

CÓMO CITAR

Pellegrini, F. (2024). La falsa primacía posmoderna: crisis de las certezas, representación y cuerpo. *Ethika+*, (10), 151-167. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2024.75347>

La falsa primacía posmoderna: crisis de las certezas, representación y cuerpo

THE FALSE PRIMACY OF THE POSTMODERN: CRISIS OF CERTAINTIES,
REPRESENTATION, AND BODY

Fabiana Pellegrini¹
Universidad Complutense de Madrid
fabpelle@ucm.es

RESUMEN: Lyotard, en 1979, atribuye una falsa primacía a la posmodernidad respecto a ciertos temas. Entre estos temas está la crisis de las certezas,

¹ Fabiana Pellegrini (Bari, 1998) es graduada en Filosofía Contemporánea y Saberes de Género y tiene un máster en Historia de las Ideas. Desde el año 2022 es miembro de las redes de investigación Intempestiva y NosOtros. En 2023 hizo un Erasmus de seis meses de estudio en la Universidad Complutense de Madrid. Desde el 2024 es miembro de la secretaría de redacción de Logoi.ph (Revista de Clase A de Filosofía e Historia de la filosofía ISSN 2420-9775). Actualmente es estudiante de doctorado en la Universidad Complutense de Madrid y sus campos de interés e investigación son el pensamiento político de las filósofas (con una mayor atención hacia Simone Weil y María Zambrano) y el replanteamiento del concepto de comunidad dentro del ecosistema. <https://orcid.org/0009-0001-5510-9877>



la emancipación de un nuevo humano libre de estructuras de poder, la representación, y la aparición del cuerpo. Este artículo pretende demostrar la presencia de estos temas ya en autores modernos, como Nietzsche, Marx y Weil, contra lo que afirman Lyotard, Deleuze y Foucault.

PALABRAS CLAVES: modernidad, posmodernidad, certezas, representación, cuerpo.

ABSTRACT: Lyotard in 1979 offers a false primacy of postmodernity for certain themes. Among these themes are the crisis of certainties and the emancipation of a new human being free from power structures, representation, and the emergence of the body. This article aims to demonstrate the presence of these themes already in modern authors such as Nietzsche, Marx, and Weil, contrary to the claims of Lyotard, Deleuze, and Foucault.

KEYWORDS: modernity, postmodernity, certainties, representation, body.

El presente artículo quiere evidenciar la continuidad entre modernidad y posmodernidad en relación con la lectura e interpretación de determinadas temáticas como la pérdida de certezas, el problema de la representación y el binomio cuerpo-poder.

Para ello, se ha considerado necesario iniciar este artículo comparando al filósofo francés Jean-François Lyotard, a quien debemos la primera reflexión sobre las características de la posmodernidad, con Friedrich Nietzsche y Karl Marx, en relación con la crisis de las certezas y la consiguiente necesidad de un “hombre nuevo”² capaz de prescindir de ellas.

Lyotard (2019), como veremos, describe la posmodernidad como ese momento histórico en el que hemos renunciado a la búsqueda de un sentido unitario y estable del mundo. Sin embargo, Nietzsche,

² El término “hombre” se utilizará solo como cita, en cuanto incorrecto respecto a lo que realmente quiere indicar, es decir, lo humano. Para profundizar en el tema del “hombre nuevo” en Nietzsche y Marx, ver Berman (1988, pp. 5-7).

mucho antes que Lyotard, con su crítica a la metafísica y a la moral tradicionales³, anticipa la llegada de un “hombre nuevo” que debe aceptar vivir sin dogmas y certezas preestablecidas, libre de crear sus propios valores. De manera similar, Marx delinea la figura de un “hombre nuevo” emancipado de la alienación capitalista, producto de una revolución proletaria, compartiendo con Nietzsche el deseo de liberar a los individuos de estructuras externas de poder o representación, ya sean ideas, roles sociales o estructuras económicas opresivas.

