

Capítulo 4. ***Persona, individuo y práctica de sí***

“El problema real es: ¿porqué debe uno comportarse siempre como si Dios lo estuviera observando?”

Bronislaw Malinowski, citado en Clifford, 1995:130

“Es necesario que hayáis aprendido los principios de una forma tan constante que, cuando vuestros deseos, vuestros apetitos, vuestros miedos se despierten como perros que ladran, el Logos hable en vosotros como la voz del amo que con un solo grito sabe acallar a los perros”

Plutarco, citado en Foucault, 1996:86

El objetivo de este capítulo es responder de manera resumida a las preguntas: si el sujeto que debe ser fundado para unos y moldeado para otros en el cuerpo de los autistas es racional, recíproco y autónomo, características del *individuo*, modalidad presente de *persona* en nuestras sociedades, ¿de dónde sale este modelo? ¿cuáles son las condiciones históricas y sociales que han llevado a la constitución de este deber ser? La categoría de *persona*, tal como la conocemos hoy día, ha sido constituida a través de un largo y complejo proceso histórico. No se trata de un desarrollo lineal de los significados atribuidos a dicha categoría, sino que implicó rupturas, saltos y discontinuidades, y también permanencias, acumulaciones, yuxtaposiciones, transformaciones, olvidos y apropiaciones nuevas y antiguas. En las líneas que siguen señalaré algunos puntos de continuidad y de cambio en la categoría actual, con el objetivo de mostrar que el *individuo*, tal como lo conocemos y lo vivimos hoy, es una invención relativamente reciente,

predominantemente de las llamadas sociedades occidentales, una invención con efectos notables en múltiples ámbitos y con una existencia palpable, pero al fin y al cabo una invención.

En un escrito titulado *A category of the human mind: the notion of person, the notion of self*¹³, Marcel Mauss lleva a cabo una descripción de lo que ha constituido la categoría de *persona* en diversas épocas y entre grupos humanos diferentes cuyas ideas respecto a dicha categoría, al ser modificadas, apropiadas y enunciadas por algunos saberes alimentan nuestra idea actual de individuo. En palabras de Marcel Mauss, su objetivo es procurar “un catálogo sumario de las formas en que la noción [de *persona*] ha sido asumida en varios momentos y en varios lugares, y mostrarles cómo han terminado por tomar carne y sangre, sustancia y forma, una estructura anatómica, acorde con los tiempos modernos, cuando se ha vuelto clara y precisa en nuestras civilizaciones” (Mauss, 1985 [1938]:2; traducción mía).

Por su parte, el etnólogo francés Louis Dumont, en *Ensayos sobre el individualismo* (1983), pretende “mostrar cómo, en una perspectiva de antropología social, se justifica o es recomendable un estudio del conjunto de ideas y valores que caracteriza a la modernidad” (1983:15). Del mismo modo, señala conceptos de diferentes sociedades en varios momentos históricos que alimentan la actual idea de individuo de las sociedades occidentales modernas. Este individuo de la actualidad se enmarca en una *ideología*, un conjunto de valores, usos y creencias de esta concepción que Dumont denomina *individualismo*. El objetivo de este autor consiste en examinar el surgimiento y los usos de categorías como la económica y la política valiéndose de comparaciones entre conjuntos de ideas antiguas y actuales acerca del individuo como valor y de su papel en la época contemporánea.

A partir de la exposición de Marcel Mauss, de la idea de la práctica de sí de Michel Foucault (1990, 1996, 1999) y del análisis del individualismo propuesto por Louis Dumont, mostraré algunos puntos de convergencia y de dispersión dentro de las definiciones de la categoría de *persona*, de la noción de *individuo*, y a partir de allí, me aproximaré a estas dos concepciones, apuntando así mismo a una idea de *sujeto*.

¹³ Marcel Mauss, (1938), publicado en *The category of the person: anthropology, philosophy, history*, de 1985, por Cambridge University Press.

Cada uno de estos autores propone una posibilidad de análisis diferente, desde distintas posiciones conceptuales, pero los tres comparten una preocupación por la constitución histórica de las categorías con las cuales se configura el sujeto moderno.

Sociedades no occidentales

El ser *persona* se caracteriza, en algunas sociedades, que denominaré aquí como no occidentales acudiendo a la tradición antropológica, por una apropiación de los papeles que cada sujeto debe cumplir dentro del grupo social al que pertenece, ejerciéndose en determinadas posiciones que le han sido adjudicadas por la tradición y por las creencias del grupo. Este es el rol, el *personaje*, en palabras de Marcel Mauss (1985 [1938]), el cual no se trata de una categoría ontológica sino de una localidad que otorga derechos y deberes específicos a su ocupante, quien se apropia de su papel y lo practica siguiendo los lineamientos de éste.

Este adueñarse de los roles implica tomar posesión del propio cuerpo, entendido como las representaciones acerca de la definición, los límites, las funciones, la percepción, el conocimiento y el cuidado de dicho cuerpo, elaborados en un contexto social determinado. Apropiarse del cuerpo significa entonces hacer uso de la normatividad de cada cultura, dotarlo de los códigos sociales que lo crean y lo modifican; en fin, incorporar el momento histórico y el orden social.

Para Mauss, estos códigos traen consigo un conjunto de deberes y de derechos asociados a la concepción de *persona* determinada por el grupo social que se refleja en las máscaras que se le imponen a los miembros de la comunidad, en el rol que deben jugar quienes portan dichas máscaras, en las formas de pensar y de actuar concedidas por la posición que se ocupa, por el carácter que se ejerce y por la participación que debe tenerse en las acciones y en la vida de la sociedad a través del papel que se le asigna a cada cual (Ibíd.).

A continuación, cito algunos ejemplos de la forma en que se concibe y se practica la *persona* en algunas de las sociedades que con anterioridad he denominado aquí como no occidentales. Es importante tener en cuenta que no busco en momento alguno mostrar una evo-

lución en la categoría a la que refiero a lo largo del texto, sino simplemente señalar similitudes y diferencias en la forma en que se elabora, se transforma y se usa a la *persona*.

En Australia, cuyos grupos humanos han sido examinados por múltiples investigadores de la antropología en distintas épocas, los espíritus reencarnan en los nuevos miembros de la sociedad, por lo cual son los ancestros quienes determinan la posición de los sujetos con respecto a los derechos, los deberes, los papeles y los ritos. De acuerdo con Marcel Mauss, quien se refiere a los grupos australianos Arunta, Loritja y Kakadu, y de quien tomo la descripción que se encuentra registrada en estas líneas, "bajo su aspecto humano [el clan] es el fruto de la reencarnación de espíritus que han migrado y que renacen perpetuamente en el clan" (1985 [1938]: 11, traducción mía).

Los antepasados se encuentran presentes entonces tanto en quienes poseen ahora su espíritu como en las pinturas y las máscaras rituales, y los roles son personajes representados en lo sagrado y en lo cotidiano. Se trata de un papel que se juega en la familia, en el ritual, en el derecho del grupo, que ha sido determinado con un nombre heredado de un antepasado que indica que el espíritu de dicho antepasado vive en el portador de su nombre, por lo que este ocupa su lugar, ya que se trata del mismo personaje.

