

DE LA BIOPOLÍTICA A LA FILOSOFIA DEL COS PER QUÈ UNA FILOSOFIA DEL COS? – UNES NOTES

En el pensament francès dels darrers vint anys (1990-2010) s'anomena filosofia del cos, d'una manera general, la reflexió que arranca de Foucault i de la seva reflexió sobre la sexualitat i el poder però que no segueix les tesis *gauchistes* sobre el biopoder (desenvolupades posteriorment per Agamben i Esposito i, en certa manera, també per Toni Negri). El punt de divergència es troba bàsicament en la negativa a demonitzar la societat liberal per part dels filòsofs del cos; la tesi (originada en W. Benjamin) que afirma que la societat liberal és un 'estat d'excepció permanent' és quasi unànimement rebutjada (o considerada simplement 'conspirativa' quan no ingènua), pels filòsofs del cos, mentre que en canvi accepten el paper de la repressió sexual en la constitució dels imaginaris socials, l'existència d'una 'microfísica del poder' i en general el rerefons freudià i el ressò de l'obra de Bataille que és palès en l'obra foucaultiana.

Mentre la filosofia del cos situa al centre de la seva reflexió la temàtica del 'desig' (com a tal infinit), en canvi l'enfocament biopolític se centra en la 'necessitat', és a dir, en tot allò que fa que el cos sigui sotmès i sovint humiliat. No volem dir amb això que la filosofia del cos remeti a cap mena de 'dreta foucaultiana' (més spinoziana que marxista), sinó que mentre la biopolítica és sensible als problemes jurídics i polítics del cos (i s'interessa per la conversió del cos en objecte de legislació/normalització), a la filosofia del cos li interessin temes més propers a la bioètica, a la mediació tecnològica i a la vida artificial, etc. Mentre la biopolítica estricta s'origina en Foucault i recull l'herència de Bataille, Weil, Benjamin o Arendt a través de l'estructuralisme i la fenomenologia, els autors que incideixen en filosofia del cos són més aviat Merleau-Ponty, Ellul, Jonas i connecten a Itàlia amb l'obra de Remo Bodei...

En tot cas, biopolítica i filosofia del cos comparteixen una pregunta central: *com hem arribat a ser un cos si abans érem una ànima?* Abans de decantar-nos per una o altra opció convé considerar com s'ha arribat a canviar la perspectiva d'una manera tan radical.

El cos en la filosofia clàssica havia tingut de sempre un paper secundari. A Grècia, amb el *Fedó* platònic i a l'origen de la modernitat, amb les *Meditacions metafísiques* cartesianes, el cos s'ha considerat com una mena de 'molèstia', necessari tan sols com a condició per tal de poder desenvolupar allò que de debò importa i que ens defineix com a humans, que és l'ànima.

Les posicions materialistes van ser tradicionalment menystingudes pels filòsofs, malgrat que sempre ha existit una mena de 'segona línia' en filosofia (la d'Epicur i Montaigne, per exemple) que reivindicava –com va escriure Spinoza– que el cos i l'ànima són la mateixa cosa. El cos ha estat bàsicament *la presó de l'ànima* i els humans s'han volgut definir en termes d'*ànima* o de *ment*: l'ànima constitueix 'el ser' mentre que el cos era només una cosa que hom 'té' i encara provisionalment. D'aquesta manera l'ànima alliberada del cos (per la mort) assoliria la seva plenitud, que pertany al nivell de l'absolut, mentre tot el que és físic resulta 'contingent', mancat de força i destinat a ser objecte de malaltia, de dolor i d'angoixa. El cos ens enganya, mentre que l'ànima i el raonament ens alliberen i ens porten a l'absolut.