Por eso, en la segunda parte del artículo se ha considerado necesario investigar la representación, que se evidencia como problemática sobre todo cuando los representantes se desempeñan en papeles sociales distintos de sus representados. Esta investigación se ha llevado a cabo a través de una confrontación entre el diálogo sobre el poder de Deleuze y Foucault (Foucault, 1981) y los planteamientos de la filósofa Simone Weil (2019, 2020, 1952). Esta última se anticipa décadas respecto a Foucault —contrariamente a lo que afirma Deleuze— a reflexionar sobre el problema de hablar en lugar de los otros. Ella resuelve metodológicamente la complejidad de la cuestión a través de la praxis, es decir, a través de compartir las experiencias de los otros, viviendo sus mismas condiciones. En este sentido, su experiencia en la fábrica anticipa la centralidad del cuerpo en la reflexión filosófica y política contemporánea.

A esto se añade, en la tercera parte del artículo una comparación entre la disciplina del cuerpo teorizada por Foucault y el análisis del concepto de alienación en Marx. Resulta que ya en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx (2004), la atención no se centró en la clase social como sujeto, sino más bien en los individuos (y cuerpos) sometidos a la misma estructura de poder. El concepto de cuerpo disciplinado aparece, por lo tanto, ya en la modernidad, aunque Foucault amplía posteriormente su teorización no limitándose solo al contexto laboral.

³ Para profundizar en el tema de Nietzsche y su contribución a la historia de la filosofía posterior, ver Colli G. (1974).

El artículo concluye subrayando que la reflexión sobre el cuerpo y la representación de los individuos sigue siendo fundamental para comprender la sociedad contemporánea y para entender cómo queremos configurar, en un mundo cada vez más fragmentado e incierto, lo humano nuevo, que parece aún no haber llegado.

Crisis de las certezas

El primero en iniciar una reflexión sobre las características fundamentales del mundo contemporáneo fue el filósofo francés Jean Francois Lyotard en su libro *La condición postmoderna*, publicado en 1979. Allí afirma que la época posmoderna se caracteriza por la desaparición de la pretensión propia de la época moderna de fundar un único sentido del mundo partiendo de principios metafísicos, ideológicos o religiosos, y de la consiguiente apertura hacia la precariedad del sentido. Según el autor, la posmodernidad es una categoría detectada empíricamente, la toma de conciencia de un estado de hecho. El humano, en este clima de crisis permanente del significado, debe vivir sin ninguna seguridad de poder dar a las cosas un sentido estable. Es un individuo dislocado, expuesto a los acontecimientos.

Pero retrocediendo casi un siglo, lo que parece ser el punto de llegada de la modernidad se revela como su propio inicio. En 1872, Friedrich Nietzsche, por encargo de la Sociedad Académica, da conferencias universitarias en las que ya critica y destruye las ilusiones metafísicas y el sistema filosófico hegeliano basado en la suposición de que lo real es la alternativa más racional posible.

En esa edad, que ve sus experiencias envueltas en un arco iris metafísico, el hombre está sobremanera necesitado de una mano que lo guíe, porque se ha convencido repentina y casi instintivamente de la ambigüedad de la existencia y ha perdido el terreno sólido de las opiniones tradicionales mantenidas hasta la fecha.

Comprensiblemente, ese estado natural de suma necesidad

hay que considerarlo como el peor enemigo de esa tan deseada autonomía hacia la que debe ser llevado el joven cultivado del presente. Por eso todos los partidarios de la «época actual» que se refugian en el seno de la «evidencia» se esfuerzan con empeño en reprimirlo y paralizarlo, en desviarlo o contenerlo: y el medio preferido consiste en inmovilizar ese impulso filosófico que está en conformidad con la naturaleza mediante la llamada «educación histórica». Un sistema todavía reciente, que goza de una escandalosa fama mundial, encontró la fórmula de esa autodestrucción de la filosofía; y hoy, con la consideración histórica de las cosas, se ve por todos lados una proposición tan ingenuamente privada de escrúpulos a reconducir a la «Razón» lo más irracional, y a hacer valer como blanco lo más negro, que muchas veces podríamos preguntar, parodiando aquel principio de Hegel: «¿Es esa irracionalidad real?». Ay, precisamente lo irracional parece ser hoy la única cosa «real», es decir, en activo, y el hecho de disponer de esta especie de realidad para explicar la historia es lo que se considera «educación histórica» propiamente dicha. (Nietzsche, 2011, pp. 536-537)

