

DESCRIPCIÓN DE LA DERROTA: FENOMENOLOGÍA DE LA ESCLAVITUD

Description of the Defeat: Phenomenology of the Slavery

Marcela Venebra Muñoz

ORCID ID: 0000-0003-3880-8155

Universidad Autónoma del Estado de México (Estado de México, México)

mvenebram@uaemex.mx

RESUMEN

La tesis central de este artículo es que la esclavitud es fenomenológicamente descriptible como reducción del esfuerzo a fuerza física, a través de la imposición de la imposibilidad, como fuente de reconocimiento del sí mismo en la derrota. El esclavo se reconoce desde la negación de lo posible para sí en el mundo. Expongo esta tesis en tres momentos principales, en la primera parte desarrollo el concepto de esfuerzo, con base en los análisis husserlianos de la constitución, expuestos en *Ideas II*. En el segundo apartado expongo el modo en que el esfuerzo, como concreción de una voluntad egoica-encarnada, es reducido a fuerza física –productiva– mediante la alienación de las posibilidades del ‘yo-puedo’. El correlato de este modo de constitución del cuerpo propio, en la enajenación de su poder, de lo posible para sí, es un horizonte que se presenta para el yo en el modo de la clausura o la imposibilidad, desde la que yo se reconoce como derrotado, tema que trato en el último y tercer apartado. La descripción de la derrota pone de manifiesto la condición de la voluntad corporal como límite resistente ante la esclavitud.

PALABRAS CLAVE: *Imposibilidad, esclavitud, fenomenología, corporalidad*

ABSTRACT

The central thesis of this paper is that slavery is phenomenologically describable as a reduction of the effort to a physical force through the imposition of impossibility as a fountain of self-recognition of the ego in the defeat. The slave is constituted from the defeat of its egoic, personal, and concrete possibilities. I develop this thesis in three moments. First, I explore the effort concept on the phenomenological basis of Husserlian analyses of the constitution into *Ideas II*. In the second part, I describe how effort—as a concretion of an egoic-embodied will—is reduced to physical force—productive—in the slavery, though the alienation of the possibilities for de ‘I-can’. The correlate of this way of constitution of the own body, in the alienation, is a horizon of possibilities are present for the ego in the canceled, or impossibility way in which the ego recognizes itself as defeated, issue of the third and last part. The description of the defeat manifests the condition of the embodied will as a resistant limit against slavery.

KEYWORDS: *Impossibility, slavery, phenomenology, corporeality*

DESCRIPCIÓN DE LA DERROTA: FENOMENOLOGÍA DE LA ESCLAVITUD

INTRODUCCIÓN

La investigación que sigue intenta una exploración fenomenológica de la esclavitud, a través de las herramientas de la fenomenología husserliana de la corporalidad, concretamente en el marco conceptual de los análisis de la constitución (*Ideas II*). La tesis de este artículo es que la esclavitud puede describirse fenomenológicamente como un modo de reducción del esfuerzo del yo a la fuerza física de su cuerpo; la esclavitud erosiona la voluntad que el esfuerzo concentra y concreta en sí mismo. La esclavitud –como toda experiencia violenta– implica un atentado contra la voluntad del yo que se despliega primariamente en su libre movimiento y, secundariamente, en el modo de apropiación o constitución del cuerpo como haber y órgano de las posibilidades del sujeto en su mundo. Desde esta perspectiva la esclavitud implica el reconocimiento o auto-reconocimiento del yo en un horizonte de posibilidades veladas o vetadas para sí, lo que en este contexto significa la derrota. El esclavo es el yo derrotado, o bien, el yo-no-puedo frente a la amenaza hostil del otro, el que se reconoce desde la imposibilidad. Podemos deslindar la posición de este análisis que no opta por revisar, ni pretende insertarse en el debate sobre los mecanismos de legitimación de la violencia y la esclavitud, la gradualidad o la determinación jurídica del estatus posiblemente esclavista; nada de esto atañe a una perspectiva que busca una descripción de la esclavitud más allá de las representaciones históricas del sometimiento, o las fuentes ideológicas de una determinada idea de libertad, o de propiedad¹.

¹ Este debate en Estados Unidos es tan añejo como la historia misma de su formación, y en verdad no es claro (según el análisis de Levinson que citaremos más adelante) cuánto se ha avanzado en tal respecto. Baste aquí con recuperar lo que

Diversos estudios contemporáneos desde la fenomenología² se acercan al fenómeno de la violencia a través de sus mecanismos o modos específicos de instauración; otros estudios se decantan por el análisis de los modos discursivos de su legitimación. Hay además una creciente crítica y problematización del reconocimiento de los límites de la violencia y, con ello, de su definición. Frente a estas líneas de trabajo sobre el más amplio campo de la violencia (no solo de la esclavitud), este estudio se propone cierto apego a un fondo husserliano estricto, que radica en el fundamental concepto de corporalidad (o cuerpo vivido) en torno al cual se despliegan las descripciones ensayadas en estas páginas. Es destacable el hecho de que los análisis contemporáneos que desde la fenomenología se prestan como herramientas para pensar el fenómeno de la violencia, mantengan grandes reservas (prejuicios) en torno a los mayores compromisos epistemológicos de la fenomenología husserliana (el así llamado fundacionalismo³). Mi intención, frente a tales prejuicios, es exponer la específica potencialidad del aparato husserliano en una de sus vertientes menos explotadas, la de los análisis estáticos o de la constitución, referidos concretamente a la corporalidad. El empeño en la génesis pre-egoica de la carne como corriente autosintiente ha sido la dimensión descriptiva sobre la que más se ha profundizado, incluso en los virajes contemporáneos de la fenomenología hacia las ciencias cognitivas⁴, etc. El interés

sobre esta discusión adelantaba Lincoln como su última posición sobre el infinito derroche de argumentos desde uno u otro extremo de la mesa (gradualidad, legitimidad, derecho de posesión): “Si A puede demostrar (no importa lo concluyente que sea) que tiene derecho a esclavizar a B, ¿por qué B no ha de aprovechar el mismo argumento, y demostrar igualmente que tiene derecho a esclavizar a A? (...) Pero decís que es cuestión de interés; y si podéis convertirlo en vuestro interés, tenéis el derecho a esclavizar a otro. Muy bien. Pero si ese otro puede convertirlo en interés suyo, él tendrá derecho a esclavizaros”. (A. Lincoln, 2013, p. 69.)

² Ver P. Kaufmann, H. Kuch, C. Neuhäuser, E. Webster (eds.), 2011, especialmente C. 17, A. Pollman, pp. 243-261.

³ Ver Staudigl, 2014, p. 3

⁴ Natalie Depraz ha explorado detalladamente esta vía en sus descripciones de, por ejemplo, el rendimiento corporal de un deportista, o un artista como un músico

antropológico de los análisis de la constitución es, como aspiro a mostrar en estas exploraciones, irrecusable y profundamente rico para la construcción de una antropología trascendental que hunde sus raíces en una fenomenología del cuerpo, en la que el análisis de situaciones como la violencia y en ella, la esclavitud, llevan una función crítica central.

El ámbito de discusión de este artículo tiene, entonces, dos niveles: el primero y más inmediato es el de la fenomenología contemporánea de la corporalidad que, desde Merleau-Ponty hasta Michel Henry, apunta a una subjetivación de la corporalidad por diferentes vías. Si bien el último es en cierto sentido más cercano a las pretensiones antropológicas de este estudio, lo verdaderamente relevante en términos metodológicos es reintegrar los análisis de la constitución a la fenomenología del cuerpo, desde la distinción yo / cuerpo. Sobre Merleau-Ponty⁵ es necesario mantener reservas en nuestro terreno, pues el modelo de subjetivación de la carne al que apunta la fenomenología de la percepción implica una duplicación del yo mediante la distinción entre los modos de intencionalidad: “operante y tética”, más o menos arbitraria, o en todo caso innecesaria en la medida en que quien percibe es el yo, fenomenológicamente aun como pre-yo o proto-yo, pero como voluntad de un cuerpo. Ahora bien, el segundo nivel o plano de discusión es más bien externo y se refiere a la inmensa y diversa

profesional, esta vía, sin embargo, se centra en el modo de la encarnación no objetivante de los movimientos que se ‘naturalizan’ en el cuerpo entrenado, habituado a un cierto tipo de esfuerzo o de concentración que, desde el punto de vista de Depraz es encarnación más que apropiación, tal como me interesa exponerlo aquí. Dicho de otro modo, el análisis de Depraz busca la dimensión trascendental de la carne, en este estudio es la condición constituida del cuerpo lo que interesa para entender la esclavitud. (Ver Depraz, 2001, pp. 6-7.)