Entre los Kwakiutl, indígenas de Norteamérica occidental estudiados por Franz Boas en distintas épocas, de quien Mauss toma la información aportada por su etnografía, el grupo social es la suma total de los hombres libres. Los hombres son entonces partes constitutivas de un todo, convirtiéndose en lo que Dumont llamaba una *universitas*, un "cuerpo social como un todo del que los hombres vivos no constituyen más que las partes" (1983:76).

Su sistema social y religioso involucra un intercambio de bienes y servicios que determinan la posición de los actores, quienes hacen uso de un nombre y aún de dos: uno profano (para el verano) y uno sagrado (durante el invierno); nombres que deben ser modificados de acuerdo con la edad que se tiene y las funciones que se cumplen a través de rituales de cooperación entre los clanes, por lo cual un mismo hombre está compuesto por varios papeles y es al mismo tiempo un elemento de un conjunto más grande. Los ancestros, al igual que

entre los grupos australianos que mencionaba antes, reencarnan en los cuerpos de sus sucesores y “viven de nuevo en el cuerpo de quienes llevan sus nombres ... La perpetuación de las cosas y de los espíritus está garantizada solamente por la perpetuación de los nombres de los individuos, de las personas” (Mauss, 1985 [1938]:8, traducción mía).

Para los Wiwas, una de las cuatro sociedades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, la época en que la persona es concebida y la fecha en que nace marcan el papel que ésta cumplirá en su sociedad, por lo que los embarazos y los alumbramientos son programados con anterioridad por la pareja y los mamós. De acuerdo con tales criterios, la persona recibe el nombre de una planta que florece por la época del nacimiento; esa planta posee cualidades y defectos humanos que deberá tener quien recibe su nombre. Las características de que dispone cada cual están aquí definidas por circunstancias y hechos que las sociedades bautizadas como occidentales podrían considerar como externos a la *persona*¹⁴.

La categoría de *persona* en estos grupos sociales no se encuentra definida como una esencia, sino como un conjunto de denotaciones de carácter asignadas según el grupo etéreo, la época del año, el oficio, entre otros factores, con los que se configura una máscara, un conjunto de representaciones y acciones rituales y en algunos casos ancestrales que no hacen parte de la esencia de los sujetos, pues les son atribuidos de acuerdo con su posición social, de lo que puede decirse que la *persona* como una naturaleza del ser no tiene lugar. La individualidad, entendida como el conjunto de peculiaridades de la persona, es una característica de las sociedades conocidas como occidentales, aunque no exclusivamente de éstas. Ésta es producto de un complejo desarrollo histórico que narraré a continuación de manera muy breve, mencionando algunos de los momentos históricos, de los grupos humanos y de las creencias religiosas que contribuyeron a la creación de la modalidad actual de *persona*, el *individuo*, que, como señalé en líneas anteriores, han sido adoptadas y transformadas, y son utilizadas por los saberes científicos signados occidentales.

¹⁴ Esta información me fue proporcionada por Laura García, antropóloga de la Universidad Nacional que realizó un trabajo etnográfico con una duración de diez años de convivencia con el pueblo Wiwa.

Grecia

Con la sociedad griega de la antigüedad, y particularmente con sus filósofos, la categoría de *persona* se define como compuesta, haciendo uso de una traducción simplista, por el cuerpo y el alma, que constituyen elementos diferenciados entre sí y concebidos como opuestos, si bien el alma no representa aún una totalidad y el cuerpo no es todavía un organismo (Dodds, 1960).

Dicha alma, de acuerdo con el pensamiento helenístico, está compuesta por la *psykhé* o alma racional, socrática y perfecta, que es la que está en capacidad de adquirir conocimiento, y por el *thymós*, que consiste en una especie de órgano del sentimiento y corresponde al alma irracional, pasional e imperfecta. La pasión, concebida como opuesta a la razón, posee una intensidad que aterroriza, que excede al conocimiento y resulta por lo tanto misteriosa (Dodds, 1960). La profunda dicotomía occidental entre razón y emoción emerge aquí dentro de las prácticas del conocimiento de sí mismo. Esta dicotomía ha sido una de las permanencias, de las reapropiaciones por parte de las prácticas de conocimiento de uno mismo de la actualidad.

Desde la perspectiva de Platón, quien explora parte de la filosofía griega de la antigüedad, el cuerpo o *soma* puede ser visto de dos maneras: por una parte, el *soma* es la prisión del alma, por lo que esta última está obligada a satisfacer las demandas del *soma*; por otro lado, el alma atrapada dentro del *soma* está muerta, obedeciendo a una idea más puritana, por lo cual es necesario que el *soma* muera para que el alma viva (Dodds, op.cit.:119). Para mí la definición platónica del *thymós* es sorprendentemente similar a lo que Freud, varios siglos más tarde, denominaría *ello* (Véase Freud, 1994).

Tan marcada es la oposición entre *psykhé* y *soma*, que Aristóteles consideraba posible separar estas dos entidades a través de la experimentación, permitiendo el verdadero conocimiento (Ibíd.), pues las pasiones, cuyo origen radica en el *soma*, resultaban una fuerza que cegaba la capacidad humana, y sobre todo masculina, de observar y organizar el mundo a través de la razón.

Sin embargo, a pesar de sus similitudes con la actualidad, la idea de *individuo* no se había desarrollado entre estas gentes, como lo

muestran las creencias griegas con respecto a la justicia divina, pues el pecado se heredaba y generalmente eran los hijos quienes debían ser castigados por las faltas de sus padres, haciendo de la familia y no del *individuo* la unidad constitutiva básica de la sociedad griega.

Como mencioné antes, en la filosofía griega, y de hecho en la romana, surge el cuidado de sí como un principio filosófico fundamental para todo comportamiento que pretenda hacer parte del mundo de la razón. Este requerimiento para el ejercicio de la racionalidad moral debía tener lugar en medio de una relación entre el sujeto y el conocimiento a través del concepto de *epimeleia*, que se refiere, siguiendo a Foucault, a una actitud y a un modo de comportarse, a un interés por sí mismo que trae consigo una vigilancia dirigida hacia sí mismo, un conjunto de normas que definan el ser y unas técnicas que permitan dilucidar la verdad y corregirse uno mismo (1996:35). De esta manera, “en toda la filosofía antigua, el cuidado de sí se ha considerado a la vez como un deber y como una técnica, una obligación fundamental y un conjunto de procedimientos cuidadosamente elaborados” (Foucault, 1999:278).

Las prácticas del cultivo de uno mismo en las *Conversaciones* de Epicteto apuntan a una ‘fiscalización’ de las representaciones¹⁵ que para Foucault, tiene una cierta cercanía con las prácticas cristianas. “Epicteto quiere que se tenga una actitud de vigilancia permanente respecto a las representaciones que puedan brotar en el pensamiento ... se ha de saber si uno se siente afectado o emocionado por aquello que es representado” (1999:287). La verdad se halla en las representaciones y es allí donde debe ser buscada, donde se ejerce el uno mismo.

Tales concepciones reflejan algunas transformaciones dentro del pensamiento que aún en nuestros días tienen resonancia. Desde la perspectiva del mismo autor, “el movimiento en que el alma se torna hacia sí misma es a su vez el movimiento mediante el que su mirada es atraída hacia ‘lo alto’ – hacia el elemento divino, hacia las esencias y hacia el mundo supraceleste donde éstas son visibles” (Foucault, 1999:279). La finalidad de esta característica teotrópica del alma es dar lugar a unos vínculos consigo mismo concebidos en ciertos mo-

¹⁵ La representación aquí constituye simplemente las elaboraciones mentales acerca de las experiencias y de los objetos.

mentos siguiendo un modelo jurídico-político que busca “ser soberano de sí mismo, ejercer sobre sí un dominio perfecto, ser plenamente independiente o ser completamente de sí” (1999:279).

