

La deconstrucción de la identidad con el paso del tiempo: Del cuerpo al esqueleto.

Maria Celeste Perosino.

Cita: Maria Celeste Perosino (2008). La deconstrucción de la identidad con el paso del tiempo: Del cuerpo al esqueleto. *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-080/75>

MESA: ANTROPOLOGÍA DE LA MUERTE

La deconstrucción de la identidad con el paso del tiempo: Del cuerpo al esqueleto.

M.A. Maria Celeste Perosino
E.A.A.F.¹

Resumen

A diferencia del cuerpo el cuerpo-cadáver no es considerado algo integro. El cuerpo no solo pierde la integridad de una vez y para siempre en el proceso de morir sino que el cuerpo-cadáver sufre un proceso por el cual no todas sus partes son consideradas “el cadáver”. Basta para demostrarlo el remitirnos a las definiciones medicas de cadáver.

Esta concepción del cuerpo-cadáver como algo “incompleto” tiene serias y complejas implicancias a la hora de pensar en la identidad y como la misma se desconstruye hasta ¿perdersse por completo?

En este trabajo retomaremos algunos conceptos y posiciones acerca del cuerpo y del cadáver. Luego se intentara reflexionar acerca de cómo la integridad y la identidad se encuentran interconectadas para lo cual retomares ciertas ideas de Nietzsche. La pregunta por detrás ¿La perdida de integridad puede ser entendida como perdida de identidad?

Palabras Claves: Cuerpo, Cadáver, Identidad, Integridad.

Introducción

Este trabajo forma parte de una investigación aun más amplia acerca de la Identidad, Integridad y Propiedad del Cadáver. El problema que se aborda es la posibilidad de pensar al cadáver como depositario de derechos. Una vez producido el deceso de una persona, ¿ésta pasa a tener derechos por extensión o es en si mismo su cadáver portador de derechos? Ciertas prácticas llevadas a cabo habitualmente con los cadáveres, autorizadas por la moral publica y muchas veces por el Derecho Positivo serian violatorias de lo que se podría pensar como el derecho del cadáver a su integridad, identidad y a disponer de si mismo. La cuestión es abordada desde una perspectiva bioética, lo que supone un planteo multidisciplinario, aunque acentuando las razones éticas que permitan pensar en el reclamo de derechos para un cadáver. El concepto de derecho que se desarrolla no es el jurídico sino aquel que nace de la exigencia del sujeto a ser reconocido como tal.

¹ Investigadora Junior del Equipo Argentino de Antropología Forense.
E-mail: mcperosino@yahoo.com.ar

El cuerpo-cadáver: Perspectiva biomédica.

Aquello que nosotros llamamos cuerpo, no es otra cosa que lo que nosotros nos “representamos” tradicionalmente como tal. Hablar de cuerpo en las sociedad occidental actual, es suscitar la evocación de un saber anatómico-fisiológico sobre el cual se apoya la medicina moderna. La incidencia de la medicina no solo en el tratamiento y asistencia medica sino también en la configuración de roles y pautas sociales de conductas que afectan a casi todos los ámbitos de la vida social comportan una medicalización de la sociedad. Esta permeabilidad y este dominio del imaginario colectivo por el saber y el poder medico constituyen uno de los aspectos más destacados y representativos de nuestra identidad contemporánea. Más aun el medico como máximo practicante de esta magia moderna en que se ha convertido la ciencia, es colocado en el lugar sino del máximo poder por lo menos de la máxima posibilidad².

El cuerpo es replegado actualmente al terreno de un discurso biologicista-mecanicista. Las especialidades médicas atomizaron al cuerpo convirtiendo a cada parte en una zona específica de actividad científica. De esta manera el cuerpo pierde su valor ético, mientras aumenta su valor técnico y comercial: el cuerpo ha devenido un reservorio de órganos pero no debemos perder de vista que el cuerpo pertenece por derecho propio a la cepa de la identidad del hombre y que vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de lo simbólico que este encarna³.

Este cuerpo amenazado de muerte, mutilación o despedazamiento ha llevado a una reflexión sobre las ciencias de la vida de gran amplitud, ¿Cuáles son los usos socialmente legítimos del cuerpo?, ¿Cuáles son las fuentes de legitimidad y de autoridad de aquellos que deciden estas prácticas?, ¿Se trata solo de buscar un arbitraje jurídico o moral ante la mayoría de las prácticas corporales?, ¿Qué poder puede ejercer cada uno sobre su propio cuerpo?

