lo tanto, no pretendemos desmentir la existencia de la mente o cuerpo psíquico; de lo que se trata es de comprender que emerge de la corporalidad, resulta de ella en su interacción con el ambiente (Bateson, 1998). El engaño reside en concebirla como una dimensión trascendental independiente, donde la oposición binaria mente-cuerpo presenta una jerarquía que impone a la primera sobre la segunda categoría, silenciándola. En este sentido, el cuerpo es el ser de la existencia, nuestro único lugar en el mundo. La falla básica es una brecha interior que se ha exteriorizado: "... la brecha entre cielo y tierra es obviamente una proyección de una brecha interior, de espacio transicional" (Berman, 1992, pág. 136). Nos sentimos atrapados en la materia y condenados a muerte, mientras aspiramos al cielo bajo la promesa de que en la vida extramundana no pereceremos. La concepción del alma o mente como realidad aparte es la conquista ilusoria de seguridad y certezas, de la posesión de una esencia y una identidad que permiten desapegarnos del Otro y lo otro, fuente de nuestras angustias. La objetividad científica es hija de ese sucesivo *desapegarse* para encerrarse en una mismidad estable, que puede fijar una realidad a través de verdades universales: "...no es que la vida emocional haya sido reprimida, sino que una emoción específica triunfó por sobre todas las demás... el anhelo por la seguridad psicológica y existencial" (Berman, 1992, pág. 99).

Flujo natural y Fijación objetiva

A pesar que desde Platón en adelante podemos observar la subordinación cuerpo-alma en el devenir del pensamiento occidental, según Berman (1992; 2004) la conciencia participativa seguiría estando presente hasta desaparecer por completo con la llegada del humanismo renacentista y la Revolución Científica: "antes de 1600, la *falta* de identificación era considerada extraña. Percepción y cognición emergían primordialmente del cuerpo, que era la razón por la que, acudiendo a un término usado por los antropólogos, todo poseía mana, estaba vivo" (Berman, 1992, pág. 98). En realidad, esto era especialmente evidente en aquellos grupos humanos donde prevalecía la tradición oral, siendo el cuerpo la *única base*

para el traspaso de conocimiento de una generación a otra -y vale la pena recordar que estos grupos humanos constituían la mayoría de la población, ejerciendo tradiciones estrictamente orales durante siglos-. Por lo tanto, a pesar de la jerarquización intelectual del alma sobre el cuerpo, existía en términos prácticos un predominio de la *conciencia participativa*, aquella que posibilita la identificación con el ambiente:

“La visión de mundo que predominó en Occidente hasta la víspera de la Revolución Científica fue la de un mundo encantado. Las rocas, los árboles, los ríos y las nubes eran contemplados como algo maravilloso y con vida, y los seres humanos se sentían a sus anchas en este ambiente. En breve, el cosmos era un lugar de pertenencia, de correspondencia. Un miembro de este cosmos participaba directamente en su drama, no era un observador alienado. Su destino personal estaba ligado al del cosmos y es esta relación la que daba significado a su vida. Ese tipo de conciencia –a la que llamaremos conciencia participativa- involucra coalición o identificación con el ambiente, habla de una totalidad psíquica que hace mucho ha desaparecido de escena” (Berman, 2004, pág. 16).

A pesar de la arraigada presencia de la conciencia participativa como estructura mental de los grupos humanos que traspasaban sus costumbres a través de la oralidad; en la tradición escrita, reservada para unos pocos privilegiados, este tipo de conciencia era advertida en corrientes subterráneas a la propuesta cultural hegemónica. Ejemplo de ello son los movimientos heréticos del Occidente cristiano, quienes habrían intentado restituir la cognición corporal como centro de la conciencia humana. Por ello, “muchas de las discusiones sobre herejía vs. ortodoxia giran alrededor de la creencia en Dios vs. la experiencia de Dios (Berman, 1992, pág. 125); asimismo ocurría con ciencias ocultas como la hechicería y alquimia, siendo ésta la última expresión de conciencia participativa en Occidente. El triunfo de la *creencia* sobre la *experiencia*, del alma incorpórea sobre la materia, sería el corazón de la historia cognoscitiva occidental:

“La verdad –y yo creo que ella sólo puede verse desde una perspectiva somática- es que el tema de la herejía trata, finalmente, sobre la historia perceptiva y cognitiva de Occidente –sobre la Weltanschauung total, su modo de codificar la realidad-. Un análisis del tema nos proporciona así una clave esquelética para todo el sistema-de-realidad occidental, para un conjunto total de creencias y estructuras mentales” (Berman, 1992, pág. 124).

Lo que probablemente ocurrió y sigue ocurriendo es que, en términos prácticos, la cognición kinestésica es una forma de saber que no puede ser anulada; no obstante ha sido reprimida por el intelecto a lo largo de la historia cognoscitiva occidental. El cuerpo es, indefectiblemente, el sostén de todo tipo de conocimiento. Volviendo a Polanyi (1966), sabemos más de lo que podemos decir porque la corporalidad permite un conocimiento tácito de la realidad, imposible de traducir a cabalidad a través del lenguaje. Podemos reconocer un rostro rápidamente porque la *experiencia* visual así lo permite. Sin embargo, no podemos expresar verbalmente todo lo que conocemos sobre el mismo rostro, porque no somos plenamente *conscientes* de cada uno de los detalles. Estamos implicados físicamente en lo que conocemos; la realidad, tal cual la percibimos, no está allá afuera, no es *objetiva*, al menos no en el sentido de separación y neutralidad. Complementando esta premisa con la propuesta de Reich (1975) acerca del cuerpo como el inconsciente, se hace evidente que el conocimiento que no podemos hacer consciente es puramente corporal y difícilmente puede ser sacado de allí, desmembrado, sintetizado y expuesto. La racionalidad, la autoconsciencia y el lenguaje están, en ese sentido, limitados, pues siempre dejan *algo* que no se puede comunicar²⁶:

“... si el cuerpo y el inconsciente son la misma cosa, la penetración de la naturaleza por parte de este último, explica por qué aún existe participación, por qué el conocimiento sensual es parte de toda cognición, y por qué la admisión de esta situación no es un retorno al asimismo primitivo. También explica por qué no existe el conocimiento “objetivo”, y por qué todo conocimiento verdadero (como lo sostuviera Polanyi) constituye un compromiso” (Berman, 2004, pág. 177).

El truco del intelecto en la herencia platónica-cartesiana, ha consistido en desestimar el conocimiento tácito por su visceralidad e inmediatez, siendo reprimido y omitido con fuerza especialmente a partir de la Revolución Científica, instalando como *verdad* la ilusión de la observación impersonal. “... La enfermedad de nuestro tiempo no es la ausencia de participación sino que la testaruda negación de que existe –la negación del cuerpo y su rol

²⁶ Polanyi señala respecto a la comunicación de conceptos: “... any definition of a word denoting and external thing must ultimately rely on pointing at such a thing. This naming-cum-pointing is called “an ostensive definition”; and this philosophic expression conceals a gap to be bridged by an intelligent effort on the part of the person to whom we want to tell what the word means. Our message had left something behind that we could not tell, and its reception must rely on it that the person addressed will discover that which we have not been able to communicate” (Polanyi, 1966, págs. 5-6).

en nuestra cognición de la realidad” (Berman, 2004, pág. 178). Para entender la omisión del cuerpo en el proceso cognoscitivo, debemos volver a la noción de *objetividad*. La objetividad como modalidad de comprensión se caracteriza por:

“... la distancia psíquica, la existencia de una rígida barrera entre observador y observado. Si uno se compromete emocionalmente con un tema que está analizando, si uno experimenta identificación o resonancia, queda descalificado como observador o analista. En el periodo moderno, lo “emocional” tiene igual fuerza que lo “no confiable”, significa que es parcial, que nuestro juicio no puede ser tomado en cuenta” (Berman, 1992, pág. 98).

A pesar de la neutralidad, la objetividad no carece de emociones; por el contrario, lo que ocurre es que su emoción principal es el *desapego* (Berman, 1992, pág. 99). El desapego, evidentemente, refiere a la desconexión con la materia, bajo la ilusión de que el Sí Mismo es una entidad de un orden distinto, puramente racional. La racionalidad es, en la propuesta original de Descartes, la fuente de conexión con Dios, única capaz de vislumbrar verdades certeras, leyes universales susceptibles de ser probadas a través de un método, fundamentalmente matemático, exacto. Finalmente, de lo que se trata es de demostrar por una única vía que quien habla no soy Yo, no al menos en tanto materia fluctuante, no a través de mi cuerpo mortal. Mis hallazgos no son producto de mis particularidades, mis sensaciones ni mis experiencias o perspectivas; por el contrario, resultan de mi razón, el instrumento de Dios que actúa a través de mí. Los sentidos no son de fiar, todo el conocimiento adquirido a través de ellos debe ser cuestionado por un permanente razonamiento. Al fin y al cabo, es un ejercicio que consiste en suplir la falta de conexión con el flujo material y la ansiedad provocada por la incertidumbre de su devenir, a través de la ilusión de vinculación directa con una fuente certera, perfecta e inmortal. La única forma posible para que una mente aislada de la realidad crea poder llegar a conocer algo es a través de la búsqueda de certezas: “Descartes perseguía la certeza absoluta, imaginando un cerebro-en-una-cuba, una certeza que no es necesaria cuando el cerebro (o la mente) se halla firmemente sujeto a un cuerpo y el cuerpo plenamente implicado en su ecología normal” (Latour, 2001, págs. 16-17). La consecuencia lógica de esta desconexión con el cuerpo y, con ello, de todo el ambiente, es la emergencia de un nuevo orden, uno en el que la realidad gira en torno a la idea de *individuo*: soy *Uno* y, aparentemente, nada de lo que

me rodea, ni siquiera mi propio cuerpo, tiene que ver realmente conmigo, con lo que soy. Toda la materialidad me es ajena, extraña, engañosa. No puedo confiar en ella, es indomable. Eventualmente puede hacerme daño; debo conocerla para someterla, controlarla y usarla en pos de mi propio beneficio:

“... en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean... podríamos aprovecharlas del mismo modo, en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza” (Descartes, 2010, pág. 84).

La desvinculación de los flujos naturales, materiales, comienza por el propio cuerpo para prolongarse en todo aquello que hemos denominado como *naturaleza*. La ciencia se alza como el bastión de la certeza, de la ilusión del control sobre la vida, de la superación de la muerte. El cuerpo y la naturaleza son despreciados en tanto *materialidad* extraña al Sí Mismo, una realidad que esta *allá afuera*²⁷ y que es potencialmente amenazante. Uno de los peligros más grandes que entraña la materia es que los objetos que la componen no son del todo distinguibles, separables; el cuerpo y el ambiente no poseen un principio y un final, están siempre en vinculación y la mente aislada no puede contra tanta confusión. De esta forma, el *atomismo* emerge como una estrategia para hacer a la materia inteligible y certera: la secciona en partes que siempre pueden subdividirse, una y otra vez. La materia no es más que una suma de trozos, las piezas de un engranaje reorganizable a nuestro favor. La naturaleza ya no está viva, su funcionamiento es estrictamente mecánico. De esta forma, la *vida*, la *inmanencia*, la *naturaleza*, la *materia* -¿todo refiere a lo mismo?- no son capaces por sí mismas de significar algo; el propósito de vivir, sea lo que sea que esto signifique, debe estar más allá de la vida misma. Tal como señala Baquedano (2008, pág. 38), “la

²⁷ La crítica a la noción de realidad externa o ajena al sujeto cognoscente no implica poner en duda la existencia de la realidad en sí misma; de lo que se trata es de comprender que estamos totalmente implicados en el conocimiento de *esa* realidad en la cual estamos inmersos. Siguiendo a Latour: “cuando decimos que no existe mundo exterior, no significa que neguemos su existencia, sino, al contrario, que nos negamos a concederle una existencia no histórica, aislada, inhumana, fría y objetiva que se le adjudicó con el único fin de combatir a la multitud” (Latour, 2001, pág. 28).

naturaleza humana adquiere su significado real solamente fuera de sí, en el plano trascendental”²⁸.

Vínculo II: Feminidad y Materia

Fallogocentrismo Trascendental

Si la vida es inmanencia absoluta y, al mismo tiempo, todo lo que vive-muere se comprende como natural, ello significa que nada trasciende a la naturaleza, nada escapa a ella, ni le está separado o le es externo. Esto nos conduce al siguiente problema: ¿qué entender, entonces, por naturaleza? El concepto de naturaleza no ha sido siempre el mismo en el desarrollo del pensamiento occidental. Si retrocedemos a la etimología del término, podemos encontrar que:

“En griego *phýsis*, proviene del verbo *phýomai*, que significa nacer, originarse, surgir. De *nascor*, nacer, originarse, en latín el término fue traducido por Cicerón como *natura* y designa igualmente el hecho de nacer o la constitución de algo. En sus dos acepciones básicas se entiende la naturaleza como el conjunto de las cosas que constituyen el universo o la esencia de algo que, según un principio activo, hace que aquello se muestre mediante determinadas cualidades características. Etimológicamente, tanto en griego (*phýsis*) como en latín (*natura*), el término refiere al nacimiento o a la producción de las cosas...” (Baquedano, 2008, págs. 24-25).