Esta nueva configuración de la práctica de sí en el pensamiento grecorromano adquiere nuevas funciones en el marco de su transformación, pues ahora el cuidado de sí implica enmendar o moderar las propias faltas, formarse para vencer a través de la existencia y tener la posibilidad de curarse. Este es el aspecto en el que Foucault encuentra que la práctica de sí podía convertirse en un ejercicio terapéutico (1999:277), lo que acerca dicha práctica al saber médico y psicoanalítico de los siglos XIX y XX.

Existen, por supuesto, diferencias marcadas entre la práctica de sí de la antigüedad clásica y la elaborada por los saberes que en la actualidad se ocupan de ella. Entre esas disensiones habría que señalar, como ya lo había indicado, que este *sí* que se practicaba entre los griegos no es el individuo de nuestra época. Pero hay que recordar que el ejercicio del uno mismo era visto entonces como ahora, como una relación en el que otro, un guía o un maestro, intercede entre la verdad y el sujeto proporcionando el ejemplo, la capacitación y la capacidad de ponerse al descubierto, pues debe alcanzarse el saber y tener acceso a la verdad. Entre los griegos, el maestro “es un operador en la reforma de un individuo y en la formación del individuo como sujeto, es el mediador en la relación del individuo a su constitución en tanto que sujeto” (Foucault, 1996:58). Es por estas razones que para Foucault esa práctica de sí “es la multiplicidad de relaciones sociales que puedan servirle de soporte” (1999:285).

Roma

Durante el Imperio Romano el *individuo* aparece por primera vez descrito en la ley, convirtiéndose en sujeto de derechos y de deberes. Como lo indica Marcel Mauss, “la ‘persona’ (*personne*) es más que un hecho organizacional, más que un nombre o un derecho a asumir un rol y una máscara ritual. Es un hecho básico de ley” (1985 [1938]:14; traducción mía). La elaboración acerca del individuo por la legislación

romana permanece, con modificaciones de base, hasta nuestros días, con lo que se evidencia su importancia.

El término *persona* proviene del latín *personare*, la máscara a través de la cual resuena la voz del actor. Aún cuando *personare* es un vocablo que proviene de la lengua del Imperio, su origen ha sido ubicado entre los etruscos, cuyas máscaras, particularmente las de los ancestros, llegaron a Roma llevando consigo sus significaciones, lo que lleva a Mauss a afirmar que “aún si no han sido los latinos quienes inventaron la palabra y las instituciones, al menos fueron ellos quienes les dieron el significado original que se ha convertido en el nuestro” (1985 [1938]: 15, traducción mía).

Como lo indica el vocablo *personare*, la *persona* es una invención, una característica externa que se le atribuye al ciudadano romano, que lo individualiza manteniendo el vínculo con la familia a la cual pertenece a través de un nombre. Para ser *persona* en el Imperio, era necesario ser ciudadano, pertenecer a una *civitas*, a una ciudad. Esta pertenencia determinaba así mismo los nombres que llevaban los sujetos, los cuales eran tres: el *nomen*, o nombre sagrado, que indicaba la *gens* que le había sido asignada; el *praenomen*, o el nombre como lo conocemos nosotros, y el *cognomen*, o seudónimo. Este último no es un apodo, sino un nombre asociado a los ancestros y a la propia personalidad, con un carácter sagrado. Siguiendo a Marcel Mauss, en las casas de las familias patricias se conservaban imágenes de los ancestros, compuestas por máscaras y estatuas, *imago*, que se encontraban vinculadas de manera indisoluble con el *cognomen*, formando “maneras de hablar indisolublemente ligadas en fórmulas que fueron casi de uso corriente” (1985 [1938]: 16, traducción mía).

Solamente quienes pertenecían a una *civitas* podían llevar los tres nombres, *nomen*, *praenomen* y *cognomen*, que los hacían propietarios de un cuerpo, unos ancestros, una denominación y unas pertenencias en particular, elementos que les dan una *personam*, una personalidad. Las familias romanas consideradas descendientes de las doce familias fundadoras, como los Julios o los Flavios, por ejemplo, eran las de mayor jerarquía, y entre sus miembros se encontraban los emperadores. Esto es porque entre ellas se encuentran los ancestros fundadores de Roma y su nombre evoca la imagen de los antepasados.

Tal herencia de la *personam* se extiende en la configuración y los poderes del Senado Romano, institución que con algunos cambios permanece dentro de las formas de gobierno contemporáneas. En palabras de Mauss, “el Senado Romano se concebía a sí mismo como compuesto de un determinado número de *patres* representantes de las ‘personas’ (*personnes*), las ‘imágenes’ de sus ancestros” (1985 [1938]: 17, traducción mía).

Así, la ficción de la máscara, la *persona*, que aparece entre los etruscos, se hace ley natural entre los romanos y se consolida como una esencia humana entre los cristianos, ha tomado lugar dentro de las sociedades dichas ‘occidentales’. Pero durante el Imperio Romano este artificio aún no cobijaba a todo el mundo. Los esclavos y los extranjeros no eran *personas*, ya que no tenían personalidad: carecían de posesiones, sus cuerpos pertenecían a sus amos, no tenían un nombre, un *cognomen*, ni unos ancestros de los cuales heredar una máscara (Mauss 1985 [1938]). Se encontraban en una escala muy baja en la sociedad romana, y al carecer de personalidad, como lo indicaba antes, no podían acercarse a la verdad, por lo que no establecían una práctica de sí. He aquí una de las principales rupturas de la *persona* romana con el *individuo*: entonces no todos eran iguales ni ante las divinidades ni ante la ley.

Los griegos y los romanos acudían a unas tecnologías con las cuales podían ejercerse a sí mismos, que parecen mostrar algunas similitudes y diferencias con la actualidad. No fueron, sin embargo, los únicos. Como lo señalan algunos autores, entre ellos Mauss (1985 [1938]) y Dumont (1983), en la India se encuentra la noción de *yo* más antigua, haciendo uso de una organización cronológica de su emergencia. El *ahamkara*, o creación del *yo*, que como nos indica Mauss es una palabra técnica, una invención de los estudiosos, es el nombre otorgado a la conciencia individual, en donde *aham* equivale a *yo*, con lo que se encuentra por primera vez la idea del *ser*, en la que la independencia jugaba un papel central y se concentraba en la figura del renunciante indio, sujeto que se retiraba de la vida social de su comunidad para buscar la iluminación (1985 [1938]).

Cabe aclarar que la renuncia a sí mismo, pero de una manera distinta, se encuentra también en los estoicos. A pesar de que muchos de

ellos desempeñaron cargos públicos, como Séneca, cada cual se basaba a sí mismo, no necesitaba más que de sí para acceder a la verdad, aún cuando no todos se encontraban aislados del mundo. Más aún: no necesitaba más que a sí mismo "incluso cuando actúa en el mundo" (Dumont, 1983:40). A pesar de tal independencia, el estoico seguía ligado a su maestro, y algunas de las prácticas de sí llevadas a cabo por los estoicos involucraban al consejero en el examen de sí, fundamental para la renuncia.