El problema reside en conocer cuales son los limites socialmente legítimos de la mesura y la desmesura, entre la excesiva sacralización y la instrumentalización. Esto nos lleva a replantear una nueva antropología de los usos sociales y científicos del cuerpo. Hay que reconocer que la fuerza de estos cuestionamientos sociales ha servido y sirve para romper ciertos cotos y cerrojos científicos. Estos planteos, por otra parte, han permitido a la sociedad una evolución respecto del uso del cuerpo y su legitimación jurídica; y como las nuevas disposiciones suscitan una libre disposición del cuerpo, generan a su vez la demanda de nuevas prácticas biomédicas. La ciencia ha devenido ahora un problema de la sociedad en su conjunto: este cuerpo moldeable y recomponible exige un reconocimiento de su integridad y un respeto de su dignidad⁴.

Dado que la medicina apostó al cuerpo, que se separa del hombre para curarlo, se encuentra enfrentada hoy a través de debates públicos (terapias que mutilan, donación de órganos). El discurso ético se pone en guardia para dar cuenta a la sociedad de las agresiones físicas y agresiones simbólicas de las que el cuerpo puede ser objeto; lucha

² Perosino, M.C. (2007) “Del cuerpo a la persona. Implicancias éticas en el ámbito hospitalario”. Ponencia presentada en el ciclo de charlas “Bioética...Otras miradas...” organizado por el Hospital Municipal de Boulogne. 7 de agosto de 2007.

³ Le Breton, D. (2002) Antropología del cuerpo y modernidad. 1° Ed. Buenos Aires: Nueva Visión.

⁴ Rovaletti, M. L. Apropiación y desposesion del otro. La bioética entre la sacralización y la instrumentalización del cuerpo. Ponencia presentada en las Primeras Jornadas de Bioética de la Ciudad de Buenos Aires 1°, 2, 3 de octubre de 2001, organizadas por la secretaria de Salud del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

contra la apropiación objetiva y económica, en la medida que una parte o todo queda a disposición de otro. El cuestionamiento radical de la noción de cuerpo-persona que existe actualmente da cuenta de la importancia social de la medicina.

La integridad del cuerpo muerto es desafiada por la concepción actual que separa a la persona del cuerpo. Si la modernidad separa a la persona de su cuerpo convirtiendo a éste en un mero reservorio de órganos no podemos esperar algo distinto en relación al cuerpo muerto. El cadáver es un despojo de algo que siempre fue de alguna manera ajeno a la persona.

Desde la misma definición de cadáver podemos vislumbrar que el cuerpo muerto no es considerado algo íntegro. Como esta definición está sustentada sobre criterios médicos, podemos hacer una primera aproximación preguntándonos qué se entiende por cadáver en medicina. En una somera aproximación encontramos diferencias notorias entre la definición de un cuerpo muerto, un cadáver y un esqueleto. Generalmente no son lo mismo pero todos muestran la desintegración de lo que definen. Por ejemplo, cadáver es definido como cuerpo muerto⁵ mientras que otros lo reservan para cuerpos humanos preservados para estudio anatómico⁶. Otros diccionarios brindan una definición más vasta de cadáver como, por ejemplo, el *Medical Dictionary* el cual agrega que este vocablo proviene del latín "cadere" (caer), podríamos decir que el cadáver es el cuerpo caído. Dentro de la definición médica de cadáver no se encuentran involucrados los restos óseos u esqueleto. Hay otras acepciones: según el reglamento de la policía sanitaria mortuoria de la comunidad autónoma de Andalucía, por ejemplo, cadáver es el cuerpo humano durante los cinco años siguientes a la muerte real mientras que los esqueletos son los restos óseos una vez eliminada la materia orgánica hasta su total mineralización. Según el *American Heritage Dictionary* un esqueleto o restos óseos son la estructura interna compuesta de huesos y cartílago que protege y soporta los órganos, tejidos y otras partes del organismo. No constituyen un cadáver. Vemos a través de estas definiciones que el cuerpo muerto está lejos de ser considerado un todo, una integridad. No todas las partes del cuerpo muerto son consideradas cadáver.

Para ahondar más en este tema se puede abordar la preservación del cuerpo muerto a través del tiempo. En este sentido, la muerte se define ante todo como un proceso de abolición: la disolución de su cuerpo destruye al viviente. Cuando nos obstinamos en retener y conservar ese cuerpo para honrarlo o lo preparamos para la eternidad, se trata en ambos casos de preservarlo del deterioro para mantener, reencontrar y aun embellecer la imagen del muerto. Lo que se pretende es hacer volver cuerpo al cadáver. El arreglo de los muertos anuncia la preocupación por proteger al cadáver; protección física en cuanto hay que retrasar la putrefacción y para ello hacer desaparecer las primeras manifestaciones, protección para lavar al muerto de su impureza y protección para conservar al muerto de alguna manera vivo en la comunidad.

