

Tras los pasos del "Hombre de Cormillot": una aplicación argentina de la perspectiva de los Fat Studies para el análisis de un dispositivo de normalización corporal.

Soich, Matías y Moreno, María Luz.

Cita:

Soich, Matías y Moreno, María Luz (Noviembre, 2013). *Tras los pasos del "Hombre de Cormillot": una aplicación argentina de la perspectiva de los Fat Studies para el análisis de un dispositivo de normalización corporal. I Jornadas Internacionales "Filosofías del Cuerpo/ Cuerpos de la Filosofía". Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/maria.luz.moreno/5>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pyQh/aXq>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Actas de las “I Jornadas internacionales
Filosofías del cuerpo / Cuerpos de la Filosofía”

García, Esteban Andrés – Fortunato, Andrés (Eds.)

Actas de las I Jornadas Internacionales Filosofías del Cuerpo, Cuerpos de la Filosofía"

1a. ed. - Buenos Aires, 2014.

264 p.

ISBN 987-3729-00-3

**ACTAS “I JORNADAS INTERNACIONALES
FILOSOFÍAS DEL CUERPO/ CUERPOS DE LA
FILOSOFÍA”**

26 y 27 de noviembre de 2013, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires

Comité organizador: Esteban García (UBA/ CONICET), Inverso
Hernán (UBA), Abellón Pamela (UBA/CONICET), Fortunato
Andrés (UBA).

Editores de las Actas “I Jornadas internacionales *Filosofías del
cuerpo/ Cuerpos de la filosofía*”: Esteban García (UBA/
CONICET), Fortunato Andrés (UBA).

ÍNDICE

PONENCIAS INDIVIDUALES

ALEGRE BENÍTEZ, Carolina (Universidad de Granada), TUDELA SANCHO, Antonio (Universidad de Granada), “Somateca e identidad desbordada: Los cuerpos como prácticas políticas de resistencia.....7	7
ALU, Mariano (ISP Joaquín V. González-Instituto Superior De LaSalle), “El cuerpo como objeto de las políticas públicas: de qué hablamos cuando hablamos del cuerpo político”.....12	12
ARBE, Rodolfo (UBA), “El uso henriano del concepto de ‘écart’ en <i>Encarnación</i> ”.....17	17
BARDET, Marie (Paris VIII, UBA, IUNA), DE RONDE, Christian (UBA, CONICET, CLEA, FUND, VUB).....24	24
BOSSIO, Flavia (UBA), “Cuerpo ‘código abierto’32	32
BUCETA, Martín, (UNSAM) “El cuerpo vehículo del ser-en-el-mundo en <i>A la busca del tiempo perdido</i> ”.....40	40
BUFFONE, Jesica Estefanía (U.B.A. – Lyon 3 – FLACSO), “El mundo que habita en mí: las dimensiones político- metodológicas de la teoría de la percepción de Maurice Merleau-Ponty. Un posible punto de partida”.....46	46
BUSCARINI, Carlos A. (UBA), “Cuerpo propio y sentimiento”52	52
CONTRERA, Laura (UNLAM) “El cuidado de los cuerpos impropios: gordura, revueltas y dietas en las sociedades de control/ seguridad”57	57

COSENTINO, Pablo (UBA) “Merleau Ponty y la psicomotricidad. Una aproximación desde el cuerpo habitual al aprendizaje corporal”.....	62
DANEY, Brenda (UBA) “Lo posible: la fenomenología merleau-pontyana y sus aportes a la teoría del discurso”.....	68
DE MAURO RUCOVSKY, Martín (UNC), “Vivientes sin entrañas: cuerpo sexuado en Judith Butler”.....	74
DI VINCENZO, José Antonio Gómez (Centro Babini, UNSAM), “Tecnologías y políticas de intervención sobre los cuerpos: las representaciones y concepciones del cuerpo presentes en el discurso eugenésico argentino a lo largo del siglo XX”.....	80
DOGLIOTTI MORO, Paola (UdelaR - Uruguay), “Educación del cuerpo y género en los modos de significar a la educación física en el Uruguay: Julio J. Rodríguez (1922-1929)”.....	86
ESPERÓN, Juan Pablo (UNLaM, USAL, ANCBA, CONICET), “La comprensión deleuzaina del cuerpo a través de las filosofías de Spinoza y Nietzsche”.....	92
FERRARI, María Luján (CINIG-IdICHs-FAHCE-UNLP, ANPCyT- IdHICS-UNLP), “Cuerpos encarnados: entre el erotismo y el don”.....	96
FERRARO PETTIGNANO, Estefanía (UNCuyo) “Cuerpo trágico. La inmanencia de la corporalidad”.....	103
FLORES, Andrea Carolina (UNSa / CEPIHA – CONICET), “Efecto Cyborg. Sobre ‘niños por nacer’ y ‘madres-entorno’”.....	108
FORTE, Diego L. (FFyL-UBA), “El rostro y el discurso. Producción y recepción de significado multimodal en interacciones cara a cara”.....	114
HOOVER VANEGAS GACÍA, José (UAM - Colombia) “Entre el cuerpo desnudo y el cuerpo vestido: una expresión de autoridad”.....	120
HUARTE BALMACEDA, Tomás, “La Psicología de Sentido Común hecha carne: Luces y sombras”.....	127
MALLEAREL, Jorge (UNSAM) “El cuerpo femenino: utopía de lo invisible y gobernable. Presentaciones y representaciones de la mirada biomédica del siglo XIX”.....	134
MILICICH, Federico G. (UBA) “El lenguaje encarnado: existencialismo y cognitivismo en la relación Mundo-Cuerpo”.....	140

PASSERINO, Leila M. (UNER/CONICET), “Corporalidad, trabajo y conocimiento: una aproximación para la comprensión de subjetividades en el contexto de la ‘vida en el campo’”	145
PINAFI, Tânia (UBA), “Del sufrimiento al cuerpo anestesiado: ensayo sobre la producción de zombis y monstruos”	151
POZZI, Federico M. (UNSAM), “Cuestiones liminares en la apropiación de la corporeidad”	157
SAÁ, Guido A. (UBA), “Miley Cyrus y el cuerpo como objeto en la escena pop contemporánea”	161
SALVETTI, Vivina P. (UBA), “De la ética a la genética: un abordaje antropológico con herramientas de neurociencias”	166
SÁNCHEZ IDIART, Cecilia (FFyL-UBA), “Los cuerpos de las víctimas: constelaciones teóricas en torno a las modalidades contemporáneas de la violencia de Estado”	173
SOICH, Matías (UBA – Conicet), MORENO, María Luz (UBA), “Tras las huellas del ‘Hombre de Cormillot’: una aplicación argentina de la perspectiva de los <i>Fat Studies</i> para el análisis de un dispositivo de normalización corporal”	179
STANISCIA, Alberto (UNSAM), “El cuerpo sartreano. Una aproximación al cuerpo para-sí como posibilitador de la libertad en <i>El ser y la nada</i> de J.-P. Sartre”	187
WHITNEY, Erika (UNC), “La importancia del <i>movimiento corporal</i> en H. Bergson y M. Merleau-Ponty”	191

MESAS TEMÁTICAS

El problema de la corporalidad en *El ser y la nada*

LUCERO, Jorge Nicolás (UBA), “Afección corporal temporalizante: algunas consecuencias sobre la cuestión del dolor en <i>El ser y la nada</i> ”	195
SANTAYA, Gonzalo (UBA), “Aspectos de una experiencia corpórea pre-reflexiva: la ‘textura’ sartreana y la ‘intensidad’ deleuziana.....”	199
SUÁREZ TOMÉ, Danila (UBA), “El cuerpo del prójimo entre la empatía y la Mirada”	204

VECINO, María Celeste (FFYL - UBA), "La mirada del cadáver".....211

Neutralidad (*Neutralität*), Mundo-Tierra (*Welt-Erde*), Lugar (*basho*) y Entredidad (*aidagara*). Cuatro conceptos para un diálogo polémico en torno a la espacialidad (*Räumlichkeit*) del cuerpo entre cuatro filósofos: Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Nishida Kitarô y Watsuji Tetsuro

GÓMEZ PEDRIDO, Mario Martin (UBA), "La Neutralidad (*Neutralität*) del *Dasein* como condición ontológica de su corporalidad viviente (*Leibkörper*) en el Heidegger posterior a *Sein und Zeit*".....215

PORTA, Gabriela P. (UBA), "Cuerpo-Mundo (tierra): hacia una nueva comprensión de la entidad (post)humana".....224

WIRTZ, Fernando (UBA) "Lugar y entredidad. Algunas consideraciones sobre la noción de cuerpo en Nishida Kitarô y Watsuji Tetsuro".....229

GRUPOS DE INVESTIGACIÓN

Exploraciones corporales

BERTUCCI, Alejandra (CINIG-IdICHs-FAHCE-UNLP; ANPCyT (IdHICS-UNLP), "Fenomenología y cuestiones de género".....236

CAMPAGNOLI, Mabel Alicia (CINIG-IdIHCS-FAHCE-UNLP, Área de Comunicación, Géneros y Sexualidades-FCS-UBA), "Sexopolítica del esfínter anal".....241

PRÓSPERI, Germán (CINIG-IdICHs-FAHCE-UNLP), "Arqueología de la Ventriloquia".....247

Recorridos corporales en la historia. Historizando los desarrollos corporales

DEL MÁRMOL, Mariana (UBA/CONICET), MORA, Sabrina (UBA), SCHEINKMAN, Ludmila (IIEGE-UBA/CONICET), SÁENZ, Mariana (UBA).....254

Una Propuesta Curricular basada en Prácticas Corporales en el marco del Módulo Educación Corporal en la Universidad Nacional de Villa María

TARTER, Liliana E. (UNVM); HERRERA, Daniela M. (UNVM); ROBERTO, Evangelina (UNVM); REDONDO, Gabriela (UNVM); NATALI, Pablo S. (UNVM).....259

PONENCIAS INDIVIDUALES

Somateca e identidad desbordada: Los cuerpos como prácticas políticas de resistencia

Alegre Benítez, Carolina
Universidad de Granada
calegre@ugr.es

Tudela Sancho, Antonio
Universidad de Granada
atudela@ugr.es

Resumen:

En el marco de unas jornadas planteadas en torno a las filosofías del cuerpo, la propuesta pretende discutir las actuales técnicas biopolíticas de producción del cuerpo en tanto que operan como normalizadoras del género y la sexualidad, que inscriben en los cuerpos como verdades biológicas. Para ello, partiremos de la crítica del filósofo y activista queer Beatriz Preciado a la invención del cuerpo biológico como cuerpo político. Las actuales políticas del género y la sexualidad que producen las ficciones somatopolíticas hombre/mujer están sujetas a un régimen farmacopornopolítico global; lejos de ser una entidad natural y acabada, el cuerpo moderno es ante todo somateca atravesada de manera transversal y simultánea por múltiples opresiones. No obstante, el cuerpo como somateca contiene la probabilidad del fallo y la posibilidad de resistencia. En definitiva, la propuesta de Preciado consiste en introducir agenciamientos en los procesos normativos de producción somática, en expropiar las tecnologías de producción del cuerpo y la subjetividad de los poderes farmacopornográficos, en abrir líneas de fuga e introducir prácticas de contra-sexualidad que resistan a la normalización del género y la sexualidad y provoquen rupturas en los códigos que hacen visibles los cuerpos del siglo XXI.