Dicha renuncia se llevaba a cabo a través de una *áskesis*, de una práctica de sí preparatoria para la renuncia hecha por uno mismo, entrenamiento de uno por uno mismo que estaba compuesto por la meditación, la *meditatio*, el ayuno, el examen de conciencia, con los que se probaba la renuncia al mundo, y el ejercicio físico, la *exercitatio*. (Foucault, 1999:286). Uno de los ejercicios estoicos más conocidos fue la *meléte thanátou*, el ejercicio de la muerte, que según señala Foucault, "ofrece la posibilidad ... de una mirada retrospectiva sobre la propia vida" (1999:288). Ejercicios como estos tenían como fin hacer ver al estoico que el mal y el sufrimiento eran siempre superables, que el mal no es tal en sí mismo, con lo que la práctica de sí lleva siempre a una evaluación de uno mismo.

Louis Dumont ve en la figura del renunciante, al que denomina individuo-fuera-del-mundo, un individuo más cercano al que se encuentra en el presente, a punto de transfigurarse en otro para disminuir la distancia hacia lo que entendemos hoy por *persona* y a un ejercicio de sí más próximo al nuestro. "La vida mundana será así contaminada, por etapas, por el elemento extramundano [la renuncia] hasta que, finalmente, la heterogeneidad del mundo desaparezca completamente. Entonces, el campo entero será unificado, el holismo desaparecerá de la representación, se concebirá la vida en el mundo como algo que puede acomodarse enteramente al valor supremo y el individuo-fuera-del-mundo se habrá convertido en el individuo-en-el-mundo" (1983:44).

India

Desde la perspectiva de Dumont, "la sociedad india está caracterizada por dos rasgos complementarios: la sociedad impone a cada

persona una estrecha interdependencia que sustituye al individuo –tal como lo conocemos– por unas relaciones constrictivas, pero, por otra parte, la institución del renunciamiento al mundo permite alcanzar la plena independencia a cualquiera que escoja esta vía ... el hombre que busca la verdad última abandona la vida social y sus constricciones para consagrarse a su propio progreso y destino” (1983:37). La práctica de sí adquiere un carácter liberador para quienes se acojan a su ejercicio pero se restringe a ellos de manera exclusiva: “el camino de la liberación está abierto únicamente para aquel que abandona el mundo. La *distanciación* respecto al mundo social es la condición indispensable para el desarrollo espiritual individual” (1983:38; énfasis en la edición consultada).

En esta concepción de la práctica de sí, que revela algunos elementos comunes con el pensamiento grecorromano, la figura del maestro como mediador entre uno y uno mismo no es indispensable para alcanzar la libertad y la verdad. En algunos casos el renunciante puede encontrarse solo, separado casi por completo de otras personas. Sin embargo, la concepción de un sujeto capaz de dar a conocer tanto la verdad como al sujeto en el otro no está del todo ausente, puesto que el renunciante puede “juntarse con un grupo de colegas de renunciamiento bajo la autoridad de un maestro – renunciante, que representa una ‘disciplina de liberación’ particular” (1983:38). La práctica de sí aparece aquí como una relación que se establece consigo mismo a través de una disciplina de liberación, de un conjunto de prácticas asociadas con la búsqueda de la libertad: se hacía uso de unas tecnologías de sí.

La *samkhya*, escuela que, siguiendo un orden temporal, precedió al budismo, considera que las cosas y las mentes tienen un carácter compuesto, en el cual el sí mismo corresponde a lo inmaterial (Mauss 1985 [1938]). La oposición entre las cosas y el pensamiento aparece también aquí, y de forma similar a la *persona* griega y romana, el conocimiento con el retorno hacia sí mismo a través de la iluminación del *aham*.

En los inicios del budismo, el sí mismo consistía en un elemento, un compuesto, en palabras de Marcel Mauss, que podía ser dividido y solucionado con el *skandha*, y eliminado tiempo después por los mon-

jes a través de la meditación (1985 [1938]). Esto se debe a que el sí mismo era concebido como una cosa ilusoria, como una creación limitante de la cual uno podía y de hecho debía deshacerse para llegar a la iluminación, para alcanzar la verdad. Se trata entonces de una renuncia a la carne y una renuncia a uno mismo que tiene lugar a través de tecnologías, como la meditación y el ayuno; tecnologías que implican el abandono del mundo por parte del renunciante: “cuando mira tras él el mundo social, lo contempla a distancia, como algo carente de realidad, y el descubrimiento de sí mismo se confunde para él ya no con la salvación en sentido cristiano sino con la liberación respecto a los obstáculos de la vida tal como es vivida en este mundo” (Dumont, 1983:37).

La *persona*, la invención, terminaría por convertirse a lo largo de la existencia del Imperio Romano y posteriormente con la expansión de los cristianos, en sinónimo de la naturaleza verdadera de los individuos, en su esencia, dando paso a su ontologización, con la adopción de la renuncia a sí mismo como camino a la verdad. El cambio más fuerte introducido por los principios cristianos es el de la igualdad entre los hijos de Dios, entre todos los que creen, en nombre de una igualdad espiritual, del alma.

Cristianismo

Desde la perspectiva cristiana, todos somos hijos de Dios, todo sujeto posee un alma, independientemente de su nacionalidad y de sus creencias, con lo que todos los individuos tienen la posibilidad de salvarse. En este punto se ubica una semejanza con el Budismo: “la preocupación exclusiva por el individuo, unida, o más bien basada, en una devaluación del mundo” (Dumont, 1983:42). En la búsqueda de la verdad, tanto para el cristianismo como para el budismo, la renuncia a uno mismo constituye el método privilegiado.

Esa mundanidad del individuo cristiano se encuentra a lo largo de los Evangelios, particularmente en una frase muy conocida: “Pues den al emperador lo que es del emperador, y a Dios lo que es de Dios” (Mt, 22:21; Mr, 12:17; Lc, 20:25). En palabras de Dumont, “el individualismo extramundano implica reconocimiento y obediencia a las potencias de

este mundo" (1983:43). Así, la obediencia a Dios no se encuentra en contravía con las leyes de los hombres, y la existencia en la tierra no imposibilita la salvación. De hecho, parte del proceso de la redención se desarrolla en el mundo, por lo que el cumplimiento de las normas humanas no se opone al ejercicio de la fe cristiana. Tal afirmación evidencia "una relación ambivalente respecto a la vida en el mundo, ya que el mundo por el cual peregrina el cristiano es a la vez un obstáculo y una condición para su salvación" (Dumont, 1983:47).

La descripción de esta doble existencia de uno mismo debe realizarse a partir de la relación entre el cristiano, la Iglesia y Dios. A través del alma, el individuo establece un vínculo con Dios, pues se es uno en relación con éste y por deseo de éste; por encima de las ideas mundanas de raza y pueblo. En los comienzos cristianos estas dos nociones eran asimilables a la *universitas*, pues los hombres eran sus componentes, y se era hombre porque se era parte de un pueblo, elemento constitutivo de un grupo del que se depende y al que se pertenece. La razón, señalada por Dumont, por la cual las leyes humanas no contradicen a las divinas se compone de dos caras: por una parte la igualdad de todos ante los ojos de Dios tiende a eliminar las jerarquías en el plano espiritual. Por otra, en vista del paso obligatorio por las estructuras humanas y el sentimiento de ser parte de un todo llevan a que entre la existencia en la tierra y la puesta en escena de la justicia divina proclamada por Cristo para el final de los tiempos, exista un espacio en el cual la posibilidad de salvarse se ubica en el interior del individuo y está sujeta a la propia voluntad (1983); uno es libre de decidir si aspira o no a ser redimido.