La naturaleza, como concepto, refiere al nacimiento y constitución de *todo*. Todo, menos lo *humano*. El ser humano emerge, como representación, en un orden distinto al del todo material. En definitiva, la escisión naturaleza-humano se sostiene sobre el rechazo a la materia, inmanente, y la identificación del Yo con el alma etérea, trascendente. Pero, si miramos más detalladamente, observaremos que no todo lo humano ha sido comprendido

²⁸ Esto es particularmente cierto a partir de la Edad Media. Baquedano especifica al respecto: “En comparación con la Época Antigua, la noción medieval de la naturaleza está marcada por cambios profundos introducidos por el cristianismo. Recordemos que los estoicos no conciben una divinidad externa al universo o a la naturaleza. El mundo mismo para ellos es concebido de un modo divino. Los epicúreos por su parte conciben la naturaleza sin ese carácter divino. Para ellos, ni el mundo ni la naturaleza fueron creados por los dioses, sin embargo, este hecho no ocurre ni para el bien ni para el mal humano. De existir los dioses, ellos no inciden en los acontecimientos naturales. En la época medieval, en cambio, tanto la naturaleza como el mundo tienen un sentido trascendente, puesto que si bien la naturaleza conserva –en cuanto tal– la idea de un todo autónomo, dotado de sus propias leyes, en estricto rigor, el hombre no pertenece ante todo a ese orden natural, sino en lo esencial a uno sobrenatural. A raíz de ello la moral no es guiada por la premisa *naturam sequi*, porque en el fondo lo que se busca no es la conformidad con la naturaleza, sino la orientación y adecuación con lo sobrenatural” (Baquedano, 2008, pág. 38).

como separado de la naturaleza, o no todos los miembros de la especie humana han sido igualmente considerados como tales. Siguiendo a Baquedano (2008, pág. 23), una de las actuales acepciones a la definición del concepto de naturaleza dado por la Real Academia Española es “especialmente de las hembras, sexo (II condición orgánica)”. Recordemos que, de manera casi universal, la naturaleza es personificada bajo la figura de una madre, la *Madre Naturaleza*. Por el contrario, según la misma RAE la palabra *Hombre* tiene sólo una acepción que la define como un concepto genérico para la humanidad, y tres que remiten exclusivamente al varón. No ser naturaleza es, en realidad, una cualidad exclusiva del *Hombre*, el macho humano, y de lo entendido como puramente masculino. En la tradición occidental, sólo a ellos ha correspondido legítimamente el mundo trascendental, de forma que sólo ellos han podido pensarse sin un cuerpo. Tal como señala Susan Bordo, los hombres han escrito muy poco sobre su experiencia corporal porque

“muy rara vez se han interrogado a sí mismos como hombres... pues no se han representado a sí mismos como tal cosa sino que más bien han acudido a una figura genérica de “hombre”, norma y forma de la humanidad... Cuando los hombres se han problematizado como tales, toda una escisión basada en cierta ontología sexual se ha visto perturbada” (Bordo en Idhe, 2004, pág. 37).

La escisión a la que se refiere Bordo es lo que aquí hemos llamado como dualismo. El dualismo propio del pensamiento occidental es, específicamente, un dualismo falogocéntrico. Recordemos que el falogocentrismo muestra “... la estrecha solidaridad que existe entre “la erección del logos paterno (el discurso, el nombre propio dinástico, rey, ley, voz, yo, velo del yo-la-verdad-hablo, etc.) y del falo como “significante privilegiado” (Peretti, 1989, pág. 101). De esta forma, el concepto de naturaleza, elaborado desde el discurso masculino, ha servido como un *lugar común*, un recurso del lenguaje para alienar(nos) del entorno, de *lo otro*, asentando la idea de que *el humano –macho-* y *lo humano –producto de la labor del macho-* son cuestiones de un orden distinto a todo lo que existe. Si efectivamente este ha sido el sentido profundo de la dicotomía Hombre-Naturaleza, la única forma de comenzar a construir una nueva *realidad*, un nuevo entendimiento de lo humano como inmanente a lo natural, es transformando el significado de estas palabras, si es que no las palabras en sí mismas. ¿Podemos resignificar el concepto

de *naturaleza* y, al mismo tiempo, escapar de esta dicotomía falogocéntrica? ¿Cómo podemos hacerlo?

“La naturaleza no es un lugar físico al que se pueda ir, ni un tesoro que se pueda encerrar o almacenar, ni una esencia que salvar o violar. La naturaleza no está oculta y por lo tanto no necesita ser desvelada. La naturaleza no es un texto que pueda leerse en códigos matemáticos o biomédicos. No es el «otro» que brinda origen, provisión o servicios. Tampoco es madre, enfermera ni esclava; la naturaleza no es una matriz, ni un recurso, ni una herramienta para la reproducción del hombre. Por el contrario, la naturaleza es un *topos*, un lugar, en el sentido de un lugar retórico o un tópico a tener en cuenta en temas comunes; la naturaleza es, estrictamente, un lugar común. Atendamos a este tópico para ordenar nuestro discurso, para componer nuestra memoria” (Haraway, 1999, pág. 122).

Siguiendo a Haraway, la naturaleza no un *algo* que está *allá afuera*. Tampoco es inmanente a algo: ella misma es pura inmanencia y nada se le escapa. Si algo tiene de permanente, es su constante flujo, cambio, transformación, incertidumbre. La naturaleza es, simplemente, una expresión lingüística que permite representar al *todo*, un todo que se nos aparece siempre en movimiento: “la naturaleza no puede preexistir a su construcción. Esta construcción se articula sobre un determinado movimiento, un *tropos* o «giro». Fieles a los griegos, en tanto que *trópos*, la naturaleza tiene que ver con cambiar” (Haraway, 1999, pág. 123). Lo humano no pertenece a un orden distinto o trascendental a esta inmanencia absoluta; todo lo creado por *nosotros*, en tanto especie, es en realidad resultado de nuestra capacidad de transformación de la materia que *siempre estuvo allí*, somos partícipes de su movimiento y en ello también nos movemos. La desnaturalización epistémica (Baquedano, 2008), es decir, la justificación racional de explotar la naturaleza en pos del beneficio de unos pocos y las consecuentes desgracias ecológicas que este comportamiento ha traído consigo, es en realidad la alteración de los ciclos de la materia –los ciclos naturales- y el desconocimiento de nuestro lugar en ellos como *actantes*²⁹ –y no como poseedores-, entre los cuales se cuentan todas las especies animales, vegetales, minerales, etc. No sólo lo *vivo*, en términos biológicos, actúa: los ríos, los tornados, los incendios, las montañas también

²⁹ El concepto de actante proviene de la Teoría del Actor Red que surgió de los trabajos de Michel Callon y Bruno Latour. Tal como explica Don Idhe (2004, pág. 91) “los pensadores de la teoría del actor red apostaban por una mayor simetría sobre la base de un principio semiótico según el cual, en efecto, humanos y no-humanos se pueden definir como “actantes”.

son actantes, su presencia igualmente ejerce o condiciona la acción y es quizás por ello que otras culturas los consideran como *vivos* o como poseedores de espíritu. La *naturaleza*, conceptualmente, es a fin de cuentas lo que Haraway denomina como *artefacto*:

“¿Qué significa aquí artefactualismo? En primer lugar, significa que la naturaleza para nosotros y nosotras está construida, como ficción y como hecho. Si los organismos son objetos naturales, es crucial recordar que los organismos no nacen; los hacen determinados actores colectivos en determinados tiempos y espacios con las prácticas tecnocientíficas de un mundo sometido al cambio constante. En el vientre del monstruo local/global en el que estoy gestando, al que se suele llamar mundo postmoderno, la tecnología global parece desnaturalizarlo todo, hacer de cualquier cosa una cuestión maleable de decisiones estratégicas y de procesos de producción y reproducción móviles (Hayles, 1990)... En mi opinión, no es tanto una desnaturalización, como una producción particular de la naturaleza. La preocupación por el produccionismo que ha caracterizado gran parte de los estrechos discursos y prácticas occidentales parece haberse hipertrofiado en algo absolutamente prodigioso: el mundo entero se rehace al servicio de la producción de mercancías” (Haraway, 1999, pág. 123).

En este sentido, sostenemos que no existe tal cosa como la distinción natural-artificial; insistir en ello sería seguir creyendo en la dicotomía Hombre-Naturaleza y, desde aquí, estamos lejos de aquella aspiración del falogocentrismo trascendental. Todo lo que nos rodea es natural, nosotros mismos somos naturaleza: tanto como las aves o los mares, somos un agente del ecosistema. Nuestra diferencia con otros actantes reside en la autoconciencia y, con ello, en el perpetuo autoengaño sobre el control. Creemos que, a diferencia de otros seres, podemos separar la materia en variables que nos permiten conocerla, escudriñarla y controlarla a nuestra merced, para hacernos poseedores del todo y enriquecernos con ello. Bien sabemos que esto no es cierto. El desarrollo de la ciencia y la tecnología han permitido que manipulemos la materia a voluntad, alterando sus ciclos; sin embargo, el beneficio que hemos obtenido de ello es ilusorio, tanto como la creencia en la posesión. Hemos disminuido las posibilidades de regeneración de la vida misma, cuestión que, absurdamente, el Yo Trascendental -el Hombre- ha considerado secundaria, como si no tuviera un cuerpo, como si no estuviera en estrecha dependencia de todo lo que ocurre a la materia. Conocer la composición química de cada uno de los elementos de la tierra no significa, necesariamente, comprender sus cambios y vinculación con todos los otros actantes, ni con nosotros mismos. Explotarla nos afecta pero insistimos en ello porque

creemos saber lo que estamos haciendo, creemos ser capaces de ir *más allá* de sus ciclos regenerativos. *Saber*, después de todo, no siempre es significativo. La obsesión por el control sobre las variables del entorno no es más que la proyección de la incertidumbre sobre la propia materialidad, el deseo de controlar cada una de las partes de nuestro cuerpo y de superar su mortalidad.

La regeneración de la Vida

Volveremos al *Cuerpo*, porque seguimos considerándolo la raíz del problema. Sin embargo, más que al cuerpo-macho omitido, nos detendremos ahora en el cuerpo de la hembra humana, y en su vínculo con la naturaleza o la regeneración de la Vida. La asociación entre la hembra y la reproducción de la especie ha sido la principal fuente de múltiples formas de dominación masculina. Tal como señala De Beauvoir, (2012, pág. 91) “la desgracia de la mujer es haber sido consagrada biológicamente a repetir la Vida, cuando a sus mismos ojos la Vida no lleva en sí sus razones de ser y esas razones son más importantes que la vida misma”. El *mito del Yo trascendental* que propone la superación de la materia en tanto existencia transitoria, al mismo tiempo que ha negado al cuerpo-macho en el pensamiento de Occidente, ha elaborado un discurso sobre la inferioridad de los cuerpos de las hembras humanas en tanto su capacidad de gestar recuerda a la razón masculina que no es más que carne que proviene de la carne. El cuerpo gestante es la prueba irrefutable de que no fuimos hechos de barro por un Dios etéreo y eterno: hemos salido de un cuerpo hembra que, a diferencia de Dios, no ha existido desde siempre y para siempre, tiene un origen reconocible y un término pronosticable, espejo de nuestro propio principio y augurio de nuestro propio final. Es por ello que “la angustia, el deseo de ver, de tocar y comer el cuerpo de Dios, de ser ese cuerpo y de no ser sino eso constituyen el principio de (sin)razón de Occidente. Por esto, el cuerpo, cuerpo, jamás tuvo ahí lugar, y menos que nunca cuando ahí se lo nombra y se lo convoca” (Nancy, 2003, pág. 9).

Teniendo como supuesto que las diferencias sexuales pertenecen, en cierto grado, a la esfera de la construcción social de los cuerpos, vale preguntarse entonces, ¿qué es el cuerpo hembra? “Toda hembra es un útero” pudiera decirse, replicando la cita de De Beauvoir (2012) pero seguiría siendo una respuesta insatisfactoria. El cuerpo de la hembra no es un

todo unificado, armónico y coherente, puede presentarse en ella una ausencia de matriz y seguir siendo considerada una hembra. El cuerpo de la hembra ha sido definido en cuanto tal a través de la carencia, pero de una carencia específica: ser hembra es no tener falo. De esta forma, la construcción del cuerpo hembra indica que puede presentar o no presentar útero, senos, clítoris, pero seguirá siendo comprendida como hembra en tanto carece del miembro eréctil. Todo cuerpo ausente de falo, independientemente de otras particularidades, es hembra por definición.

Sin embargo, el compendio sobre la multiplicidad de diferencias entre los cuerpos –no reductibles a la diferencia sexual- considerando incluso aquellas transformaciones permisibles por el desarrollo tecnocientífico que han aumentado las posibilidades de construcción y maleabilidad de la carne, aún no ha podido refutar una cuestión ineludible: sólo los cuerpos nacidos cromosómicamente hembras pueden poseer útero. No todos los cuerpos hembras portan una matriz: muchas nacen sin ella o experimentan su extirpación por diversas razones³⁰. De cualquier forma, si de algo podemos tener una relativa certeza, es que hasta el devenir actual de los entes ningún cuerpo cromosómicamente macho de la especie humana ha presentado útero ni puede recibir uno como implante. Si fuera posible establecer un límite entre lo dado por la biología y lo construido discursiva y socialmente, sería la característica exclusiva de los cuerpos hembras de poseer una matriz. De allí que la condición de posibilidad de gestar un cuerpo se halle estrictamente asentada aún –y a pesar de todos los intentos de crear úteros artificiales- en las hembras. Por lo tanto, la condición excluyente de esta experiencia no reside en quienes no la han vivido, sino en quienes *nunca* han tenido -ni probablemente tendrán- la posibilidad de hacerlo.