En definitiva, per a la filosofia clàssica, el cos (la carn) és un pes que l'ànima ha de suportar més o menys pacientment. Això va portar a establir una sèrie d'antagonismes radicals, més o menys presents en la tradició filosòfica: l'ànima és pura i el cos és impur; l'ànima és divina i el cos és temporal; l'ànima és el receptacle de la veritat, mentre el cos és una aparença que ens menteix; l'ànima

ens duu a la perfecció, mentre el cos resulta decebedor i imperfecte. El cos és extens i l'ànima és immaterial. L'ànima és el real, mentre el cos constitueix tan sols una aparença.

Així, alliberar-se, separar-se o desfer-se, del cos vindria a ser l'objectiu de l'ascesi filosòfica en estat pur. Dominar el cos, dominar la imaginació ('la boja de la casa', en expressió de Teresa de Jesús) i reprimir el desig, ha estat el disseny comú al cristianisme i al platonisme antic. Per això mateix hi ha poca filosofia sobre el problema del dolor, que des dels estoics ha estat considerat tan sols com una prova que l'ànima ha de superar per tal d'assolir la plenitud. Un corol·lari d'aquesta mentalitat es troba recollida en tesi cruel de la medicina tradicional, segons la qual 'el que pica cura', que avui té una curiosa relectura en les nostres *fashion victims*, convençudes que qui vol lluir ha de patir, de vegades fins a la malaltia (anorèxia).

Una forma sofisticada de reprimir el cos ha estat considerar-lo com una màquina (La Mettrie). En la mesura que poguéssim considerar-lo només una màquina, el cos seria senzillament 'usat' i 'explotat'. A l'origen amb el mecanisme es tractava de dir que el cos no és un esperit, però aviat identificar el cos amb una màquina fou també una magnífica excusa per a l'explotació dels humans en la revolució industrial. Fins i tot avui, quan es parla (o es garla?) sobre l'obsolescència del cos i es proposa redissenyar-lo en forma de *ciborg*, traspua la vella idea d'un cos que no està a l'altura de la perfecció absoluta que correspon a la ment i que les màquines han tornat l'home 'obsolet' (Anders).

En tot cas, el dualisme constitueix el model del pensament sobre l'home, com a mínim fins Nietzsche. D'aleshores ençà, el camp de reflexió ha canviat radicalment. La filosofia nietzscheana que parteix del 'cos viu'. L'afirmació nietzscheana segons la qual «el cos és una gran raó» (*Zarathustra*, 93), canvià radicalment la comprensió filosòfica de l'home. Des d'aleshores, la mortificació del cos passa a ser tan sols una malaltia del pensament. Menysprear el cos és vist, després de Nietzsche, com una perversió que té com a conseqüència secundària, però conscient, la repressió del pensament.

És evident que l'aparició d'una filosofia del cos no es pot explicar només per l'aparició de la filosofia nietzscheana. **Hi ha com a mínim cinc motius diferents que expliquen el canvi en la comprensió del cos d'ençà de finals del segle 19:**

1.- L'emergència de l'autonomia moral des de Kant i la Il·lustració, que porta a l'afirmació del subjecte. El subjecte es constitueix a partir de la seva pròpia raó que s'allibera cada cop més de les limitacions comunitàries i, més en concret, de la religió i de la transcendència. Tot que Kant manté l'ànima com un 'postulat de la raó pràctica', la destrueix com a substància material. Reivindicar, a més, que la religió no pot estar per sobre de la pròpia raó condueix necessàriament a negar que el més enllà pugui ser la instància decisiva sobre el món. El liberalisme com a política basteix a nivell institucional el nou àmbit de l'autonomia.

En àmbits de la biopolítica (el propi Foucault va fer la seva tesi secundària sobre l'Antropologia kantiana), és força habitual devaluar la significativitat de l'autonomia, considerant que la moral kantiana és també i sobretot una forma especialment sofisticada de control moral –idea que ja havia avançat Nietzsche. Si el guardià de la moral tradicional era la societat (o l'església), el guardià de la moral kantiana és la pròpia consciència, de manera que temes com el mal i la culpa prenen una nova gravetat. D'aquesta manera més que un alliberament, l'autonomia moral enceta una nova forma més sofisticada de repressió de la subjectivitat.