De otro lado, es necesario considerar el papel de la Iglesia dentro de la salvación individual como elección propia. Con la localización de la redención en el interior de cada uno, la Iglesia es la institución que vincula a los individuos entre sí. Se es uno como individuo en relación con Dios, pero se es uno como *universitas* en relación con Cristo, y con la institución por él inaugurada. La Iglesia estaba ubicada dentro del Imperio Romano en los asuntos del mundo y el Imperio se colocaba dentro de la Iglesia en los asuntos divinos. Así, la Iglesia es una unión fraterna compuesta por las personas, quienes son sus elementos constitutivos. Su relación con el Estado es poco problemática,

puesto que las jerarquías mundanas no se oponen de hecho a las igualdades divinas, y sus mandatos no se contradicen. Pero, según Louis Dumont, con la *Ciudad de Dios* de San Agustín, esta relación cambia de forma sustancial, puesto que “en vez de aceptar la realeza sagrada, subordina absolutamente el Estado a la Iglesia” (1985:51). Al producirse este acercamiento entre la Iglesia y el mundo y entre el Estado y la extramundanía, “la Iglesia de Occidente avanza por el camino que la conduce dentro del mundo y que la aleja cada vez más de su hermana oriental ... el Estado, en definitiva, había dado un paso fuera del mundo en dirección a la Iglesia pero, al mismo tiempo, la Iglesia se hizo más mundana de lo que había sido hasta entonces”, y como anotaba antes, “la inferioridad estructural del Estado se mantuvo”, en relación con la Iglesia y la extramundanía cristiana, “aunque con matices” (1983:57).

En este proceso de transformación de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, con el movimiento constante de los límites entre la jurisdicción humana y la ley divina, el alma sobrevive como una entidad racional y moral, como elemento fundamental en la construcción de las categorías de *persona* e *individuo*. Como factor común entre los hombres, con la capacidad de encontrarse siempre en una posición dentro de los límites creados por los hombres, el alma de un individuo es una en relación con Dios, lo que hace de cada cual un valor y un objeto a la vez. Como lo señala Louis Dumont, la sumisión termina siendo la condición necesaria del individualismo, y la extramundanía se ubica en el interior de los individuos (1983:37).

La ley cristiana, de otro lado, se convierte en la expresión del poder y la voluntad de Dios, pues se es uno con Dios y se puede estar en el mundo al mismo tiempo ya que así está estipulado por la divinidad; pero cada uno tiene la posibilidad de escoger entre perdición y salvación, entre lo mundano y lo divino, entre uno de los polos de la dicotomía de la existencia cristiana, pues la salvación es definida como un ejercicio de elección libre con lo que se le otorga a los individuos uno de los atributos más importantes de los individuos de la actualidad: *la autonomía*. Este principio ha emergido en múltiples ocasiones a lo largo de este texto, sea como una propiedad deseable y buscada, sea como una muestra de restitución de un estatuto a quienes carecen de autonomía y la poseen a un mismo tiempo por su condición de autistas.

Esta autonomía trae consigo una consecuencia que señala Foucault, y es que, en un conjunto de ideas que pone en juego una libertad y un acceso a la verdad en la forma en que lo hace el cristianismo, “el precio esencial a pagar por la verdad va a recaer sobre aquel cuya alma es dirigida, [consecuencia de la autonomía otorgada al sujeto por los conceptos cristianos de salvación y condena que demandan al sujeto], al alma conducida, [en las prácticas de sí asociadas a esta forma de conocer], que diga una verdad que únicamente ella puede decir y que únicamente ella puede detentar, una verdad que constituye uno de los elementos fundamentales –aunque no sea el único– de esa operación a través de la cual va a ser transformado su modo de ser, [puesto que] en la espiritualidad cristiana es el sujeto guiado quien debe de estar presente en el interior del discurso verdadero en tanto que objeto de su propio discurso verdadero” (1996:103). Este es el sujeto de Aristóteles, es el hombre que es hombre porque habla.

La práctica de sí, en relación con el discurso acerca de uno mismo y con la verdad que proporciona la iluminación, subordina el cuerpo a la razón, como en la antigüedad clásica, ya que la carne, las pasiones, son las que conducen al error; un error perpetuamente corregible a través del control sobre la voluntad del cuerpo, que es siempre inferior a la del espíritu humano; de una constante vigilancia sobre sí, pues “a fin de reencontrar la eficacia que Dios ha impreso en el alma humana y que el cuerpo ha empañado, el hombre se debe ocupar de sí mismo y registrar cada rincón de su alma. La filosofía antigua y el ascetismo cristiano se sitúan, como vemos, bajo el mismo signo: el del cuidado de sí” (Foucault, 1999:447). Al igual que con Epicteto, la atención sobre la propia alma, el examen de conciencia, cobra una importancia innegable en la relación entre el acceso a la verdad y la práctica de sí.

En la Edad Media, con Santo Tomás de Aquino y Guillermo de Occam, la relación del sujeto consigo mismo y con los otros, como parte de un grupo social, sufre una nueva transformación. Para Tomás de Aquino existe un orden, un ordenamiento en el mundo y entre los hombres y un conjunto de objetos y fuerzas naturales con una existencia objetiva, pero, en el plano de las prácticas religiosas, cada sujeto se encuentra en estrecha vinculación con Dios en la que el único personaje autorizado a intervenir es el guía espiritual (Dumont, 1983). La prác-

tica de sí, el examen de conciencia, es una reflexión sobre sí mismo elaborada aún a dos voces. El *individuo* aquí ya es uno en relación con Dios, pero es una parte constitutiva de su grupo social, por lo que este último continúa teniendo las características de una *universitas*.

Con Guillermo de Occam, quien para Dumont es el fundador del Derecho moderno, la concepción del grupo social como un todo compuesto por partes iguales cambia radicalmente, puesto que “la ley, que en su aspecto más esencial era una expresión del orden descubierto en la naturaleza por el espíritu humano, se convierte toda ella en la expresión del ‘poder’ o de la ‘voluntad’ del legislador” (Dumont, 1983:77). Occam introduce una diferenciación entre las partes que componen la colectividad de los hombres y asocia la ley con individuos y no con divinidades. La *universitas*, el todo en el que los hombres no son más que elementos constitutivos, se ha transformado en *societas*, en una asociación de individuos. El hombre se pliega aún más sobre sí mismo y los límites entre cada uno y los demás comienzan a afianzarse. A partir de esta época, el individuo se expresa en la ley de la forma en que se le conoce en la actualidad y la comunidad, en la ley, es sustituida por la sociedad. No puedo estar más de acuerdo con Dumont cuando agrega que “las raíces religiosas de esta primera transición, tan decidida como decisiva, son evidentes” (1983:79).