Si nos remontamos a los orígenes de la humanidad, observaremos que las divinidades más primitivas son representaciones de *diosas madres* (Eisler, 2008), premisa sugerida a partir de los numerosos hallazgos arqueológicos de estatuillas femeninas en todo el continente

³⁰ Esto ha llevado a la medicina a experimentar con el trasplante de útero, logrando recientemente el nacimiento del primer ser humano gestado en una matriz trasplantada. Para mayor información ver “*Livebirth after uterus transplantation*” en *The Lancet*. Disponible en [http://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(14\)61728-1/fulltext](http://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(14)61728-1/fulltext)

europeo, las llamadas *venus paleolíticas*. Evidentemente, este fenómeno se sustenta en la prehistórica conciencia de la condición excluyente de las hembras humanas de generar un cuerpo en el suyo propio. La asociación entre la hembra y el *dar la vida* es el primer peldaño en la construcción de la naturaleza como feminidad. Riane Eisler ilustra al respecto:

“Cuando nuestros ancestros comenzaron a formularse las eternas preguntas (¿De dónde venimos antes de nacer? ¿A dónde vamos después de morir?), tienen que haber observado que la vida emerge del cuerpo de una mujer. Para ellos debe haber sido natural imaginar el universo como una Madre bondadosa que todo lo da, de cuyo vientre emerge toda la vida y al cual, como en los ciclos vegetales, se retorna después de la muerte para volver a nacer” (Eisler, 2008, pág. 25).

La representación de la Diosa Madre hablaría, al mismo tiempo, de una prehistoria de la civilización occidental en la que la diferencia más básica entre seres humanos –la de nacer macho o hembra- no llegaba a constituirse en una jerarquía. Esto no significa que no existieran relaciones de poder en dichas sociedades; el punto es que ellas no estaban sustentadas, necesariamente, en la diferencia sexual. Las sociedades prehistóricas e históricas que se organizaban en torno al culto a la Diosa Madre³¹, representaban a través de ella y de la figura del cáliz –el útero- la adoración al *poder de dar la vida* (Eisler, 2008), es decir, el asombro por la capacidad de regeneración de los seres vivientes y el devenir de los ciclos naturales. Con posterioridad, arribaron desde zonas periféricas del globo pueblos invasores de pastores esteparios indoeuropeos, quienes introdujeron el culto a la espada –el falo-, el dios guerrero y, con ello, la adoración al *poder de quitar la vida*. Esto no significa que los machos humanos sean esencialmente violentos y las hembras naturalmente pacíficas; la adoración al útero o al falo no posee una base biológica, es una construcción cultural de la diferencia sexual que da cuenta de un modelo de organización social específico, uno matrilineal versus otro patriarcal³². Lo importante de esta propuesta

³¹ Entre las cuales destaca la civilización cretense, que perduró hasta el siglo XI a.C.

³² La diferencia sustancial entre uno y otro orden sería la presencia o ausencia de jerarquía entre los sexos. Eisler (2008), plantea que las sociedades matrilineales operaban a través de un modelo solidario de organización, que si bien no estaba ausente de relaciones de poder, no presentaba indicios claros de dominación de un sexo por otro, aunque la línea familiar se continuara a través de la madre –por ello serían sociedades matrilineales pero no matriarcales-. En cambio, las sociedades patrilineales obedecerían más bien a un modelo dominador, en el que además de organizar la familia a través del linaje paterno, sólo la figura

antropológica es que nos permite comprender que existió una época en que la civilización occidental no era falocéntrica o donde las relaciones de poder no se inscribían en el marco de la dominación masculina. Sin embargo, la tradición de pensamiento que ha perdurado hasta nuestros días se consolida ya en el periodo del culto a la espada; por esta razón decimos de ella que es falogocéntrica –como lo diría Derrida (en Peretti, 1989), indisolublemente logocéntrica y falocéntrica, centrada en la razón masculina-.

Evidentemente, los mayores enemigos de este nuevo orden cultural son aquellos símbolos que recuerden el orden pasado, aquel que adoraba el poder de dar la vida, y con ello a la matriz. Un ejemplo emblemático de este problema se plantea en la *Orestíada* de Esquilo, presentada en el año 458 a.C. En el juicio a Orestes por el asesinato de su madre, Apolo afirma que “la madre no es progenitora de aquel que es llamado su hijo, [ella es] sólo la nodriza de la semilla recién plantada que crece” (Esquilo en Eisler, 2008, pág. 88). Apolo prosigue su argumentación dando como ejemplo el nacimiento de la diosa Atenea, quien brotó directamente de la cabeza de su padre, Zeus. Los símbolos de un antiguo orden matrilineal –Atenea en sí misma como remembranza de la Diosa Madre- son resignificados para instalar la nueva verdad que sostiene al orden patriarcal en proceso de consolidación: los hijos sólo son hijos de sus padres, las madres se reducen a la labor de recipiente de la simiente masculina en germinación. El poder de dar la vida ha sido trastocado en el deber de gestar la vida que el Hombre da –y que también puede, legítimamente, quitar-; la hembra humana comienza a ser pensada como un medio para la descendencia del Padre. Ya no activa, sino pasiva, no posee incidencia en la creación de nuevos cuerpos, sólo los porta, resguardando la eterna reproducción del Uno, del Idéntico. De allí que, en el orden simbólico, la Diosa Madre fuese relegada siempre a un lugar secundario en relación a un Dios Padre central, -como ocurre con la Virgen María en la religión católica vigente hasta nuestros días-. Así también sucedería al útero, pasando de ser el origen de toda vida a considerarse un recipiente pasivo, e incluso en algunos casos, *fuentes de infinitos males*.

masculina ejerce legítimamente el poder en todos los ámbitos de la sociedad. Por ello, las sociedades patrilineales sí serían, al mismo tiempo, patriarcales.

Históricamente, las matrices han sido significadas como origen de humores malignos y toda clase de enfermedades y demonios. Por ejemplo, Maffia (2007) señala que el papiro egipcio Kahun del 1900 a.C., documento médico más antiguo del que se tenga conocimiento, describe algunos “desórdenes” causados por el útero que no revelan cierto grado de conocimiento del cuerpo hembra sino, por el contrario, mucho de magia y superstición. Asimismo lo hace el papiro Ebers con tres siglos de posterioridad. Ambos narran cuestiones como la siguiente:

“Se le imputa al estado de la matriz todo tipo de malestares: una mujer que ama la cama, que no se levanta y no quiere abandonar el lecho; mujeres que sufren de los dientes y de las mandíbulas y no pueden abrir la boca; una mujer que sufre dolor en todos los músculos o de un dolor en la órbita de los ojos. En fin, todo malestar donde el daño no está justificado por una lesión visible, si es una mujer quien lo padece, es imputado a un desorden en el útero” (Maffia, 2007, pág. 71).

Este antecedente se va reformulando superficialmente en el devenir de la medicina, particularmente la occidental. La herencia de la medicina egipcia es evidente en el *Corpus Hipocrático* (Maffia, 2007), donde se describen las distintas esencias que poseerían hombres y mujeres: la de ellos sería más bien densa y seca, mientras que la de ellas, por el contrario, esponjosa y húmeda. Siguiendo a Maffia, la peor enfermedad posible es la plétora o el exceso de humores y sangre en el cuerpo, problema que sería especialmente visible en las mujeres en razón de su supuesta humedad. De esta forma, se las termina diagnosticando como *enfermas por naturaleza*, siendo la matriz su principal fuente de malestares y trastornos: la regularidad de la menstruación y las relaciones sexuales se vuelven fundamentales para mantener el equilibrio de humores en el útero –liberando sangre y reteniendo semen- de esta forma, se conseguiría evitar o curar la plétora. Por lo tanto, la construcción de la categoría Mujer va dibujándose de la siguiente forma en razón de su útero: “es húmeda, productora de fluidos, dependiente del hombre para su salud y maltratada por su matriz” (Maffia, 2007, pág. 73).

Con posterioridad, Platón agregará a esta definición la idea de que la razón estaría supeditada en las hembras a la voluntad de su útero. Ellas no serían concebidas más que como seres vivientes poseídos “por el deseo de hacer niños” (Platón en Maffia, 2007, pág.

74). Las supuestas ansias de reproducción explicarían su mayor cercanía a la *animalidad*, por contraposición a los hombres que serían más racionales y, por ende, más *legítimamente humanos*, en tanto lo humano, como ya hemos señalado, es entendido desde el falogocentrismo como lo puramente trascendental, relativo a la *Razón*, al alma intelectual. La Mujer será concebida desde Platón, pasando por Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás hasta llegar al siglo XVII, como mero recipiente del semen masculino, elemento pasivo en la generación de nuevos cuerpos; siendo el mismo útero el que le dificulta –o directamente le impide– el camino hacia lo trascendental. De allí en adelante, la ciencia moderna se encargará de encontrar otras formas de justificar la inferioridad de las mujeres a través del determinismo biológico: más de dos mil años después de la *Orestíada*, “algunos de los gigantes de la ciencia occidental, por ejemplo Herbert Spencer en el siglo XIX, seguían “explicando” la dominación del hombre a través de la afirmación de que las mujeres no son otra cosa que incubadoras del esperma masculino” (Eisler, 2008, pág. 92). Evidentemente, la ciencia se alza como la nueva forma de un mismo fondo: una racionalidad que se presenta como una voz etérea y neutral, sin cuerpo, pero que en realidad está únicamente carnada en la corporalidad masculina que repite su eco, una y otra vez, durante milenios. Los argumentos falogocéntricos otrora religiosos se secularizan para reproducir las mismas verdades ahora con validez científica: “... si el control masculino sobre las mujeres ya no se podía basar en fundamentos irracionales, como la desobediencia de Eva al Señor, ahora se vería justificado por los nuevos dogmas “científico-racionales” que proclamaban que el dominio masculino era una ley biológica y/o social” (Eisler, 2008, págs. 177-178).

De esta forma, al útero se le sigue atribuyendo, ahora a través de la ciencia, un sinnúmero de males. Quizás el más común de ellos tenga relación con el llamado *síndrome premenstrual*, descrito desde la ginecología como “la asociación de más de 150 a 200 molestias, conductuales y asomáticas que aparecen dos semanas antes de la menstruación y que desaparecen con ella y causan incapacidad marcada en la vida de la mujer” (Paz y Proaño, 1994). A lo largo de toda la tradición occidental hasta la actualidad, se ha reproducido sin cesar la idea de *Mujer como recipiente del linaje masculino* y, cuando no,

como *enferma por naturaleza*, siempre impedida por su propio útero. Asimismo, la analogía de la hembra con el entorno natural permite suponer, entonces, que *la naturaleza no ha sido más que el recipiente imperfecto en el que Dios Padre ha puesto su simiente*. El Hombre, solamente hijo de Dios, ve en el entorno que le ha dado la vida un *medio* que le permitió crecer pero con el que no está vinculado, pues éste no es más que *materia pasiva susceptible de ser usada, explotada, perfeccionada* –o asesinada, como la madre de Orestes-, según sean los designios de la Divina Razón.

Ese Otro Absoluto del que hablaba Simone de Beauvoir para referirse a la Mujer en la historia de Occidente debe mucho a los significados atribuidos a la matriz. Órgano misterioso, representa en la tradición falogocéntrica el origen de múltiples males, como si las hembras fueran una especie de *Pandora Reproductiva*, en cuyos úteros guardan infinitas potenciales maldiciones que pueden arrojar al mundo. Así, *más animal que humana*, los cuerpos hembras en tanto úteros han sido proyectados a lo oscuro, lo maligno, lo caótico, lo húmedo; misoginia que ha permitido invisibilizar aquello que, en algún pasado remoto, fue concebido como un poder: la exclusividad en la generación de nuevos cuerpos para la supervivencia de la especie. La interrogante planteada alguna vez por De Barbieri (1993) vuelve a hacerse pertinente: ¿cómo es que este poder se ha trastocado en subordinación? Aquí está nuestra respuesta: en el orden patriarcal obsesionado con ser trascendental, con posicionarse más allá de la vida y la muerte, el macho omite su corporalidad, la relega a un plano de la existencia que él considera ajeno a Sí Mismo. A diferencia del cuerpo-macho, los cuerpos de las hembras humanas no han sido negados; por el contrario, han sido visibilizados para ser menoscabados. A partir de sus úteros, han sido patologizadas, relegadas a la inmanencia como si esta fuera una característica particular de ellas y de todo aquello denominado naturaleza. La *Feminidad*, como concepto, expresa justamente dicha pasividad, condena a la repetición y gestación del linaje del macho. De allí la relevancia de deconstruir los cuerpos hembras: se trata de develar la constitución de la Pandora Reproductiva que ha sostenido el fortalecimiento de la Razón y su devenir, comprendiendo que *es el desprecio a la materia el que une los destinos de la hembra y del entorno natural*. Las humanas que gestan han lanzado al mundo el mal de la materia transitoria e inmanente,

por ello los hijos de Dios insisten en el pecado de la carne a la vez que condenan a estos cuerpos, hijas de Eva, a parir con dolor. La aceptación de la transitoriedad de la materia es evadida en tanto implica asumir que así como se nace se perece, el fin de la existencia no es posible para quienes se piensan tan eternos y etéreos como la razón iluminista y su alterego, ese Dios que juega con barro para re-crear humanidad. Por ello se obsesionan con el control de la vida: primero lo hicieron imponiendo su fuerza para poder quitarla y mostrarse más grandes que ella; hoy lo hacen seccionando y explotando el ecosistema. El mayor trofeo que esta empresa les puede proveer, es el tener en sus manos el control sobre aquello que por destino biológico les fue negado: la *regeneración de la vida de la especie*. Mientras tanto, las consecuencias recaen sobre quienes son considerados hoy los recursos del Hombre que, a través de una violencia obstinada y afanosa, intenta conquistar su eternidad.