En el párrafo 125 de la *Ciencia jovial*, diez años después, leemos por primera vez el anuncio del hombre loco en el mercado. Mientras todos se ríen de él, anuncia la muerte de Dios y que «Nosotros lo hemos matado - vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!». A continuación se formulan preguntas intempestivas para la posmodernidad:

¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol?
 ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente?
 ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sofoca el espacio vacío?
 (Nietzsche, 1990, p. 115)

La muerte de Dios no se entiende solo como la muerte del cristianismo, sino la disgregación de toda totalidad, el colapso de toda metanarración, de toda metafísica que encadena al humano a las

tinieblas (Romano, 2023). Por eso la filosofía de Nietzsche es una filosofía del mañana, porque anuncia al “hombre nuevo”, el que sabe aceptar el carácter caótico del mundo sin la necesidad de un orden ilusorio (Berman, 1982, pp. 5-7). Este “hombre nuevo” tiene las características del caminante, que sabe viajar por el mundo sin certezas preconstituidas, sin formas de protección:

Solo al hombre ennoblecido cabe darle la libertad de espíritu; únicamente de él está cerca el alivio de la vida y unge sus heridas; es el primero que puede decir que vive por la alegría y no por ninguna otra meta. (Nietzsche, 2014, p. 465)

El espectro de este “hombre nuevo” se cierne sobre toda la modernidad. Marshall Berman lo señala en 1982 en la obra *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Además de la presencia de la temática en Nietzsche, de hecho, el filósofo americano la destaca también en Marx, afirmando que Marx y Engels también usan esta expresión en el *Manifiesto del Partido Comunista*, publicado en 1848. Escriben:

Sabemos que para hacer trabajar bien a las nuevas fuerzas de la sociedad se necesita únicamente que éstas pasen a manos de hombres nuevos, y que tales hombres nuevos son los obreros. Estos son igualmente un invento de la época moderna, como las propias máquinas. (Marx y Engels, 1848, como se citó en Berman, 1988, pp. 6-7)

Nietzsche, como hemos visto, imagina su “hombre nuevo” en el contexto de su crítica a la moralidad tradicional y a la metafísica occidental. Este nuevo tipo de ser humano es capaz de vivir sin las ilusiones metafísicas y religiosas que han dominado la cultura europea. Nietzsche ve la muerte de Dios como un evento liberador que permite el nacimiento de un individuo capaz de crear sus propios valores. Este ser se caracteriza por una gran fuerza de voluntad y la capacidad de enfrentar el caos y la falta de sentido con creatividad y coraje. El “hombre nuevo” de Nietzsche es una respuesta a esta crisis, un individuo que abraza la incertidumbre y la precariedad

como oportunidades para el crecimiento personal y la transformación (Espinoza Lolas, 2023).

Marx, por su parte, aborda el tema del “hombre nuevo” en un contexto socio-económico y político, centrándose en las condiciones materiales y las relaciones de producción. El “hombre nuevo” de Marx es el producto de la revolución proletaria, un individuo liberado de la alienación y de la explotación capitalista. El “hombre nuevo” es un trabajador emancipado que, a través de la revolución proletaria, supera la alienación y participa en la construcción de la sociedad, realizando plenamente sus potencialidades humanas. (Marx, 2004, p. XXVI).

En resumen, el tema del “hombre nuevo” en Nietzsche y Marx representa dos visiones complementarias y críticas de la modernidad, antes de representar la condición que Lyotard declara típicamente posmoderna.

Pero ¿qué tienen en común las dos visiones que estamos analizando? Nietzsche, como hemos leído, critica a los intelectuales tradicionales y filósofos académicos por haber perpetuado valores e ideas que mantienen al individuo en un estado de subordinación y dependencia, que inmovilizan el espíritu humano y obstaculizan el surgimiento del “hombre nuevo”, no permitiendo al individuo expresar plenamente su voluntad y creatividad.