Precisamente, porque he crecido en el feminismo culturalista queer americano y me he convencido, con Foucault y Butler, de que la feminidad y la masculinidad son construcciones culturales, ficciones somáticas, puedo y en algún sentido debo experimentar con estas construcciones.

Beatriz Preciado, *Testo Yonqui*

1. Somateca: a propósito de Beatriz Preciado

Solemos a menudo hablar de quienes *hacen* filosofía en términos físicos, espaciales, espectaculares, meteorológicos incluso. De Michel Foucault se ha dicho que en sus cursos del Collège de France creaba una atmósfera especial, ligada a su rapidez, a la celeridad con que ingresaba en el anfiteatro y daba «a cien por hora» (como lo retrataba en 1975 el periodista Gerard Petitjean, citado por los editores de Foucault François Ewald y Alessandro Fontana). De Gilles Deleuze hay constancia del silencio expectante y del pistoletazo de salida que su acto de prender un cigarrillo provocaba en el denso y público fumador de sus clases en Vincennes. Algo más reciente en el tiempo y el recuerdo, Jacques Derrida entraba sigilosamente en el gran y abarrotado anfiteatro de la École de Hautes Études en Sciences Sociales, en el céntrico Boulevard Raspail, a pocos pasos de la Alliance Française parisina y (como he señalado en alguna ocasión) la babel de murmullos iba apagándose a medida que el filósofo apagaba cauta y atentamente su eterna pipa, en tiempos de una «Defense de fumer» muy contraria al espíritu sartriano tanto como al deleuziano.

Beatriz Preciado tiene mucho que ver con todos estos nombres franceses. Y su cuerpo se inserta en el dichoso escenario de cualquier clase con la singularidad de su propio meteoro: alta, desgarbada, con el cabello negro — en consonancia a menudo con su ropa— peinado a lo *garçon*, con aire un tanto perdido y serio, reflexivo, acaso temeroso, como si se preguntara por su propia condición allí en calidad teatral de dictante de un curso o una conferencia, cuando de lo que se trata es siempre de hacer colectividad, de crear algo en común, de fabricar un *entre*. Y habla con media sonrisa irónica y ademanes adelantados marcando el territorio del mapa que desea desplegar ante nosotros, disculpándose por sus meandros inevitables, por sus múltiples circunvalaciones, por sus necesarios pasos atrás y adelante. Y se genera un peculiar clima, confiado, distendido, en una sola palabra: alegre, en el que fluye un pensar compartido, el único que de verdad puede cambiarte la vida.

Como apunta Marie-Hélène Bourcier en su prefacio al *Manifiesto contra-sexual*, el trabajo del filósofo y activista queer Beatriz Preciado se caracteriza por una enorme capacidad de desplazamiento, por un retrazado constante y vertiginoso de todo tipo de fronteras entre la filosofía, los estudios del cuerpo, del género y la sexualidad y el compromiso político. Los intereses de su escritura podrían englobarse en la crítica feminista contemporánea a la tradición metafísica occidental, en el marco de la llamada corriente post-feminista o feminismo de tercera generación, junto a autoras como Butler, Haraway o Sedwick, entre otras, en una línea de pensamiento influida por la recepción norteamericana de la filosofía y el psicoanálisis francés, en especial Derrida, Deleuze y Guattari, Lacan y un cierto y muy productivo Foucault. Autores y corrientes de pensamiento que resultarían incompletas sin el añadido

de una especial sensibilidad hacia la crítica post-colonial y la crítica del racismo (Gayatri Spivak, Homi K. Bhabha, Angela Davis, etc.) y los circuitos académicos y activistas norteamericanos ligados al mundo gay y lésbico.

A la proliferación y circulación imparable de los flujos del deseo, Deleuze y Guattari le dieron el conocido nombre de «rizoma». Imagen vegetal por lo general oculta o marginada, el rizoma sería lo opuesto al árbol, a la raíz, a las clásicas estructuras verticales dominantes (aun como imágenes académicas del conocimiento). No se define por puntos, nudos ni posiciones jerarquizadas, sino por líneas de fuga horizontal y de trayectorias imparables que, en su multiplicación, suelen formar encuentros, calificables como «máquinas deseantes»: las formas del rizoma son múltiples también, y se deben a todo tipo de contactos, de choques, desplazamientos y separaciones — siempre géneros de lo común y compartido—, de gozes y sufrimientos, de inteligencias y equívocos. Siempre crean, generan, paren algo nuevo. La creación de conceptos —que Deleuze identificaba con el libre juego de la filosofía— tiene ahí lugar, tanto como la invención de términos y las resignificaciones de los discursos. Beatriz Preciado nos ha acostumbrado a nuevos términos, algunos también difíciles de articular, cercanos al tartamudeo y a la extranjería en lengua propia que tan cara le fuera a Deleuze.

2. Somateca frente a cuerpo

La intención principal del trabajo de Beatriz Preciado consiste en elaborar un «marco de análisis» o un «aparato conceptual» que, a partir del estudio de las transformaciones históricas de las relaciones entre los conceptos de cuerpo, verdad y poder, ayude a reformular las diferentes formas de opresión y de dominación de los cuerpos, así como los posibles puntos y líneas de fuga para los mismos. Desde este marco teórico, planteado como genealogía política del cuerpo contemporáneo, Preciado reclamaría una concepción de los actuales movimientos feministas, queer, homosexuales, transexuales, transgéneros, cripple y de disidencia heterosexual como auténticos «movimientos de contestación somatopolítica». Entendiendo que se trata no sólo de una crítica del género y la sexualidad sino de una puesta en cuestión radical del sistema político y económico neoliberal que nos constituye en tanto que sujetos con una (pretendida) identidad.

Ahora bien, es necesario antes de comenzar siquiera este recorrido puntualizar ciertos aspectos que problematizan enormemente la noción misma de «cuerpo». De hecho, Beatriz Preciado propone la invención de un nuevo término que responda a un nuevo concepto crítico —que rompa con y se aleje a la vez de la cadena de significaciones tradicionales que encorseta en un sentido específico al concepto «cuerpo»—, prefiriendo la utilización de la noción de «somateca». Si el cuerpo remite a una suerte de modelo ideal, perfecto y dado como totalidad homogénea, la somateca reclama en sí la fragmentación, la relación con lo heterogéneo, la mezcla, la multiplicidad, la diferencia consigo, la huida de todo acabamiento esencialista. Si el cuerpo se mide siempre con relación a un eje constituido en torno a la normalidad (en definitiva la jerarquía a partir de lo sano y la felicidad), la somateca prefiere la circulación del sentido en las márgenes de lo roto, lo cercenado, lo quebrado, lo tarado, lo corrupto, lo desviado o lo enfermo. Si el cuerpo se refiere a un predominio performativo de

lo inexistente sobre lo real, la somateca implica la rebelión de lo real que denuncia en los cuerpos la impostura del discurso hegemónico.

En tanto que somateca, los «cuerpos» que le interesan a Beatriz Preciado nada tienen que ver con la moderna noción de «corpus», entendida como natural unidad funcional, ya sea orgánica, ya sea inorgánica (como sucede, por ejemplo, con un corpus textual o con un cuerpo institucional). Lejos de ser naturaleza, nuestros cuerpos son «somateca», un archivo político de discursos, lenguajes, técnicas y prácticas relacionadas entre sí por conflictos biopolíticos, somatopolíticos, que hacen imposible la existencia de un cuerpo perfecto, homogéneo, sano, feliz y sin fisuras. En tanto que somateca o archivo de discursos y prácticas, nuestros cuerpos se constituyen como «ficciones» —ficciones somáticas a la par que políticas—: ficciones que englobarían la diferencia sexual (binarismo hombre/mujer), la identidad de género, la raza, la clase social, etc. Es en este contexto donde los movimientos y reivindicaciones queer, homosexuales, transexuales, transgéneros y cripple (o tullidos), tanto como cierto pensamiento feminista, han de verse y han de ser situados en la esfera de lo político como luchas de afirmación y de contestación somatopolítica. «But I'm a creep, I'm a weirdo» (un clarividente, reivindicable Radiohead). *Freaks* de Tod Browning (1932) frente al «cuerpo de Cristo» o el «cuerpo de gendarmes».

3. Hacia una genealogía política del cuerpo

Las ficciones somatopolíticas que somos —nuestros cuerpos como somateca— vienen dadas por series diversas de dispositivos de poder y técnicas de producción de la subjetividad y el cuerpo ligadas a diferentes modelos epistémicos, paradigmas a los que necesariamente nos enfrentamos a diario. Tales paradigmas o sistemas de representación (relaciones entre los conceptos de cuerpo, verdad y poder) pueden y han de ser estudiados a partir de una mirada histórica, pero sin que ello suponga una sucesión dialéctica de los mismos en el tiempo: la idea sería que más bien que la sucesión de uno tras otro, dichos paradigmas conviven conflictivamente, estableciendo entre sí relaciones de fuerza o de intensidad, solapándose tanto como pactando alianzas estratégicas. Para Preciado, resultaría fundamental realizar una «genealogía política del cuerpo», para conocer y comprender los diversos procesos políticos, semióticos y técnicos que nos conforman como ficciones (cuerpos – somateca). A fin también de que dicho conocimiento y comprensión nos permita desconstruir aquellos procesos de subjetivación, mediante la invención de prácticas de resistencia a la normalización y estrategias de subversión y reapropiación crítica.

A grandes rasgos, la cartografía que procura establecer Beatriz Preciado, su particular genealogía política del cuerpo, puede en la historia occidental dividirse en tres grandes periodos ligados cada uno de ellos a un paradigma o sistema de representación somatopolítico diverso: el régimen soberano o teocrático, el régimen disciplinario o biopolítico y el régimen farmacopornográfico o neoliberal. Evidentemente, escuchamos aquí ecos conocidos que nos remitirían sobre todo a Foucault y a Deleuze.

Cada uno de estos tres regímenes históricos de conformación de las relaciones entre los conceptos de cuerpo, verdad y poder se caracterizaría, a su vez, por una triple trabazón discursiva entre 1) los aparatos de verificación

(prácticas y saberes que deciden sobre la verdad y la falsedad), 2) las técnicas del cuerpo (que producen la subjetivación) y 3) los dispositivos de gobierno (que disponen y alientan determinadas conductas).

Así, en el régimen soberano el cuerpo sería descrito conforme a un aparato de verdad teológica (el sistema aristotélico-tomista), estaría suscrito a unas determinadas técnicas (en una economía de fluidos soberanos que, por ejemplo, cobraría importancia en el clásico tema de la necesidad de mostrar pureza de sangre) e inscrito en una precisa tecnología de la conducta (como «cuerpo para la muerte» en su relación teocrática con el rey, el paterfamilias, etc.). En el régimen disciplinario, el aparato de verificación sería a grandes rasgos médico-jurídico, la vida transitaría por diversas instituciones conforme a una lógica de la producción económica y los cuerpos cumplirían una función orgánica absolutamente esencial para la reproducción nacional. Y por fin, en el régimen farmacopornográfico —que es sin duda el que nos toca más de cerca— los cuerpos se la ven con la aparición de determinados discursos biotecnológicos (como la invención médico-psiquiátrica de la noción misma de «género»), al tiempo que emerge y se generaliza el uso tecnológico de prótesis corpóreas que tienen que ver con el concepto del «cyborg», mientras son ya hechos comunes la separación química y comercial entre la heterosexualidad y la reproducción, o la ampliación mediática de la pornografía como cultura popular al tiempo que como soporte oculto de todas nuestras mutaciones tecnológicas.