CAPÍTULO III. LA AGUDIZACIÓN DEL PROBLEMA: EL CUERPO-HEMBRA INSTRUMENTAL

Hasta el momento, hemos intentado describir una manera de comprender el mundo que es propia de Occidente. Esto significa adentrarnos en lo que Berman llama *estructura mental*, es decir, los supuestos fundamentales de pensamiento y pautas de comportamiento que se traspan, en un orden relativamente estable, de generación en generación durante siglos, hasta llegar a nuestros días. Estos supuestos y pautas son parte central de lo que ha constituido al *ser occidental* y, aunque aquí no nos interesa definir a este ser de manera concluyente³³, si nos importa conocer estos puntos nodales identitarios que han permanecido con mayor fuerza en el tiempo, para poder llegar a una interpretación plausible de la dominación masculina aún prevaleciente en nuestros días y que hoy se expresa, particularmente, en el tratamiento que ha recibido el cuerpo de la hembra humana en el paradigma científico cartesiano y en el modelo de desarrollo que de él se ha desprendido.

De esta forma, es posible comprender desde dónde emerge un tipo de racionalidad que, siguiendo a Weber (2011) y a Berman (2004), hemos denominado aquí como *racionalidad instrumental*. A partir del recorrido teórico que hemos desarrollado, sostenemos la siguiente interpretación: *solamente una tradición falogocéntrica de pensamiento pudo dar nacimiento a una racionalidad de tipo instrumental*. El falogocentrismo, comprendido como el discurso del –Dios- Padre expresando el deseo de trascendencia y consolidando el imperio de la Razón, puso al Hombre como el centro del universo, a la materia como depositaria del alma-mente, y al razonamiento como el camino para alcanzar la divinidad. La racionalización de todas las esferas de la vida ha conducido a la extracción del máximo beneficio como el móvil legítimo de un sinnúmero de acciones, muchas veces absurdas, que suponen la posible utilización de todo, incluso la propia corporalidad. Pero tal como ya hemos argumentado, es en particular el cuerpo hembra el que, por excelencia, ha sido susceptible de ser usado, en tanto el falogocentrismo se sostiene, precisamente, sobre el desprecio a todo aquello que recuerde a la figura de la Madre.

³³ Porque, verdaderamente, más que apelar a una cuestión metafísica nos referimos a una tradición y, con ello, a un fenómeno histórico, cultural y sociológico.

En razón de ello, la condición de instrumento no es algo nuevo para la hembra humana. El desarrollo tecno-científico simplemente ha proveído de nuevas y mejores herramientas para maximizar los beneficios que de ella *se pueden extraer*, en particular en el ámbito de la ingeniería reproductiva. El cuerpo de la hembra desde el falocentrismo ha sido siempre una cosa pasiva; esta cuestión no es atribuible a la racionalidad instrumental, ella sólo le ha dado una nueva forma a una explotación de tradición milenaria. Por lo tanto, el problema no reside en el avance de la tecnociencia por sí mismo, sino en la lógica subyacente que ha determinado su dirección. Siguiendo a Haraway, no somos tecnófobos ni nos inscribiremos en la distinción natural-artificial que supone a la tecnología como una práctica desnaturalizadora: las y los humanos no podemos escapar al mundo natural, todo lo que es resultado de nuestra actividad se convierte, al fin y al cabo, en una producción particular de la naturaleza, una que ha estado al servicio de la elaboración de mercancías y del aumento infinito del capital acumulado –cuestión que no resta al hecho de que la dimensión técnica sea una parte fundamental e inseparable de la creación y recreación de la vida misma-. De esta forma, el motivo que nos conduce a reflexionar sobre el desarrollo de tecnologías reproductivas como la gestación subrogada no se sustenta en una búsqueda de *preservar el proceso natural* de engendramiento suponiendo que aquel es superior o auténtico; sino en comprender que la manipulación científica de la concepción y gestación humana ha concretado, finalmente, el argumento que Apolo esgrimió en defensa de Orestes: *crear a la hembra que gesta pero que no da vida*. Con ello, el Hombre a través de la ciencia ha logrado conquistar aquel poder que le había sido negado desde sus orígenes, al mismo tiempo que ha extremado el uso de las hembras humanas como recipientes, alterando un vínculo primordial: la filiación hembra gestante-feto. La gestación subrogada ha despedazado la certeza básica que cualquier ser humano tuvo durante milenios: la de poseer un *único* origen biológico: un macho y *una* hembra como fuentes de la propia materialidad, aunque nunca hayan llegado a convertirse en Padre y Madre, o ni siquiera se les haya conocido. La madre biológica ha sido escindida, seccionada, mutilada y confundida.

Ciencia y Feminidad

Cuerpos-hembras torturadas

Para hablar sobre la relación entre el devenir de la ciencia y aquello que se ha denominado feminidad, debemos retomar las categorías Mujer y Naturaleza. Comprendiendo a ambas como construcciones sociales, hemos dicho de ellas que están estrechamente ligadas a las ideas de pasividad e inmanencia. Ahora es momento de observar este fenómeno en su manifestación concreta. Precisamente, en el orden actual de los entes, siguen siendo aquellas reconocidas como *mujeres* quienes en su mayoría se hacen cargo de la crianza, el cuidado y el sustento de las familias humanas. Esta situación es visible a nivel global, pero está especialmente presente en los países mal llamados “del Tercer Mundo”; de manera que estos cuerpos son los primeros afectados por el actual paradigma: la noción de Naturaleza como materia prima inerte repercute en ellas en forma de miseria, contaminación y explotación. Evidentemente, la idea científica de un progreso lineal e infinito persiste en coherencia con un modelo económico que persigue permanentemente la acumulación de capital, el eufemístico crecimiento económico.

¿Cuál es el papel que ha ocupado el cuerpo hembra en el devenir de la ciencia? Para conocerlo, debemos detenernos en algunos de los supuestos que permitieron la emergencia del método científico, cuestión que a su vez ha modelado protagónicamente al mundo tal y como lo conocemos hoy. Comenzaremos con la premisa señalada por Carolyn Merchant: el sometimiento de la naturaleza en tanto feminidad es la justificación central para comprender al método científico como *poder sobre la naturaleza*. Por supuesto, el útero no podía dejar de estar presente como uno de los símbolos implicados en las analogías entre naturaleza y feminidad: “así como el útero ha cedido simbólicamente a los fórceps, la matriz de la naturaleza ha albergado secretos que pueden ser arrancados a través de la tecnología para su uso en el mejoramiento de la condición humana”³⁴ (Merchant, 2006, pág. 515). La naturaleza entendida como una fuente pasiva de recursos tiene su asidero en

³⁴ Traducción propia. En su versión original: “*As woman’s womb had symbolically yielded to the forceps, so nature’s womb harbored secrets that through technology could be wrested from her grasp for use in the improvement of the human condition*”.

una construcción de la feminidad que supone al cuerpo hembra como un instrumento para la progenie y la voluntad del macho.

Desde las teorías feministas, esta agudización de la tradición falocéntrica es especialmente atribuida a Francis Bacon. Considerado uno de los padres del método científico-, el objetivo de Bacon era *forzar* a la naturaleza para *extraer* sus verdades. Según Merchant (2006), la imaginería presente en los textos de Bacon deriva de las descripciones de las técnicas de tortura infligidas a las mujeres acusadas de ejercer la brujería. Por supuesto, los protagonistas de estos procesos son los dispositivos mecánicos usados como herramientas de sometimiento. Si bien Bacon nunca utilizó frases como “torturar a la naturaleza” (Merchant, 2006, pág. 518), si fue pionero en proponer como objetivo *extraer* sus verdades, palabra que ciertamente alude a una relación de dominación entre quien *extrae* algo y a quien le es *extraído*. Esta imaginería ha sido interpretada a partir del momento histórico que le tocó vivir al filósofo: “la Inquisición Europea, las prácticas de tortura y muerte eran parte del contexto de su vida y su mundo, cuestiones ciertamente sabidas por quien era un hombre muy educado e influyente”³⁵ (Merchant, 2006, pág. 523). No es que Bacon se manifestara explícitamente a favor de la tortura; simplemente tomó los recursos que su tiempo histórico le brindó. De esta forma, la retórica de la tortura fue transferida al método científico: un experimento, para ser llevado a cabo correctamente, debe ocurrir en un sistema aislado y cerrado que permita pleno control de las variables. Además, debe ser ejecutado ante la mirada de testigos, quienes pueden verificar la validez de los procedimientos. Tal y como serían descritas las formas de tortura –mayoritariamente ejercidas sobre los cuerpos de hembras humanas- durante la Inquisición.

Siguiendo la línea analítica de Merchant, Vandana Shiva identifica en la propuesta de Bacon la unión entre la dominación científica y masculina sobre “la naturaleza, la mujer y lo no occidental” (Shiva, 1995, pág. 47). Dicho afán dominador ha sido expresado en las dicotomías macho/hembra; espíritu/materia; objetivo/subjetivo; racional/emocional; etc. La crítica que Shiva realiza a las oposiciones binarias devela en ellas una jerarquización tras su

³⁵ Traducción propia. Versión original: “*The European Inquisition, torture practice, and death were part of the context of his life and world and were certainly known by that widely read and influential man*”.

aparente contradicción y, por ende, relaciones de poder que vinculan los opuestos asociados a la masculinidad con los presupuestos de la ciencia –objetividad, universalidad, racionalidad, actividad, cultura- y por oposición excluye y domina todas aquellas características asociadas a lo femenino –subjetividad, singularidad, emocionalidad, pasividad, naturaleza-.

Si se observa como ejemplo el *Novum Organum*, se hace evidente en la propuesta baconiana la presencia de elementos misóginos relativos a la naturaleza como expresión de pasividad y feminidad, en tanto la ciencia es descrita en términos de cualidades viriles: “la ciencia del hombre es la medida de su potencia” (Bacon, 1961, pág. 3). Sin embargo, la cuestión no es reductible a la analogía mencionada, hay en ella una complejidad mayor y que parece escapar a la pertinente crítica de Shiva: la concepción de la ciencia como una búsqueda y superación constante, expresión de la ansiedad por la trascendencia:

“El espíritu humano se escapa sin cesar y jamás puede encontrar ni descanso ni límites; siempre busca más allá, pero en vano. Por eso es por lo que no puede comprenderse que el mundo termine en alguna parte, e imaginar límites sin concebir alguna cosa hacia el otro lado” (Bacon, 1961, pág. 46).

La inquietud del “espíritu humano” no es lo que aquí pretende cuestionarse. El problema reside en aquella noción que vincula la curiosidad científica con el progreso lineal y la idea de infinitud. La comprensión de un mundo finito no es posible para aquel que se piensa a sí mismo sin límites ni pertenencia, desanclado del ecosistema. La propuesta baconiana no sólo brinda una visión de ser humano separado de la naturaleza, sino que además la muestra como un Otro amenazante, recuerdo de la propia vulnerabilidad, inmanencia y finitud, tal y como ocurre con el cuerpo-hembra en tanto símbolo de la Madre y de la materialidad. Se esgrime entonces que una posible razón por la que el avance tecnocientífico no ha tomado descanso es porque hacerlo significaría una derrota frente a aquello que se ha propuesto conquistar. Tal como afirmara el propio Bacon:

“aquellos que se esfuerzan por fundar y extender el imperio del género humano sobre la naturaleza, tienen una ambición... incomparablemente más sabia y elevada que los otros... Que el género humano recobre su imperio sobre la naturaleza, que por don divino le pertenece” (Bacon, 1961, pág. 129).

Vandana Shiva (1995) atribuye este entendimiento del devenir humano en tanto conquista de la naturaleza -y la consiguiente realización del imperio antropocéntrico- como una cosmovisión impuesta por el Hombre Blanco Occidental. Este proyecto de dominación masculina-científica es el responsable de la explotación de la naturaleza y de la instrumentalización de una gran parte de los grupos humanos del globo, en particular de las hembras. El problema central no es sólo la pobreza, sino la desnaturalización epistémica que se ha impuesto y diseminado alrededor de todo el orbe a través de un desarrollo tecnocientífico orientado hacia la *extracción de recursos naturales*. Esta desnaturalización epistémica es resultado de una larga tradición occidental, demasiado antigua y extensa como para ser atribuida a las premisas un solo hombre. Sin embargo, Occidente tiene sus hijos ilustres: así como Descartes reafirmó la platónica separación mente-cuerpo en un afanoso rechazo a la corporalidad y, por extensión, a toda la materia en la búsqueda de certezas; Bacon nos recordó que ese rechazo necesita de las categorías masculino-femenino para justificar la explotación del entorno natural y someterlo a la voluntad del Padre. Ambos expresan, al fin y al cabo, un intenso deseo de control y de trascendencia, concretado a través de la instrumentalización de infinitos cuerpos de hembras humanas.