⁵ “El peligro de perder de vista la significación del yo como principio de individuación se advierte en esta afirmación de Merleau-Ponty: ‘Hay otro sujeto por debajo de mí para el cual el mundo existe antes de que yo esté allí y que en él se señalaba mi lugar. Este espíritu cautivo o natural es mi cuerpo (...)’ (Merleau-Ponty, 1945, p. 294). Citado en Walton, 2015, p. 210. (Edición castellana de Merleau-Ponty, 2000, p. 269)

cantidad de estudios sobre esclavitud y esclavismo desde diferentes perspectivas sociológicas, políticas, antropológicas, etc. La peculiar posición de este estudio podría alimentar aproximaciones tan contemporáneas como las de los estudios decoloniales; me serviré aquí de algunos ejemplos y líneas de autores inscritos en esta corriente de pensamiento al que en alguna medida el marco conceptual aquí expuesto podría servir de base y alimento. Es probable que se reproche la esquiva vuelta (por razones de espacio solamente) sobre dos obvias contraversiones que estas posiciones pueden presentar respecto de la fenomenología, la primera a propósito del concepto de conciencia y subjetividad del que fenomenológicamente pende el mundo y, por otro lado, la problemática que puede representar esta irrenunciable centralidad del yo, impuesta desde la centricidad espacializante del cuerpo, que choca irremediabilmente con el esquema centro-periferia —totalizante en el plano político y subjetivo— que sostiene estas posiciones de base post-estructuralista (o bien, antisubjetivista); la discusión al respecto resultaría amplia, profunda y provechosa pero no podemos embargar nuestras metas en tal propósito. Baste aquí con señalar a través de los ejemplos que retomo de la lectura de Achille Mbembe⁶, los momentos en los que el aparato fenomenológico, y, concretamente, la fenomenología de la corporalidad, podría insertarse en los análisis sociológicos de la decolonialidad ampliando o profundizando sus perspectivas.

Expongo los argumentos que me atañen, sobre la función de la voluntad en la experiencia del cuerpo esclavizado, en tres momentos en los que recorro, primero, una posible descripción

⁶ Me remitiré más adelante a la *Crítica de la razón negra* de este mismo autor, con la reserva atenta sobre un texto que más que sobre esclavitud trata sobre racismo, y que pone, al igual que la mayor parte de la obra de Mbembe, y la literatura de orientación cercana, el concepto de esclavitud y esclavismo en su dimensión económica, no experiencial, sino sistémicamente relativa a un momento de desarrollo del capitalismo liberal. Ver, Achille Mbembe (2016), *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, trad. Enrique Schmukler, Barcelona, NED, p. 216.

fenomenológica del esfuerzo a través de la estructura del yo-puedo, que desarrolla Husserl en la segunda parte de *Ideas II*; en este punto me interesa deslindar los niveles constitutivos del cuerpo vivido que hacen comprensible la definición de la esclavitud como reducción del esfuerzo a fuerza física, tema que trato en la segunda parte del texto. Finalmente, en el tercer y último momento me aboco a la aclaración de la derrota como el modo de la imposibilidad bajo la que se constituye el sí mismo como esclavo. Desde este punto de vista, la problemática de la esclavitud adquiere una nueva dimensión más bien relativa a la resistencia y los modos en que ese yo subsiste en la resistencia, o como voluntad resistente, persistente, pues, en la decisión y voluntad de resistencia (Husserl, 1976, p. 119).

I. ESFUERZO

El esfuerzo no es un ciego impulso, en el humano el esfuerzo no se circunscribe en la naturaleza (Husserl, 2005)⁷, sino que es actividad de un yo despierto; no es en sí mismo un acto sino la determinación voluntaria del acto sobre la materialidad y fuerza del cuerpo. El esfuerzo no es instintivo ni se confunde con el movimiento ‘mecánico’ de la necesidad corporal. En el esfuerzo el cuerpo es mi haber: “El cuerpo es entonces mi haber”. El ‘haber’ se concreta en el esfuerzo “...mi haber, esto es, en el más amplio sentido, frente a mí como todo lo predado, ajeno al yo, de modo análogo a las cosas de mi entorno” (p. 295). El cuerpo como ‘haber’ es ajeno al yo, en el sentido de no confundirse con él, la encarnación es constitución del cuerpo: experiencia del cuerpo vivido como cuerpo propio.

⁷ Todo lo espacio-temporalmente dado es naturaleza, el cuerpo es naturaleza, es objeto, es cuerpo orgánico con determinaciones fisiológicas o biológicas, etc.; la naturaleza es la estela del yo pero no se confunde con el yo. (Husserl, *Ideas II*, “Tenemos ahí afección de yo y reacción «inconcientes». Lo afectante llega al yo, pero no al yo en vigilia [...] El yo vive siempre en el medio de su «historia», todas sus anteriores vivacidades están hundidas y repercuten en tendencias [...] Todo ello tiene su curso de naturaleza, por ende, incluso todo acto libre tiene su cola de cometa en la naturaleza” (E. HUSSERL, 2005, ANEXO XII, § 3, p. 391.)

El esfuerzo traspasa los límites de las determinaciones físicas supone un más allá de la propia estatura, del alcance de los brazos y las piernas, de la resistencia al dolor incluso. El esfuerzo es un más allá de la propia fuerza, si la fuerza es aquí la ‘mera’ determinación tanto material como orgánica del cuerpo vivo. El esfuerzo no es una acción cerrada en la inmediatez, sino que su sentido se corresponde con una proyección posiblemente fallida, en la medida en que el cuerpo, en lo que es para el yo, no es suficiente para alcanzar su meta inmediatamente y debe por ello esforzarse. La voluntad esforzada rasea el cuerpo y la carne. El yo es su cuerpo, pero no se confunde con su cuerpo, y va más allá de los límites de su cuerpo en el esfuerzo. El esfuerzo materializa la voluntad egoica, es el yo-puedo que está en el mundo por su potencia que es hacer: “primigeniamente el ‘yo nuevo’, ‘yo hago’, precede al ‘yo puedo hacer’” (Husserl, 2005, p. 308).

El esfuerzo tiene un horizonte de posibilidades que le motivan; no es un movimiento causal o determinado, sino posible sobre la determinación material del cuerpo. El esfuerzo abre un primigenio campo de posibilidades. Orientado por un futuro no visible o solo confiado en el acto presente, el esfuerzo humano es historizante, pues está en la génesis del trabajo: “Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera –señala Marx–, pero el hombre mismo se diferencia de los animales en el momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso este condicionado por su organización corpórea” (Marx y Engels, 2014, p. 16)⁸. La organización corpórea del humano es el resultado de sus esfuerzos, incluida la idea misma de su “adap-

⁸ Como veremos aquí, el afán fenomenológico tiende más bien hacia el avistamiento de la génesis del trabajo en el esfuerzo. El esfuerzo estaría el origen del trabajo y, con ello, también en la génesis de la labor que Arendt opone críticamente al concepto de trabajo en Marx. Arendt alcanza a distinguir el esfuerzo en el centro de la labor, pero no lo tematiza como elemento subjetivo concreto, aunque reconoce en cierto modo su función, tampoco la localiza directamente en cuerpo. (Ver H. Arendt, 2016, p. 161.)