4. Somateca: Resistir en la condición neoliberal

A diferencia de lo que ocurría en las sociedades disciplinarias donde las técnicas específicas que operaban en la construcción del cuerpo y la subjetividad provenían del exterior, en el modelo farmacopornográfico las tecnologías se introducen en el cuerpo, se confunden con él. Uno de los primeros síntomas de la mutación hacia este tercer modelo somatopolítico que se materializa sobre todo en la segunda mitad del siglo XX consiste en «la electrificación, digitalización y molecularización de estos dispositivos del control y producción de la diferencia sexual y de las identidades sexuales». Recordemos que en el régimen farmacopornográfico al que nos adscribimos las técnicas de control del cuerpo no se ajustan a las clásicas formas de prohibición, encierro o constricción, sino que se trata más bien de otro tipo de control al que conceptos como los de «libertad» no importunan demasiado. A modo de ejemplo, podemos convenir que, si en el régimen soberano la ficción política central, la figura corporal hegemónica es el «hombre» (el cuerpo único masculino, conforme a las conocidas tesis de Thomas Laqueur), y si en el régimen disciplinario dicha ficción política se bifurca conforme a una separación binaria de los sexos (en principio, la fundamental sería la oposición-complementaria hombre/mujer), sucede que en el actualmente dominante régimen farmacopornográfico las ficciones políticas se multiplican sin cesar: figuras de la heterosexualidad, la homosexualidad, la bisexualidad, la intersexualidad, la transexualidad, el transgénero y un largo etcétera.

Desde luego, y es una de las propuestas concretas de Preciado, inventar «otras» formas públicas de sexualidad es un modo posible para escapar del control biopolítico actual. Un ejemplo notable sería el movimiento post-porno,

tanto como el ecofeminismo, dos propuestas en las que destacaría la activista y ex-pornostar norteamericana Annie Sprinkler.

Estamos implicados hoy en una batalla contra los aparatos de verificación. En este sentido, el cuerpo como somateca está intervenido por una multiplicidad de técnicas biopolíticas transversales que le someten al mismo tiempo que le permiten la posibilidad de actuar. Por lo tanto, una lucha posible no consistirá necesariamente en el ataque y demolición de la noción misma de los «aparatos de verificación», sino que consistirá más bien en la creación de novedosos micro-aparatos de verificación disidente, al modo de interruptores o disrruptores de la normalidad.

Igualmente, cobran importancia en Preciado junto a términos que en sí implican cierta disonancia o rebeldía (como el antes apuntado «disidente») partículas lingüísticas resignificativas al modo del clásico «-contra», por ejemplo en el concepto de «contra-sexualidad». En palabras de nuestro autor:

El nombre de contra-sexualidad proviene indirectamente de Foucault, para quien la forma más eficaz de resistencia a la producción disciplinaria de la sexualidad en nuestras sociedades liberales no es la lucha contra la prohibición (como la propuesta por los movimiento de liberación sexual anti-represivos de los años setenta), sino la contra-productividad, es decir, la producción de formas de placer-saber alternativas a la sexualidad moderna.

El actual sistema farmacorpornográfico parece introducir una posibilidad de agenciamiento político. Tal vez, el mencionado filme clásico de Tod Browning, *Freaks*, podría ser un modelo estético-político de lucha, en lugar de un documento más o menos afortunado, más o menos morboso para la especulación de la normalidad. Modelo para lo carente de modelo. Los cuerpos monstruosos, desviados, torcidos, arrumbados, los cuerpos infames, inadvertidos, intolerables, incómodos, excesivos, enfermos, infollables, impresentables, inabordables, los cuerpos impropios —que son todos: el tuyo, el mío—, inclasificables, hasta las pelotas de tanta norma, de tanta estupidez, de tanta mezquindad. Nada de inversiones del platonismo, nada de vueltas hegelianas ni de reversiones del aristotelismo. Nada de etiquetas. Ni hombre ni mujer, ni hetero ni homo, ni gay ni lesbiana, ni bi, ni pre-op ni post-op, ni carne ni pescado, ni ángel ni diablo.

Todo está por hacer, por (re)escribirse. Nos alzamos y hablamos, no en nombre de una mayoría sino porque somos esa mayoría. En común y a la contra. Inmensamente minoritaria mayoría. Pero todo se andará.

El cuerpo como objeto de las políticas públicas: de qué hablamos cuando hablamos del cuerpo político

Lic. Alu, Mariano
(ISP Joaquín V. González-Instituto Superior De LaSalle)

Somos cuerpos, portamos cuerpos, interactuamos a través de nuestros cuerpos y morimos cuando dejan de funcionar nuestros cuerpos. Sin embargo tenemos muy claro que somos más que un manojito de nervios, músculos y fluidos. Pero a la hora de hacer, a la hora de planificar desde el Estado un hacer generalizado, una política pública. ¿Qué somos?

David Le Breton, en *Sociología del cuerpo*, dice que “el sociólogo que toma al “cuerpo” como hilo conductor de sus investigaciones no debe olvidar nunca la ambigüedad y la fugacidad de su objeto, su calidad de incitador al cuestionamiento más que proveedor de certezas”. Y esto es así porque en esa interface física, compuesta de una serie de elementos agrupados en aparatos, y a la vez unidos por un hilo conductor invisible y esquivo al análisis, se cruzan la historia, la política, la comunidad, la familia y la personalidad. A lo cual se suma que su existencia en el presente no es más que un paso, un filo entre el pasado y el futuro (Le Breton, 2011).

Pensar el cuerpo ha sido un punto conflictivo en la sociología: desde el ninguneo del siglo XIX se pasó a comienzos del siglo XX a considerarlo, si bien no como un objeto de estudio en sí, al menos como un indicador epistémico. Una fuente. El estructuralismo y el post estructuralismo propusieron luego pensar al cuerpo como objeto de representaciones simbólicas, formaciones discursivas y prácticas disciplinares, a la vez que otros abordajes contemporáneos, como la sociología de Pierre Bourdieu, ponen el acento en la capacidad constituyente de los cuerpos (Mora, 2008).

Entendiendo al cuerpo como ese espacio de lucha por la definición simbólica y material de las identidades, fruto de la historia y el tiempo, y a la vez espacio de producción (de acciones, sentidos, identidades) pensamos al cuerpo como una unidad bio-psico-social que da cabida a todas esas tendencias y tensiones. La tarea de la sociología ante esta situación es construir una mirada que pueda captar a esa corporeidad en tanto estructura simbólica sin dejar de lado las representaciones, las conductas, los imaginarios: todos límites absolutamente arbitrarios y negociables, que componen la estructura vertebral de una sociedad determinada en un momento dado (Le Breton, 2011: 31). Es fundamental recuperar al cuerpo como objeto de estudio en sí mismo, lo cual implica la construcción de una perspectiva y un corpus teórico propio. Y recién ahí, construir una mirada que sea capaz de captarlo en su particularidad y a la vez desnaturalizar la cotidianidad de nuestro cuerpo.

Esa mirada es la del extranjero, que desde la novedad puede captar lo que para los sujetos ya es parte del paisaje de fondo de lo cotidiano. Y esa mirada puede dirigirse a las políticas públicas como espacio privilegiado dentro del universo de sentidos en que habitamos.

En una acción del Estado, en un programa destinado a la población en general o a un sector focalizado de ella, siempre se dirimen una serie de preguntas previas: qué, a quién, cómo, y sobre todo por qué y para qué. En los primeros párrafos de un manual de procedimientos, de una cartilla de entrenamiento para el personal técnico, o incluso en uno de los tan de moda *balances sociales* que tanto empresas como estados difunden, subyacen las respuestas iniciales a estos planteos. Por eso pensamos que son el lugar más fecundo para escarbar en busca de las definiciones que nos permitan decir qué hablan las políticas sociales cuando hablan del cuerpo.

Desde hace poco más de dos siglos las políticas públicas de Estado demarcan como su campo propio al ámbito de la especie humana, los cuerpos individuales y las poblaciones, entendidos inicialmente como entes biológicos a gestionar, pero que progresivamente incorporaron las áreas psicosociales y las reclamaron para su órbita. La idea de naturaleza humana, según Cannellotto (2013), y todo lo que tiene de inmutable e indiscutible, es reemplazada por el concepto de *cuerpo social*. Es decir, una población sometida a ciertas tensiones, apoyadas en certezas provisorias y, por sobre todo, que puede ser susceptible a la intervención desde el ámbito del Estado con fines de mejora. En ese escenario, Michel Foucault (1991) habla de disciplina y biopolítica como dos estrategias articuladas que definen el cuerpo moderno: éste es intervenido en forma individual pero también colectiva, ya no por Dios ni por la Naturaleza, sino por un Estado técnico-científico al que servían, al menos en su imagen decimonónica, las ciencias de los distintos campos del conocimiento. Estas políticas de la vida, al contrario de lo que pueda parecer inicialmente, no privatizan los cuerpos, sino que los socializan: los vuelven una problemática social, una *cuestión social*, que define la razón de ser del Estado y sus políticas.

Mucho, muchísimo se ha hablado y analizado sobre las tácticas y estrategias que esa intervención ha ido tomando. El sistema educativo, el sistema de salud, su articulación con las nuevas definiciones de los roles familiares y, sobre todo, el papel principal del Estado como promotor y difusor de esas formas de gestionar la vida individual, familiar y ciudadana. También sobre las reversibilidad de tácticas y estrategias en un escenario signado por la desigualdad creciente, y por el desarrollo de organizaciones políticas y sindicales. La educación que buscaba obreros calificados también repartió acceso al conocimiento y con él sustentó luchas y conquistas. El discurso sobre la salud les impuso un guión y obligaciones concretas a las mujeres madres, pero a la vez se convirtió en el caballo de batalla de reivindicaciones obreras y ciudadanas, a la empresa y al Estado.

De todos estos campos de combates por las definiciones que componen el mundo del biopoder, nos interesa uno en especial: el del deporte. A su vez, se puede subdividir en muchas partes, como la educación física en la escuela, el deporte como ocio elitista y su transformación en espectáculo, y una larga lista de etcéteras. De todas estas, seleccionamos una en especial: la forma en la que hoy los conceptos de deporte y salud se han entrelazado, y cómo han sido apropiadas por el Estado para articular una serie de acciones de política pública.