El Mal Desarrollo: Prakriti, Diosa Madre u otras escapatorias

El Mal Desarrollo es un concepto propuesto por Vandana Shiva (2004) para cuestionar la categoría divisoria entre los países del “Primer Mundo” y del “Tercer Mundo”. Sabido es que la noción de desarrollo, acuñada y auto-adjudicada por los países del norte, porta los ideales de razón y progreso, en el entendido de que el avance tecnocientífico conducirá a la mejora irreversible de las condiciones de vida material, al crecimiento económico *ad infinitum* y al fin de la historia. Los supuestos del modelo desarrollista tienen su fundamento, según lo señala la propia Shiva, en la noción de naturaleza expresada en la ciencia moderna. De allí que defina el mal desarrollo de la siguiente forma:

“El mal desarrollo es la violación de la integridad de sistemas orgánicos interconectados e interdependientes, que pone en movimiento un proceso de explotación, desigualdad, injusticia y violencia. No tiene en cuenta el hecho de que reconocer la armonía de la naturaleza y actuar para mantenerla son condiciones previas para lograr la justicia distributiva” (Shiva, 1995, pág. 34).

Shiva ve en las mujeres del “Tercer Mundo”, rurales, una particular vinculación a la tierra y a sus ecosistemas, cosmovisión que podría significar una escapatoria y resistencia a la expansión del modelo del mal desarrollo. Presenta como ejemplo el movimiento Chipko, formado por mujeres rurales de 15 aldeas del Himalaya que decidieron abrazar a los árboles cada vez que se programara una tala, y así impedir la deforestación de sus tierras. El fundamento de este vínculo es expresado desde la cosmología india bajo la noción de naturaleza como *Prakriti*, “un proceso vivo y creativo, el principio femenino del cual surge toda vida” (Shiva, 1995, pág. 24). Las mujeres del movimiento Chipko viven en el *Prakriti* a través de la relación cotidiana con los árboles, los que les proveen de forraje, leña y comida. No comprenden su existencia separadas de sus bosques y los defienden en tanto son conscientes de que la velocidad y volumen de explotación de la madera con fines industriales y comerciales no permite su regeneración. El mal desarrollo es, para las mujeres de Chipko, sinónimo de deforestación y miseria, daña la capacidad regenerativa del ecosistema “no por la superexplotación de algún recurso en particular sino, indirectamente, por el daño que se causa a otro recurso natural con el que aquel se relaciona a través de procesos ecológicos” (Shiva, 1995, pág. 38). Es decir, la deforestación es sinónimo de muerte no sólo de los bosques, sino también de los ríos y de los animales humanos y no humanos que a él se vinculan.

A pesar de la aguda propuesta de Shiva, esta concepción del mal desarrollo le ha valido bastantes críticas, entre ellas la idea de que todos los males contemporáneos vienen del racionalismo occidental, particularmente de la concepción baconiana de Naturaleza, además de una cierta idealización de la relación de las mujeres del “Tercer mundo” con sus tierras. Afirmaciones como “en todo el Tercer Mundo, las mujeres, campesinado y pueblos tribales están luchando por liberarse del “desarrollo” así como antes lucharon, para liberarse del colonialismo” (Shiva, 1995, pág. 30), le costaron cierto descrédito dentro y fuera del feminismo. Si bien creemos que estas críticas son fundamentadas, aquí apostaremos por rescatar el lúcido análisis que la autora realiza sobre la operacionalización del mal desarrollo en países pobres, cuyos ecosistemas –incluida su población humana- han sido

instrumentalizados por los países del “Primer Mundo”³⁶. Sin embargo, y a pesar de que la propia Shiva señala su pretensión de elaborar una propuesta no esencialista como alternativa al mal desarrollo, la reivindicación de la naturaleza como *Prakriti* es una concepción espiritualista, entendida en el marco de la cosmología védica, que no logra desprenderse del esencialismo.

Cuando Shiva expone la noción de naturaleza como energía femenina activa y creadora, insiste en que “lejos de ser una abstracción esotérica es un concepto concreto que organiza la vida diaria. En este caso no hay separación entre lo que imagina el pueblo y la élite ni entre las tradiciones sagradas y las profanas” (Shiva, 1995, pág. 79). *Prakriti* sería entonces un principio femenino encarnado que se manifiesta en la creatividad, la diversidad, la conexión entre todos los seres y la continuidad entre lo natural y lo humano, muy similar a la Diosa Madre descrita por Eisler (2008). Shiva señala que su propuesta no sería esencialista en tanto el principio *Prakriti* no estaría exclusivamente encarnado en las mujeres sino también en los hombres. Ambos forman una unidad dialéctica inseparable que no permite diferenciar realmente las dicotomías masculino-femenino, ni distinguir a la persona de la naturaleza. Añade que “de este modo, la recuperación del principio femenino se asocia con la categoría no patriarcal y sin género de no violencia creativa, o “poder creativo en forma pacífica”” (Shiva, 1995, pág. 95). *Prakriti* sería entonces un *principio femenino sin género*, en tanto no haría la asociación inmediata Mujer-Naturaleza ni responsabilizaría por la destrucción de la naturaleza al varón en términos generales sino al mal desarrollo como modelo colonizador del Hombre Blanco Occidental. Pero, disintiendo de Shiva, no creemos que pueda existir un principio femenino sin género, en tanto el orden simbólico masculino-femenino siempre existe en reciprocidad con las normas que dibujan el ser Hombre o Mujer en determinado contexto histórico. El simple entendimiento de un principio femenino articulador sería alusivo de una cosmovisión sostenida sobre la base de esencias, para el caso, en relación a aquellas relativas a la feminidad, más allá de que este principio pueda ser *encarnado* por quienes se identifican con el género masculino. El hecho

³⁶ Por ejemplo, retomando el caso de la India, vemos un claro paralelismo entre la explotación de su ecosistema y la creciente industria de vientres de alquiler allí desarrollada para abastecer la demanda de bebés de parejas de países del norte. Volveremos sobre este punto más adelante.

de que el principio activo generador de vida sea categorizado como femenino, ¿acaso no es una alusión directa a los cuerpos de las hembras potencialmente generadores de otros cuerpos? ¿Ella misma no postula como principales víctimas de la alteración del principio femenino a las hembras humanas? ¿Qué es primero, el principio femenino creador de vida o los cuerpos de las humanas vinculados a la reproducción, por oposición a los cuerpos masculinos imposibilitados de gestar?

El esencialismo alude a aquella situación en la que tenemos un principio rector femenino y masculino poseedores de un carácter independiente a la diferencia sexual carnada: son de orden trascendental, pero al mismo tiempo se encuentran en lo más profundo de cada ser humano, constituyendo su *naturaleza inalterable*. Evidentemente no estamos de acuerdo con ello: no hay principios trascendentes a la materia. Además, los seres humanos hemos demostrado ser tan diversos y susceptibles al cambio, que hablar de *una naturaleza humana* se nos hace difícil –no así decir que los seres humanos no podemos escapar a lo que hemos denominado naturaleza, que es otra cosa-. No hay esencias. Lo que sí hay son símbolos construidos socialmente y reproducidos culturalmente, que se corresponden con modelos hegemónicos de carnación, un entendimiento de cómo debe ser la corporalidad según un orden de relaciones sociales específico. Es muy diferente comprender el *Prakriti* o a la Diosa Madre como símbolos de un orden social específico a proponerlas como energías articuladoras de la realidad. El peligro que exponen las esencias es que funcionan como fundamento del orden social que coacciona a la materialidad y la clasifica en posibilidades a priori determinadas, relegando a la desviación y anormalidad todo aquello que no encaje con ellas. De esta forma, aunque el concepto de *Prakriti* sea análogo a la Diosa Madre y nos recuerde, entonces, que los cuerpos de las hembras humanas tienen el poder exclusivo de generar otro cuerpo en el suyo propio, que son activos y no reductibles a receptáculos de la simiente masculina; este mismo símbolo de poder puede ser usado para exigir a todas las hembras el ejercicio de la maternidad o coaccionarlas para que éste ámbito sea su prioridad, así como también para excluir a los machos humanos de un proyecto que nos permita encontrar otra manera de *producir naturaleza*. Es decir, no necesariamente liberan al cuerpo-hembra de ser comprendido de manera instrumental.

De esta forma, la deconstrucción de la propuesta de Shiva permite poner en entredicho las posibilidades de articulación de una alternativa en torno a una noción de naturaleza como *Prakriti* o Diosa Madre. La preocupación aquí presente es que el enaltecimiento de las características tradicionales atribuidas a las hembras –ya sea su vínculo particular con lo natural o en la expresión de un principio femenino independiente de ellas pero que a la vez les es inextricablemente asociado-, es un arma de doble filo, pues al mismo tiempo que permite pensar una alternativa al mal desarrollo sustentada en la experiencia particular de un grupo de mujeres, corre riesgo de naturalizar esa experiencia, idealizándola y generalizándola a todas las mujeres del “Tercer Mundo”, si es que no a todas las humanas. Ello pudiera provocar el retorno a una construcción conservadora y limitada del ser Mujer, evidenciando la paradójica equivalencia entre las concepciones de feminidad pasiva propia del mal desarrollo y la feminidad activa como contrapropuesta. Finalmente, ambos parten de una naturaleza-hembra-madre cuya distinción se relaciona fundamentalmente con el tipo de agencia que se le atribuye. Seguir reproduciendo el concepto de feminidad como *algo posible* es un error, no vemos desde aquí alternativas que lo hagan susceptible de ser reivindicado. La feminidad ha servido para englobar todo aquello no trascendente, todo lo Otro marginado por la tradición falocéntrica. Por eso no importa si es pasiva o activa, ni siquiera importa definir exactamente qué es, pues la feminidad sólo funciona como un recurso simbólico para la exclusión.

Necesitamos de una nueva concepción de naturaleza que permita visibilizar el error ontológico y epistemológico de asociar a esta última con lo femenino, pero rescatando de la propuesta de Shiva (1995) el rol activo, creativo y productivo que le es asociado desde la cosmología védica: su agencia. Lo mismo ocurre con la hembra: para dejar de instrumentalizarla, es preciso despojarla de la simbología de la feminidad. Para una transformación no esencialista de este discurso se hace necesario asumir, tal como lo propone Haraway (1999), que la naturaleza no posee un registro ontológico particular, sino por el contrario, que está construida. Occidente la ha construido como pasividad e inmanencia así como en la India ha sido dibujada como principio creador: en ambas es representante fundamental del eterno femenino. Lo que aquí se propone no es

“desnaturalizar” la propia naturaleza sino evidenciar que existen producciones particulares de la misma: esto es lo que Haraway denomina “artefacto”.

La naturaleza como artefacto implica comprender que ella se constituye a través de un discurso susceptible de transformación, y que la dirección que tome el mismo permitirá encontrar una nueva forma de vincularnos a ella que no sea a través de la reificación o la posesión (Haraway, 1999). Esta nueva relación no puede simplemente tratar de preservar la Naturaleza frente a la explotación del mal desarrollo. *Preservar* implica perpetuar la concepción de pasividad. Como lugar común y como artefacto, la reconfiguración del discurso sobre la naturaleza como poseedora de agencia permite desmitificar la idea del Hombre hacedor de sí mismo y de todo lo creado a partir de los “recursos” que le rodean. Haraway (1999) denomina a esta concepción como “produccionismo” cuyo centro es el Homo Faber que se auto-genera/produce replicando al Padre, una eterna Orestíada. Este ejercicio permite echar por tierra el mito de la trascendencia tan visible en Bacon. El Hombre no es un dios omnipotente nacido de su propio vientre devorador, no puede poner por encima del poder de generar vida el poder de quitarla, como diría Eisler (2008). No tiene manera de trascender lo vivo explotando aquella materialidad que ha dibujado como ajena, pues esa materialidad, en tanto agente, es lo propio constitutivo insuperable. La promesa desencarnada de la trascendencia que contiene la negación de la propia materialidad y del vínculo con toda la materia es sinónimo de automutilación y muerte, pero quizás lo es aún más para las hembras humanas, en razón de los significados atribuidos a su corporalidad.

Va emergiendo poco a poco la importancia que deben tener, en la concepción de naturaleza como artefacto, los cuerpos como la expresión de la materia constitutiva. Nos hemos propuesto deconstruir las esencias y desmitificar la trascendencia, esto es: volver a poner la materialidad, su transitoriedad, sus ciclos, su generación y regeneración como centro de nuestra propuesta. Nacer/morir; generación/putrefacción, son algunos de los dualismos protagonistas de la aceptación de la inmanencia intrínseca de cualquier ser vivo, en contraposición a la esquizofrenia de pertenecer al alma divina extramundana.

Poner el cuerpo como centro es fundamental para la naturaleza artefactual. El cuerpo es la evidencia obvia de nuestra pertenencia y dependencia al ecosistema. El reconocimiento de la común materialidad de los cuerpos humanos con la materialidad de cualquier ser vivo no humano puede ser el primer paso para superar la hermenéutica ecorreificadora, entendida como “este modo de interpretar la naturaleza, el cual ensalza el rol del hombre histórico que hizo obra contra el ser ecológico y, por consiguiente, contra su propio ser ecológico” (Baquedano, 2014: 6). Reconstituir la totalidad psíquica de lo humano con lo no humano, la integralidad de un cosmos siempre vivo, debe partir del reconocimiento de la materialidad como única posibilidad de estar siendo. La carne es protagonista del nuevo ser ecológico. La encarnación es descorporización en tanto lo vivo sigue estando fuera de la materia (Nancy, 2003), por ello es la carnación, -los latidos del corazón, la respiración, la piel- y la aceptación de su transitoriedad y vulnerabilidad como espaciamento mortal del cuerpo, la que conduce a la construcción de una nueva relación con una naturaleza artefactual generadora de lo propio constitutivo, origen de la carne, que es a su vez vulnerable a un avance tecnocientífico que ha impedido sistemáticamente su regeneración en los últimos decenios.