2.- La reivindicació de la subjectivitat en el romanticisme, que reivindica el paper dels sentiments en l'elaboració de les idees. Les idees deixen de ser vistes

com quelcom que prové del 'més enllà'. Quan amb Freud la por i la llei s'identifiquen amb el ressò de la veu del pare mort (superego) en l'inconscient, la subjectivitat comença necessàriament a identificar-se amb el cos. El límit deixa de tenir sentit per a una ment moderna que concep el desig com a il·limitat i font de plaer.

3.- L'aparició del problema de la consciència intencional en el neokantisme i en la fenomenologia de Husserl que insisteix en la doble consideració del cos com a cos-objecte (*Körper*), estudiat per la ciència i alhora i inseparablement, com a cos-subjete (*Leib*), cos físic i propi de cada persona. El cos és per a Husserl una metàfora de la intencionalitat i, per tant, la instància que ens permet orientar-nos al món. Merleau-Ponty i la seva insistència en què el cos és «el nostre mitjà general de tenir un món» (*L'ull i l'esperit*, 1964) vindria a culminar aquesta recerca sobre el cos com a intencionalitat per tal de considerar-lo com l'espai de l'expressivitat dels humans.

4.- El canvi en el model productiu produït per la revolució industrial, que no tan sols porta a l'augment del nivell de vida i la necessitat de crear nous mercats, sinó que descobreix el cos com un gran mercat, com un espai des del qual resulta possible crear noves necessitats i abastir-les a través de mecanismes de producció i consum. La institucionalització de l'Estat del benestar que converteix el 'benestar' mateix en un dret i el fet mateix que l'aliment resulti cada cop més barat canvia la consideració del cos, que passa de ser una nosa a ser una finalitat en ell mateix.

5.- Els progressos en l'àmbit de la medicina i la salut que permeten allargar la vida i replantejar el problema del dolor que deixa de ser considerat com una situació inevitable i 'normal' per a ser considerat com una disfunció i, a l'extrem, com una mala praxi. La malaltia sempre ha estat la prova que no podem viure separats del cos i com un exemple de la mateixa impotència corporal. Però amb l'extensió de la mentalitat tecnològica, la medicina pot 'rehabilitar' i 'reconstruir' el cos (transplantaments, reconstrucció d'òrgans o de parts del cos disfuncionals...).

Aquesta superació del dualisme i l'emergència de la filosofia del cos no ha estat un procés lineal. Ha aparegut també en la modernitat una nova forma de dualisme contemporani d'arrel nietzscheana (i molt més vinculada a la tradició de l'Escola de Concord que a Nietzsche), que recupera una escissió entre 'voluntat' i 'cos' i on la voluntat ocupa el lloc que antigament corresponia a l'ànima. Fins i tot s'ha vist en algunes teràpies psicològiques que defensen el voluntarisme com a alternativa a la mèdica, amb una certa complicitat furtiva amb la impotència. Però en l'essencial aquest model dualista ja no correspon a la modernitat.

La conseqüència del pas d'una filosofia dualista a una filosofia del cos ha estat una profunda reelaboració de molts conceptes morals (per exemple, la por) i una nova consideració dels drets públics (per exemple, en l'àmbit de l'homosexualitat o de la prostitució), inseparable d'una reivindicació molt clara de la carn i de la subjectivitat.

Però el canvi és tan profund que afecta també les estructures socials. Si la construcció del cos (o com hom diu de vegades 'la mirada sobre el cos') és social i més enllà del cos no hi ha res, aquest buit de fonamentació es converteix en l'objecte de nous combats. El mercat i la societat civil ocupen el lloc del la vella 'ànima' i apareix llavors una biopolítica que és el camp (per dir-ho amb una expressió hegeliana) d'una pugna pel reconeixement - la que avui en dia s'està lliurant - entre els esforços alliberadors i la tendència del neoliberalisme a homogeneïtzar els cossos, convertint-nos en consumidors, bàsicament a través d'una «normalització» banal de la sexualitat.