En un entorno postmoderno en el que el ocio como producto se expande, el deporte se espectaculariza globalmente y crecen los discursos sobre la importancia de la salud, la alimentación y la práctica deportiva como factores de definición identitaria, lo que los Estados hagan y digan sobre el deporte es materia de análisis privilegiado. Por eso tomamos dos ejemplos de programas de difusión del deporte, uno del ámbito nacional y otro de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, para buscar elementos comunes y diferencias a la hora de gestionar actividades deportivas del colectivo social y, sobre todo, incorporar y construir definiciones al respecto.

No es la idea compararlos para emitir un juicio de valor sobre los oficialismos de nación y ciudad, que es algo que queda para la órbita de cada

uno. La idea es más bien rastrear las concepciones que subyacen a cada una de las políticas y forman el substrato en el que descansa la forma de pensar el cuerpo y la intervención en lo social; recuperar la idea de arqueología de los pensamientos, presente en algo tan palpable como un programa de intervención ciudadana, aún en dos gobiernos que son pensados por los sujetos como enmarcados en paradigmas contrapuestos.

El programa **Argentina, nuestra cancha** es impulsado por el gobierno nacional, más precisamente por la Secretaría de Deportes de la Nación. Su objetivo es *incluir en actividades deportivas y recreativas a niños, jóvenes, adultos, personas con discapacidad y adultos mayores por medio de la creación y desarrollo de Polos de Actividad Física y Deportiva en todo el país.*

Buenos Aires en Movimiento, en cambio, es coordinado por la Subsecretaría de Deportes de la Ciudad, y busca *el desarrollo de un plan de actividad física sistemática y supervisada, con el objetivo de mejorar la calidad de vida de los vecinos.* Ambos programas coordinan con los respectivos Ministerios de Salud, mostrando la presencia del dispositivo biomédico en las adyacencias de lo que definen como prácticas deportivas.

Al analizar ambas políticas con un esquema común, salen a la luz una serie de diferencias entre las que se cuenta la falta de información disponible online o telefónicamente en el caso de Ciudad, y especialmente la ubicación dentro del organigrama del poder ejecutivo: en el caso de la Nación, la promoción del deporte es tarea del Ministerio de Desarrollo Social, mientras que en el ámbito de la ciudad, depende del Ministerio de Desarrollo Económico.

También otras diferencias tienen que ver con el apoyo sobre el cual construyen su línea de trabajo: Argentina, nuestra cancha se reconoce heredero del primer peronismo y los torneos organizados y nombrados por Evita. Incluso llega al punto de desmarcarse del período noventista del gobierno justicialista, y su concepción del deporte a la que define como pan y circo puramente dirigido a entretener (Ministerio de Desarrollo Social: s/d). Buenos Aires en Movimiento, por su parte, se justifica en otras iniciativas de promoción y cuidado de la salud, y de utilización del espacio público con esos fines.

Desde el lado de las similitudes, encontramos en ambos un foco amplio de cobertura: los dos programas mencionan específicamente a jóvenes, adultos y adultos mayores. También ambos ponen de manifiesto dos objetivos globales principales: fomentar la interacción social y mejorar la salud de los ciudadanos participantes.

Es en esta parte donde creemos se encuentra el punto más rico del análisis, y que va más allá de las primeras diferencias visibles: la forma en la que el discurso de promoción deportiva se convierte en una política de gestión de la población a través de la política pública.

Tanto la política del estado nacional como de la ciudad, se justifican sobre dos pilares: el conocimiento científico y la integración social en el primer caso, el conocimiento científico y la promoción de la salud en el segundo. Es una diferencia que, sin embargo, esconde apenas una similitud. Sea la integración social o la promoción de la salud, la base de justificación está en el mismo lugar.

La matriz desde la que se piensa y se justifica la intervención en lo social encuentra su razón de ser en el conocimiento científico: es la ciencia la

que “demuestra” la pertinencia de la propuesta (“sustentada en la realidad y en los aportes del conocimiento científico”, “un plan de actividad física sistemática y supervisada”). En ambos casos el discurso de la ciencia biológica, médica e incluso deportiva, dotan a una propuesta que a un espectador distraído le hubiera podido parecer lúdica, de un halo científico que cubre esas acciones planificadas metódica y sistemáticamente y supervisadas por profesionales.

Permanece aquí el núcleo de un Estado técnico, que define a priori lo que es bueno para el ciudadano y, de esta forma, lo que el destinatario de las políticas prefiere (o debe preferir), en relación a la actividad deportiva. De ahí se desprende el objetivo, que en ninguno de los casos es definido en términos concretos de medición: mejorar la integración y mejorar la salud se transforman en el horizonte difuso hacia el cual dirigir las acciones. Qué implica la integración o qué es un cuerpo saludable son criterios que quedan velados tras el discurso de presentación.

También permanece el sujeto destinatario de estas políticas definido en tanto objeto: en ningún momento se mencionan sus intereses, preferencias, habilidades, recorridos previos, marco de sentidos desde el cual piensa al deporte o a la actividad física. En ambos casos se plantea una oferta que da formato, que constituye a la demanda. Son las propuestas las que construyen la subjetividad y, al fin, convierten al “destinatario” en un sujeto. Y esto está amparado en el carácter científico técnico de los prestadores del servicio: los docentes serán los que orienten y definan a partir de su conocimiento profesional.

La forma en la que aparece la salud también está atravesada por el tamiz de la ciencia positivista: a través de la medición de indicadores físicos que el participante menciona en la ficha de ingreso. No hay ningún tipo de referencia a las concepciones de lo saludable que integren factores psicosociales, sino que se basan únicamente en la evidencia biologicista. De esta forma, la estatización de lo biológico pone este campo de saber al servicio de la gestión biopolítica de la población y se transforma en el elemento legitimador de las intervenciones.

Ambos programas, con amplia proyección territorial, presupuesto asignado y mayor o menor transparencia en sus objetivos y metodologías, comparten a pesar de originarse en espacios diversos del arco político, una misma concepción de la política pública: las acciones del Estado son una intervención técnica que se planifica desde el saber científico, biomédico y se aplica por medio de técnicas específicas de intervención social (docencia, medicina comunitaria). El Estado se define a sí mismo como el centro de un dispositivo que genera saber y establece una relación de poder para con los destinatarios de sus políticas. Interviene sobre los cuerpos de estos en forma individual, pero con el objetivo de gestionar el colectivo poblacional, buscando impacto en los indicadores de integración y salud que la propia ciencia genera a partir del análisis de la realidad con la que se autojustifican las iniciativas.

Los intentos de construir una idea del cuerpo como algo más que una máquina, como una unidad que en sí misma agrupa al mecanismo físico en relación con una historia personal y una red de relaciones sociales, parecen quedar de lado cuando desde el Estado se promueven programas con un modelo de definición de destinatario, de acciones y de resultados que no se

preocupan por dar cuenta de esa unidad compleja que se da cita en nuestros cuerpos.

Cuando en uno de los documentos de trabajo se plantea la iniciativa como “una estrategia legítima para reducir los riesgos y amenazas sociales de nuestro tiempo”, emerge en toda su claridad el discurso de la biopolítica mencionado arriba como “estatización de lo biológico” y apoyado por los análisis de contención del riesgo social.

Volviendo a la pregunta inicial, tal vez podamos respondernos que pensar las políticas públicas que tienen por objeto al cuerpo todavía requieren un cambio, un ajuste a la hora de definir a sus destinatarios. Hemos avanzado mucho en nuestros análisis sociales y psicológicos sobre todo lo que se cruza y subyace cuando analizamos los cuerpos, pero sin embargo, seguimos pensando las políticas públicas del Estado como dirigidas hacia un cuerpo puramente material, ahistórico, susceptible a ser medido por indicadores analíticos y moldeado, ejercitado, protegido por una serie de técnicas científicamente construidas y sistemáticamente aplicadas.

Bibliografía

Cannellotto, Adrián, *Poner el cuerpo*, en Revista El Monitor, N°31, Noviembre 2013.

Foucault, Michel, *Saber y verdad*, Madrid, La piqueta, 1991.

Le Breton, David, *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva visión, 2011.

Maira Melina, Osman Luz, Repetto Maria Belen, *La salud de la población como dispositivo biopolítico: distintas construcciones de sujeto en torno a políticas de VIH*, Instituto de Investigaciones Gino Germani VII Jornadas de Jóvenes Investigadores 6,7, 8 de noviembre 2013, Inédita

Ministerio de Desarrollo Económico de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Buenos Aires en Movimiento, información disponible en <http://www.buenosaires.gov.ar/tramites/programa-buenos-aires-en-movimiento>

Ministerio de Desarrollo Social de la Nación , Secretaría de Deporte, Manual Argentina, nuestra cancha, s/d, disponible para consulta online en <http://www.desarrollosocial.gov.ar/Uploads/i1/FamiliaArgentina/04.%20Manual%20Argentina%20Nuestra%20Cancha.pdf>

Mora, Ana Sabrina, “Propuestas desde la antropología para el abordaje de las dimensiones socio-culturales del cuerpo : Un aporte al debate Educación Física / Educación Corporal”, *Revista Educación Física y Ciencia*, 2008, Vol. 10, Págs 59-73

Rocha, Liliana, *Biopolítica, educación y educación física*, disponible en <https://unlp.academia.edu/lilianarocha>

El uso henriano del concepto de *écart* en *Encarnación*

*Arbe, Rodolfo
(UBA)*

Introducción

A lo largo de esta ponencia nos ocuparemos de analizar el uso de la noción de “*écart*” en el libro *Encarnación* de Michel Henry. Para ello, abordaremos el texto desde una perspectiva hermenéutico-filológica que nos permitirá reconstruir la función del término “*écart*” a la luz de su asociación con la noción de carne (*chair*). La palabra en cuestión ha sido elevada a la categoría de término técnico dentro de la fenomenología del cuerpo, a partir de la definición de carne (*chair*) llevada a cabo por Merleau-Ponty en *Lo Visible y lo Invisible*. Por esa razón, en un primer momento nos abocaremos a precisar la función de dicho concepto en *Lo Visible y lo Invisible* para luego dar cuenta de la variación que lleva a cabo Henry en *Encarnación*.

El concepto de *écart* en *Lo visible y lo invisible*

El término “*écart*” era el encargado de dar cuenta de la inminencia de la reversibilidad en el capítulo llamado “El entrelazo-el quiasmo”, aquello que interrumpe la captación del mundo de mi mano derecha tocando las cosas cuando mi mano izquierda pasa al rango de tocante. Según el ejemplo merleauPontyano, cuando mi mano izquierda toca a mi mano derecha tocando las cosas, la mano derecha pasa al rango de tocada y pierde la condición de tocante en relación a las cosas, al menos que conserve el rol activo, dejando de ser realmente tocada por la mano izquierda que solo palpa su envoltorio exterior.

La reversibilidad entre el polo activo y el pasivo del tocar es siempre inminente y nunca se realiza de hecho gracias a la existencia de un “*écart*”:

Porque si esas experiencias nunca se recubren exactamente, si escapan en el momento de unirse, si siempre hay entre ellas algo «movido», una «distancia» (*écart*), es precisamente porque mis dos manos forman parte del mismo cuerpo, porque este se mueve en el mundo, porque yo me oigo tanto desde adentro como desde afuera.