Los cuerpos potencialmente generadores de otros cuerpos toman protagonismo en este propósito. No lo hacen porque haya un vínculo particular, especial o esencial entre la Mujer y la Naturaleza. No lo hacen porque haya un principio femenino rector que deba ser protegido. Lo hacen porque la dominación masculina las ha relegado a una inmanencia despreciada a la luz del mito de la trascendencia, destino divino estipulado para el Hombre. Quienes por la fuerza de la costumbre presentan el carácter fáctico de no buscar razones más importantes que la vida misma para existir; quienes actúan protegiendo y socializando a las nuevas generaciones de nuestra especie y, quienes en última instancia tienen el poder excluyente de gestar nuevos cuerpos en los suyos propios; tienen un lugar fundamental en tanto portan en su materialidad la generación y regeneración del ciclo vital y, por fuerza de la costumbre, la historia o la coacción, la responsabilidad del cuidado de existencias vulnerables. Tan vulnerables como lo es hoy eso que todavía seguimos nombrando Naturaleza.

La Madre en un mundo tecno-científico

La lógica científica de progreso lineal, infinito y acumulado sigue operando legítimamente bajo la apuesta de neutralidad y universalidad, a pesar de las ya viejas críticas al respecto que también parecen acumularse infinitamente. Así coloniza las mentes y hace de una perspectiva particular –como diría Shiva, la del Hombre Blanco Occidental- la única de las perspectivas. Su supuesta incorporeidad convierte a cada cuerpo en una cosa ajena o plástica, mientras que la virtualidad y la tecnociencia contemporáneas acrecientan esa reificación. En estas circunstancias, vale la pena preguntarse qué ocurre con la figura de la Madre, pero no desde cualquier perspectiva: qué ocurre con la madre vivípara, biológica, material, la que gesta y pare:

“¿No te parece extraño que en estos tiempos aún se engendre a los hijos dentro del cuerpo, que haya que parir de una forma tan salvaje? ¿Y que la humanidad se siga reproduciendo por este sistema tan viejo, con un cuerpo dentro de otro, como las muñecas rusas? Es algo que me cuesta encajar con el resto, conciliarlo con la vida en las ciudades, el mundo cibernético, la ciencia y la ingeniería, mi vieja condición de hija, o el cemento que separa los pies de la tierra” (Jamís y Núñez en Imaz, 2001, pág. 97).

El mito de la trascendencia se ha universalizado, se insufla del flúor de las metrópolis y los destellos de computador. Las distancias se acortan y el mundo se hace más pequeño, desborda de imágenes cambiantes en alta definición, superpuestas e hiperreales, siempre mejores que la materialidad misma. Tiempo y espacio relativos, el cuerpo se vuelve una casualidad, un punto nodal perdido en la red global de intercambio cibernético. ¿Cuál es el lugar de las hembras-madres y de sus cuerpos gestantes en una realidad que se vivencia cada vez más incorporea? En un mundo de imágenes, la hembra gestante se ve atravesada de fotografías y ecografías que la recrean discursivamente. De esta forma, “las imágenes a las que se recurre para describir las relaciones entre el feto y el cuerpo femenino funcionan a modo de metáfora de la que, se piensa, será la futura relación materno-filial” (Imaz, 2001, pág. 99). Una hembra gestante es un afuera prominente, público, y un adentro ecografiado, hecho exterioridad, embrión-feto expuesto hasta el detalle más ínfimo.

Siguiendo a Imaz (2001), la descripción de la intensa comunión entre quien gesta y es gestado puede ser interpretado como una metáfora de la próxima maternidad. Se establece una idea de cuerpo gestante que no es definido por y para sí sino en función del feto, de la interioridad externalizada. Dentro de su propio cuerpo, quien gesta lleva a ese otro que sitúa su existencia y la define fuera de sí. ¿Será ésta una condición sempiterna de los cuerpos gestantes? Pareciera no ser posible afirmar con certeza que este tratamiento de la gestación humana sea de carácter universal, es más, tal vez sea necesario esbozar cómo en las últimas décadas la medicina, en particular la fetología, ha construido la imagen fetal como ser independiente, paciente intrauterino e individual, constituyendo al cuerpo gestante como mero soporte del embrión-feto. La ecografía fetal ha elaborado una imagen del cuerpo en gestación ficticiamente externalizado y, con ello, ha instalado en el mundo etéreo a los cuerpos gestantes, embarazos reales sólo en tanto pueda ser visto qué ocurre detrás de la piel extendida y estriada.

Las metáforas que Imaz propone sobre los cuerpos gestantes comprendidos como cuerpo-para-otro permiten visualizar distintas construcciones sociales de la maternidad, enmarcadas en la dominación masculina. La primera de ellas dibuja al cuerpo gestante como *fusionado* con el feto: los cuerpos hembra en razón de sus úteros, son construidos como recipientes vacíos ávidos de gestar, y sólo se consideran completos en estado de gravidez. En este sentido, “la necesidad de llenarse, de cerrar ese cuerpo abierto, hace que la mujer busque instintivamente la maternidad: el cuerpo embarazado es aquel que se cierra y pierde todo deseo convirtiéndose, así, en un cuerpo asexual” (Imaz, 2001, pág. 105). El cuerpo gestante fusionado satisface la supuesta necesidad siempre manifiesta del útero de engendrar y, con ello, el vacío que la constituye es remplazado por un rebosamiento, logrando un sentimiento de unidad que se desarrolla a la par con el ensanchamiento de las caderas y abdomen. El cuerpo gestante se convierte de esta forma en la simbiosis perfecta madre-hijo, encarnación del instinto maternal.

La segunda metáfora propuesta es el cuerpo gestante como *parasitado*. Opuesto a la fusión, propone a la hembra que gesta constituida por una contrariedad: “las funciones procreativas en la mujer... representan un elemento de desequilibrio para el individuo a favor de la

especie” (Imaz, 2001, pág. 106). El cuerpo hembra en tanto gestante sigue siendo un recipiente, una incubadora; la diferencia radica en la ausencia de la idea de completitud. El cuerpo gestante parasitado siente a ese Otro en ella como un invasor, no la satisface, no alcanza su plenitud a través de aquel cuerpo extraño interior. La hembra que *encarna* la gestación parasitaria enfrenta un conflicto entre su voluntad y lo que su corporeidad le presenta, vive su materialidad como una extrañeza. Se resiste a difuminar su individualidad y en dicho esfuerzo se distancia de su carne, la convierte en una cosa: “en el conflicto que se desarrolla en su cuerpo, la mujer se rebela por medio de vómitos y molestias típicas de la gestación, por medio de las cuales el yo de la mujer busca la expulsión de ese otro ajeno: el cuerpo femenino se niega a la especie que la ocupa y domina” (Imaz, 2001, pág. 106). El equilibrio del cuerpo gestante fusionado desaparece en su construcción como parasitado, la materialidad se vuelve un obstáculo y, en este sentido, se reproduce una interpretación falogocéntrica del cuerpo en tanto negación. El yo es trascendente a su corporeidad concebida como un objeto.

La tercera metáfora propone al cuerpo gestante como *escindido*, adquiriendo especial relevancia el feto-individuo. De esta forma se intensifica aquella condición presente en las dos anteriores: la idea del cuerpo hembra como un recipiente vacío, una incubadora, simple soporte de un cuerpo distinto de ella. Esta visión se encuentra especialmente presente en los discursos hegemónicos de la Iglesia Católica, así como también en la ya mencionada fetología, rama de la medicina que se preocupa exclusivamente del desarrollo del feto tratado como paciente individual. La ecografía fetal se vuelve protagonista de este discurso en tanto que:

“A través de éste y otros recursos tecnológicos, la mujer se convierte en espectadora de su propio embarazo; el vientre se escinde del cuerpo y toda la información que sobre él acopia es recibida a través de terceros, fundamentalmente, el médico. El feto individuo es una curiosa forma de vida exterior instalada en el cuerpo de la mujer, pero ajena a ella” (Imaz, 2001, pág. 108)

El cuerpo gestante debe acomodarse a ese otro individuo dentro de sí, debe respetar sus derechos –a la vida y a la salud- en razón de la sacralidad de la vida humana que recién comienza. La hembra que gesta debe responsabilizarse por ese Otro pero no en

concordancia consigo misma sino siempre mediada por un saber experto, distanciada de su propia carne. Su corporalidad no le pertenece, ella es el medio de la simiente del Padre: sólo él puede decirle cómo comportarse respecto de su materialidad, la teoría está primero.

Desde estas metáforas, en particular la del cuerpo gestante como parasitado o escindido, podría interpretarse la experiencia de las hembras ajenas al proyecto maternal, como los embarazos no deseados o la maternidad subrogada, en tanto ese Otro que gestan no provoca en ellas ningún tipo de auto-reconocimiento. Por supuesto, estas metáforas están completamente alejadas de la *economía placentaria* propuesta por Irigaray, cuya interpretación del cuerpo gestante como aquel que nutre al Otro sin fusionarse con él ni rechazarlo, es parte de una propuesta que busca, precisamente, subvertir los significados que desde la dominación masculina se han atribuido al cuerpo de la hembra que gesta. La hembra gestante es exaltada a través del *visualismo*. El visualismo es un hábito cultural de la ciencia que "... se ha arraigado aún más en la modernidad tardía gracias a los desarrollos de las tecnologías de la imagen que hoy incluyen y superan el resto de las capacidades perceptivas del humano para traducirlas en formas visuales" (Idhe, 2004). Por supuesto aquí nos referimos nuevamente a la fetología, a las imágenes de ecografías fetales que merodean desde hace décadas y que se han instalado con éxito en nuestra cotidianidad y en nuestro inconsciente, haciendo del embarazo una realidad aumentada, una afuera-adentro transparente, libre de misterios; al mismo tiempo que relegan la metamorfosis de la hembra que gesta a un segundo plano o, como máxima aparición, a una panza plástica, inmóvil, perfectamente redonda y lisa como las prótesis de silicona para modelar embarazadas en publicidad de productos prenatales.

La carnación de un cuerpo gestante es una ambivalencia sobrecogedora: patologizada y exaltada, la hembra por parir es una diosa del inframundo. Como Pandora Reproductiva es menoscabada, supeditada al vientre que la dibuja fusionada, parasitada y escindida. La transitoriedad de la materia es en ella irrefutable, causa del desprecio que la razón falocéntrica le ha proporcionado. Ella es lo efímero, vulnerabilidad de la carne inmanente. El mito de la trascendencia cae ante la imposibilidad de superación de esa expresión de la existencia, tan cierta y tan únicamente material. Como *economía placentaria*, el cuerpo

gestante se constituye en puente de dualidad: del Yo y el Otro, del afuera y el adentro, del principio y del final. Imposible de fijar, el cuerpo gestante siempre cambiante es un estremecimiento de puro devenir.

La gestación/maternidad subrogada

Finalmente, hemos llegado al que hemos postulado como el punto álgido de la tradición falocéntrica y la racionalidad instrumental: la concreción material de la hembra recipiente. Usando las metáforas de Imaz, podemos llamarle la hembra escindida o parasitada. Somos parte de una especie animal que, desde hace casi cuatro décadas, tiene la capacidad de generar nuevas crías a través de la participación de tres seres humanos, o más. Por supuesto, estamos hablando de aquellas personas que recurren a la gestación o maternidad subrogada, coloquialmente llamada vientre de alquiler. Esta tecnología es parte de lo que se ha llamado la *Revolución Reproductiva*, que incluye, además, la fertilización in vitro, el congelamiento y donación de embriones, la selección del sexo y la ingeniería genética (Singer, 2006, pág. 588).

No nos hemos propuesto hacer una predicción catastrófica de lo que esta tecnología podría llegar a provocar. Ciertamente, como señala el filósofo Don Ihde (2004, pág. 122) “... *todas las tecnologías producen posibilidades ambiguas y multiestables*. Las tecnologías, tanto en su estructura como en su historia, no pueden reducirse a aquellas funciones para las que han sido diseñadas”. Esto es lo que él denomina la *falacia del diseño*, aquella que no nos permite jugar a predecir el futuro ni elucubrar posibles consecuencias de su implementación. Por ello, sólo desarrollaremos nuestros argumentos a partir de las consecuencias conocidas que la gestación subrogada ha generado hasta hoy. Pues bien, ante todo es preciso describir, brevemente, qué es la maternidad subrogada y cuál ha sido su historia hasta nuestros días. La maternidad subrogada es aquella experiencia de gestación en que la gestante se encuentra genéticamente desvinculada del cuerpo gestado. Sus primeros antecedentes se remontan al año 1976, cuando en Estados Unidos nace el primer bebé bajo este procedimiento, en ese momento denominado “maternidad subrogada” de carácter altruista (Bartolini, Pérez, & Rodríguez, 2014). La práctica se hizo conocida en razón de la *generosidad* de algunas mujeres de ofrecerse voluntariamente, sin búsqueda de

compensación económica, para ayudar a parejas con problemas de fertilidad. Sin embargo, esta percepción inicial fue mutando hasta permitir la transacción económica. En el año 1980 se documenta el primer caso de maternidad subrogada mediado por compensación monetaria, dando a conocer la práctica bajo el nombre de “vientre de alquiler” (Bartolini, Pérez, & Rodríguez, 2014). No deja de sorprender el hecho de que la primera mujer en “arrendar su útero” se arrepintiera luego de haber realizado el acuerdo y se convirtiera en activista en contra de la práctica³⁷. Asimismo, generalmente los casos famosos de gestación por sustitución han salido a la luz cuando la mujer gestante se ha negado a entregar al neonato.