Individuos-naciones

El nacimiento de las naciones marcaría un nuevo cambio en la concepción del individuo. Desde la perspectiva de Louis Dumont, la nación como tal “es dos cosas a la vez: por una parte un conjunto de individuos y, por otra, el individuo situado en un plano colectivo, frente a otros individuos – naciones” (1983:138). En este argumento debo resaltar un aspecto que, en mi opinión, evidencia el carácter artificial de la categoría de *persona*, y por ende del *individuo*, su ficción: la nación como un individuo colectivo, que para Dumont refleja una forma renovada, transformada, de holismo, cubre a cada uno de sus asociados con características propias de la personalidad de ese individuo. Estos son los estereotipos nacionales, las personalidades de las naciones, con las cuales los miembros de una nación se hacen poseedores de

caracteres y estereotipos nacionales, y el individuo, como categoría, pasa de ser un universal a demandar que se le localice en una posición, en un determinado momento histórico.

Dumont ejemplifica a los individuos – nación haciendo una comparación entre Francia y Alemania: “el liberalismo francés, al igual que la Revolución francesa antes que él, parece haber pensado que ... la nación se limitaría a ser el marco de la emancipación del individuo, que es el alfa y la omega de todos los problemas políticos” (1983:139). Este hecho trae como principal consecuencia la declaración de la igualdad y la libertad de los individuos, haciendo que el plano en el cual los individuos existen y ejercen sus derechos subordine a los demás, pues los privilegios de los hombres deben prevalecer sobre las fronteras nacionales. En el caso alemán, en cambio, los hombres son hombres y alemanes porque son alemanes, con lo que “el hombre es reconocido inmediatamente como un ser social ... la necesidad de emancipación del individuo se siente de manera menos fuerte que la necesidad de encuadramiento y comunión” (Ibíd.:139). La nación constituye entonces un principio de diferenciación entre las asociaciones de individuos, pues ella misma es un individuo y al mismo tiempo una asociación de éstos sin que, como vimos, estas dos afirmaciones sean contradictorias entre sí; lo que enfatiza la naturaleza externa y discursiva del concepto de *individuo* y de la categoría de *persona*.

Práctica de sí

Dentro de la idea del *individuo* y de la *persona* como elaboraciones discursivas de lo social es necesario tener en cuenta la filosofía alemana clásica. Mi interés no es hacer un examen exhaustivo de este pensamiento, sino mostrar algunos puntos de ruptura y de transformación de la idea de *individuo*, que como dije es la modalidad actual de la *persona*, y su relación con la verdad en esta época. Me limitaré entonces a seguir a Marcel Mauss, quien resalta los planteamientos de dos filósofos de la época: Kant y Fichte.

Immanuel Kant, de acuerdo con Marcel Mauss, “hizo de la conciencia individual el carácter sagrado de la persona humana y de la Razón Práctica” (1985 [1938]:22, traducción mía). Kant, al tratar de establecer

la relación entre el presente y el ayer, afirma que cada individuo tiene la responsabilidad, y de hecho la obligación, de salir de una minoría de edad que “es la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la dirección de otro” (Kant 2002 [1784]). El abandono de dicha condición se logra a través del uso del propio razonar, sin la necesidad de maestros que guíen este proceso.

Según Foucault, la minoría de edad a la que se refiriera Kant corresponde a “cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de algún otro para conducirnos en los dominios en los que es conveniente hacer uso de la razón” (1999:337), y es a través de la razón que se producirá este cambio de estado. Este proceso tiene lugar mediante una toma de conciencia sobre las propias acciones a través de la cual se pueda optar por una actitud crítica. De nuevo, la práctica de sí como una relación reflexiva esta vez entre uno y uno mismo dará como resultado la liberación y la verdad. Este uno mismo ilustrado, mayor de edad, racional y autónomo propuesto por Kant es el llamado *sujeto moderno*.

Por otra parte, Johann Gottlieb Fichte, discípulo de Kant, hizo de la conciencia del sí mismo la condición de la ciencia (Mauss 1985 [1938]). Siguiendo a Dumont, “en el mismo corazón de la filosofía de Fichte, en esa dialéctica del Yo y del No-yo que constituye el fundamento de la *Doctrina de la ciencia* (1974)” es el origen de “las condiciones de todo conocimiento. El Yo es, en efecto, el que plantea el No-yo” (1983:135). De la misma manera, el Yo necesita del No-yo para definirse como tal y crear su posición dentro de las relaciones con su No-yo y las de este último con el Yo. En otras palabras, no puede haber Yo sin No-yo y viceversa.

En todas estas formas de pensamiento, el sujeto mayor de edad e ilustrado, o como lo denominaba hace un par de líneas, *sujeto moderno*, antecede a toda forma de conocimiento, pues en la relación de quien conoce consigo mismo se establecen las categorías, tienen lugar las asociaciones mentales, se producen las representaciones; en suma, es en la relación de uno con uno mismo, en la práctica de sí, donde se crea la verdad. La práctica de sí emerge entonces como el punto en el cual se da paso a la verdad de sí a través de un ejercicio reflexivo sobre sí mismo, sobre la propia alma y el propio cuerpo; una

verdad que debe ser regulada, vigilada con nuevos actos de conciencia que produzcan nuevas verdades cuya función ha de ser la transformación de sí mismo. De nuevo, la práctica de sí tiene una finalidad terapéutica, como señalaba antes para el caso de los estoicos en la época de Epicteto, pero ahora, los saberes académicos de uno mismo han adquirido el monopolio de la verdad de la curación de uno y en la relación terapéutica, y serán ellos los que cumplan el papel de maestros, de los otros con los que se reflexiona sobre sí mismo en el presente y quienes tienen el derecho legítimo de intervenir los procesos de conformación y transformación de uno mismo. Esta es la idea de práctica de sí que encontré a lo largo de mi investigación.

Uno es una palabra muy interesante desde muchas perspectivas. Para el caso que nos ocupa, uno es la palabra que expresa unidad por sí misma. Pero cuando en una conversación se dicen cosas como “uno puede hacer esto o lo otro” la palabra uno rompe inmediatamente con el estatuto de unicidad que manifiesta, pues el verbo que acompaña a uno debe encontrarse como conjugación para la tercera persona del singular pero la acción recae prácticamente sobre cualquiera. En otras palabras, si uno la usa, uno puede ser tanto el que la dice como el que la escucha, así como pueden ser ambos o no ser ninguno.

Uno se ejerce a sí mismo cuando está en capacidad de constituirse para desarrollarse dentro de unos marcos de referencia, para ser conocido por sí mismo y para obedecer a una ley que dictamina cómo debe tener lugar la práctica de sí, cuál es el juego de reglas del conocer, cuáles son las dimensiones y las limitaciones de ese conocimiento, a qué verdad debe conducir esa búsqueda, qué posibilidades de transformación se construyen a través de ella, quiénes están autorizados para decir la verdad acerca de uno mismo y bajo qué condiciones es uno mismo el que puede enunciar esa verdad. Este sujeto que habla, que es autónomo y racional, que puede transformarse a sí mismo a través de la reflexión sobre sus propios actos es el sujeto buscado en las prácticas que he descrito a lo largo de este trabajo; es también el sujeto devuelto a los autistas por momentos cuando se les describe; es en última instancia el *individuo*.

Dentro de esta visión de la práctica de sí como la relación con uno mismo, la corrección de sí al observarse y ser capaz de ver los propios

errores plantea un sujeto siempre en devenir, en búsqueda de una idea de completud y de felicidad, de una existencia mejor que determina que nunca se termine el mejorar con la práctica de sí, como apunta Zandra Pedraza, "la identidad siempre incompleta, fraccionada, inalcanzada e insuficiente que configura este anhelo nos hace subalternos, marginales e infelices, al tiempo que nos incita a realizar el ideal esencial de la modernidad: el progreso y la felicidad por medio de la autodeterminación y el perfeccionamiento ilimitado" (1998:16).