tación”. La adaptación biológica del humano es esforzada en la medida en que el instinto no alcanza sobre la naturaleza, el plus de la determinación corporal que es la vida egoica, se concreta o encarna en la voluntad esforzada como un continuo ir más allá de las determinaciones y limitantes del cuerpo. El esfuerzo es la condición genética (originaria) tanto del trabajo como de la labor. La labor como el conjunto de tareas no dedicadas a la producción sino al mantenimiento de la vida son ya tareas esforzadas, es así porque el sustrato básico de la sensibilidad (hambre, sed, higiene) que está en núcleo del simple impulso de subsistencia implica una orientación no ciega de la sensibilidad originaria o más básica:

La protosensibilidad son los datos sensibles (...), los sentimientos sensibles fundados en estos datos sensibles, pero también los datos sensibles del impulso, los impulsos no como cosas supuestas trascendentes a la conciencia sino como protovivencias, siempre pertenecientes a la composición del subsuelo anímico (...) Quizá sería terminológicamente mejor distinguir entre sensibilidad propia e impropia, y por este último hablar también de sensibilidad intelectual o espiritual, y por el primero de sensibilidad sin espíritu. (Husserl, 2005, p. 387)

La sensibilidad primaria⁹ es presencia de lo vivido del cuerpo, el sustrato de la carne es este núcleo de sensibilidad básica pero no le agota, ni es tal corriente de afección puramente causal, sino que se inserta dialécticamente entre la sensibilidad primaria y la sensibilidad secundaria. La sensibilidad secundaria, nos dice Husserl es sensibilidad en sentido «impropio», pero en verdad afección corporal coloreada¹⁰ por el tejido profundo de valoraciones, previ-

⁹ “La protosensibilidad [sensibilidad originaria], la sensación, etc., no nace a partir de bases inmanentes, de tendencias anímicas, ella está simplemente ahí, se presenta. Lo protointelectivo tampoco nace “anímicamente” a partir de asociaciones, sino a partir de irradiación desde el yo. Por otro lado, el yo presupone la sensibilidad como afección, como estímulo, primero la protosensibilidad y luego la secundaria.” (Husserl, 2005, p. 387.)

¹⁰ Es un término que Antonio Ziri3n Quijano ha explorado en relaci3n con la

siones y un sentido pre-dado del mundo y el entorno más íntimo del sujeto, sedimentado en el curso de la experiencia individual. Esta es la descripción de la base de una condición antropológica fundamental y es que en el humano –como afirma San Martín– *no hay instintos cerrados*; toda impulsividad y pulsión instintiva se vertebra en el orden de significado intersubjetivo que atraviesa la constitución de la corporalidad, el sentido (intersubjetivamente recortado) del cuerpo vivido como cosa viviente. Podría decirse, que entre la condición viviente y la condición vivida del cuerpo media la propiedad, el haber del cuerpo es apropiación esforzada.

El esfuerzo en su oposición al –ciego, dormido– impulso¹¹ es una grieta que se abre en la cerrada determinación material del cuerpo, que opone al yo, despierto y esforzado, al límite material de su propio cuerpo. Esta voluntad tiene como núcleo de irradiación un poder, el ‘poder’ primigenio, el primer gobierno que se funda en la libre posibilidad de movimiento: “Manifiestamente –afirma Husserl (2005)–, en el “yo puedo” yace no meramente una representación, sino, más allá de ello, una tesis, la cual no solamente me concierne a mí mismo, sino al “hacer”, no al hacer real, sino precisamente al poder-hacer” (p. 309). En el esfuerzo el yo no se instaura en la materialidad por su cuerpo (no es un puente¹²). En el esfuerzo el futuro orienta una acción que siendo

incidencia permanente de los estados afectivos (no intencionales), como un horizonte que envuelve los actos intencionales. (Ver Antonio Ziri3n Quijano, 2019, p. 124.) Javier San Mart3n, en una de las primeras aproximaciones en espa3ol a la 3tica de Husserl (las Lecciones de 1920) traduce ya con estos t3rminos: la coloraci3n afectiva del trasfondo sobre el que se dan las cosas y se despliegan los actos del yo. (Ver Javier San Mart3n, 1992, p. 55.)

¹¹ “Tambi3n aqu3 puedo topar con resistencia. Mi mano est3 “dormida” – ahora no puedo moverla, est3 de momento paralizada, etc. Lo mismo experimento en el dominio de las “consecuencias” externas del movimiento corporal.” (Husserl, 2005, p. 307.)

¹² “No se precisa tal nex0 o v3nculo –afirma Serrano de Haro– no ya por las conocidas dificultades de tender un puente entre regiones heterog3neas, sino, muy al contrario, por el hecho de que los actos, las vivencias intencionales, han tendido ya desde siempre tal puente: su esencia consiste asimismo en tenderlo.” (Serrano de Haro, 1997, p. 188.)

eminentemente física rebasa las limitaciones materiales del cuerpo: querer alcanzar, querer ir más rápido, saltar más alto, extender o expandir los límites del cuerpo es traer, pues, lo posible por el yo puedo. La posibilidad que abre el esfuerzo es lo no determinado que se estructura entre la voluntad, el intento, y la dificultad. Los tres términos están mutuamente referidos en la estructura del esfuerzo. Solo una vida con voluntad puede encontrar dificultad en el entorno. La dificultad, como el qué de la resistencia en la experiencia humana, envuelve significativamente el esfuerzo como intento (o posibilidad de fracaso), que está en la base del aprendizaje por la repetición de un curso de acción orientado hacia un fin:

¿Qué ocurre a este respecto con el yo de la capacidad y la incapacidad, el “yo puedo” y el “yo no puedo”? aquí primero hay que preparar el terreno cuidadosamente. En primer lugar viene el “yo hago”, y justo el “instintivo”; el “¡yo hago!” que le sigue primigeniamente en cuanto “yo quiero” con el lograr y fracasar primigenios. En el repetido lograr, esto es, mediante ejercicio, crece el poder práctico. (Husserl, 2005, pp. 381-382)

El fracaso tiene una referencia inmediata al intento como experiencia esforzada contra la determinación: “Podemos topar con un ‘no tengo fuerzas’” (ib., p. 306) pero esto es ‘topar’, es decir, dar con ello en una persecución que libremente se emprende, “topar” con el límite en el esfuerzo de su rebasamiento. El reconocimiento de la ‘falta de fuerzas’ del no-poder, es secundario respecto de la intuición de la posibilidad del yo. Esta voluntad puede pensarse como un “yo quiero” (ib., p. 307)¹³, una voluntad tendiente a lo otro del límite del cuerpo. En un ejercicio de descripción eidética Husserl analiza el movimiento en la libre ejecución de una representación del movimiento del cuerpo (lo que en realidad introduce

¹³ “Primigeniamente solo aquí se presenta el “yo quiero”; primigeniamente aquí y solo aquí un querer representado puede ser afirmado y convertirse en un querer real” (Husserl, 2005, p. 307).

un momento estructural de la ejecución del movimiento, aun en la esfera de la pasividad). Yo puedo representarme un movimiento o un curso de acción, sin necesariamente ejecutarlo, puedo imaginar que me muevo, que me levanto de la silla en la que me encuentro y camino hacia la puerta, puedo representarme haciendo esto o aquello aunque no lo lleve a cabo. En tal acto de representación veo un yo haciendo, un yo moviéndose, no un cuerpo, ni un mero cuerpo como el abrojo que cruza una polvareda. Es decir, el abrojo es una cosa que el viento arrastra en el terregal desierto, el cuerpo que se mueve es un yo que se mueve por sí mismo, no causalmente.

La capacidad sobre mi propio cuerpo equivale en ciertos planos, el físico, a mi capacidad sobre el mundo, sobre mi entorno y el modo de mi hacer, como modo de estar en él. “Todo mi poder en la esfera física está mediado por mi ser capaz corporal” (ib., 306). Este poder es, por así decir, el poder primero, el poder del cuerpo, la voluntad ejercida en la propiedad de la carne. En el yo puedo primigenio, señala Husserl, radica la “tesis de posibilidad” o del poder-hacer (p. 309), esto es, el hacer posible (no determinado). Esta posibilidad no es una posibilidad meramente lógica, sino que se trata de una posibilidad práctica (encarnada). La posición de posibilidad que describe el esfuerzo en acto tiene como correlato una posibilidad dóxico-práctica, que tiende a su cumplimiento según la naturaleza de la tesis de posibilidad; esta tendencia es la cualidad de la posición misma, dada por la apertura (el poder ser) que la tesis presenta.