Desde la década de 1980 en adelante, la gestación por sustitución comenzó a expandirse como práctica médica, siendo actualmente legal en países como India, Ucrania y México, cuya *industria* funciona gracias a la demanda de parejas solicitantes provenientes de países del autodenominado Primer Mundo: Australia, España y Estados Unidos son algunos de los principales ejemplos (Bartolini, Pérez, & Rodríguez, 2014). El procedimiento ha recibido diversos nombres, entre ellos maternidad subrogada, vientre de alquiler, útero de alquiler, gestación subrogada o por sustitución, madres portadoras, entre otros. Si bien hay inclinación de algunos teóricos a preferir el concepto de gestación por sustitución debido a que la maternidad es un ejercicio irreductible al periodo de embarazo y parto (Lamm, 2012), también es cierto que el cuerpo de la gestante es significado socialmente y, en este sentido, inseparable de las repercusiones que genera en el entorno: una mujer gestante será comprendida y significada como madre en un contexto relacional, a pesar de no tener la intención o posibilidad de ser la criadora del feto gestado una vez concluida la gestación. Por tanto, una hembra humana gestante por sustitución ejerce una *maternidad social* (Barbieri, 1993) durante los nueve meses que suele durar el periodo de embarazo. En este sentido, aquí se asume la posibilidad legítima y pertinente de que esta práctica médica sea denominada gestación o maternidad subrogada o por sustitución.

³⁷ Este es el caso de Elizabeth Kane (pseudónimo). Ella había dado un hijo en adopción antes de su matrimonio y tenía dos hijos más, lo que la hacía una candidata “idónea” para la gestación por sustitución. Sin embargo, una vez concluido el proceso, declaró haberse arrepentido y actuó como una de las principales voceras en contra de la práctica (Bartolini, Pérez, & Rodríguez, 2014).

El procedimiento en sí mismo consiste en lo siguiente: una pareja o un individuo que generalmente presenta problemas de fertilidad, solicita a una potencial gestante. Las razones que se arguyen para realizar esta solicitud, varían desde causas de salud como la inexistencia de útero o imposibilidad de sostener una gestación, hasta cuestiones tales como agendas de trabajo saturadas o “requerimientos de estilo de figura” (Bartolini, Pérez, & Rodríguez, 2014, pág. 13). Una vez realizada la solicitud, la fertilización in vitro puede realizarse con gametos homólogos, es decir, células reproductivas provenientes de los solicitantes, o gametos heterólogos, nombre que reciben cuando una o ambas células reproductivas son extraídas de personas ajenas a los solicitantes. En caso de que la gestante donde su propio óvulo, la práctica recibe el nombre de subrogación parcial. El producto final del procedimiento es un neonato cuya existencia pudiera ser atribuida incluso hasta a cinco seres humanos diferentes³⁸: un padre genético y una madre genética, una pareja heterosexual u homosexual de padres solicitantes, y una madre gestante. Esto trae una serie de cuestionamientos respecto a la disociación de elementos que, hasta hace cuatro décadas atrás, se encontraban inherentemente aunados en un par de individuos: la voluntad de traer un nuevo ser humano al mundo, la filiación genética y el proceso de gestación como vínculo primigenio, ahora potencialmente reemplazables por la producción de seres humanos en una suerte de cadena de ensamblaje, ocultando tras el velo tecnológico la *animalidad de gestar y parir para regenerar la especie*. Por supuesto, esto ha traído como consecuencia la fragmentación de la maternidad. ¿Quién prima en derechos sobre un nuevo ser humano cuya existencia es posibilitada en estas condiciones? ¿Quién es más relevante, aquel/a que desea y solicita ese hijo/a, aquel/a que aporta el material genético que le constituirá, o aquella que le gestará y parirá?

Estas preguntas han generado una serie de respuestas ambivalentes en las legislaciones de los distintos países del orbe, siendo el problema más frecuente aquel relativo a determinar la filiación de los niños y niñas nacidos por TRHA³⁹, especialmente cuando se recurre a la gestación por sustitución (Acuña, 2013). Aquellos estados que han regulado la práctica la

³⁸ Seis cuando la jurisdicción de algunos países implica al cónyuge de la mujer gestante en el procedimiento (Bartolini, Pérez, & Rodríguez, 2014).

³⁹ Tecnologías de Reproducción Humana Asistida.

han declarado con: 1) prohibición absoluta; 2) permisión expresa y regulada; 3) permisión indirecta (mediante el TRHA o el consentimiento prenatal para la adopción); y 4) una regulación mínima (Bartolini, Pérez, & Rodríguez, 2014), mientras que hay otros que aún no afrontan, en estos términos, la problemática, permaneciendo en la ambigüedad legislativa. De cualquier forma, en muchos de los estados que no han abordado el asunto – por ejemplo, Chile- la maternidad subrogada opera en el vacío legal, legitimada por una racionalidad instrumental que permite hacer *uso* del cuerpo, en particular cuando se trata de una hembra humana.

Básicamente, el fenómeno se presenta a nivel global, con una demanda creciente de los países del norte y un abastecimiento de cuerpos de hembras humanas de los países del sur, lo que no se aleja en lo absoluto de la descripción del mal desarrollo entregada por Shiva. De lo que se trata es de abastecerse de un bebé de características elegidas por los padres/madres intencionales, los principales clientes de esta industria. El neonato es visto como un objeto de deseo y, en consecuencia, susceptible de ser consumido, comprado, comercializado. El falogocentrismo se ha apoderado de la regeneración de la vida: los bebés nacen de la cabeza del Padre, de la idea de cómo deben ser. Son diseñados a partir del pensamiento: se buscan donantes genéticos que posean las características requeridas, se utiliza una hembra con suficientes necesidades económicas como para alquilar su vientre y, luego de nueve meses, se obtiene la hija o el hijo anhelado, parido en un *lejano* lugar del mundo, libre de unto sebáceo. Ni siquiera se requirió actividad sexual para conseguirlo, la regeneración de la vida humana parece ya no tener nada que ver con los cuerpos, ni con el tocar, ni con el encontrarse –materialmente- con el Otro.

¿Cuál es el propósito del desarrollo de las THRA? ¿Qué se esperaba de la maternidad subrogada? Evidentemente, se nos dirá que fue diseñada para dar un tratamiento médico a pacientes con infertilidad, siendo ésta una cuestión objetiva, neutral. Sin embargo, “*no existe la tecnología neutral, y podemos esperar que todas y cada una de ellas tengan algún efecto negativo (así como positivo) inesperado*” (Idhe, 2004, pág. 127). No queremos señalar aquí que la maternidad subrogada fue pensada para desarrollar una industria muy lucrativa que genera miles de dólares –y bebés- al año. Quizás sí o quizás no, no hemos

podido recabar información sobre los propósitos de su invención ni especularemos sobre intenciones que no sean estrictamente científicas ni médicas. Esta cuestión es parte de un fenómeno mucho más grande que los investigadores que la llevaron a cabo: se trata de una estructura mental, de una tradición y de una comprensión de la naturaleza como un recurso para la ciencia y la acumulación de capital; asimismo, media una concepción de la hembra como bien para uso o intercambio. Es una práctica milenaria y, por tanto, normalizada, cotidiana, parte del sentido común. Como estas relaciones de género se corresponden con un universo simbólico, evidentemente la propia hembra se ve a sí misma y su corporalidad como un medio de transacción; por ello existe una cantidad no menor de humanas que, año a año, se ofrecen una o más veces para someterse a ser instrumentalizadas como *prótesis* del vientre masculino que no puede engendrar. Ello nos recuerda a la joven María, quien dijo una vez al Dios Padre: “*hágase en mí según tu palabra*”.

Una cría, cinco progenitores

“*Mater semper certa est*” dice el adagio romano. El parto solía determinar la filiación en el caso de la madre, aquella a la que se le podía exigir ciertas obligaciones respecto del neonato (Promacos, 2014). Las familias, como sea que éstas fuesen conformadas, decidían sobre sus propios miembros, sus vínculos y organización. Hoy, la ciencia y la industria reproductiva son quienes pueden determinar la filiación de un nuevo ser humano. ¿Qué pasa cuando el bebé que viene en camino deja de ser deseado? ¿Quién es su *madre* o su *padre*? En el caso Manji ocurrido en 2008, una pareja de japoneses contrató a una gestante a la que se le transfirieron embriones concebidos con material genético del padre solicitante y una donante de óvulos. La pareja se divorció antes de que naciera la bebé concebida, quien tenía tres madres –una genética, una gestante y una solicitante-. La madre intencional no quiso recibir a la niña después del divorcio, argumentando que no poseía ningún vínculo –ni biológico, legal o afectivo- con la criatura. Aunque el padre sí la quiso, debido al rechazo de la madre solicitante, la niña quedó sin nacionalidad y atrapada entre los sistemas jurídicos de dos países –India y Japón- (Bartolini, Pérez, & Rodríguez, 2014, pág. 21). Finalmente, la abuela paterna de la menor obtuvo su custodia, mientras que su padre fue acusado por tráfico de menores.

El caso Manji es un ejemplo de las consecuencias negativas de la maternidad subrogada. Si se sabe que una tecnología tendrá efectos negativos, “... *hay que amplificarlos e investigarlos inmediatamente; siempre es mejor errar tempranamente*” (Idhe, 2004, pág. 127). Más allá de lo legal, lo que vemos a través de este ejemplo es el problema del vínculo primordial: la gestante es el primer mundo humano de quien es gestado, un mundo con el que se está en estrecha imbricación. ¿Qué ocurre cuando la gestante no posee vínculo genético con quien es gestado? ¿Acaso esto no tiene ningún tipo de consecuencias en el desarrollo de ese Otro?⁴⁰ ¿Cuál es el destino de esa criatura cuando uno de sus progenitores intencionales – padre o madre desde la *idea*, desde la voluntad- se arrepiente de su decisión? Es lo mismo que ocurre en un proceso de adopción: una persona o pareja que desea adoptar, puede arrepentirse durante el proceso, sobre todo si no conoce a la criatura que podría llegar a convertirse en su hijo o hija. Al no haber (con)tacto rostro a rostro, piel a piel, no hay vínculo. La diferencia radica en que el niño o niña en adopción no fue requerido a través de un contrato comercial previo a su engendramiento, sus genes no fueron escogidos en razón de ciertos requerimientos físicos. El neonato en adopción, a diferencia del nacido por gestación subrogada, no es un objeto de consumo. La hembra que da en adopción sigue siendo la madre biológica: una única humana que, aunque igualmente dispuesta a entregar al *fruto de su vientre*, lo hace habiendo reconocido a ese no-sí-mismo en ella, legitimando su humanidad a través de la palabra, llevando la gestación a término y, con ello, permitiendo generosamente la regeneración de la vida de la especie.

⁴⁰ No planteamos este punto suponiendo una suerte de determinismo genético. Sin embargo, desconocemos el estado emocional que podría tener una gestante subrogada en relación al feto y las posibles consecuencias que esas emociones pueden tener en su desarrollo. Lo que sí sabemos y ya hemos planteado, es que las emociones de la gestante constituyen el mundo afectivo de quien es gestado.

CONCLUSIONES

Es necesario poner un punto final al camino que aquí hemos ido trazando. Esto no significa concluir en un sentido absoluto y resolutivo. Concluimos un tramo del trayecto para dejar abiertas nuevas posibilidades de interpretación, nuevos senderos. Nos propusimos aquí vincular las concepciones de cuerpo, naturaleza y feminidad para luego observarlas en aquello que hemos considerado su manifestación concreta máxima: la gestación subrogada. Pues bien, comenzamos con el origen de un cuerpo en Otro para, de alguna manera, volver a este proceso en las últimas páginas de nuestra reflexión. El ejercicio posee una lógica sencilla: no hemos trazado un camino lineal, sino más bien circular. Hemos vuelto al origen habiéndonos alejado de él a través de una abstracción cada vez mayor, para luego regresar a lo concreto, a la materia. En el fondo, esto ha sido un camino de retorno hacia la Madre. Todos los seres humanos hemos nacido de una hembra y de eso no hay duda, es una de las pocas certezas que podemos llegar a tener en toda nuestra trayectoria vital, una de las escasas verdades universales. Nacer de una hembra implica una diferencia ontológica: aunque el macho también participe del proceso de engendramiento, es la hembra quien regenera la vida porque sólo ella puede gestar un cuerpo en el suyo propio. Sólo se nace de un Otro y ese Otro es en realidad Otra. Esta condición no está sujeta a interpretaciones relativas respecto al género o a principios simbólicos como lo masculino o lo femenino: es simplemente material.