La noción de *écart* aparece en el último capítulo de *Lo Visible y lo Invisible* para dar cuenta de la imposibilidad de coincidencia entre el cuerpo como sintiente y el cuerpo como sensible. Si la reversibilidad inminente sirve para expresar la noción de carne, entonces el *écart* adquiere un rol fundamental en el último Merleau-Ponty.

Ahora bien, el uso de este término no se restringe al último capítulo, sino que su primera aparición tiene lugar en “Reflexión e interrogación”. Allí, en el marco de la percepción binocular, Merleau-Ponty establece una distinción entre las imágenes monoculares, percibidas por cada uno de los ojos, y lo que el fenomenólogo francés llama “la verdadera visión”, aquella producto de la percepción binocular. Las imágenes monoculares no son en el mismo sentido en que es la cosa percibida con los dos ojos, dice Merleau-Ponty, cuando ambos ojos funcionan juntos asistimos al milagro de la totalidad que supera la suma de las partes. En ese contexto, las imágenes monoculares son definidas como un cierto *écart* en relación con la visión inminente.

Sólo son cierta desviación (*écart*) con respecto a la verdadera visión inminente, absolutamente

desprovistas de [¿prestigios?] y, por eso mismo, esbozos o residuos de la verdadera visión que las realiza reabsorviéndolas.

Es importante destacar la presencia conjunta de dos términos que también aparecen asociados en la definición de carne, a saber, *écart* e inminente (*imminente*). Es preciso tener presente la relación partes-todo, según la cual, las imágenes monoculares son partes de una totalidad mayor a la suma de las mismas. Esa cierta diferencia que le da un plus a la verdadera visión en relación con sus partes sería la misma que funda la inminencia. Para comprender esto sirve de ayuda pensar qué sucedería si el todo fuese la suma de las partes. En ese caso, no habría inminencia, sino que la coincidencia podría ser total y no tendría sentido utilizar el término “*écart*” para dar cuenta de la relación entre la visión total y sus partes. Precisamente, Merleau-Ponty describe a las imágenes monoculares como cierto *écart* en relación con (*par rapport à*) la visión inminente, dado que pertenecen a otro orden. La diferencia entre niveles hace que las imágenes monoculares y la visión total no sean comparables, pertenecen a dos órdenes distintos, como dice Merleau-Ponty, “las imágenes monoculares no *son* en el mismo sentido en que *es* la cosa percibida con ambos ojos. Son fantasmas y ella es lo real, son pre-cosas y ella es la cosa”. La diferencia de algo en relación con un nivel se expresa con el término *écart* que al mismo tiempo da cuenta de la pertenencia a ese nivel. Esta lectura se aclara a la luz de una nota a pié de página un poco más abajo de nuestro pasaje, a propósito de la relación entre el mundo y la percepción que tenemos de las cosas.

(...) cada uno de nosotros tiene un mundo privado: esos mundos privados no son «mundos» más que para su titular, no son el mundo. El único mundo, es decir, el mundo único, sería koinoj kosmoj, y no es hacia él que se abren nuestras percepciones.

Este pasaje resulta interesante porque está acompañado de una nota al margen que nos ofrece un uso de la noción de *écart* que hecha luz sobre su empleo para definir a la carne. A continuación, veremos de qué manera Merleau-Ponty establece un paralelismo entre los mundos particulares y las visiones monoculares, cuando respectivamente están en relación con el mundo único y la verdadera visión. Los mundos privados son como partes de un mundo único (koinoj kosmoj), lo mismo que sucede entre las visiones monoculares y la visión binocular.

En el margen: Repetición: No obstante, así como decíamos antes que las fantasías monoculares no podían rivalizar con la cosa, ahora podríamos describir también los mundos privados como separación (*écart*) con respecto al MUNDO MISMO.

Todas estas comparaciones presentan al *écart* como un tercer término proveniente de la relación parte/todo. Esta observación es coherente con el sentido espacial que las traducciones al español del término ponen en

evidencia. Lejos de ser interpretado en un sentido temporal, la noción de *écart* nos conduce a pensar la posibilidad de un espacio de la carne. Las notas de trabajo publicadas en el anexo de su obra póstuma sugieren que Merleau-Ponty tenía en mente la problematización de la relación entre el espacio y la carne. Precisamente, en una de esas notas aparece nuevamente el *écart* asociado al concepto de reversibilidad y a la posibilidad de la carne:

Pero esa distancia (*écart*) no es un vacío, está lleno, precisamente, de la carne como *lugar* de surgimiento de una visión pasividad que conlleva una actividad- y también distancia (*écart*) entre lo visible exterior y el cuerpo que constituye una amortiguación contra el mundo.

Uno de los aspectos significativos del uso merleau-pontyano del término *écart* consiste en incluirlo dentro del campo semántico de la espacialidad. Las versiones en español de *Lo Visible y lo Invisible* presentan al término “*écart*” como “distancia” o “distanciamiento”; un relevamiento de las apariciones del mismo término en traducciones de otros filósofos franceses contemporáneos nos muestran otras alternativas, tales como “brecha”, “separación”, “desvío”. Cabe destacar que en el marco de la reversibilidad de la carne no hay casi referencias a la temporalidad, más bien existe un fuerte interés en priorizar la noción de espacio por sobre el tiempo. La inclusión dentro del campo semántico del espacio se afirma en el pasaje citado, cuando se describe al “*écart*” como un lugar (*lieu*) que no está vacío. Otro ejemplo aparece en el capítulo llamado “Interrogación e intuición”, donde Merleau Ponty hace referencia a una coincidencia de lejos para expresar el rol del *écart* que separa. Vale la pena aclarar que la noción de *écart* no se reduce a la distancia entre yo y las cosas, sino que da cuenta de la apertura a la cosa, es decir, a la experiencia.

Además de la inclusión dentro del campo semántico de la espacialidad, otras apariciones de la noción de *écart* establecen una relación con la noción de “sentido perceptivo”. En una nota de Mayo de 1959 Merleau-Ponty define al *écart* como el tercer término entre el sujeto y el objeto, introducido a partir de la distinción figura-fondo. Ese *écart*, dice Merleau-Ponty, es el sentido perceptivo. El vínculo entre *écart* y sentido de la percepción es sugerido en las notas de *Lo Visible y lo Invisible* así como en las notas de los cursos llevados a cabo en el Collège de France durante 1952-1953. En estos cursos definía al sentido (*sens*) como *écart* en relación a un nivel. Aquello en relación a lo que hay *écart* es entendido como fondo. De esta manera, la percepción supone una dimensión, desde la cual surge el sentido como un “*écart*” que rompe con la norma y se produce una modulación de la dimensión.

Sin profundizar estas nociones que necesitarían un desarrollo extendido y específico, las traigo a colación en esta ponencia para mostrar que la noción de *écart* acompañó a Merleau-Ponty en sus reflexiones durante varios años, y le permitió poner en relación elementos heterogéneos. La breve recopilación de apariciones que hemos efectuado nos muestran que en la noción de *écart* se entrecruzan la percepción, la expresión y la carne. El repaso por las diferentes apariciones del término en *Lo Visible y lo invisible* nos arrojó algunos aspectos

generales que nos permiten hacer una aproximación al concepto de *écart* en su vínculo con la carne. Según el relevamiento llevado a cabo pudimos observar que el concepto de *écart* tiene una función doble y en mutua correlación: por un lado pone en evidencia algo en relación a lo cual hay *écart*; y por otro, da lugar a una distancia que permite ubicar al término *écart* dentro del campo semántico de la espacialidad.

De esta manera, el término *écart* en *Lo visible y lo invisible* tiene un matiz más espacial que temporal dado que se presenta como el lugar que deja abierto la reversibilidad entre la mano derecha y la izquierda, y así también, nos pone en contacto con algo que se encuentra en otra dimensión.

La inversión del uso del término *écart* en Henry

En la obra *Encarnación* nos encontramos con una inversión en la utilización del término *écart* para dar cuenta de la noción de carne. Antes de analizar las primeras apariciones del término, resulta interesante traer a la presencia la explicación que Henry lleva a cabo en el párrafo 23, donde define a la carne a partir de la auto-afección que se produce en el *pathos* originario de su puro gozo de sí. Antes del tiempo, antes de todo mundo concebible se establece una conexión originaria entre la Vida y la Carne que es la condición de posibilidad del mundo fenoménico. A la inversa de lo que sucede en Merleau-Ponty, la carne para Henry es una instancia originaria por fuera del mundo fenoménico donde no hay nada separado de sí mismo, ni el quiasmo tocado/tocante o vidente/visible, sino que se produce un puro experimentarse a sí mismo, una afectividad pura que no es otra cosa que nuestra carne.

Pero esto es sólo posible porque en el modo fenomenológico de revelación en que la vida consiste es un *pathos*, ese abrazo sin diferimiento (*écart*) y sin mirada de un sufrir y un gozar cuya materia fenomenológica es, en efecto, la afectividad pura, una impresividad pura, esa auto-afección radicalmente inmanente que no es otra cosa que nuestra carne.

La diferencia fundamental con Merleau-Ponty, según Henry, consiste en comprender el cuerpo desde la Vida y ya no desde el mundo. Las críticas a la carne merleupontyana se condensan en el paso ilegítimo que lleva a cabo Merleau-Ponty, según Henry, de la extensión al mundo entero de la relación tocante/tocado. Para Henry, es menester pensar la corporalidad a partir de una condición originaria inmanente que encuentra su esencia en la Vida. La primer tesis de Henry será que la carne no es susceptible de aparecer en el aparecer del mundo: “(...) una carne a la que nada separa de sí, siempre presente a sí en su memoria sin diferimiento (*écart*), sin pensamiento, sin pasado (...)”. En el marco del nuevo enfoque propuesto por Henry la existencia de un *écart* supone la ruptura de la condición originaria, y con ello, la venida fuera de sí del mundo. En eso consiste la inversión de la noción de carne llevada a cabo por Henry que se expresa en la alteración respecto a la función del concepto de *écart*. Mientras que Merleau-Ponty define a la carne a partir del *écart* que hace inminente a la reversibilidad, Henry concibe a la carne como aquel *pathos* originario previo a cualquier *écart*.

Es importante destacar que el aparecer del mundo es la condición de posibilidad de los fenómenos, a saber, el horizonte mismo en el cual se revelan. Aparecer es sinónimo de la exteriorización del mundo, y para ello, es necesario dar cuenta de la constitución del horizonte mismo donde aparecen los fenómenos. En vistas a llevar a cabo tal empresa, el análisis de Henry toma como punto de partida la concepción heideggeriana del tiempo. Este es el contexto dentro del cual es utilizado por primera vez el término *écart*. Precisamente, en el cuarto párrafo de *Encarnación*, Henry parte desde el análisis de Heidegger sobre la conciencia interna del tiempo. Las tres intencionalidades husserlianas, la protención del futuro, la conciencia del ahora y la retención del pasado se convierten en los tres Ek-stasis (del futuro, del presente y del pasado). El aparecer del mundo se lleva a cabo bajo la forma de la temporalización de la temporalidad, es decir, en el horizonte de la temporalidad. Hago esta aclaración para tener en cuenta que el término *écart* aparece en *Encarnación* en el marco del análisis del aparecer del mundo bajo la forma de la temporalidad. En Heidegger el horizonte en el cual se da el aparecer del mundo es temporal y Henry retoma al filósofo alemán para dar cuenta del aparecer.