Actualmente la preservación del cuerpo se relaciona con la negación de la muerte. La concepción de muerte con que nos encontramos, genera un fenómeno de invisibilidad de la misma dentro de la sociedad occidental. A partir de la primera mitad del siglo XX la muerte y el duelo comienzan a desaparecer de la vida pública. Los funerales se hacen más breves y la cremación se vuelve cada vez más frecuente. El luto va a dejar de ser la costumbre en que se manifestaba el dolor mediante el respeto a indumentarias establecidas, a comportamientos pautados previamente y límites en la interacción.

⁵ Stedman's Medical Dictionary (2005) Versión electrónica. www.stedmans.com
The On-line Medical Dictionary (2005) University of New Castle upon Tyne. Versión electrónica.
www.cancerweb.ncl.ac.uk/omd/

⁶ Dorlands medical Dictionary (2005) Merk & co editors. Versión electrónica. www.mercksource.com

La muerte aparece como un fracaso de la técnica y del modelo del hombre moderno que “todo lo puede”, el cual, al encontrar un límite, se siente obligado a negarlo. La muerte ha sido excluida de la sociedad contemporánea, siempre es una sorpresa, un accidente, y como tal se transforma en un hecho clandestino que debe disimularse, ocultarse, y superarse rápidamente. La muerte no puede ser socialmente pensada ni hablada⁷.

Si la muerte es invisible el cadáver a su vez lo es. Sobre todo en las culturas ciudadanas donde los velatorios son cada vez menos frecuentes y las exequias son muchas veces un trámite del que participan solo los que no pueden dejar de hacerlo. La característica de la muerte como hecho social ciudadano en nuestro tiempo es el ocultamiento, el convertirla en algo virtual, que sólo ocurre en los videos y la TV y al ocultarla, se oculta también el cadáver. Recordemos, por ejemplo, la televisación de la destrucción de las torres gemelas donde no se vio ni un solo cadáver o la guerra a Irán⁸.

El abordaje de la concepción contemporánea sobre la muerte nos abre a la reflexión sobre la relación entre muerte, cadáver e identidad tomando en cuenta que el cadáver es un cuerpo pero a la vez es también un muerto.

La deconstrucción de la Identidad con el Paso del Tiempo.

En un trabajo anterior expuesto en la “Jornada sobre Identidad, Representaciones del Horror y Derechos Humanos” llevadas a cabo en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba planteo la concepción moderna de Identidad para lo cual me nutrí especialmente de la obra de Charles Taylor “Las fuentes de Yo”. En este trabajo se intento realizar una primera aproximación al Derecho Moral a la Identidad Postmortem. Una vez terminada la exposición se genero un debate acerca de cómo debía entenderse la identidad. Algunos planteaban que la identidad es algo que el individuo posee por si mismo, otros que esta determinada por la comunidad. Esto genera diferentes formas a la hora de pensar la identidad postmortem. Si la identidad es solo numérica, una vez fallecida la persona la misma se perdería. Si en cambio esta determinada por la comunidad la identidad podría ser legitimada de manera postmortem. En ambos casos la pregunta a hacerse es acerca de la relacion identidad-integridad. Otra, ¿Como puede entenderse la identidad postmortem cuando la historia de un individuo es negada?.

Estas preguntas surgen a partir de una evidencia empírica. Muchas personas en estado de desaparición no son identificadas por falta de familiares que reclamen por ellas. Así, si bien existen fuertes hipótesis de identidad, la misma no puede ser probada y por lo tanto se pierde por la ausencia de terceros que insten a que las identificaciones se lleven a cabo. De allí surge la idea de que la identidad podría estar determinada por el grupo social al cual uno pertenece. Pero hay quienes plantean que la identidad pertenece por derecho propio al individuo. A mi entender, siendo tan compleja la dicotomía no se puede polarizar la discusión. Intuyo que en los grises encontraremos la respuesta.

Para lograr un primer entendimiento de estas posturas retomaremos a Nietzsche para conocer como se conjugan la identidad y el cuerpo para este autor. Los argumentos retomados de Taylor no me han permitido resolver este problema.