No todas las hembras logran o desean gestar, tampoco todas las hembras que gestan llegan a convertirse en madres que crían a sus hijas e hijos. En este sentido, no pretendemos rescatar el binarismo heterosexual ni hacemos vista gorda a la multiplicidad de géneros posibles más allá de ser Hombre o Mujer. Sin embargo, se requiere de la herencia genética de un macho y una hembra para regenerar la especie: hasta antes de la llegada de la fertilización in vitro, esto implicaba que toda vida humana se originaba en una copulación heterosexual. Hoy la formación de un embrión sigue requiriendo de los gametos de un macho y una hembra, pero no necesariamente requiere sexo. Sin embargo, sólo el cuerpo de una hembra puede llegar a constituirse en un primer mundo humano, pues la ingeniería

reproductiva no ha logrado crear matrices artificiales. Únicamente allí sigue comenzando la historia de nuestra existencia.

En esta condición fundamental y universal encontramos el vínculo entre matriz y materia: la vida es inmanencia absoluta expresada en la regeneración de los cuerpos, en los ciclos de la corporalidad, en el nacer y morir. La materia se transforma constantemente, fluye, va del útero a la tierra en una reiteración interminable. Nada la supera ni se le escapa, nada la trasciende. El origen es siempre indiferenciado, pues la materia es liminal, las fronteras son difusas. Una humana se desdobla para dar vida a un no-sí-misma, un Otro en ella. El Yo siempre depende de una alteridad original para poder existir, de forma que no hay en realidad un *individuo*. No obstante, en alguna parte de la historia de los grupos humanos protagonistas de la presente reflexión, en particular aquellos reconocidos como occidentales, la inmanencia absoluta de la vida y la corporalidad como único ser se perdieron de vista. La Diosa Madre, aquella figura que representaba el asombro por los ciclos de la materia, la renovación y transformación de todo lo viviente, fue remplazada por el temor al más fuerte, al que dominaba las técnicas para poder acabar con la vida, representado por un fálico símbolo de poder: la espada. Por supuesto, esta historia es parte de un pasado remoto, pero lo que de allí emergió aún nos acompaña: un orden de relaciones y de organización de la materialidad sexuada en las categorías masculino-femenino, donde lo femenino es siempre pasivo y sometido a la actividad masculina.

Ciertamente, ha habido un sinnúmero de debates teóricos tratando de definir qué es la feminidad, para llegar más o menos al acuerdo de que es una categoría construida socialmente, que varía en su contenido según las circunstancias históricas observadas. Desde una radicalidad material, proponemos aquí que la feminidad es una categoría que simplemente ha servido para atrapar a la materia –a la matriz, a la madre- para reducirla a la pasividad, para despojarla simbólicamente del poder de la regeneración de lo vivo. No hay principio femenino –tampoco masculino-. Ni siquiera al reinterpretarla como actividad, la feminidad nos sirve como escapatoria, pues sigue atrapándonos en la creencia de un principio trascendente a la materia, una esencia y un ideal; con ello, corremos el riesgo de reproducir, desde otra arista, el orden de relaciones dado por la dominación masculina.

El discurso del Dios Padre pretende superar el poder de regeneración de la vida: debe haber algo *más allá* de la materia, algo más real y verdadero, esto es lo que hace al Hombre un ser perteneciente a un orden distinto al resto de las especies animales y al entorno. La racionalidad y, con ella, la capacidad de comunicarnos a través de la palabra debe estar radicada en un principio inmaterial, como la voz, que no puede ser vista ni tocada. El cuerpo y todo aquello que se ha enmarcado bajo el nombre de naturaleza, ha sido despreciado en tanto no expresan la verdadera vida, sólo *la porta*. El fallogocentrismo recrea la corporalidad y al ecosistema como *medios* de aquello que la voz de Él decreta como verdadero: el alma -predecesora de la mente individual o el Yo trascendental- y las ideas, las esencias que operan a través de la naturaleza, siempre al servicio del macho. El cuerpo como vestigio de animalidad es negado, el *tocar* queda postergado por el *ver*. De esta forma, el cuerpo y la naturaleza, en tanto materia, se convierten en lo femenino, pura pasividad y receptividad del alma y la razón.

En esta tradición emerge la racionalidad instrumental y, con ello, la ciencia. El cuerpo y la naturaleza estaban desprovistos de sacralidad hace milenios, sólo faltaba que el Hijo tomara el lugar del Padre. Al hacerlo, comenzó una estrepitosa carrera por apropiarse de los secretos de la naturaleza y también de la corporalidad: la razón, en principio como acceso a Dios, se secularizó para convertirse en el camino para acceder a la Verdad. El método científico creó las condiciones propicias para extraer los secretos de la feminidad: primero a las hembras acusadas de brujería, torturadas por la ingeniería renacentista; luego a la Madre Naturaleza. Bajo la ilusión de no poseer un cuerpo, de ser una cosa distinta de lo natural, el Hombre seccionó la materia y redujo su funcionamiento a las piezas de un engranaje muy bien dispuesto. Luego hizo uso de los beneficios de desentrañar sus misterios, permitiendo al sistema capitalista continuar con su permanente acumulación y diseminando aquella estructura mental capaz de reificarlo todo, como si el mundo fuera un lugar carente que necesita ser llenado con una absurda abundancia de cosas, muchas inútiles o desprovistas de propósito. Por supuesto, éste ha sido un proyecto expansivo, una lógica que sigue abarcando cada día nuevos *lejanos lugares* del globo, bajo la ilusión de un progreso lineal y sin fin.

¿Por qué relacionar estos conceptos con la maternidad subrogada y no, simplemente, restringirse a la pura vinculación teórica? Ante todo, porque lo que sucede en el *mundo de las ideas* es sólo un eco de lo que está aconteciendo en el *mundo real* –y no al revés- es decir, a la materia, la naturaleza, la corporalidad. También porque la tradición falogocéntrica ha tenido especial obsesión con la figura de la Madre: la resignificó en recipiente para consolidar su poder, transformando la mitología precedente al Padre. El cuerpo negado es el cuerpo del macho; la hembra, por el contrario, ha sido exaltada en su materialidad, a la vez que menoscabada e instrumentalizada. Desde la visión *masculina*, *ella* está atrapada en la repetición de la vida, carente de propósito en sí. Sólo es una *prótesis* del vientre infértil del macho que desea progenie, un macho que tiene miedo a la muerte y a la transformación; por eso anhela una vida más allá de la materia, un alma imperecedera y una identidad fija, esencial.

De esta forma, la gestación subrogada se presenta como el resultado final de una trayectoria que ha durado milenios, la conquista última de la idea sobre la materia. En el diseño del hijo –quien nace como Atenea de la cabeza de Zeus- no sólo triunfa la biotecnología sobre el cuerpo hembra, sino también el Padre sobre la Madre, el Hombre sobre la Naturaleza. El vínculo primordial madre biológica-feto se ha roto y, aunque sabemos que aquel binomio no siempre ha perdurado más allá de los nueve meses de gestación, también reconocemos en ese periodo la posibilidad de vida, el primer mundo humano, el primer tocar –indistinguible- y el primer afecto. Es la generosidad de la hembra permitiendo la existencia del Otro, desdibujando los límites de la dualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, M. (2013). Técnicas de reproducción humana asistida, desafíos del siglo XXI: una mirada transdisciplinaria. Maricruz Gómez de la Torre (dir). *RDUCN [online]*, 20(1), 413-419.
- Anderson, P. (2000). *Los orígenes de la posmodernidad*. Barcelona: Anagrama.
- Aristóteles. (1978). Capítulo Quinto. En el que aparece la célebre y controvertida distinción aristotélica de dos intelectos, activo el uno y pasivo el otro. En Aristóteles, *Acerca del Alma* (pág. 102). Madrid: Gredos.
- Bacon, F. (1961). *Novum Organum*. Buenos Aires: Losada.
- Baquedano, S. (2008). *Sensibilidad y responsabilidad socioambiental. Un ensayo de pesimismo autocrítico*. La Habana: Publicaciones Acuario.
- Baquedano, S. (2013). Desafíos y límites de la Ética Ambiental en un mundo superpoblado. *Dilemata*(11), 39-51.
- Barbieri, T. d. (1993). Sobre la categoría de género, una introducción teórico-metodológica. *Debates en Sociología*(18), 145-169.
- Bartolini, M., Pérez, C., & Rodríguez, A. (2014). *Maternidad Subrogada: Explotación de Mujeres con Fines Reproductivos [EMFR]*. México D.F.: Mujeres Independientes en Acción, A.C.
- Bateson, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Ediciones Lohlé-Lumen.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (1999). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Beauvoir, S. D. (2012). *El Segundo Sexo*. Buenos Aires, Argentina: Debolsillo.
- Bell, D. (2006). *El advenimiento de la sociedad postindustrial*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Berman, M. (1992). *Cuerpo y Espíritu. La Historia Oculta de Occidente*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.

- Berman, M. (2004). *El Reencantamiento del Mundo*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Binetti, M. J. (2015). El tiempo de la madre o bien sobre el círculo del origen. *Contrastes*, 331-346.
- Boltanski, L. (2013). *The foetal condition. A sociology of engendering and abortion*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Calvo Martínez, T. (1978). Introducción. La concepción del alma en el tratado "Acerca del Alma". En Aristóteles, *Acerca del Alma* (págs. 4-22). Madrid: Gredos.
- Castells, M. (1998). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Volumen II El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Chernilo, D. (2004). El rol de la "sociedad" como ideal regulativo: hacia una reconstrucción del concepto de sociedad moderna. *Cinta Moebio*, 175-188.
- Deleuze, G. (2002). La inmanencia: una vida... (U. d. Málaga, Ed.) *Contrastes. Revista interdisciplinaria de filosofía*, 8, 233-236.
- Dely, C. (2011). Jacques Derrida: el quizás de un advenimiento de la otra-mujer. La deconstrucción del falogocentrismo del duelo al dúo. *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 77-93.
- Descartes, R. (2010). *El Discurso del Método*. Madrid: Colección Austral - Espasa Calpe.
- Descartes, R. (2010). *Meditaciones Metafísicas*. (J. A. Mígues, Trad.) Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad Arcis.
- Eisler, R. (2008). *El cáliz y la espada*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Fernández, J. (1992). Evaluación de programas residenciales de servicios sociales para la infancia. Situación actual y aportaciones de los enfoques ecopsicológicos. *Psicothema*, 4(2), 531-542.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad*, 121-163.
- Henríquez, Á., Padilla, P., & Montilla, I. (2009). Desde la emoción hacia la mente. Fundamentación del protocolo de exploración neuropsicológica del aprendizaje relacional infanto-juvenil (primera parte). *Informaciones psiquiátricas*, 177-246.

- Holzappel, C. (2012). *De cara al límite*. Santiago, Chile: Metales Pesados.
- Idhe, D. (2004). *Los cuerpos en la tecnología. Nuevas tecnologías: nuevas ideas acerca de nuestro cuerpo*. Barcelona: UOC.
- Iglesia, M. I. (2010). Decisión de no vivir en la infancia. *Calidad de Vida. Universidad de Flores*(5), 135-146.
- Imaz, E. (2001). Mujeres gestantes, madres en gestación. Metáforas de un cuerpo fronterizo. *Política y Sociedad. Universidad del País Vasco*, 97-111.
- Irigaray, L. (1992). A propósito del orden materno. En L. Irigaray, *Yo, Tú, Nosotras* (págs. 35-41). España: Ediciones Cátedra. Universidad de Valencia.
- Jameson, F. (1998). *Teoría de la posmodernidad*. Valladolid: Trotta.
- Lamm, E. (Julio de 2012). Gestación por sustitución. *INDRET Revista para el análisis del derecho*.
- Latour, B. (2001). ¿Cree usted en la realidad? En B. Latour, *La esperanza de Pandora*. Barcelona: Gedisa.
- Liedloff, J. (2009). El inicio de la vida. En J. Liedloff, *El concepto del Continuum. En busca del bienestar perdido* (págs. 57-113). Tenerife: OB Stare.
- Maffia, D. (2007). Epistemología feminista: la subversión semiótica de las mujeres en la ciencia. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12(28), 63-98.
- Masuda, Y. (1984). *La sociedad informatizada como sociedad postindustrial*. Madrid: Fundesco Tecnos.
- Merchant, C. (2006). The scientific revolution and the dead of nature. *Focus*, 513-533.
- Nancy, J.-L. (2003). *Corpus*. Madrid: Arena Libros.
- Nancy, J.-L. (2010). *Tocar/mover/afectar/excitar*.
- Peretti, C. d. (1989). Entrevista con Jacques Derrida. *Política y Sociedad*, 101-106.
- Platón. (1871). Fedón. En P. d. Azcárate, *Obras completas de Platón. Tomo V* (págs. 7-112). Madrid: Medina y Navarro Editores.
- Polanyi, M. (1966). *The Tacit Dimension*. Nueva York: Doubleday and Company Inc. .

- Promacos, G. (Febrero de 2014). No alquilarás tu vientre. Consideraciones sobre los llamados "vientres de alquiler" desde una perspectiva bioética materialista. *El Catoblepas*(144), 8.
- Reich, W. (1975). *Análisis del carácter*. Buenos Aires: Paidós.
- Scott, J. (1994). Deconstruir igualdad versus diferencia: usos de la teoría postestructuralista para el feminismo. *Feminaria*(13).
- Shiva, V. (1995). *Abrazar la Vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid: Cuadernos Inacabados.
- Singer, P. (2006). The Ethics of the Reproduction Revolution. *Annals of the New York Academy of Science*, 588-594.
- Touraine, A. (1973). *La sociedad postindustrial*. Barcelona: Ariel.
- Tugendhat, E. (2004). *Egocentricidad y Mística*. Barcelona: Gedisa.
- Tugendhat, E. (2008). *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.