Mediante el ejercicio eidético por el cual se representa este curso de movimiento posible, desprende Husserl la tesis de posibilidad que lo soporta: “Desprendo de la representación del movimiento de la mano el sentido de la tesis de posibilidad” (p. 309). Enseguida expone Husserl un segundo nivel descriptivo de la posibilidad como modificación de neutralidad, esto es, como un polo que demanda la presencia del sujeto ante algún modo de la resistencia. En el esfuerzo la resistencia no es necesariamente superada, es decir, el sujeto no crea las condiciones materiales del estar en el mundo. El esfuerzo solo tiene un orden de posibilidades

que le son correlativas como 'su' horizonte, y se constituyen como momentos integrantes o contenido de la autoconstitución del yo: es el yo el sujeto del esfuerzo, quien se esfuerza, quien puede, y ese poder alimenta su identidad y lo sitúa en el mundo.

Ahora bien, desde esta perspectiva, la esclavitud representa, antes que una alienación de la fuerza de trabajo, una reducción del esfuerzo a fuerza física, mediante la enajenación de las posibilidades que derivan del acto esforzado del esclavo. La esclavitud centra su blanco en ese 'poder' autoconstitutivo del yo en el esfuerzo. La esclavitud aliena del esfuerzo el horizonte de posibilidades que es su correlato. El esfuerzo del esclavo no es suyo en sentido estricto, porque las posibilidades que derivan del acto esforzado no son del esclavo, no son posibilidades para el esclavo sino para el amo. La apertura de lo posible sobre el cuerpo que el esfuerzo abre, en el esclavo es, por el esfuerzo mismo (en su reducción a fuerza física) clausura y determinación.

II. ESCLAVITUD

La esclavitud implica una reducción del esfuerzo a fuerza física, es decir, el cuerpo vivo y vivido es reducido a una cosa, extensa y materialmente determinada, viva pero pasiva. La fuerza como condición del cuerpo físico es una cualidad ya desnuda de la voluntad que le inviste de sentido y dirección en el esfuerzo; la voluntad es lo que se expolia en la cosificación del cuerpo. La fuerza es una determinación ya empeñada y disponible en el mundo, puede entenderse también como parte y momento de la resistencia, es decir, como atributo de los cuerpos físicos en su estar ahí, inerte o inactivo; es el peso que se ejerce sobre el suelo. Es la voluntad esforzada (tendencia al más allá de sí, de los límites de la fuerza y de la materialidad del cuerpo) aquello sobre lo que la esclavitud se impone. El cuerpo esclavizado no se mueve libremente, sino que es forzado, obligado por la amenaza hostil del otro. Este concepto de esclavitud, como reducción del esfuerzo a fuerza, no tiene como referente una noción de libertad ni ideal

ni idealizada, ni epocal. De hecho, esa libertad, en cierto sentido metafísica, solo podría comprenderse en relación con este fondo de la voluntad anclado o constituido desde la condición corporal del sujeto, desde la encarnación como tal, esto es, como voluntad ejercida en la actividad y el movimiento despierto y resistente del yo (el primer poder). La función autoconstituyente de la identidad egoica a través de la corporalidad (de su reconocimiento y apropiación) no se niega ni se interrumpe en la explotación, más bien se reordena desde la reducción que la esclavitud opera.

El análisis fenomenológico de la esclavitud pone manifiesto la diferencia entre las determinaciones materiales del cuerpo y la voluntad que actúa, ejecuta, hace, puede y se expresa en el cuerpo. La descripción misma del cuerpo como objeto experiencial (sobre su condición vivida) como objeto constituido o que se da, exhibe esta diferencia antropológica fundamental, el yo tiene un cuerpo, es su cuerpo, pero además el cuerpo es su haber. La esclavitud es posibilitada por esta diferencia que capta el amo y explota en su raíz. El esfuerzo es del yo, de la voluntad, como voluntad encarnada, tiene una dimensión cinestésica, ubiestésica, de cálculo atento en cierto plano y desatención en otros, apunta a algo más que un movimiento, esto es, es más que saltar para alcanzar algo, ladrar para llamar la atención, trinar para buscar pareja; es más que el empleo de una fuerza física, es fuerza física no impulsiva sino guiada por una voluntad no reductible al acto. En el plano ubiestésico, el esfuerzo demanda una presencia del cuerpo en primer plano, en la tensión muscular, la resistencia al impulso trae a un primer plano de atención las potencias corporales. Fenomenológicamente, el esfuerzo (humano) es el modo en el que el yo se opone a la fuerza del impulso y se concreta en un acto despierto como voluntad.

La esclavitud es alienación del esfuerzo, que quiere decir no solo una enajenación del cuerpo, no solo la cosificación del cuerpo del otro, sino la búsqueda del sometimiento de la voluntad, búsqueda o empeño violento que se suscita a ras del cuerpo (de la víctima), de su empleo como medio para el sometimiento de la voluntad

esforzada –del cuerpo– del otro. La expresión “fuerza de trabajo” pone de manifiesto una reducción o rebajamiento del cuerpo a fuerza física, o más precisamente, del trabajo como inversión de fuerza física. El esfuerzo como potencia corporal humana es fuerza física orientada, llevada por un sentido o dirección que rebasa las determinaciones, como limitantes materiales del cuerpo propio, es más que fuerza física, su orientación va más allá del acto puntual, y en esa medida sitúa al cuerpo más allá de su propia necesidad, esto es lo que significa la naturaleza no impulsiva del esfuerzo. La orientación del esfuerzo, su meta, pende de la estructura de la voluntad empeñada, como un yo quiero, y las determinaciones que esta primera rebasa en el yo puedo. El esfuerzo tiende a una posibilidad, quiere algo que puede que es posible, no causal:

Los nexos de motivación (...) están determinados por los niveles sensibles inferiores, pero tienen su ley propia. Ninguna motivación de yo activa se origina por “asociación” y por “legalidad psicofísica”, o sea, no se origina como lo hacen todas las formaciones de la sensibilidad. Está presupuesto, sin embargo, el engranaje entero de la naturaleza, el ‘mecanismo de la “naturaleza”. ¿Puede decirse ahora que lo que parte del yo o en el yo ocurre como “afectar”, penetrar en el yo motivando, tirar de él hacia sí cada vez más vigorosamente –todavía antes del ceder–, no es ya naturaleza? (Husserl, 2005, p. 391).

Si el esfuerzo no es impulso ni reacción impulsiva, puede entenderse que la meta de su despliegue se ubique un mundo forjado en el límite de la subsistencia¹⁴ –en la vigilia esforzada– es porque

¹⁴ Esta es una traspolación que podemos hacer del significado de naturaleza respecto de la posición del esfuerzo. Si el esfuerzo no es naturaleza, porque el esfuerzo es del yo, es el yo de la voluntad corporal quien se esfuerza. La naturaleza engloba las determinaciones básicas del cuerpo, el impulso y el instinto; estos forman parte, en lo que tengan de necesarios o no dependientes del yo, de la naturaleza. La necesidad de subsistencia (instinto de autoconservación) como concepto englobante de la naturaleza del cuerpo, o del cuerpo en cuanto naturaleza, capta esas determinaciones básicas del cuerpo como cosa viviente, o de la naturaleza. (Ver E. Husserl, 2005, p. 396.)

la acción –del animal humano– rebasa siempre la estructura de continuidad de la materialidad viva, esto también explica que el esfuerzo no sea un impulso, sino lo que resiste al impulso, la voluntad encarnada del yo.