El primer principio, quizá el más importante, del ejercicio de sí es que uno no se practica a sí mismo desde la ignorancia o la ausencia, sino desde el error y la carencia, pues uno siempre puede corregirse y hacer de sí mismo, a la manera de la iluminación, al ejercerse, algo que nunca se ha sido, por lo que el cuidado de sí hace parte importante del conocimiento de sí, en una relación de subordinación que Foucault resalta al decir que "ha habido una inversión de la jerarquía de los principios de la Antigüedad, 'ocúpate de ti' y 'conócete a ti mismo'. En la cultura grecorromana, el conocimiento de sí se presentó como la consecuencia del cuidado de sí. En el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental" (1999:449).

La práctica de sí se refiere a establecer una relación fructífera y plena consigo mismo, un ejercicio permanente que pone en relación los 'uno mismo' que nos componen -pues cada uno de nosotros es al mismo tiempo uno y varios- a través de las posiciones que ocupa cada uno de esos 'uno mismo', reduciendo sus distancias en el ejercicio de uno en algo que es uno mismo. La finalidad de esta práctica es hacerse de capacidades, posturas y disposiciones específicas y *normales*; como veíamos anteriormente, para hacerse libre y acercarse al conocimiento. Esto es lo que Foucault ha denominado *tecnologías del yo*, o *tecnologías del uno mismo*¹⁶.

De acuerdo con Foucault, las tecnologías del uno mismo "permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad,

¹⁶ *Tecnologías del yo*, 1990. La primera publicación de esta obra, de 1983, se tituló *The technologies of the self. A seminar with M. Foucault*.

pureza, sabiduría o inmortalidad” (1990:48). Uno es susceptible de ser corregido en todo momento, pues se intenta alcanzar la perfección, lo que lo convierte en disciplinario. Este principio es aplicado en los saberes clínicos, que parten de la base de que, con una terapéutica adecuada, el paciente podrá regresar al buen camino y hacer uso de los códigos culturales de manera normal de nuevo. Si este retorno no es posible, el paciente es internado definitivamente.

Tales transformaciones de las actitudes de uno mismo deben partir de la reflexión sobre las propias acciones, reflexión que toma la forma de un diálogo entre uno y uno mismo y que nos hace aptos para conocer, para acceder a una verdad, la verdad de sí. Igualmente, dicho diálogo nos hace conocibles, para que otros puedan tener acceso a la verdad a través de uno, para poder relacionarse con los otros.

En palabras de Foucault, “convertirse en uno mismo implica fundamentalmente que uno se constituya a sí mismo en objeto y ámbito de conocimiento” (1996:85). A la luz de lo anterior, uno debe ser nombrado por otros, *interpelado*, pues para ser individuo no solamente hay que constituirse como tal sino también ser reconocido por otros para, a su vez, estar en posición de *interpelar* (Butler, 1998).

La práctica de sí requiere, como ya he dicho, de una vigilancia constante sobre los propios actos y pensamientos que es posible solamente cuando uno ha interiorizado unas tecnologías del uno mismo. Esas tecnologías, como vimos, han cambiado a lo largo de la historia, puesto que el individuo aparece de un complejo proceso histórico lleno de discontinuidades, rupturas y transformaciones.

Conclusión

Siguiendo la exposición que precede estas líneas, *persona* consiste en una categoría expresada en un nombre, que es otorgado a alguien o a un grupo revistiéndosele con deberes y posibilidades asociados a la posición que se ocupa dentro de unas relaciones de poder. Esta *persona* es una elaboración que responde a criterios propios de cada grupo humano y a su organización, lo que la convierte en una construcción cultural. No es más que una palabra vacía, arbitraria, si no se encuentra delimitada y cargada de significado por la red que la crea.

El *individuo* es, en este caso, el modo de *persona* que se presenta en las sociedades señaladas como occidentales, e incluye dentro de las características con las cuales define a quien es bautizado como tal, el ser mayor de edad, racional y autónomo; mostrando aquí los principios rectores del llamado sujeto moderno. Por tratarse de la forma activa de la *persona*, es también una construcción cultural.

El *sujeto* por su parte, es definido aquí desde dos perspectivas: en primer lugar, partiendo de la gramática, como aquel que ejecuta una acción, lo que implica que este término no se aplique solamente a quienes reúnen el conjunto de atributos del *individuo*, sino que también señala al *agente*. En segundo lugar, el sujeto debe ser visto como el punto en el cual se intersecan los distintos planos que definen, en un momento dado, la *persona*. La palabra sujeto implica que se está, en ese contexto determinado, bajo unas condiciones particulares que le crean. En palabras más sencillas, el sujeto es el nudo en la red: es un cruce de caminos en la trama social, y es constituido por ella a la par que la constituye.

Indicaré ahora, de manera resumida, un aspecto del paisaje cultural en el que se ubica la práctica de sí a la que acabo de referirme. Comentaré entonces las oposiciones binarias fundamentales que señala Norbert Elias (1987).

La oposición entre razón y emoción. Este es el caso de la *psykhé* y el *thymós* entre los griegos, de la supresión del deseo a través de la meditación en el budismo y la derrota de la carne a lo largo de toda la historia de la cristiandad. Para las categorías del sentido común estos son tan diferentes que las emociones no responden a conductas racionales, por lo cual pueden llegar a ser consideradas como pre o supra culturales. De hecho, existe una asociación con los estereotipos de género, según los cuales la racionalidad es una cualidad masculina, mientras que la emotividad, que hace a los individuos vulnerables y peligrosos al mismo tiempo, se atribuye a lo femenino (Lutz, 1988).

La emoción ha adquirido bajo la práctica examinada en este trabajo el mismo lugar lírico y poético de la sinrazón. Los pequeños autistas son descritos como vacíos de sí, como carentes de un uno mismo que sea capaz de dominar sus impulsos: ellos pueden llenarse de rabia y hacer estallar sus múltiples máquinas, aferrarse a su miedo y no

separarse jamás de mamá, no controlar su tristeza y vivir un duelo por un árbol que cae. La tristeza, el miedo, la rabia, pueden hacer parte de este mundo, pues se encuentran del otro lado de la racionalidad y *comparten con la locura una forma de lenguaje*.

La característica que hace de las emociones una cualidad humana, en este caso, no es el simple hecho de su presencia, pues el niño máquina sentía ira y dolor. Aquello que le humaniza es entonces la emoción que pueda encontrarse controlada por un uno mismo, que pueda ser conducida por el camino correcto dentro del circuito para realizar de este modo una labor que ya ha sido prevista.

La razón entendida en relación con la emoción aquí, tiene como papel el sobreponerse a su contraria. Dicha tarea debe ser llevada a cabo con la fundación de un sujeto pensante, un sujeto que no necesite de ayuda permanente para controlarse a sí mismo, un sujeto que pueda ubicarse en las relaciones con los otros a través de una conexión emotiva. Este sujeto racional, autónomo y recíproco debe hacerse cargo de su propia vida a través de una autorregulación en todos los aspectos, del principio de corrección de sí fundado en el error al cual me he referido ya.