Marx ve el papel de los intelectuales como problemático si no están directamente relacionados con la clase obrera y su lucha por la emancipación (Marx, 2004, p. 116). De hecho, en la Segunda Internacional había surgido la cuestión del estatus de los intelectuales. Esto porque comenzaba a ser evidente que «el socialismo no emergía espontáneamente de la clase trabajadora, sino que debía ser introducido por los intelectuales socialistas» (Butler et al., 2000, p. 287), la mayoría de los cuales provenían obviamente de la pequeña burguesía.

Por lo tanto, el “hombre nuevo” de Marx es el producto de la revolución proletaria, un individuo capaz de tomar el control de su vida y de sus condiciones materiales. La verdadera emancipación

requiere que los propios trabajadores desarrollen la conciencia de clase y se representen a sí mismos. La representación por parte de intelectuales que no comparten la experiencia de vida del proletariado corre el riesgo de obstaculizar el surgimiento del “hombre nuevo” (Marx, 2004, p.116).

Se puede concluir que tanto Nietzsche como Marx ven la autonomía individual como esencial para la emancipación. El “hombre nuevo” debe ser capaz de crear y gobernar su propia vida sin depender de estructuras externas de poder o representación.

La representación

Aunque hemos demostrado que, además del tema de la pérdida de certezas del “hombre nuevo”, también el de la representación emerge en plena modernidad, el filósofo francés Gilles Deleuze confiere esta primacía a su amigo y pensador Michel Foucault. En *Un diálogo sobre el poder* (1981) entre los dos filósofos posmodernos, Deleuze le dice a Foucault: «En mi opinión, tú has sido el primero en enseñarnos algo fundamental, tanto en tus libros como en el campo práctico: la indignidad de hablar por los otros» (Foucault, 1981, p. 11).

Efectivamente, en el diálogo entre Deleuze y Foucault, *Los intelectuales y el poder*, este último aborda el tema de la representación, declarando que no existe. Que solo existe la acción, ya que los intelectuales teóricos han dejado de ser representativos, se han convertido en parte del sistema de poder contra el que declaraban querer luchar. Afirma además que “la masa” tiene plena conciencia de su condición, pero este sistema de poder del que forman parte los intelectuales invalida su discurso. En este sentido, la representación se convierte en un medio por el cual el poder se perpetúa. (Foucault, 1979, pp. 78-79).

Pero, mucho antes de que surgiera el mito de la posmodernidad, Nietzsche y Marx no fueron los únicos en desenmascarar estas dinámicas en plena modernidad. Junto a ellos encontramos también a la

pensadora francesa Simone Weil, cuyo método filosófico acertaba la distancia entre los intelectuales y los demás de una manera mucho más radical que la de Foucault.

En *La persona y lo sagrado*, publicado póstumamente, pero redactado en los años 1942-1943, Simone Weil llama la atención sobre el hecho de que no hay que hablar en nombre de otros, sino crear

una atmósfera de silencio y de atención donde ese grito frágil y torpe pueda hacerse entender. Es necesario, finalmente, un sistema institucional que, en la medida de lo posible, sitúe en las funciones de mando a hombres capaces y deseosos de escucharlo y comprenderlo (Weil, 2019, p. 40).

Y añade:

Es evidente que un partido centrado en la conquista o la conservación del poder gubernamental no puede distinguir en esos gritos otra cosa que ruido. Reaccionará de forma diferente dependiendo de si ese ruido estorba su propia propaganda o por el contrario la amplifica. Pero en ningún caso es capaz de prestar una atención tierna y clarividente para distinguir su significado (Weil, 2019, pp. 40-41).

En *Un diálogo sobre el poder* (1981) Deleuze añade con palabras casi idénticas a las de Weil que:

la reforma es elaborada por gente que se pretende representativa y hace profesión de hablar por los otros, en nombre de los otros, con lo cual se produce una instalación de poder, una distribución de poder a la que se añade una represión acrecentada (Foucault, 1981, p. 10).