Ahora bien, lo fundamental en este análisis en relación con la esclavitud, es el hecho de que la reducción del esfuerzo a fuerza física que la esclavitud opera sobre los cuerpos, se concreta para la víctima como una alienación de las metas de su tendencia esforzada, de su actuar esforzado en el mundo. Es el horizonte correlativo a ese esfuerzo corporal el que deja de pertenecerle al esclavo, el que ya no es suyo sino del amo. La esclavitud apunta a la alienación de las posibilidades del esfuerzo, a la alienación de la voluntad a través del sometimiento del cuerpo. El esclavo se esfuerza, no es un autómatas, tampoco lo es el animal (no humano¹⁵) esclavizado, pero en su situación, el poder de su cuerpo, o sobre el poder de su cuerpo se abren y clausuran posibilidades que no son las suyas¹⁶.

La condición del esclavo, en la reducción de su esfuerzo y su cuerpo implica o, mejor, demanda, mecanismos de reconocimiento de sí desde su sola fuerza¹⁷ limitada en el horizonte de sentido de la producción o la reproducción material, como una reducción

¹⁵ “Precisamente uno de los aspectos más novedosos de la obra de Husserl está en muestra la naturaleza animal de la subjetividad trascendental. La vida que el fenomenólogo describe, esa vida polo de la estructura trascendental, es en primer lugar animal, la vida del cuerpo somático, de un cuerpo que se siente.” (J. San Martín, 2016, p. 161.)

¹⁶ El análisis husserliano del espíritu común repara en la situación de abuso que Husserl describe como supresión del valor del otro y de su voluntad corporal. (Ver Husserl, 2010, p. 142.)

¹⁷ El esfuerzo remite a una experiencia de resistencia y de sobreposición del yo a los límites y capacidades de sí en términos materiales. El esfuerzo es una acción plenamente humana, frente a la fuerza que es nada más que inversión del peso, el esfuerzo implica una proyección sobre la base de un rebasamiento material, real. “Hay un hacer sin resistencia, o una conciencia del poder sin resistencia, y un hacer en la superación de una resistencia, un hacer ‘contra’ y una conciencia inherente del poder que supera la resistencia. Hay (siempre fenomenológicamente) una gradualidad de la resistencia y de la fuerza de superación; de la fuerza ‘activa’ frente a la ‘inerte’ de la resistencia.” (Husserl, 2005, p. 306.)

a su materialidad animal más simple, es una reducción a la vida (en un sentido mucho más próximo al de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo) como necesidad y subsistencia. El esclavo es reducido a la fuerza de una vida que no elige, en la que no opta; su diferencia respecto del amo es que el amo “renuncia” y niega la vida. Se trata de un concepto de vida como “necesidad” (determinación natural, corporal) que el amo explota en el esclavo como su apego a la vida: “El esclavo negro, en cambio, es por un lado aquél que se encuentra constantemente en el umbral de la revuelta, tentado de responder al llamado lancinante de la libertad o de la venganza; pero por otro lado es también aquél que, en un gesto mayúsculo de envilecimiento y de abdicación radical del sujeto, busca proteger su vida dejándose utilizar por el proyecto de avasallamiento de sí y de otros esclavos” (Mbembe, 2016, p. 50). La oposición dialéctica del amo y esclavo expuesta a ras del esfuerzo, más bien desplaza los polos oposicionales atravesados por el eje del reconocimiento, a los de la voluntad y la necesidad, articulados por el esfuerzo, en el esfuerzo que rebasa la necesidad y concreta la voluntad del yo hago, sobre lo que se ejerce directamente la esclavitud.

Pensar la libertad desde el cuerpo es situarnos en la voluntad, la aparición de una voluntad antepuesta al impulso mismo de la subsistencia; en la dialéctica de la esclavitud el yo no se opone al otro para imponer o crear por el conflicto su propia identidad, ser un yo, sino que se opone a la necesidad singular, a su propio cuerpo, y en la voluntad ejercida se constituye como un yo; la identidad del yo se entorna en el cuerpo. El amo se reconoce en su indiferencia por la muerte¹⁸, de ahí que la elección de la libertad

¹⁸ Sigo aquí los términos de la interpretación antropológica de Kójeve sobre la dialéctica hegeliana: “La realidad humana o el Yo, no es pues una realidad natural o ‘inmediata’ sino una realidad dialéctica o ‘mediatizada’. Concebir lo absoluto como sujeto (y eso es lo esencial según Hegel), es concebirlo implicando la Negatividad y realizándose no solo como Naturaleza, sino además en tanto que Yo u Hombre, es decir, en tanto que devenir creador o histórico.” (A. Kójeve, 2013, p. 19.) Sobre estas

que puede llevar a cabo el amo significa una renuncia a la vida o, mejor, una suerte de superación de los límites impulsivos de la mera subsistencia. La dialéctica del amo y el esclavo pone sobre la mesa la oposición irresoluble entre existencia y vida, existencia como excedencia y trascendencia humana en el esfuerzo, en el más allá de la materialidad dada, principalmente la del propio cuerpo. La afirmación del sí más allá de la necesidad es la afirmación de la identidad como voluntad sobre su cuerpo; por ello la lucha del amo contra la necesidad (singular) le exige la vida. Fenomenológicamente pensada, la dialéctica del amo y el esclavo debe pasar por el registro de la autoconstitución, de reconocimiento del sujeto para sí, a través de una mediación de la alteridad significada desde el sí, es decir, de su cuerpo. El amo no determina la identidad del esclavo, determina su propia identidad en relación con su propia superación de la vida y del apego a la subsistencia que el esclavo manifiesta, pero no es el ‘creador’ del esclavo, ni de la condición de esclavitud en sí misma, no hace nacer la identidad del otro que

líneas Kojève nos remite al pasaje de la página 21 de la *Fenomenología del espíritu*, que en la traducción al español por Antonio Domínguez aparece en la página 79 del Prólogo: “...pero, por medio de ese movimiento, lo único que quedaría expuesto es el contenido como sujeto. Este movimiento, por el modo como está hecho, no puede formar parte de él; mas, una vez presupuesto ese punto, tampoco puede estar hecho de otro modo, solo puede ser exterior. Por eso, aquella hipótesis anticipada de que lo absoluto es sujeto, no solo no es la realidad efectiva de este concepto, sino que llega incluso a hacerla imposible, puesto que pone el concepto como punto en reposo; cuando la realidad efectiva es el automovimiento.” (Hegel, 2010, p. 79). Mi intención en este apartado no es quizá más que intentar una interpretación de la dialéctica del amo y el esclavo, en la misma clave antropológica de Kojève pero con el instrumental de la fenomenología husserliana, esto implica, en gran medida, integrar el cuerpo ahí donde Hegel o Kojève proponen el deseo. El deseo como sentimiento espiritual es por mucho posterior al esfuerzo (igual que el trabajo) supone la potencia del yo quiero capaz –de un yo puedo– en la génesis o historia de la persona concreta. Kojève pasa por alto este punto contrastante entre el trascendentalismo husserliano y la fenomenología del espíritu cuando afirma que todo lo que se dice sobre la fenomenología del espíritu equivale a una fenomenología del tiempo en sentido trascendental: “Todo lo que Hegel dice del hombre en la Fenomenología, en consecuencia, también vale para el Tiempo. Y a la inversa, todo lo que puede decirse de la ‘aparición’ (*Erscheinung*) o de la ‘Phänomenologia’ del Tiempo (esto es, del Espíritu) en el Mundo, Hegel lo expresa en la Fenomenología del espíritu.” (Kojève, 2007, p. 135)

somete, más bien la niega, y esta debe ya existir para ser sometida. Es el esclavo quien se autoconstituye desde la derrota, como un esclavo, como fuerza, como cuerpo. Se ve y se da a sí mismo el valor que le ocupa, desde la necesidad. El esclavo es el sujeto de la necesidad, el humano en el filo de la necesidad singular y única, la necesidad de subsistencia.