Ahora bien, dentro de esta contextualización Henry hace uso del término *écart* por primera vez en el §4 para describir uno de los rasgos decisivos del aparecer del mundo: la Diferencia. Si tenemos en cuenta que el análisis del aparecer del mundo se hace en el marco del estudio de los Ek-stasis temporales heideggerianos, el primer uso del término *écart* en el cuarto párrafo se encuentra asociado a la temporalidad. El horizonte toma forma en la diferencia entre lo que aparece y el horizonte en el que se muestra. Es decir, en la diferencia entre lo que aparece y el aparecer mismo. Para explicar en qué consiste esta operación que vuelve diferente a todo lo que aparece, recurre al término *écart*, diciendo que esto se dá gracias al *écart* de una distancia: “diferente, porque este Ek-stasis equivale a una Diferencia, la operación que, ahondando la separación (*écart*) de una distancia, hace diferente a todo aquello a lo que le es dado aparecer gracias a esta puesta a distancia-en el horizonte del mundo-.” El aparecer del mundo tiene como rasgo decisivo la diferencia que es profundizada o abierta (*creusant*) por un *écart*. En vistas a ampliar el sentido de este *écart*, es preciso leerlo a la luz de la segunda aparición del término en el §8, titulado “la venida fuera de sí de la impresión en el flujo temporal y su destrucción”. Henry retoma el estudio temporal de las fases sonoras constituidas intencionalmente en el deslizamiento del futuro hacia el pasado para describir la venida afuera de la impresión. Cada fase sonora se desliza hacia el pasado del instante siguiente y en esto consiste la venida afuera de la impresión bajo su forma primitiva. Continuamente, surge una nueva impresión que se anonada dando lugar a una desaparición constante gracias al *écart* de la Diferencia.

(...) cada fase actual se desliza hacia el «pasado del instante», al «recién pasado», y esta fase que pasa al instante se desliza a su vez hacia un pasado cada vez más y más alejado. Dado que este deslizamiento hacia el pasado está dado a una intencionalidad -retención-aquel consiste en la venida afuera bajo su forma primitiva, el Ek-stasis en su surgimiento originario, la

Diferencia que, en efecto, se puede escribir como Diferencia porque no es otra cosa que el puro hecho de di-ferir, distanciar (*écarter*), separar- el primer distanciamiento- (*le premier écart*)” (2000:71).

Las sucesivas apariciones del término *écart* están asociadas a la temporalidad, especialmente para dar cuenta de la distinción entre lo originario, es decir, aquello previo a toda intencionalidad, y el devenir producto del *écart* (llamado también “primitivo”) en el que separada de sí, se anonada toda impresión concebible.

Ya hemos topado previamente con este desvanecimiento de la vida bajo la mirada de la intencionalidad (...). Es este primer ver de la retención, aquel que se desliza en el primer distanciamiento (*premier écart*) ahondado (*creusé*) por la temporalidad (...), el que ha llevado a cabo la condena a muerte de la vida: esta separación de sí en la que se destruye la impresión.

El vínculo entre el concepto de *écart* y a la temporalidad permanece inalterable a lo largo de la obra *Encarnación*, constituyendo así el modo en el cual Henry invierte la concepción de carne merleauPontyana. En la medida que la carne es previa a cualquier *écart*, se fundamenta la tesis, según la cual, la carne no aparece en el aparecer del mundo. Si tenemos en cuenta que la profundización de la distancia en el horizonte de la temporalidad, gracias al *écart*, da lugar a la destrucción de toda impresión, dado que la intencionalidad sale fuera de sí en los Ek-stasis temporales, entonces, la carne se desrealiza en el aparecer del mundo.

Sería en vano citar todos los pasajes que asocian temporalidad y *écart*; a modo de cierre veamos una aparición de nuestro término en § 29, donde Henry utiliza la expresión “*le premier écart du temps*” (el primer *écart* del tiempo) para dar cuenta de la desrealización de la carne.

¿Puede entonces la realidad de la carne aparecérsenos en el mundo? ¿Acaso no ha mostrado la problemática de la impresión que, tan pronto como la carne es separada de sí en el primer diferimiento del tiempo (*dans le premier écart du temps*), su realidad desaparece, dando lugar a una irrealidad de principio? (...) Lo propio de toda carne concebible es vaciarse de su sustancia en la exterioridad de un «afuera». Con el mismo carácter que el mío, el cuerpo del otro es la desrealización de una carne en el aparecer del mundo y por él.

Uno de los objetivos que se propone Henry en *Encarnación* es llevar a cabo una inversión de la fenomenología. La estrategia consiste en partir de una fenomenología de la impresión para conducirnos a una fenomenología de la vida. El rol de la noción de *écart* es fundamental para llevar a cabo tal pasaje, ya que gracias al primer “*écart* de la temporalidad” Henry fundamenta la

continua destrucción de la impresión en el devenir incesante. Lo que implica una separación entre la auto-impresividad propia de la carne (más allá de cualquier *écart*) y la impresión que se destruye gracias al *écart* primitivo.

Conclusión:

A lo largo del trabajo hemos logrado una aproximación al uso del concepto de *écart* en relación con la noción de carne. Por el lado de Merleau-Ponty habíamos visto que la reversibilidad que define a la carne es inminente debido a la existencia de un *écart* entre el polo sintiente y el sentido. Según nuestro punto de vista, el concepto de *écart* le permite a Merleau-Ponty dar cuenta de la noción de carne, apoyándose en una diferenciación de dimensiones. Tal como sugiere en algunas notas, el fenomenólogo francés estaba interesado en incorporar las nociones de “nivel” y “dimensión”. Precisamente, el término *écart* permite establecer relación con algo que pertenece a otro nivel (*écart par rapport à*). Esto sugiere que la carne sería el nivel cero, a partir del cual surgen los *écarts*. Al mismo tiempo, habíamos visto de qué manera diferentes usos permitían incluir dicho término dentro del campo semántico de la espacialidad.

Por otro lado, en el caso de Henry, la asociación del término *écart* a la temporalidad daba cuenta de la constitución del horizonte en el cual aparece el mundo en la exteriorización del fuera de sí de los Ekstasis temporales. Este aparecer de la intencionalidad consiste en la separación de sí, a partir del cual se desrealizan las impresiones en el flujo de la temporalidad. La inversión que lleva a cabo Henry de la concepción merleau-pontyana de carne se expresa en la utilización inversa del término *écart*. Si bien, mantiene la separación de niveles, la distancia que surge no es espacial sino temporal. La interpretación del concepto de *écart* desde la temporalidad es la clave fundamental para llevar a cabo su inversión de la fenomenología. En ambos autores el concepto de *écart* sirve para dar cuenta de la carne, pero uno lo incorpora al campo semántico de la espacialidad y otro de la temporalidad.

¿Qué se siente siendo una manzana?

Marie Bardet
(Paris VIII, UBA, IUNA)

Christian de Ronde
(UBA, CONICET, CLEA, FUND, VUB)

Resumen

En este trabajo buscamos poner en diálogo algunos problemas propios de la filosofía, interpelados desde la perspectiva y praxis de la física y de la danza. De modo más específico, nos interesa, a partir de este cruce de disciplinas, interrogarnos respecto de la noción de *tacto*. Mientras que en la física la experiencia táctil ha quedado ampliamente relegada – inclusive abandonada – frente a la experiencia promulgada por la visión y la lógica de la observación, en las prácticas de danza contemporánea el tacto se ha vuelto un eje central del trabajo de los bailarines.

1. Introducción

En este trabajo buscamos poner en diálogo algunos problemas propios de la filosofía, interpelados desde la perspectiva y praxis de la física y de la danza. De modo más específico, nos interesa, a partir de este cruce de disciplinas, interrogarnos respecto de la noción de *tacto*. Mientras que en las prácticas de danza contemporánea el tacto se ha vuelto un eje central del trabajo de los bailarines, en la física la experiencia táctil ha quedado ampliamente relegada – inclusive abandonada – frente a la experiencia promulgada por la visión y una lógica de la observación. No se tratará entonces tanto de explicar un campo a partir del otro, sino de rastrear un problema común y de forzar conceptualmente las tensiones que se generan en este diálogo. Buscamos en definitiva pensar en el límite, atravesando la danza y la física, el problema del tacto.

2. Danza y tacto

Al pensar el tacto desde ciertas experiencias de danza, se abren algunos problemas específicos en los que intentaremos adentrarnos. Retomando aquí una corriente que atraviesa la danza contemporánea (por lo menos en lo que a la formación de lxs bailarines en muchas partes del mundo concierne), se puede ver cómo el llamado *Contact Improvisation* apuesta al tacto como lugar de producción del movimiento y composición de la danza. El *Contact Improvisation* se concentra en el juego de los cuerpos frente al campo gravitatorio y explora, sólo o de a dos, las variaciones del contacto con el piso, con el otro y con la gravedad. Considerado hoy como uno de los “fundadores” del *Contact*, Steve Paxton participó de los primeros experimentos colectivos entre los años 1960 y 1970 en Nueva York, donde germinó esta técnica. En un trabajo de recopilación audiovisual –utilizando archivos de video de las primeras presentaciones de *Contact* en 1972– Steve Paxton describe a partir de una voz en *off*, de forma retrospectiva, los rasgos más importantes en el nacimiento de esta técnica. Uno de los videos llamado *Fall after Newton*, realizado en 1987 con archivos de video fechados entre 1972 y 1983, nos ubica de lleno frente al problema del tacto en la danza:

Quando una manzana le cayó en la cabeza, Isaac Newton tuvo la inspiración para describir las tres leyes del movimiento. Marcó la fundación de nuestras ideas sobre la física, siendo esencialmente objetiva, ignorando absolutamente lo que se siente siendo la manzana.

El *Contact* intenta responder, o más bien ocuparse de la pregunta: *¿qué se siente siendo una manzana?* Paxton describe de forma precisa las transformaciones y los cambios que ocurren al volverse manzana: en este proceso se pierde el punto de vista distante *sobre* el movimiento, lanzándose en un movimiento multidireccional –fundamentalmente a partir de la experiencia de rolar donde cualquier punto de la piel puede entrar en contacto con el piso o con otro– apostando a una relación adentro/afuera como puro movimiento. La manzana percibe entonces de forma simultánea su propio movimiento, presta

atención a los múltiples contactos con el piso y con el/la otrx. En este sentido, en otro video llamado *Chute* del año 1979, Paxton señala:

El resultado de tantos cambios en la orientación espacial y kinestésica en un tiempo corto me llevó a concebir el espacio como esférico. Esta esfera es una imagen acumulada y juntada desde distintos sentidos, uno de ellos siendo la vista. Como si mirando rápidamente en todas las direcciones, tuviera una imagen de lo que sería tener una superficie visual a lo largo de mi cuerpo, en vez de la piel. Pero la piel es la mejor fuente de imagen, porque funciona en todas las direcciones al mismo tiempo. Si pudiéramos apagar la piel, lo apreciaríamos mucho más (Paxton, 1979).

Es a partir de aquí que podemos detectar en el *Contact* cierta *contaminación o migración del sentido visual al sentido táctil*.