Deleuze elogiaba a Foucault por la precisión de su trabajo teórico, resultado de su compromiso de escuchar las voces de quienes estaban encerrados en los lugares de los que hablaba, como los hospitales psiquiátricos o las cárceles. Subraya lo que parece ser para ellos una absoluta novedad y un giro filosófico posmoderno: «Cuando organizaste el grupo información prisiones, lo hiciste sobre esta base: instaurar

las condiciones en las que los mismos prisioneros pudieran hablar» (Foucault, 1981, p. 8).

Pero en 1934, después de tres años de enseñar filosofía y de política dentro del sindicato, Simone Weil se hizo contratar en la fábrica para experimentar y comprender profundamente la dura realidad del trabajo obrero. No aceptaba ninguna vía de conocimiento que no fuera la praxis. De hecho, como aparece en la introducción de *Filosofía della resistenza. Antigone, Elettra, Filottete*, Weil «considerará, a partir de su vivido, la esclavización de la fuerza de trabajo al engranaje productivo industrial-capitalista sustancialmente coincidente con la miseria generalizada de la humanidad toda» (Weil, 2020, pp. 11-12)⁴.

La filósofa sale de esta experiencia tomando conciencia de dos cuestiones. La primera es que en realidad no existe —porque quizás no puede existir bajo ciertas condiciones— la tan mítica fraternidad obrera. Esto es principalmente debido a las condiciones adversas en las que se encuentran los trabajadores. Su análisis se centra en la deshumanización del trabajo y en las condiciones extremadamente difíciles en las que a menudo tienen que trabajar los obreros. En contextos donde la lucha por la supervivencia es extrema y los trabajadores son explotados o privados de sus derechos fundamentales, puede faltar el espíritu de solidaridad y compartición que está en la base de la fraternidad obrera. La falta de una conexión humana real entre los individuos puede derivar de la desintegración social y la opresión, que hacen difícil, si no imposible, la formación de vínculos solidarios dentro de la clase obrera (Weil, 1952).

La segunda son los efectos que el orden capitalista, la fragmentación, la especialización⁵ y la fatiga del trabajo tienen en el pensamiento. Weil escribe:

⁴ Traducción mía. Texto original: «considererà, a partire dal proprio vissuto, la schiavizzazione della forza-lavoro all'ingranaggio produttivo industrial-capitalistico sostanzialmente coincidente con la miseria generalizzata dell'umanità tutta».

⁵ En 1872 Nietzsche ya plantea el problema de la especialización (por lo tanto, fragmentación) a la que el humano está obligado en la época moderna. Escribe

El agotamiento termina por hacerme olvidar las verdaderas razones de mi permanencia en la fábrica, hace casi invencible la más fuerte de las tentaciones que comporta este género de vida: la de no pensar más, único medio para no sufrir. Solo los sábados por la tarde y los domingos me vuelven algunos recuerdos (...) y recuerdo que también soy un ser pensante. (...) me convertiría en un animal de carga, dócil y resignado. (...) Incluso se pierde la conciencia de esta situación, simplemente se sufre. Cada despertar del pensamiento, entonces, es doloroso (Weil, 1952, p. 53)

El método de Simone Weil subraya la insuficiencia de solo escuchar a los otros para comprenderlos —como hace Foucault— ya que vivir sus vidas evidencia cómo la misma capacidad de pensar es moldeada o incluso anulada por una estructura de poder.

Aquí aparece el gran protagonista no del paso de lo moderno a lo posmoderno, sino del moderno y del posmoderno, lo que parecía ser el único instrumento de conexión, comunicación y comprensión entre los individuos de un mundo víctima del poder: el cuerpo.