La noción del yo nietzscheano que se configura desde el nombre propio opera, en el ámbito de la constitución de la identidad, al modo de un indecible: no significa, solamente, una polisemia del nombre, sino también un desplazamiento, un continuo

⁷ Hartfiel, M. (2005) La construcción social de la muerte. Una mirada actual. Versión electrónica: <http://www.cucaiba.ms.gba.gov.ar/002.htm>

⁸ Pfeiffer, M.L. (2005) “La muerte”, en Oscar Garay (ed) Bioética para Medicina, Buenos Aires, (en prensa).

separarse de la unidad-sentido, o de la unidad dadora de sentido. Esta nueva “identidad” que se configura desde el nombre propio, se caracteriza por una continua desapropiación de sí, que permite que el yo se constituya no desde una propiedad (un sí mismo fundacional) sino desde una im-propiedad: la de construirse desde los otros -las otras fuerzas, las circunstancias, etc⁹.

El reconocimiento del carácter producido de las ideas de sujeto y de yo es el que permitirá la utilización de la mismas como “errores útiles”. Si consideramos que sólo hay voluntad de poder, fuerzas que se caracterizan en su crecimiento más por la disgregación que por la aglutinación, y admitimos que la voluntad de poder se expresa sobre todo como fuerza interpretativa, toda posibilidad del decir acerca de la misma exigirá el uso de ciertas categorías “unificantes”. Aquí “soñamos” sabiendo que lo hacemos: utilizamos determinados conceptos reconociendo su carácter de error -en tanto estatificación de la fuerza, de lo deviniente, del *continuum*-, pero también su necesidad. Sólo la necesidad de un mundo formulable, logicizable, comprensible, nos obliga a la categoría de sujeto. Dicha categoría se desprende así de sus connotaciones metafísicas, de su carácter de *arkhé*, pero se torna útil para reunir “temporariamente” las fuerzas en un concepto. Admitir su carácter de “error útil” significa asimismo la posibilidad de la continua deconstrucción, la posibilidad de ser y devenir.

La noción de sujeto como ficción lógica necesaria para reunir momentáneamente las fuerzas, nos remite a la idea del *Selbst*, sujeto múltiple desde el cual es posible repensar la corporalidad. La contraposición que Nietzsche realiza entre el *Ich* cartesiano, sea concebido como yo o como alma, y el *Selbst*, permite la apertura a la idea de un sujeto múltiple donde la ficción de la identidad es pensada como juego constante de estructuración-desestructuración, y, en este sentido, es siempre provisoria. El “yo” se transforma así en el término con el cual unificamos temporariamente las diversas fuerzas para poder hacer referencia a ellas, para interpretar, en definitiva, para poder vivir. Porque el caos de la desfundamentación y la falta de identidad se configura siempre como límite de las posibilidades del interpretar (y no sólo como límite negativo, sino también como límite positivo, generador de sentidos). Por esto, se podría decir que las nociones de identidad y de yo tienen en el marco de la filosofía nietzscheana un tratamiento que se desarrolla según tres perspectivas: en primer lugar, la perspectiva del rechazo de las mismas en el contexto de las críticas a la metafísica; en segundo lugar, la destrucción de dichas categorías y sus respectivas “sombras”, destrucción que llevaría, por momentos, a pensar en una anarquía -en sentido absoluto- de la identidad. Pero en una tercera perspectiva, la del nihilismo futuro, existe una “reconsideración” de la idea del yo-sujeto y de la identidad como ficciones necesarias y a la vez con un sentido “afirmativo” asignado a la idea de un “sujeto múltiple” o *Selbst*, que permitiría pensar al hombre desde una pluralidad de perspectivas.

El problema de la temporalidad en la constitución del yo

Un tiempo sin centro es un tiempo caótico, un decir narrativo del yo necesita de un tiempo más o menos ordenado, para que exista un hilo del relato. Sin embargo, hay en *El hombre sin atributos* un hilo, pero el mismo no sigue un trayecto lineal ni circular, sino, tal vez, un trayecto de enredos y entrecruzamientos, como si todo decir desde la temporalidad fuera un decir de acercamientos y alejamientos en una tensión que impide la sucesión ordenada. Hubo un tiempo, dirá Ulrich, en que se podía contar la propia vida en sucesión y el hombre se sentía responsable de ese relato: ahora parece que los

⁹ Cragolini, M.B. (1999) Nombre e Identidad: filosofar en nombre propia. Ponencia al X Congreso Nacional de Filosofía, Huerta Grande.

acontecimientos que se desarrollan en la propia vida dependen más de los otros que de uno mismo¹⁰.