2.1 Primer paso: bidimensionalidad-tridimensionalidad

La *tridimensionalidad* es sin dudas una de las características más importantes de la experiencia del tacto en el baile. La mirada/tacto a través de la piel produce una espacialidad que Paxton llama “esférica”. A diferencia de una percepción del espacio que atraviesa meramente el foco visual de lo observado y tiende a construir un espacio bidimensional a partir de la distancia visual, produciendo una danza esencialmente frontal y vertical –un espacio reforzado a menudo por la frontalidad del escenario real o imaginario–; al hacer de cualquier parte de la piel un lugar de contacto posible, un lugar de apoyo con el piso o con el otro, al moverse en todas las direcciones, cualquier parte del cuerpo puede volverse el lugar de lo visible a la vez que fuente de “mirada”. El espacio construido a partir del tacto extrema entonces lo que denominamos “tridimensionalidad”. Tanto la corporeidad como la espacialidad producidas a partir de estas experiencias resultan esencialmente disimiles.

2.2 Segundo paso: tridimensionalidad-intensificación

Pero más allá de esta *tridimensionalidad*, en la migración mirada/tacto hacia la superficie sensible de la piel, se opera sobre todo una *intensificación*: la espacialidad esférica es profundamente dinámica e intensiva y no un mero agregado dimensional –un pasaje de un espacio de dos dimensiones a otro de tres dimensiones. La manzana no sólo es un objeto depositado en un espacio estable, unx se vuelve manzana cayendo y rolando. No es pues solamente una tridimensionalización de la superficie visible, sino lo que podríamos denominar, de forma más radical, cierta intensificación de esta superficie lo que provoca la experiencia del tacto como fuente y sensación del movimiento.

2.3 Entre los límites

Por un lado, la distancia visual de lo observable en un espacio coordinado es desplazada por la *diferencia* producida en el *con-tacto*. De esta manera, la percepción tanto como la efectuación del movimiento a través de los contactos (y no a través de lo que se ve o se da a ver) imposibilita cualquier “punto de vista externo”. En efecto, la idea de “punto de vista” se encuentra íntimamente

relacionada con una mirada focalizada, una mirada que observa desde su distancia. Al apostar al con-tacto más que a la mirada para bailar (o, sin anular la mirada, al apostar a una “contaminación” de la mirada por el contacto), no sólo cambia la dimensionalidad del espacio sino que toda la dinámica “espacial” se vuelve tejido de percepción y efectuación.

2.4 Interior/exterior

El contacto tampoco se vuelve mera experiencia “interna”, vivencia encerrada en sí misma, pues a través del contacto se construye *en el límite*, en el espesor material Y dinámico de la piel en contacto, en la piel como lugar de intercambio a la vez que de límite: límite, intercambio del peso con el piso, intercambio del oxígeno. En este sentido, considerar la piel como lugar del contacto no lleva tanto a distinguir los bordes visibles de una interioridad, ni a considerar el exterior como punto de vista sobre ella, sino más bien a pensarla en tanto relación y límite de esta relación: en lugar de definir los bordes de dos cosas que se relacionan, acompañar el límite y ver hacia donde nos lleva. Intensificando el contacto, arrastrando cualquier referencia fija, sea bidimensional o tridimensional; el problema del contacto se desplaza entonces al problema del límite.

2.5 Activo/pasivo

Por otro lado, la experiencia del tacto abre la percepción y la efectuación del gesto hacia lo que estoy tocando/estoy siendo tocado por. Asimismo este resulta un pasaje de ‘la actividad oponiéndose a la pasividad’ hacia un ‘proceso activo/pasivo al mismo tiempo’: La espacialidad se abre entonces al espesor de este tacto activo/pasivo. Este es el segundo sentido de la intensificación de la tridimensionalidad en la relación de co-producción entre gesto y espacialidad – que siempre es de modo simultáneo, temporalidad. Volviendo a la cita de Paxton, al variar la orientación los contactos se desarrollan en varias direcciones, en varios sentidos, efectuando movimientos y percibiéndolos a la vez: tal es el funcionamiento de la propiocepción, que percibe a través de los contactos, (además de con el oído interno y las articulaciones) los cambios de orientación. La atención a los cambios en curso dentro del campo gravitatorio y a la orientación que éste determina se dirige y emerge de múltiples direcciones al mismo tiempo, alejándose de la contemplación de un dominio cerrado, interno o externo. La atención puesta en la propiocepción como sentido del movimiento, o más bien *a través del* movimiento –que habita y anima ciertas prácticas corporales y de danza a lo largo del siglo XX hasta el presente– se basa justamente en la sensación de este límite que es la piel: esta propiocepción se encuentra formada e informada por captadores capilares (límitantes).

El pasaje no se reduce al mero agregado de una nueva dimensión, esta nueva “tridimensionalidad” dinámica, activo/pasiva, hace emerger lo que podríamos llamar cierto “espesor” que fuerza al pensamiento a moverse bajo nuevas condiciones. La piel como intercambio de estar tocando/estar siendo tocado, como espesor entre interior-exterior, se vuelve membrana relacional, en un co-desplazamiento de la mera oposición entre *sujeto y objeto*.

2.5 Tercer paso: intensidad-espesor

Así podríamos entender que la experiencia del límite, de la superficie, no es la experiencia del borde entre interior y exterior como dominio cerrado y definitivo, sino que, y tal como lo precisa Simondon al pensar la individuación: “Importa notar muy especialmente que el carácter de exterioridad o interioridad de las condiciones está modificado por la génesis misma.” Ni pura frontera, ni mera transparencia, el contacto fuerza a pensar una relación radical, que no parta de polos substancializados que “entrarían” en relación sino de un espesor de la relación que produce y es producido por la propia relación. Tal es uno de los desafíos a los cuales nos lleva la contaminación de un paradigma visual por un paradigma táctil, que más que reemplazarlo punto por punto viene a operar desplazamientos claves, poniendo en tensión algunos de los elementos fundamentales del pensamiento occidental.

3. Física y visión

En el ámbito de la física clásica nos encontramos con una preeminencia de la visión que ha demarcado tanto el espectro como así también los límites mismos de la experiencia. La visión debe ser aquí entendida como la captación de lo que se presenta en tanto unidad no-contradictoria, continua e idéntica a sí. Ya desde Newton y su desarrollo de la mecánica, el espacio y el tiempo han sido determinados como sostén de lo observable, como aquel lugar en donde lo observable se nos presenta. En la mecánica clásica eso que se nos presenta en el espacio tiempo se encuentra articulado por la lógica Aristotélica y sus *principios* –tanto lógicos como ontológicos– *de existencia, no-contradicción e identidad*. Este esquema estático carente del ámbito potencial –aquél que el propio Aristóteles había ya relegado en su esquema teleológico al lugar de falta y la imperfección– debe contentarse con un cálculo fotográfico, instantáneo e inmóvil, un cálculo de la pura actualidad. El movimiento es entonces eliminado, olvidado. Lo que hay en cada instante según la física de Newton es un conjunto de entidades o cuerpos existentes en el modo de ser actual. El objeto físico se piensa entonces no sólo según los principios Aristotélicos sino también a partir de los límites que su entorno nos permite divisar en el espacio y el tiempo. *Es el sujeto el que observa*. La visión resulta el medio, a través del cual una conciencia interpela la exterioridad del mundo en tanto constituida por ‘objetos físicos’.

En física observamos la actualidad en sus diversos modos. Observamos ‘actualidades *hic et nunc*’ en tanto escorzos de objetos físicos, percepciones singulares de una unidad presupuesta ya de antemano. En cada instante se nos presentan recortes espaciales de objetos todavía informes. Sin embargo, tal vez más importante, observamos también aquello que no se nos presenta ante los ojos, observamos actualidades presupuestas, actualidades *preexistentes* que nos permiten continuar los escorzos sobre múltiples perspectivas. Observamos así un modo de existencia determinado, no contradictorio e idéntico a sí, que se extiende no sólo a lo visualizable, a lo actualmente observado, sino que avanza más allá de estos límites para construir el objeto. Observamos aquello que no está presente ante los ojos, y es justamente esto que falta a la visión, este vacío visual lo que nos permite observar. Observar entonces en física no es, captar de modo directo “lo que está en el mundo”, sino sobretodo articular aquello que se nos presenta a partir de un conjunto específico de presupuestos. Separar la

visión de estos presupuestos resulta improcedente para un análisis físico puesto que –como ya hubiera experimentado Funes– *nunca observamos objetos*.

Desde Newton y Kant la experiencia posible (en física) ha sido limitada a la experiencia espacio-temporal del objeto físico. Sin embargo, con Maxwell y el desarrollo de la teoría electromagnética, aún lo invisible fue asimilado por el campo visual (espacio-temporal). Los campos magnéticos y los campos eléctricos, ellos mismos invisibles a nuestros ojos, son entendidos –continuando la analogía con las partículas clásicas– a partir de la configuración de cargas en el espacio y el tiempo. El físico observa las cargas invisibles a los ojos y las imagina en tanto singularidades que afectan al campo. Es de este modo que la visión ha escapado a los límites del ojo y se ha liberado de la observación actual para adentrarse en el ámbito de los objetos invisibles. Sin embargo, este proceso de abstracción sobre los campos aún se sostiene, tal vez de un modo aún más radical sobre los principios que dan lugar a la entidad ‘campo’.

En la segunda mitad del siglo XIX, fue Ernst Mach quién, volviendo sobre la observabilidad, fue capaz de encontrar las fisuras del espacio-tiempo newtonianos. La deconstrucción llevada a cabo por el positivismo machiano determinó una crisis en donde la explosión interna de los propios conceptos clásicos habilitó la creación de una nueva región del pensamiento. Es en esta región donde surgieron, bajo la necesidad de reconsiderar el sentido de lo observable, dos nuevas teorías físicas: la mecánica cuántica y la relatividad. Si la relatividad plantea, a partir del desarrollo de las geometrías no-euclídeas, una nueva consideración del espacio y el tiempo; la teoría de los cuantos parece determinar una experiencia radical –todavía por ser pensada– más allá de los objetos espacio-temporales.

4. Una física de la diferencia

Como afirma Niels Bohr (1934, p. 53): “la esencia de la teoría cuántica puede ser expresada a partir del llamado postulado cuántico simbolizado a partir del cuanto de acción de Planck, el cual atribuye a todo proceso atómico una discontinuidad esencial, o más bien individualidad, totalmente extraña a las teorías clásicas.” Es esta discontinuidad la que aparece en la teoría como fundamento mismo de la experiencia. Efectivamente, toda medición cuántica se observa en términos de una ‘transición de energía’, variación diferencial que imprime *efectuaciones actuales* sobre placas fotográficas, cámaras de niebla o contadores Geiger. Medir entonces no es, como en el caso clásico, la observación de *identidades*, sino la determinación de *diferencias*. Observar no presupone entonces la síntesis de las identidades en una unidad objetiva, sino la articulación de una multiplicidad de variaciones singulares. No hay una captación de identidades que habitan el exterior, sino una producción de diferencias.