La relación entre poder y cuerpo

La aparición del cuerpo en las reflexiones filosóficas parece coincidir con el nacimiento de un tipo de política molecular⁶, es decir, una reflexión sobre el poder que ya no razona con categorías como las clases sociales, sino que se centra en los sujetos individuales.

en *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*: «La división del trabajo en las ciencias tiende prácticamente hacia el mismo objetivo al que aquí y allá aspiran las religiones de forma consciente: a una disminución de la educación, o, mejor, a su aniquilación» (2011, p. 499). Y «Un especialista de calidad se asemeja, pues, al obrero que a lo largo de toda su vida no hace otra cosa que un determinado tornillo o una manivela para un determinado utensilio o para una máquina» (2011, p. 498).

⁶ Utilizando el léxico de Deleuze y Guattari.

Foucault analiza y desenmascara diversas formas de relación entre poder y cuerpo, en los campos más distintos.

En *Vigilar y castigar* distingue entre la tipología de poder sobre los cuerpos premodernos y la tipología de poder sobre los cuerpos posmodernos. El poder premoderno se basa en la espectacularidad. Cuanto más se muestra, más poderoso es. El ejemplo concreto de Foucault es el sacrificio de Damians, un delincuente que es castigado en la plaza pública por infringir una ley del rey:

Damians fue condenado, el 2 de marzo de 1757, a “pública retractación ante la puerta principal de la Iglesia de París”, adonde debía ser “llevado y conducido en una carreta, desnudo, en camisa, con un hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano”; después, “en dicha carreta, a la plaza de Grève, y sobre un cadalso que allí habrá sido levantado [deberán serle] atenaceadas las tetillas, brazos, muslos y pantorrillas, y su mano derecha, asido en ésta el cuchillo con que cometió dicho parricidio, quemada con fuego de azufre, y sobre las partes atenaceadas se le verterá plomo derretido, aceite hirviendo, pez resina ardiente, cera y azufre fundidos juntamente, y a continuación, su cuerpo estirado y desmembrado por cuatro caballos y sus miembros y tronco consumidos en el fuego, reducidos a cenizas y sus cenizas arrojadas al viento (2022, p. 6)

Este *teatro de la crueldad* pretende legitimar la ley ante los ojos de la población y neutralizar el poder de un cuerpo que desobedece. Es un poder que *deja vivir*, pero *hace morir*. El poder moderno, en cambio, está lejos de ser visible. Su objetivo es *hacer vivir* y *dejar morir*. ¿Cómo? Disciplinando: regulando tiempo y espacio de cada individuo, intensificando su capacidad productiva. Escribe Foucault en *Vigilar y castigar*:

El momento histórico de las disciplinas es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés (2022, p. 134)

Pero el faro sobre el problema no se encendió exclusivamente a partir de la posmodernidad, ya que cuando Marx teoriza la alienación⁷ se refiere a individuos particulares, aunque pertenezcan a una misma clase social (Marx, 2004, p. XXVI), cuyos cuerpos son víctimas de un mecanismo que los aplasta y trata de hacerlos más eficaces y obedientes.

El hecho de que Marx se concentre en individuos concretos, incluso antes que en clases sociales, resulta evidente en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, cuando el filósofo explica las consecuencias que la alienación tiene sobre los mismos trabajadores:

Una consecuencia inmediata de que al hombre le sea alienado el producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la alienación del hombre respecto del hombre. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, también se le enfrenta el otro hombre (Marx, 2004, p. 114)

Además, si se entiende la biopolítica de Foucault como una regulación continua y regular de los cuerpos, es necesario admitir que ésta nace con la línea de montaje, con la automatización del cuerpo y la incapacidad de dar sentido a la actividad que se está realizando. De hecho, Marx escribe:

La relación del trabajo con el acto de producción dentro del trabajo. Esta relación es la que existe entre el trabajador y su propia actividad como algo ajeno, que no le pertenece; la actividad como padecimiento, la fuerza como impotencia, el engendramiento como castración, la propia energía física y espiritual del trabajador, su vida personal -pues qué es la vida [sino] actividad- como una actividad vuelta en su contra, independiente de él, que no le pertenece. La autoalienación, como más arriba la alienación de la cosa. (Marx, 2004, p. 111)

⁷ Los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* son la primera obra en la que Marx teoriza sobre la alienación. El concepto es luego profundizado en obras posteriores como *El Capital*, en las que Marx ofrece un análisis más maduro y completo de la alienación, vinculándola al sistema económico capitalista y sus contradicciones internas.