Y, sin embargo, la violencia alienante de la voluntad del esclavo por el amo no es plena, se apropia de esa voluntad en lo más básico que es su cuerpo como órgano de movimiento y producción, de tal modo que la pérdida de la autonomía del amo, su dependencia, será la antítesis del movimiento –aún alienado– del esclavo. Resistir, esforzarse y soportar no son términos equivalentes sino disposiciones diferenciadas en el yo que pervive, que resiste, y que se afirma aún desde la derrota como algo más que la fuerza de su cuerpo, como vitalidad con un sentido. La resistencia es del cuerpo, el esfuerzo (empeñado en ella para sí) es del yo. Soportar implica el ejercicio de una fuerza más que de un empeño o esfuerzo. “Capto entonces la esencia del ‘yo resisto’ [dice Husserl refiriéndose a la resistencia al impulso] yo empleo mi fuerza de yo (energía) y ‘hago’, ‘la acción brota entonces del yo mismo’” (Husserl, 2005, p. 380). En el soportar (sin resistencia) el cuerpo está expuesto como fuerza neutralizada en la tortura incluso. El esclavo soporta la explotación de su cuerpo. El yo despierto que está ahí, que pervive y es anterior a la violencia de su condición esclava, y no se forja en la dinámica de la imposición, tampoco se disuelve en el poderío del amo, el yo está ahí, en su cuerpo negado como voluntad y expuesto como cosa, negado en su presencia¹⁹, es un yo despierto que se reconoce en la cancelación de sus posibilidades, que se sabe derrotado, es decir,

¹⁹ “El proceso de transformación de la gente de origen africano en «negros», es decir, en cuerpos de extracción y en sujetos de raza, obedece, en muchos sentidos, a una triple lógica de osificación, envenenamiento y calcificación (...) el sustantivo «negro» es el nombre que se le da al producto del proceso por el cual la gente de origen africano es transformada en mineral viviente para extraer metal. Esa es su doble dimensión metamórfica y económica.” (Mbembe, 2016, p. 90.)

que se reconoce desde la imposibilidad y la clausura de las posibilidades. El esclavo es el yo derrotado, esto es, el yo no puedo como sujeto cuyo poder para sí sobre el mundo le ha sido arrebatado: “Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado las romas, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escucharán, y si nos escuchasen no nos entenderían. Nos quitarán hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la fuerza de obrar de tal manera que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido permanezca.” (Levi, 2018, p. 47). La experiencia del esclavo implica la asunción de esta condición derrotada.

3. DESCRIPCIÓN DE LA DERROTA: EL HORIZONTE DE LA ESCLAVITUD

¿Qué significa la derrota en la vida del esclavo? Si las posibilidades le son negadas en la toma de su voluntad por el otro (por el amo), qué sentido tiene hablar de derrota en la condición de quién no tiene posibilidad de intentar, de esforzarse para sí:

Pero puedo también ver: yo, como soy fácticamente, no puedo reunir esta fuerza, yo no tendré esta fuerza. Si para mi yo empírico hago la hipótesis de que lo puedo, entonces a éste no le conviene la fuerza activa y dado el caso seguramente no surgirá en él, seguramente será superado por esa fuerza pasiva (Husserl, 2005, p. 380).

La derrota no equivale sin más a la superación de la fuerza o por la fuerza del otro. No basta el sometimiento del cuerpo y su reducción a fuerza y cosa, es necesaria la conciencia activa del esclavo de la pérdida de su propiedad primaria, de la voluntad de su propio cuerpo. La esclavitud implica entonces este reconocimiento de la víctima en su situación, la apropiación de su vulneración en toda posibilidad que en su condición le aparece como negada o clausurada. El esclavo es quien se constituye a sí mismo desde la derrota, si por derrota se entiende aquí nada más que la clausura

de la posibilidad: el reconocimiento de la posibilidad en el modo de la clausura. La derrota es aquí imposición de la imposibilidad, equivalente a la negación de la voluntad en la reducción del esfuerzo a fuerza, del cuerpo vivido a cosa viviente, y de la vida a los límites de la funcionalidad orgánica. La derrota, sin embargo, debe ser incorporada a la autocaptación del sí mismo, a su autoconstitución desde la centralidad de su propio cuerpo²⁰ para cobrar efectividad.

La apropiación del cuerpo vivido, su constitución como haber del yo cobra una incidencia específica en la constitución del yo: “Y sí, mientras que el yo, que no es visible, personaliza la corriente de vivencias y unifica su historia biográfica, el cuerpo sentiente encarna esta subjetividad y le pone cara, rostro, humanidad” (Serrano de Haro, 2016, p. 210). El yo es su cuerpo y tiene un cuerpo, aunque no se deje retraer más a la determinación natural y material de su propio cuerpo, el cuerpo que le es propio es el cuerpo en el que se concreta como “yo-puedo”. El yo hago abre la posibilidad en la que se centraliza el yo puedo, el yo cuerpo del hacer, de la voluntad activa, es elemento ingrediente de la conformación identitaria del yo porque es su primaria dimensión concretizante. Del yo “brota” la acción, del yo que despierto go-

²⁰ A este respecto, merece la pena mencionar el estudio de Sanford Levinson, “Slavery and Phenomenology of Torture” (2007) pues se acerca a una posición fenomenológica en sentido amplio. Para Levinson, la esclavitud y la tortura deben comprenderse más bien como modos de construcción de una realidad caracterizada por el control a través del dolor: “Quiero plantear la posibilidad de que la “tortura”, en un sentido profundo, tiene menos que ver con actos concretos que con la creación de una realidad fenomenológica de control total.” (S. Levinson, 2007, p. 150.) No obstante su profundo interés en lo que llama “confrontar la realidad de la esclavitud”, no alcanza a traspasar el límite de la crítica discursiva sino hasta el análisis comparativo de algunos casos ejemplares del modo en que el discurso incorpora la esclavitud y la tortura en ciertos regímenes de legalidad, lo que es enormemente interesante, pero no necesariamente fenomenológico. La problemática de fondo que Levinson plantea es, sin embargo, coincidente con el problema de este análisis, íntimamente relativo a la posibilidad de reconocer la esclavitud antes de sus justificaciones ideológicas, e incluso desde bases que permitan la crítica ética de los supuestos discursivos. El escenario totalitarista que Levinson propone como trasfondo innegable de la esclavitud tiene un sentido que se encarna en el reconocimiento de los sujetos de su propia situación, y esto es a lo que llamo aquí derrota.

bierna su cuerpo en el esfuerzo. El yo puedo es la concreción de la unidad anímico-espiritual del animal humano, y es la fuerza que el yo se apropia como poder e irradia en su movimiento, como desplazamiento, como voluntad automoviente.

Ese primer modo de estar en el mundo es este estar-hacer-moverse que orienta originariamente el yo puedo, cuyo correlato es el horizonte del mundo como horizonte de ese poder (del que Husserl deduce la tesis de posibilidad). Lo posible estructura la apertura, la indeterminación. La imagen del horizonte es una metáfora de la estructura de la posibilidad. El horizonte es lo presente solo en su poder darse, en su estar al alcance; sin ser este aquí, depende del aquí. El horizonte señala un límite como límite de la indeterminación, referido a la contextura o tejido temporal de la conciencia interna del tiempo y a la historicidad concreta de la persona (la persona y el animal humano). Las posibilidades abiertas ahí para mi vida no son necesariamente aleatorias sino que son las mías, esto es, lo posible en cuanto tal se constituye en referencia a la autoconstitución del yo, de lo que es cada sujeto concreto. La apertura de lo posible tiene su límite en la objetivación de la voluntad que envuelve la constitución del sí mismo desde el cuerpo.