Una de estas líneas se relaciona con la temática del “ensayismo”: Ulrich considera que puede mirar el mundo y su propia vida de la misma manera en que un ensayo trata sus temas, es decir, desde diversos puntos de vista nunca acabados, “porque un objeto desentrañado pierde de golpe su volumen y se reduce a un concepto”. El hombre sin atributos se reconoce como no filósofo: “los filósofos son opresores sin ejército, por eso someten al mundo de tal manera que lo cierran en un sistema”. Con esta concepción ensayística no filosófica “se aprende a reconocer el juego alterno entre dentro y fuera, y precisamente la comprensión de lo impersonal del hombre abre nuevas pistas al elemento personal, revela ciertos modos fundamentales de comportamiento humano, muestra el instinto de construirse el yo que, como el instinto de los pájaros de construirse su propio nido, edifica su yo sirviéndose de diversos materiales de acuerdo con determinados procedimientos”. También Mach había afirmado que no tiene demasiado sentido diferenciar entre la experiencia propia y la ajena, y de este modo el “yo” se construye en el cruce entre lo que anteriormente se designaba “interioridad” y aquello que se llamaba “exterioridad”.

En ese estado se encuentra el yo-sujeto a fines del siglo XIX y comienzos del XX: como el producto de diversas construcciones y producciones pero, sin embargo, sin “sustancialidad”. El estallido de las grandes totalidades puede sumir en la anarquía de lo fragmentario, pero lo anárquico tal vez se halle en el límite de las posibilidades del decir y del hacer. Para hablar con un mínimo de sentido del yo-sujeto, es necesario conformarlo, por lo menos, como término que haga referencia a ese cruce temporario de fuerzas en las que las mismas forman figuras solamente para deconstruirlas. *Zwischen*: en el “entre” se cruzan las fuerzas propias-desapropiadas con las fuerzas de los otros-nosotros y de todo aquello que tradicionalmente se configuraba como exterioridad. El adentro y el afuera, el deseante y lo deseado, el actuante y lo actuado, se entrecruzan y es difícil aislarlos, separarlos, se entretajan en ese juego en el que es posible asumir que el yo no sólo se dice sino que también se constituye de muchas maneras. Entonces, tal vez la unión no sea una recuperación del orden perdido sino un nuevo orden, una nueva forma de constitución del yo que también se configura en un espacio de tensión.

Comprender el “yo” de todos los nombres de la historia de Nietzsche, y el yo sin atributos de Ulrich, que no tiene ninguna propiedad como tal precisamente porque, al constituirse en el cruce con las fuerzas con los otros, conserva toda propiedad en el signo de la desapropiación.

Tal vez se podría decir que la noción de subjetividad identitaria en el sentido de fundamento posee esa característica que marcó como desgraciada la vida del rey Midas: porque convierte al yo en figura más o menos cerrada y estática frente al mundo de la objetividad disponible, y porque transmuta al hombre en aquello mismo que el oro, en parte, connota: la intercambiabilidad a partir de la conversión en la equivalencia. Tal vez la asunción de la idea de yo como configuración en el *Zwischen* logre eludir algo de estos dos peligros, y permita que el hombre pueda ser, como quería Nietzsche, “todos los nombres de la historia” en la “propiedad” de su impropiedad¹¹.

El cuerpo desde nietzsche

¹⁰ Musil, R.. (1988) *El hombre sin atributos*, trad. J.M.Sáenz, Barcelona, Seix Barral, Vol. I, p.

¹¹ Cragolini, M.B. (1998) Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philia* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*. Perspectivas Nitzchenianas, N° 5 y 6: 71-85.

Para Nietzsche el cuerpo es visto como lo fundamental. Nietzsche considera esencial tomar al cuerpo como punto de partida de todos los análisis, como hilo conductor. Es el fenómeno más rico, y el que permite el más claro examen. Esto no significa que haya en Nietzsche un inmediatismo, una adhesión inmediata a los sentidos y al cuerpo, como muchos han pensado, sino que el cuerpo, en tanto constituye el asiento de la voluntad de poder. Este pensamiento aparece expresado en el conocido aforismo de *Así habló Zaratustra* que lleva por título “De los despreciadores del cuerpo”. En el mismo Nietzsche manifiesta que el cuerpo es la gran razón, al servicio de la cual trabaja la pequeña razón, a la cual los despreciadores del cuerpo llaman “espíritu”.

Nietzsche considera que el cuerpo tiene sus propias valoraciones, las cuales no sólo anteceden a las valoraciones concientes sino que también las determinan. Las valoraciones surgen de nuestras condiciones de existencia o de la creencia que tenemos en ellas. En caso de que cualquiera de estas dos cosas se modifique, nuestras valoraciones también habrán de hacerlo. Por lo tanto, las valoraciones no son exclusivas del ser humano, sino que la capacidad de escoger lo más importante, lo más útil o lo más urgente está presente en todos los seres vivos. Es más, el hecho mismo de estar vivo ya implica la necesidad de valorar.