La oposición entre individuo y sociedad. Esta distinción tiene, desde mi punto de vista, un carácter instrumental. Para Dumont (1985), el individuo suele referirse a los sujetos-elementos que constituyen las sociedades, y la sociedad como el conjunto de individuos, como una *societas*. Tales elementos tienen una delimitación que los separa entre sí, que hace que puedan convertirse en unidades por sí mismas siguiendo las condiciones de las relaciones de poder en las cuales se insertan, diferenciándose de este modo de la *comunitas*, pero que también puedan cumplir con el rol de partes de un todo social.

Partiendo del caso que examinamos aquí, la distinción entre individuo y sociedad debe tener lugar desde la perspectiva del sujeto sometido a las terapéuticas, pues este sería un indicio de recuperación. Vista desde los intereses de esta investigación, dicha distinción muestra la dificultad de trazar sus límites, puesto que el sujeto al cual se remiten las prácticas en la escuela, esto es, el sujeto que debe ser fundado en el cuerpo de los niños, se construye en el mundo social y desde el mundo social, atenuando de esta manera las fronteras entre los dos

términos. Así, se establece un continuo entre los dos segmentos de la pareja individuo-sociedad, continuo marcado por un conjunto de condiciones históricas que determinan su contingencia y sus posibilidades.

La oposición entre cuerpo y mente. Como veíamos entre los griegos con la *psykhé* y el *soma*, y presente en el cristianismo en toda su historia con la concepción de ser uno en relación con Dios. Tan marcada es esta diferenciación, que el calificado como Occidente tiene especialistas para el cuerpo y para la mente; investigadores con formaciones distintas determinadas por criterios de verdad y por paradigmas independientes, entrenados para mirar de formas distintas por lo que hacen uso de sistemas de enunciación tan diversos entre sí que en ocasiones pueden contraponerse.

Como lo muestra el autismo, es claro que tanto para el psicoanálisis como para la etología esta diferenciación entre *psique* y *cuerpo* está presente. Para los psicoanalistas, en el autista, en el que no hay un sujeto, hay un cuerpo que carece de demarcaciones, pero que constituye la totalidad del pequeño. Para el caso de la etología, existe el cuerpo como una herramienta usada de manera conflictiva por un autista atrapado en un estadio temprano de su propio desarrollo. En ambos casos, este sujeto que se forma es antecedido por el cuerpo, mientras que, como dije anteriormente, el cuerpo habitado por el alma se forma después que esta última; el alma es anterior al cuerpo.

La oposición entre interior y exterior. Esta oposición hace referencia a la separación entre los unos y los otros, el Yo y el No-yo. De acuerdo con las fuentes empleadas en esta investigación, esta distinción no existe en los autistas, pues no hay límites entre el adentro y el afuera, no hay uno mismo, porque no hay otros. Esta creación de linderos está representada en la piel, pero no es constituida por ella. El reconocimiento de la piel como la separación entre los cuerpos es contextual y secundaria en este caso, ya que la formación de fronteras entre uno mismo y los otros reside en la interacción social, y la piel como demarcación es su consecuencia y no su causa.

Una de las practicantes de la escuela comentó en una ocasión que J..., una autista de seis años que no habla, solía usarla para todo. Si J... necesitaba destapar un paquete de galletas o atarse los zapatos, usaba a la practicante para ocuparse de ello. También lo hacía conmi-

go: tomaba una de mis manos y la colocaba sobre el grifo para que lo abriese, o señalaba con mis dedos la pieza del rompecabezas que yo debía colocar a continuación. El coordinador de los talleres dijo que los autistas solían usar a los demás como extensiones de su cuerpo, y que era necesario mostrarle que no lo éramos. Entonces un practicante le preguntó si él no había usado a nadie como una extensión de su cuerpo alguna vez, puesto que le parecía que “ese no era el centro del problema”. El coordinador de los talleres se quedó en silencio por un momento, y luego admitió que lo hacía. “Es más, creo que todos aquí hemos usado a otros como extensiones nuestras” dijo él. La diferencia radicaba en los vínculos con los otros. Adentro y afuera, otro cuerpo y extensión del propio son límites que se constituyen en las relaciones sociales y tienen la particularidad de estar definidos por el contexto en el que suceden: La diferencia entre Yo y No-yo no se halla en el cuerpo sino en el mundo social, por lo cual el cuerpo no resulta simplemente un contenedor mecánico y objetivo, sino un elemento activo en la relación social cuyos límites se dan en la interacción con los otros.

En el juego del Yo y el No-yo, del adentro y el afuera, se constituyen los *deber ser* de la cultura, se configuran todos los comportamientos que harán parte de la norma y se dará lugar, dentro de estos procesos, a quienes se apartan de ella. Los lugares y las posibilidades de los que se hallan al interior de la norma, así como los de aquellos que se encuentran en sus límites y aún más allá de ellos, son definidos en correlación: no puede existir el uno sin el otro, y preceden a los sujetos, pues estos se conforman siguiendo los códigos y convenciones culturales.

La pareja cuerdo- loco, normal-anormal, obedece a esta misma lógica. Uno no puede ser concebido sin el otro, ni puede tener lugar en el conjunto de mundos posibles si no están presentes aquellos elementos de los cuales se distingue. Debido a esto, la lectora o lector encontró en el tercer capítulo el modelo de sujeto normal visto desde una relación terapéutica. Cuando se diagnostica en psiquiatría, y haciendo uso de sistemas de enunciación muy distintos pero con algunos puntos comunes en el caso del psicoanálisis, se recurre a una definición de individuo saludable, del cuerdo en este caso, para nombrar al anormal. De la misma manera, se desechan las restantes locuras posibles. Por eso se denomina *diagnóstico diferencial*.

En la actualidad, la salud hace parte del dominio de los saberes clínicos. Es un resultado necesario de la construcción de un modelo de persona saludable que de cuenta de esta última como *no enferma* y que elabore en torno a la experiencia de esta persona un conjunto de caracterizaciones, teorías y prácticas que dictaminen cómo ser saludable (Foucault, 2001[1953]). Se sanciona de esta manera las actitudes, los usos y las costumbres de la sociedad y de los individuos (Pedraza, 1998).

Los juicios que emiten los saberes clínicos en torno a la construcción del modelo de individuo saludable revelan dos aspectos que vale la pena resaltar: por una parte, que estos saberes se encargan de disciplinar cuerpos e individuos al imponer condiciones de existencia, pero ante todo, realizan conceptualizaciones del estar enfermo como del estar sano; por otra parte, si les es legítimo realizar estas evaluaciones, incluyendo aquellas que podrían llamarse morales como en el caso de R..., es por la manera en la que está constituido el saber, por los sistemas de reglas de formación a los que obedece, por sus prácticas discursivas, que como señala Foucault, "tiende[n] a otorgar a la distinción entre lo normal y lo patológico el poder de delimitar lo irregular, lo desviado, lo poco razonable, lo ilícito y también lo criminal. Todo lo que se considera extraño recibe ... el estatuto de la exclusión cuando se trata de juzgar y el de la inclusión cuando se trata de explicar" (2000: 13). En otras palabras, no puede decirse quién está loco sin hablar de cómo se está cuerdo, y viceversa. De la misma manera, son estas prácticas sociales las que involucran a la salud dentro de su dominio, puesto que son las encargadas de elaborar las enfermedades y de diseñar sus terapéuticas. Esto hace que dentro de la constitución de estos saberes sea necesario elaborar la salud para saber hacia qué se apunta y qué la caracteriza así como lo que las distingue de las vidas desviadas.