La tesis de posibilidad que está aquí en juego –y que está evidentemente fundada en la tesis de realidad– se articula en los niveles correspondientes a la estructura constitutiva de la persona humana desde la estructura automoviente del cuerpo. Las posibilidades horizontales de acción del yo serían primariamente las de su mundo entorno inmediato, ampliándose a las posibilidades de otros mundos, de otros tiempos posibles. Llevar a los otros en sí mismo (uno de los significados más ricos de la historicidad fenomenológicamente pensada, que toca la esfera más básica de la corporalidad²¹) señala esta implicación y entretejimiento de lo

²¹ “Yo veo, oigo y experimento no solo con mis sentidos, sino también con los de los Otros y el Otro experimenta no solo con los suyos, sino también con los míos: ello ocurre gracias a la transmisión de conocimientos. Y esto no es únicamente un discurso objetivo, sino un hecho de conciencia para mí para cualquier otro, algo que

mío propio y lo radicalmente otro. El modo de esta implicación es el de lo posible. La presencia del otro en la esfera más íntima de mi experiencia es la posibilidad de su ser como posibilidad mía, este “puedo ser yo”, “podría ser yo” (que contiene el “como sí”); todo allí es un posible aquí. La alteridad como posibilidad del sí mismo se adscribe al horizonte más íntimo de la vida subjetiva y desde ahí se extiende o despliega a otros mundos de otros sujetos posibles. Las posibilidades que integran el horizonte de despliegue de mi existencia son, pues, correlativas a lo que soy para mí y lo que soy para mí tiene su fundamento en mi condición encarnada, por cuya estructura el cuerpo este que soy, mi carne, es mi “haber” es objeto para mí en el modo primario del poder hacer.

En la reducción del esfuerzo a fuerza física –de la vitalidad a fuerza– se quiebra en la alienación la correspondencia de posibilidades para el sí mismo. No se niega el sí mismo del esclavo, sino que se le impone la conciencia de la derrota²². El problema mismo parece cernirse a nivel de la estructura de la tesis de posibilidad que se correspondería con el horizonte de un sujeto cuya voluntad activa (creadora) le ha sido arrebatada, o enajenada o negada, en última instancia, se trata de una vida que no se constituye ya desde la voluntad de sí, de ser y hacer para sí, sino para el amo; vida que, al ser reducida a fuerza, se ve a sí misma imposibilitada: el esclavo no se constituye desde el “yo-puedo” (que funda la propiedad de su cuerpo) sino desde un “yo-no-puedo”. El reconocimiento de la derrota es la deposición de la voluntad, entrega del sí por sí mismo, porque no puede ser de otra manera, no se puede someter a un árbol,

es permanentemente efectivo para mí en mi comportamiento ya en la esfera de mi pasividad, afección y desnuda receptividad.” (Husserl, 2010, p. 150)

²² Esto explicaría, en buena medida lo que para Levinson (2007) es uno de los mayores motivos de perplejidad en torno al tema, el modo de naturalización de la esclavitud que se expresa en la graduación de la violencia (sobre el orden) que haría más o menos deseable una situación de esclavitud. El problema de esta gradualidad es que parte de una difusa definición de tortura, como bien lo nota Levinson (p. 155) pero más grave es el oscurecimiento de la definición misma de violencia, basta con ver el repaso de posiciones que Michael Satudigl (2014) lleva a cabo sobre el tema.

ni se puede esclavizar la selva o la tundra, solo pueden explotarse, por lo que la ‘explotación’ es un término sesgadamente fiscalista. “Se nos había condenado a perecer en nuestra propia suciedad, a ahogarnos en el lodo, en nuestros excrementos; se pretendía rebajar, humillar en nosotros la dignidad humana, borrar de nosotros toda huella de humanidad.” (Marcel, 2001, p. 45)

La derrota expresa esa fractura entre la voluntad embargada del cuerpo propio y las posibilidades horizontales que le corresponden. Para el esclavo todo lo posible le está negado, vetado, es decir, en la esclavitud el mundo no desaparece, el horizonte de lo posible para el yo aparece ahí, pero si en la normalidad hay posibilidades más o menos al alcance del yo, dependientes de su decisión esforzada, en la condición del esclavo estas posibilidades aparecen en el modo de la clausura para sí mismo –en la negación de su voluntad por otro. Para el esclavo nada es posible y en el reconocimiento de esta clausura estriba la derrota, porque nada depende del esclavo, porque su esfuerzo ha sido reconvertido en necesidad y desde ahí las posibilidades de otros no son en verdad íntimas posibilidades del sí mismo. La condición del esclavo no atañe solo a las determinaciones materiales de su existencia, a la alienación de su voluntad a través de la reducción material de su esfuerzo, sino que implica la constitución correlativa de un horizonte que se caracteriza por ser el único posible; su naturaleza es la de un límite vetado o en el que la existencia del sujeto se localiza, se autoconstituye en la negativa de las posibilidades que no desaparecen, sino que aparecen en el modo de la cancelación.

El horizonte correlativo de la vida en la esclavitud es el de la imposibilidad, algo que se sigue de su naturaleza monolítica. El horizonte de la esclavitud es un fondo totalizante de la autocaptación del yo en la reducción de su esfuerzo y la negación de su voluntad, como único horizonte posible, como única posibilidad mundano-existencial del yo. El esclavo vive el encierro que significa la limitación determinante del mundo entorno como impuesto y, sin embargo, la esclavitud no deja de suponer la resistencia, es decir, la voluntad que rasea la subsistencia, el cuerpo, y se reconoce desde su

irreductibilidad individual. El cuerpo de una esclava sexual es para sí, para ella, nada más que el objeto de comercio, y el yo pervive en un modo de resistencia escindida del propio cuerpo, de otro modo tal situación no sería sobrellevable (D. Bergoffen, 2014, p. 115): esto es, el reconocimiento del yo requiere el reconocimiento de su excedencia y no plena coincidencia con su cuerpo. La pervivencia del cuerpo no es necesariamente pervivencia del yo, aunque el yo sea impensable sino en su condición encarnada. La distancia yo-cuerpo es condición estructural de tal disociación, o mejor, escisión posible del yo en la extrema situación del esclavo: es sin duda la necesidad y el hambre lo que empuja al migrante a soportar los peligros y penurias de sus travesías, pero serán, al final, los cantos en los caminos, en los campos de algodón, en los arrozales, los que mantienen en pie al esclavo, como un resto de voluntad, un resto de mismidad intocada en la tortura y mercantilización del cuerpo²³.

Para el estoicismo la fuerza del impulso, que se impone sobre la voluntad y la ‘somete’, es acaso la única forma de esclavitud efectiva que podría ejercerse sobre los hombres. La filosofía helenística, en su tematización de la esclavitud distingue ya con claridad la condición del cuerpo y la condición de la voluntad en la situación del esclavo; el filósofo le niega reconocimiento a la derrota, en el sentido de afirmar la voluntad individual más allá de las determinaciones corporales, sensibles, sociales, materiales, etc. Cuando Epafrodito le retuerce el brazo a Epicteto, este impasible le señala que está por dañarse a sí mismo, en tanto el cuerpo del esclavo es su propiedad²⁴. Su señalamiento sereno expresa en ese

²³ “Pero si su humanidad plena es negada por aquéllos a quienes les pertenece, por aquellos que extraen de ella trabajo no remunerado, esa humanidad, al menos en el aspecto puramente ontológico, nunca puede ser borrada del todo. Porque es, por fuerza, una humanidad en suspenso, inmersa en una lucha sin cuartel por salir de la fijación y la repetición, y deseosa de volver a entrar en movimiento de creación autónoma.” (Mbembe, 2016, p. 102.)

²⁴ “¡El tirano me encadena!, ¿El qué? La pierna. Pero me cortará... ¿El qué? La cabeza. ¿Qué no te encadenará ni te cortará? Tu elección de vida.” (Epicteto, 2015, p. 96).

talante, la sobreposición del yo, su mantenimiento ahí, en un ahí que se reconoce en un “más allá” del cuerpo. Epicteto es su cuerpo, pero es más que su cuerpo, es una voluntad que Epafrodito no puede doblegar, aunque doblegue su cuerpo, o le rompa el brazo. El *meteco*²⁵ no ‘responde’ a la violencia, no pretende la salida de su condición material a través de la imperturbabilidad. Otra cosa es que la ataraxia es el ejercicio de una conciencia plenamente despierta que no se deja arrastrar, que está siempre en vigilia, es decir, la imperturbabilidad no es mera *apatheia*, sino que demanda el esfuerzo mismo del desinterés en la posición más necesitada del humano, la posición del esclavo.