La prioridad del cuerpo sobre el espíritu resulta en Nietzsche tan marcada que en *Más allá del bien y del mal* emplea imágenes corporales para referirse al espíritu, cuando dice que “a lo que más se parece el espíritu es a un estómago”. Resulta indudable que Nietzsche, al tiempo que le niega a la conciencia, a la razón y al espíritu toda existencia autónoma, proporciona una nueva imagen del cuerpo, que aparece como lo determinante, como el lugar originario de la experiencia humana. Esta nueva imagen del cuerpo con la cual el filósofo se maneja, le permite desarrollar una tarea crítica que constituye una verdadera fisiología del conocimiento, en tanto se trata de poner de manifiesto los instintos e impulsos fundamentales que subyacen a todas las actividades concientes y a todas las construcciones teóricas. Esta fisiología del conocimiento aparece ya en *El origen de la tragedia* y se mantiene como una constante presencia durante todas las etapas de su pensamiento, hasta alcanzar su máxima expresión en los fragmentos póstumos.

Es necesario aclarar que esta fisiología del conocimiento no representa en modo alguno una adhesión de Nietzsche al paradigma mecanicista. Nietzsche no pretende explicar la actividad de la conciencia valiéndose del principio de causalidad, sino enfocándola desde una perspectiva vitalista que ve al mundo como un conjunto de centros de fuerza y resistencia en permanente lucha entre sí. Acaso el ejemplo más concluyente de lo que esta fisiología del conocimiento representa lo constituya el siguiente aforismo: La distinción y transferencia lógicas como criterio de la verdad (verdadero es todo aquello que es percibido clara y distintamente”- Descartes): con ello se hace deseable y verosímil la hipótesis mecanicista del mundo.[...]¿de dónde se sabe que la verdadera conformación de las cosas está en conformidad con nuestro intelecto? ¿No será distinto? ¿Que la hipótesis que le da mayormente la sensación de poder y seguridad es preferida, apreciada y consecuentemente designada como verdadera por él? El intelecto coloca su poder y capacidad más libre y más fuerte como criterio de lo más valioso, por tanto de lo verdadero [...] los grados máximos en el desempeño despiertan, con referencia al objeto, la creencia en su realidad. La sensación de fuerza, de lucha, de resistencia, persuade de que hay algo a lo que se le ofrece resistencia.

“Una pluralidad de fuerzas que se hallan en una jerarquía, [...] el concepto “individuo” es errado. Estos seres no existen aisladamente: lo que más pesa, aquello en lo que recae

el énfasis es algo cambiante, la constante producción de células, etc., deriva en un cambio constante del número de esos seres¹².

Este aspecto, que Nietzsche destaca una y otra vez a lo largo de su obra, se patentiza con toda claridad en el niño. Éste es mucho más moldeable que el adulto; lo que es más, *necesita* ser moldeado, plasmado, configurado por otros, necesita la sociedad para convertirse en hombre. Sólo en relación y mediante la relación con otros seres humanos, puede la criatura indefensa y salvaje que viene al mundo, convertirse en un individuo, pues sólo en compañía de otros seres humanos mayores va formándose en el niño, paulatinamente, un determinado tipo de previsión y de regulación de los “instintos”. La moral, en su sentido más radical, es precisamente esa forma de previsión y regulación de los “instintos”. Y según sea la historia, según la estructura del grupo humano en el que acontece la crianza y según, finalmente, su desarrollo y posición dentro de este grupo, así será el lenguaje que adquiera y el esquema de regulación de los “instintos”. En el niño no son sólo los pensamientos ni sólo las conductas conscientemente dirigidas lo que está constantemente formándose y transformándose, sino también las tendencias instintivas¹³.

Sin embargo, el “instinto” del cual habla Nietzsche, no es nunca un mero reflejo de lo que otras personas hacen y dejan hacer con uno, sino que es algo propio del individuo: es su *respuesta* al diálogo que se ha establecido con el grupo. Sólo así, el “instinto” se convierte en algo autodirigido. De manera tal, que los “instintos” no representan sólo la libertad del individuo -como en la interpretación que de ellos ofrece Freud- sino que *a la vez* expresan tanto la libertad como la dependencia del individuo hacia el grupo. El “instinto” no es, entonces, la quintaesencia individual, sino el producto y la investidura de lo social sobre lo particular: libertad y dependencia, individuo y comunidad aquí no se excluyen, sino que se implican mutuamente. Por lo mismo, -punto de extremo interés para la cuestión del *Übermensch*- no existe ningún originario punto de partida de *adherencia* del individuo al grupo, pues el individuo no se adhiere sino que *emerge* del grupo, como configuración del grupo mismo. Lo que también implica que no exista una clara demarcación entre lo individual y lo social. Es por medio del entendimiento como puede el individuo mismo separarse de lo social que se expresa dentro de él mismo, como “instinto”, como una determinada vivencia de la corporalidad. Esto nos serviría para pensar la relación del grupo en la determinación de la identidad postmortem.