El análisis de Marx capta la esencia de la biopolítica como ejercicio del poder sobre la vida misma (Negri, 2016; Castro Gómez, 2005). La línea de montaje, con su fragmentación y repetitividad de tareas, transforma el cuerpo del trabajador en un engranaje de la máquina, alienándolo del proceso productivo y de su propia esencia humana. La “fuerza como impotencia” y la energía física y espiritual “como una actividad vuelta en su contra” reflejan la negación del poder creativo y autónomo del trabajador.

La alienación descrita por Marx se convierte así en una pieza fundamental del dispositivo biopolítico. El trabajador alienado, sin control sobre su actividad y su vida, está más fácilmente sometido a las lógicas de poder que regulan a la población.

En esta perspectiva, la resistencia a la biopolítica pasa necesariamente a través de la reapropiación del cuerpo y la vida por parte de los individuos. La lucha contra la alienación laboral se convierte en parte de una batalla más amplia por la autodeterminación y la libertad.

Conclusión

El presente artículo ha querido evidenciar cómo la primacía atribuida a la posmodernidad en temas como la pérdida de certezas, la representación y el cuerpo es en realidad una ilusión historiográfica. Ya dentro de la modernidad, figuras como Nietzsche, Marx y Weil habían identificado y problematizado estos aspectos, ofreciendo reflexiones profundas y precursoras de algunas temáticas clave del pensamiento contemporáneo.

En definitiva, el examen de estas figuras demuestra que la posmodernidad no representa una abrupta ruptura con el pasado, sino más bien una continuación y una profundización de reflexiones ya presentes en la modernidad. La crítica de la razón, la centralidad del cuerpo y la búsqueda de una emancipación auténtica representan hilos conductores que unen el pensamiento de estos autores y que continúan interrogando nuestra contemporaneidad.

La herencia de estos filósofos nos invita a superar la fácil categorización por épocas y a releer la historia de modo continuo y distinto. Sus intuiciones nos ofrecen instrumentos valiosos para comprender las complejas dinámicas del poder, de la alienación y de la emancipación en el mundo contemporáneo.

Además, el énfasis puesto en el cuerpo como punto de conexión entre individuo y sociedad nos impulsa a reflexionar sobre el papel crucial de la corporeidad en las luchas por la justicia social y la liberación individual. En una época marcada por crecientes desigualdades y nuevas formas de control, reinterpretar estas obras nos recuerda la urgencia de repensar la relación entre cuerpo, poder y libertad para construir un futuro más justo e inclusivo.

Referencias

- Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI Editores.
- Butler, J., Laclau E., y Žižek S. (2000), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica.
- Castro Gómez, S. (2005). Foucault, lector de Marx. *Universitas humanística*, (59), 107-117.
- Colli, G. (1974). *Dopo Nietzsche*. Adelphi.
- Espinoza Lolas, R. (2023). La naturaleza dionisiaca, de un humano solitario, como expresión posible para salir del laberinto del Capitalismo. *Pensando - Revista de Filosofía*, 14(33), 83–96, 2024. doi:10.26694/pensando.vol14i33.5276
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Las ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1981). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza Editorial.
- Foucault, M. (2022). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Liotard, J. F. (2019). *La condición postmoderna*. Ediciones Cátedra.
- Marx, K. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos*. Ediciones Colihue.
- Negri, A. (2016). *Marx and Foucault*. Polity.
- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (1990). *La ciencia jovial*. Monte Ávila Editores.
- Romano, L. (2023). Il logos e la donna: Nietzsche e Derrida. *Logoi. ph — Journal of Philosophy*, (22, Special Issue), 226-234.
- Weil S. (1952). *La condizione operaia*. Edizioni di Comunità.
- Weil, S. (2019). *La persona y lo sagrado*. Hermida Editores.

Weil, S. (2020). *Filosofia della resistenza. Antigone, Elettra, Filottete*.
Il Melangolo.