Dicho de otro modo, la filosofía reconoce que la esclavitud no es la condición de sometimiento del cuerpo, sino la condición de sometimiento de la voluntad: la derrota, pero en la medida en que la derrota demanda un autorreconocimiento desde lo imposible, el yo pervive, resiste como resultado de la reducción de su esfuerzo a fuerza física, como fuerza incluso, resiste. El esclavo no es el que el otro somete a través de la alienación de su trabajo, sino aquel que se aliena a sí mismo en la desposesión del sentido y la dirección de su esfuerzo, quien concede al amo su derrota, un cuerpo que resiste. La esclavitud exige entonces una deposición de la voluntad. No se puede esclavizar un árbol. Puede explotarse un bosque hasta el agotamiento, pero el bosque mismo no ofrecerá ninguna oposición activa, no habrá que despojarle de la voluntad que se anula en el esclavo. La esclavitud supone tanto la deposición de la voluntad como la resistencia porque el esfuerzo es del yo y el cuerpo es del yo. La esclavitud no es, no puede ser, pues, la condición impuesta desde una exterioridad que el yo no constituye, sino el marco impuesto de la autoconstitución de un yo, para el que no hay posibilidad o solo puede haber resistencia.

²⁵ “Cínicos y estoicos no se contentan con denunciar las discriminaciones impuestas por el orden cívico entre hombres y mujeres, libres y esclavos, ciudadanos y no ciudadanos, a esto añaden la apología del incesto...” (M. Daraki y G. Romeyer-Dherbey, 2008, p. 14).

La condición del esclavo requiere su autorreconocimiento como esclavo, una suerte de deposición de la condición activa y de las posibilidades en vigilia del yo, una derrota y reconocimiento en la derrota es lo que estaría en el fondo de esta más contemporánea noción de la esclavitud que reconoce solo la condición alienada de un cuerpo que, para ocupar esa posición ha sido ya reducido a fuerza física, a materia, a pura resistencia.

El análisis fenomenológico de la constitución nos permite ver el fondo de la distinción aquí fundamental que brota en el decurso de la carne, entre el cuerpo y el yo. Esta distinción, que está en la raíz de la esclavitud, está también en la raíz de la redignificación y es alimento del fondo insobornable de la intimidad del yo, de su dignidad y valor intocables.

CONCLUSIONES

La esclavitud es la experiencia del sí mismo en la derrota de su voluntad, la reducción del esfuerzo a fuerza en su condición resistente es la condición del reconocimiento de una imposición y una alienación, la vivencia de un yo despierto que se ve a sí mismo en un mundo velado por la imposibilidad o limitado a la resistencia. En el análisis contemporáneo de la violencia y la esclavitud hay un abismo en el que la voluntad se hunde sin que nadie reclame por ella. La obstinación en el oscurecimiento discursivo de los límites de la violencia desconoce el sentido de la voluntad corporal y de su diferencia inmaterial. La voluntad no es una idealización de la libertad, sino la concreción encarnada del yo animal y humano. La filosofía todavía puede enseñarnos a recuperar el sentido de la autodeterminación a través de una ciencia filosófica del cuerpo, como cuerpo concretamente humano, cosa viviente, vivida y haber de un yo que 'tiene' un cuerpo como órgano de su gobierno. En términos tanto éticos como políticos, una fenomenología de la esclavitud expuesta así, a ras de la carne, consigue la reconsideración del sujeto en su individualidad como centro de su mundo y de su voluntad antes de su abstractiva disolución detrás de un sistema o maquinaria,

sino ideológica, económico-material. Categorías como inmigrante, negro, esclavo, ilegal, refugiado, pueden ser recomprendidas desde el marco de una idea de subjetividad volitiva, práctica y moralmente solvente. Este reconocimiento, anterior a toda taxonomía ideológica tendría que funcionar como el punto de confluencia al que apela Mbembe al final de su *Crítica de la razón negra*.

El esclavo aún en la derrota como víctima y sufriente, como cuerpo violentado, es una persona y resiste como voluntad encarnada. La opresión esclavista se basa en la encarnación o instauración de una orientación de sentido en la que el yo se reconoce como nada más que la fuerza/resistencia de su propio cuerpo. Frente a ello, la filosofía nos permite restituir la condición irrevocable de la voluntad, como voluntad encarnada y trascendental. El yo, como muestra la fenomenología del cuerpo, la voluntad egoica no se deja determinar por la condición ni el límite del propio cuerpo, la voluntad, no se deja esclavizar, acaso es este un principio filosófico vital. A fin de cuentas “tú no eres ni una posesión ni una dicción” (Epicteto, 2015, p. 41).

REFERENCIAS

- Arendt, H. (2016). *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós.
- Corona Morales, A. y Fernández, MS. (2008). “Bases de los ritmos biológicos” en Caba, M. (ed.), *Bases celulares y moleculares de los ritmos biológicos*, Universidad Veracruzana, pp. 15-24.
- Depraz, N. (2001), *Lucidité du corps*, Kluwer, Phaenomenologica, Netherlands.
- Daraki, M. y G. Romeyer-Dherbey, G. (2008). *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Madrid, Akal.
- Epicteto (2015). *Manual para una vida feliz*, trad. Claudio Arroyo y Javier Palacio. Errata Natura, Madrid.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Abada.

- Husserl, Edmund (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro II *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, Trad. Antonio Ziri6n Quijano, F.C.E., M6xico.
- Husserl, Edmund (1979). *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario A. Presas, Madrid, Tecnos.
- Husserl, Edmund (2010). “El esp6ritu com6n (Gemengeist) I y II (1921). Obra p6stuma”, trad. C6sar Moreno M6rquez en *Themata. Revista de filosofa*, Vol. 4, pp. 131-158.
- Kaufmann, P., Kuch, H., Neuh6user, C., Webster, E. (eds.) (2011). *Humiliation, Degradations, Dehumanization. Human Dignity Violated*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, Springer.
- K6jeve, A. (2013). *Dial6ctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Leviat6n.
- Levi, P. (2018), *Trilog6a de Auschwitz*, trad. Pilar G6mez Bedate, Austral, Madrid.
- Levinson, S. (2007). “Slavery and Phenomenology of Torture”, en *Social Research*, vol. 74: No. 1, pp. 149-168.
- Lincoln, A. y Marx, K. (2013). *Lincoln & Marx. Guerra y emancipaci6n*, Capit6n Swing, Madrid.
- Marx K. y Engels F. (2014). *La ideolog6a alemana*, Trad. W. Roc6s, Madrid, Akal, 2014.
- Marcel, G. (2001), *Los hombres contra lo humano*, trad. Jes6s Mar6a Ayuso D6ez, Madrid, Caparr6s.
- Mbembe, A. (2016), *Cr6tica de la raz6n negra. Ensayo sobre el racismo contempor6neo*, trad. Enrique Scmukler, Barcelona, NED.
- Merleau-Ponty, M. (1945), *Ph6nom6nologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2000), *Fenomenolog6a de la percepci6n*, trad. Jem Cabanes, Barcelona Pen6nsula.
- San Mart6n, J. (2016). “La fenomenolog6a y el otro. La fenomenolog6a encarando el siglo XXI” en *Acta Mexicana de Fenomenolog6a. Revista de investigaci6n filos6fica y cient6fica*, No. 1, pp. 143-163.
- San Mart6n (1992), J. “6tica, antropolog6a y filosof6a de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducci6n a la 6tica del Semestre de Verano de 1920” en *Isegor6a*, No. 5

- Serrano de Haro, A., (2016). *Paseo filosófico por Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid, Trotta.
- Serrano de Haro, A. (1997). *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Editorial Complutense.
- Staudigl M. (ed.) (2014), *Phenomenologies of violence*, Leiden, Boston, Brill.
- Walton, R. (2015), *Intencionalidad y horizonticidad*, Aula, Bogotá.
- Zirión Quijano, A. (2019). “Coloraciones y temples anímicos en los Estudios acerca de la estructura de la conciencia en Husserl” en *Isegoría* (60), pp. 123-145.