Tomar al cuerpo como “hilo conductor” no significa otra cosa que tomar lo social como punto de partida. Ciertamente la conciencia, como bien lo mostró Descartes, es lo más cercano al individuo, pero tanto ella, como el individuo mismo, son, a criterio de Nietzsche, un producto, un efecto y no la causa primera. Lo primero, según mostramos, es lo social: lo individual, con su conciencia del yo, emerge sólo después de algunos procesos sociales históricamente determinados. El cuerpo, contrariamente a la conciencia, es aquello que se encuentra más cerca de lo social, si bien las marcas que éste inscribe sobre la corporalidad permanecen, las más de las veces, inconscientes. En el *Zaratustra* Nietzsche escribe que el cuerpo camina a través de la historia y que el espíritu no es sino un “heraldo” y un “compañero” del cuerpo¹⁴.

Por lo mismo, el parágrafo 19 de *Más allá del bien y del mal* puede decir que: nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas -el efecto soy yo: ocurre aquí lo que ocurre con toda colectividad bien estructurada y feliz, que la clase gobernante se identifica con los éxitos de la colectividad. La cultura, por medio de los

¹² Raimundo, A. (1998) Hacia una interpretación antropológica del pensamiento nietzscheano. *Perspectivas Nietzscheanas*, N° 5 y 6: 179-183.

¹³ Nietzsche, F. (1984) *Humano, Demasiado Humano*. Ediciones Edaf. España.

¹⁴ Nietzsche, F. (2007) *Así habló Zaratustra*. Editorial Alianza, España.

valores que impone y desde los que interpreta el mundo, no se adhiere simplemente al cuerpo, sino que, como ya decíamos, lo constituye. Por ello, el cuerpo, en su dimensión histórico-social, es el resultado de valores e interpretaciones que a través de su reiterada aplicación terminan generando respuestas “instintivas”, inmediatas, irreflexivas. La genealogía trabaja sobre ese gran inconsciente, produciendo, por medio de la historia de esas sucesivas interpretaciones, un despegarse de las mismas. Estas se desolidarizan con el cuerpo, que justamente se “ha elevado a través del saber”¹⁵.

Por lo demás, y en virtud de la gran pluralidad de perspectivas existentes en la cultura, el propio cuerpo experimenta esa pluralidad, se hace plural, pues en el cuerpo “todos nuestros instintos son activos, pero dentro de un orden y una adaptación particulares, por así decirlo, estatal, el uno respecto al otro”. Los “instintos” no apuntan sólo hacia el mundo, sino que se relacionan los unos con los otros, excitándose o rechazándose mutuamente. El cuerpo, así entendido, no es un conjunto homogéneo y compacto, sino una pluralidad de fuerzas que se fragmentan mutuamente, pero que también se unen según las circunstancias, dando lugar, en todo caso, a un auténtico hervidero de direcciones. La tarea del entendimiento estriba en tratar de poner cierto orden en esa cadena de dependencias, de choques y alianzas que las distintas fuerzas traban entre sí. La gran diferencia entre el hombre y el animal radica en que éste, “al contrario del animal, ha criado dentro de sí una masa de instintos e impulsos antagónicos: mediante su síntesis es el señor de la tierra”. Esta síntesis es lograda tanto por la presión moral ejercida por la sociedad, como por el propio intelecto. Las diversas síntesis son las diversas imágenes y perspectivas del mundo y del hombre mismo.

Ahora bien, si el cuerpo está conformado por una “estructura social de muchas almas”, si el cuerpo es producto de la cultura, una cultura disgregada produce un cuerpo disgregado frente al cual la conciencia del yo se debilita. En este caso, la identidad se deshace de manera tan completa que ya no se abre espacio para nuevas construcciones. No es posible en modo alguno que un hombre no tenga en su cuerpo las propiedades y predilecciones de sus padres y antepasados: y ello, digan lo que digan las apariencias¹⁶.

Palabras Finales

Identidad e Integridad pueden ser entendidos como dos caras de una misma moneda. Una va con la otra y la pérdida de alguna de ellas implica la pérdida adherida e indisoluble de la otra. El cuerpo muerto con el paso del tiempo pierde aquello que hace que sea considerado íntegro. El cuerpo muerto no es sinónimo de cadáver en todos los momentos. El cuerpo, tanto en la vida como en la muerte no recibe siempre el mismo nombre. Lo postmortem implica que nuestro cuerpo sea llamado cadáver para luego solo ser aludido bajo el rótulo de esqueleto. Este paso no implica solo un juego dialéctico sino que implica un claro cambio de estatus. El cadáver no es algo íntegro, aun menos lo es el esqueleto. ¿Cómo esta pérdida de integridad impacta en nuestra identidad? Si seguimos a Nietzsche podríamos decir que con la pérdida de integridad se sufre una pérdida de identidad y viceversa.

Si el esqueleto per se no es algo íntegro ni que decir cuando solo contamos con “Body parts” (partes de cuerpos), un solo segmento óseo o anatómico. Desde la praxis podríamos plantear que no es lo mismo restituir un esqueleto completo que uno que carece de ciertos segmentos anatómicos. El cráneo, las manos cargan de un fuerte simbolismo que nos habla de que a la hora de construir la identidad no todo nuestro cuerpo tiene la misma importancia. La identidad, podemos decir, tiene un sustento

¹⁵ Nietzsche, F. (2007) Mas allá del bien y del Mal. Editorial Alianza. España.

¹⁶ Nietzsche, Op. Cit.

material. Por lo menos para aquellos que reclaman la búsqueda e identificación de los cuerpos de sus familiares desaparecidos.

La idea eje detrás de este trabajo es seguir discutiendo acerca de si la identidad es algo que se o es producto de un contexto social. A la hora de pensar este dilema desde la desaparición forzada de personas podemos plantear que muchas identidades se pierden por la falta familiares que los reclamen. ¿Es esto evidencia suficiente para plantear que la identidad se construye de manera social?, ¿Para decir que la identidad no es algo que nos trascienda sino que solo trasciende si habitamos en la conciencia de terceros?. Desde Nietzsche podemos plantear que esto podría ser así. La identidad esta unida a un cuerpo y lo social determina nuestra identidad. Con la perdida de integridad sufrimos una perdida de identidad y con la ausencia de un contexto social que reclame la identidad esta podría perderse para siempre. Pero, ¿es realmente así?.

Bibliografía

Cragolini, M.B. (1998) “Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philia* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*”. *Perspectivas Nitzchenianas*, N° 5 y 6: 71-85.

Cragolini, M.B. (1999) “Nombre e Identidad: filosofar en nombre propia”. Ponencia al X Congreso Nacional de Filosofía, Huerta Grande.

Desiato, M. (1995) “Cuerpo y cultura en Friedrich Nietzsche”. *Perspectivas Nitzchenianas*, N° 4: 179-183.

Dorlands medical Dictionary (2005) Merck & co editors. Versión electrónica. www.mercksource.com

Hartfiel, M. (2005) “La construcción social de la muerte. Una mirada actual”. Versión electrónica: <http://www.cucaiba.ms.gba.gov.ar/002.htm>

Le Breton, D. (2002) *Antropología del cuerpo y modernidad*. 1° Ed. Buenos Aires: Nueva Visión.

Musil, R.. (1988) *El hombre sin atributos*, trad. J.M.Sáenz, Barcelona, Seix Barral, Vol. I, p.

Nietzsche, F. (1984) *Humano, Demasiado Humano*. Ediciones EDAF. España.

Nietzsche, F. (2007) *Así hablo Zarathustra*. Editorial Alianza, España.

Nietzsche, F. (2007) *Mas allá del bien y del Mal*. Editorial Alianza. España.

Perosino, M.C. (2007) “Del cuerpo a la persona. Implicancias éticas en el ámbito hospitalario”. Ponencia presentada en el ciclo de charlas “Bioética...Otras miradas...” organizado por el Hospital Municipal de Boulogne. 7 de agosto de 2007.

Pfeiffer, M.L. (2005) “La muerte”, en Oscar Garay (ed) *Bioética para Medicina*, Buenos Aires, (en prensa).

Raimundo, A. (1998) “Hacia una interpretación antroponológica del pensamiento nietzscheano”. *Perspectivas Nitzchenianas*, N° 5 y 6: 179-183.

Rovaletti, M. L. “Apropiación y desposesión del otro. La bioética entre la sacralización y la instrumentalización del cuerpo”. Ponencia presentada en las Primeras Jornadas de Bioética de la Ciudad de Buenos Aires 1°, 2, 3 de octubre de 2001, organizadas por la secretaria de Salud del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

Stedman's Medical Dictionary (2005) Versión electrónica. www.stedmans.com

The On-line Medical Dictionary (2005) University of New Castle upon Tyne. Versión electrónica. www.cancerweb.ncl.ac.uk/omd/