Tan sólo el retorno a una metafísica dogmática camuflada tras diversos velos ha permitido sostener en occidente que toda *experiencia posible* es ante todo una experiencia espacio-temporal, una experiencia de ‘objetos físicos’ *preexistentes* –es decir, existentes en el modo de ser actual. La física se vuelve entonces, en lugar de exploradora y productora de nuevos modos de experiencia, la guardiana del extrañamente denominado “sentido común”. Según esta perspectiva, es la experiencia del sentido común aquella que debe

permanecer como el fundamento mismo de toda experiencia –aún cuando ella fuera una experiencia ficcional o matemático-formal (de Ronde, 2012). Si algo pretende escapar a los límites de la comprensión clásica debemos soportar la tentación de avanzar sobre nuevos conceptos y encontrar la forma de reconducir las preguntas y los problemas a una experiencia segura, ya conocida de antemano. Sin embargo, la cuántica se ha resistido por más de un siglo a una representación que asuma aquellos principios autoevidentes del “sentido común”, advirtiéndonos sobre la necesidad de, dejando de lado la visión, considerar una experiencia radical de la diferencia, o en otras palabras, una *experiencia táctil* (de Ronde 2013).

Suspendiendo la necesidad *a priori* de la visión, la noción de tacto nos permite avanzar sobre una región de la experiencia y el pensamiento aún virgen, inexplorada para la física, un espacio invisible en donde la luz no resplandece sino que acaricia superficies o golpea con fuerza. El tacto se desarrolla a partir de la sensación de variaciones diferenciales. Lo que varía aquí son *diferencias*, y no *identidades* como en el caso de las entidades. El espacio y el tiempo no son aquí –como si lo es en el caso de la visión– el médium o el topos en donde se da la experiencia. En el ámbito del tacto el espacio y el tiempo colapsan, volviéndose reflejos secundarios de los *procesos* que sostienen la sensación. El tacto es el sentido de la *pura relación*. No relación entre identidades sino el lugar en donde se producen diferenciales. Como nos enseña Simondon:

La relación ha podido ser puesta al nivel del ser a partir del momento en que la noción de cantidad discontinua ha sido asociada a la de partícula. [...] La noción de discontinuidad debe volverse esencial en la representación de los fenómenos para que sea posible una teoría de la relación. [...] el quantum de acción es el correlato de una estructura que cambia por saltos bruscos, sin estados intermediarios. [...] La discontinuidad es una modalidad de la relación.

5. Física, danza y tácto

¿Qué podría significar entonces una experiencia del tacto en física, una experiencia del tacto en danza? El tacto nos permite pensar y articular un ámbito de la experiencia en donde las ataduras de los objetos resultan desconocidas. En este sentido la física de los cuantos podría configurar a partir de sus propios principios lógicos y ontológicos (de Ronde & Bontems 2012), un sentido radical de la experiencia del tacto más allá de la noción de objeto. La danza, que ya se ha lanzado a experimentar y desandar este camino nos enseña como la variación de las condiciones de experiencia determina quiebres, nuevos problemas, nuevos conceptos, algunos todavía por ser pensados/creados. Debemos remarcar entonces la necesidad de poner en tensión este diálogo con el objetivo de forzar la expresividad de cada disciplina. A partir de este recorrido atravesado por la noción de tacto, y los diferentes desplazamientos que conlleva en el campo de la danza y de la física, resulta evidente la necesidad de reconsiderar algunos de los paradigmas presupuestos por ambas disciplinas.

No nos interesa aquí la búsqueda o la determinación de una noción general y uniforme de ‘tacto’ (en la física y en la danza), sino mostrar como la experiencia problemática del tacto produce temblores, rajaduras y quiebres para la danza, para la física, y para la filosofía. El tacto sacude los binarismos: interior/exterior, extenso/inextenso, sujeto/objeto, provocando grietas en los hábitos del pensar. Bailando en la crisis de estas dualidades, entre la explosión del sistema que reúne estos conceptos, el tacto nos invita, nos exige, repensar las nociones de límite, diferencia, intensidad, espesor y relación.

Cuando la piel a través de la experiencia del tacto deja de ser un borde perfecto entre *interior/exterior*, sin por ello desaparecer o abstraerse, sino por el contrario cobrando un espesor material y concreto en la experiencia, es la definición del sujeto la que se encuentra cuestionada tal como lo intenta pensar buena parte de la filosofía contemporánea. Cuando Simondon piensa en estos términos la individuación –e. g. en el caso del cristal–, busca escapar al esquema que opone *hyle* y *morfe*, pues identifica allí la raíz del dualismo así como también la infertilidad de buena parte de la filosofía.

Quisiéramos insistir en uno de los numerosos aspectos de este forcejeo. Si la cuestión del tacto tal como se juega en ciertas experiencias de danza es interesante para la física y para la filosofía, es porque la distinción entre interioridad y exterioridad se vincula intrínsecamente con la idea de extensión. En efecto, la idea de extensión como fundante en el pensamiento clásico, y de manera muy particular en el cartesianismo (*res extensa* versus *res cogitans*) es intrínsecamente solidaria de la idea de límite como separación. Es el carácter extenso de un “cuerpo” que le da un borde definido, una frontera limitante. Y fue, ejemplarmente, su carácter “extendido” que definió “el cuerpo” en tanto *res extensa*, opuesta lógica y ontológicamente a una *res* que por ser *inextensa* era *cogitans*. Y viceversa. En este sistema de oposición, donde lo extenso es justamente lo que tiene un borde límite, y lo inextenso lo que por definición no lo tiene, la posibilidad de un límite no-limitante aparece como pivote conceptual. En una carta que le manda la Princesa Elisabeth a Descartes, el 16 de mayo del 1643, le plantea el problema de la conmoción del cuerpo por el alma, y el de la conmoción del alma por el cuerpo si justamente no hay contacto posible entre una cosa extensa (con límite) y una cosa inextensa (sin límite). Sin transcribir aquí todo el argumento a lo largo de las cartas, cabe señalar la extraña concesión que Descartes le hace cuando le “rueg[a]” que pueda “libremente atribuir esta materia y esta extensión al alma” (carta del 28 de Junio de 1643). Cartesianismo llevado al límite, sin duda, que no es sin embargo una mera contradicción del propio pensamiento: en efecto, esta extensión del alma no la vuelve exactamente extensa, corresponde más a un punto de tensión interno al cartesianismo, y esboza una extensión no exactamente extensa o extendida, es decir que fuerza a pensar cierta extensión sin límite exacto, que pueda sin embargo tener –más allá del choque de objetos con límites claros y evidentes– cierta relación de con-tacto. Si la piel deja de ser un límite en tanto frontera interior/exterior, es en la medida en la cual el cuerpo deja de ser un objeto extenso tal como lo definió históricamente el pensamiento occidental –contraponiéndolo a la in-extensión del alma/espíritu. Si el tacto viene a desplazar la distancia focal, desplaza al mismo tiempo una serie de oposiciones importantes: interior/exterior, activo/pasivo, extenso/inextenso.

He aquí una primera serie de binarismos sacudidos por el con-tacto. He aquí también en un sentido fuerte, de cómo el tacto perturba la distinción *a priori* entre sujeto y objeto. Es en el desplazamiento y quiebre de estos binarismos, más que en una similitud de sus experiencias, que los campos de la danza y la física entran en contacto.

Cuerpo “Código abierto”

Bossio, Flavia
(FADU-UBA)

flavia_bossio@hotmail.com

Introducción

Vivimos tiempos de estetización de la existencia, donde lo bello se torna un valor determinante, y en la reconstrucción personal todo es válido. El cuerpo se ha convertido tanto en una condición como en una obligación en particular/especial para las mujeres de sectores medios en nuestro país. Hay una presión por no quedar afuera del ideal estético imperante y el sacrificio, esfuerzo, disciplina y la dedicación se convierten en requisitos indispensables para lograr el éxito de la belleza. Tal es así, que el nuevo ritmo de vida exige cambios físicos que la propia naturaleza no logra alcanzar, y se nos impulsa a desafiar nuestra capacidad física bajo las premisas “hágalo usted mismo” o “sea el escultor de su propia silueta”. El cuerpo ya no es más un destino al que uno se abandona sino que se hace presente como objeto estético, y se amolda a gusto a través de distintas manipulaciones científicas y tecnológicas dando lugar a la aparición de “cuerpos antinaturales fabricados”.

Siguiendo al sociólogo y antropólogo David Le Breton, presenciamos un contexto basado en el borramiento del cuerpo, una simbolización que se evidencia con el distanciamiento. El cuerpo es el soporte material, el operador de todas las prácticas sociales y de todos los intercambios entre los sujetos. Este artículo intenta emparentar dos tendencias complementarias con respecto a la corporalidad, por un lado, “el borramiento del cuerpo”, un cuerpo que es negado, reprimido, despreciado, que se intenta ocultar y por otro, el “culto al cuerpo”, la valorización de un soporte de belleza que se exhibe y se expone, producto de distintas manipulaciones estéticas y tecnológicas.

Nuestra intención es exponer e intentar abrir el camino de ciertos factores de la corporalidad, hacía nuevos planteos e interrogantes estableciendo la complementariedad de ambas concepciones.

1. Modelos de belleza

La moda del vestir en cada época y en cada sociedad corresponde al consenso establecido acerca de la presentación social de los cuerpos. A comienzos del siglo XXI se plantea la diversidad y la principal convicción es el respeto por las diferencias, ya no existe un tipo único de belleza, sino que se expresa en múltiples facetas de acuerdo al origen étnico y las aspiraciones personales. Siguiendo con el razonamiento de Le Breton, el cuerpo femenino es concebido como una construcción social y cultural, y se convierte en un producto que los individuos pueden fabricar y no asumirlo simplemente como resultado de la

biología. Las mujeres ricas de antaño, debían ser gordas para demostrar que no tenían por qué trabajar y que podían comer abundantemente. Hoy día, la obesidad se considera casi como una epidemia que provoca miles de muertes debido a enfermedades derivadas del exceso de peso. Y eso no vende, lo que hoy en día tiene éxito y se vende es un cuerpo delgado, con curvas, ágil y esbelto que demuestre a los demás que puede consumir alimentos escogidos y tiene tiempo suficiente para ir al gimnasio o hacer deporte.

Como en otras épocas de la historia alcanzar el modelo impuesto se vuelve una necesidad. De algún modo el modelo Marilyn y el modelo Twiggy se mantienen hasta nuestros días aunque con diversas interconexiones y graduaciones. En verdad la tendencia twiggyficante, el anhelo de delgadez, la propensión irracional o casi irracional a perder peso continua, pero se trata de la delgadez de la cintura hacia abajo y la rotundidad pectoral. Esa parece ser la nueva norma y el objetivo a conseguir. La silueta triunfa, imponiendo definitivamente la parte superior del cuerpo sobre el rostro que durante tanto tiempo resultó dominante. En la actual sociedad de hiper consumo la belleza corporal y el objetivo de la perfectibilidad se democratizan. Se crea un nuevo modelo basado en la promesa/creencia de accesibilidad y alcance para todos. Asimismo hay que señalar el impacto que las nuevas tecnologías tienen en materia estética femenina a raíz del boom de las cirugías, donde se observa un estilo de mujer artificial con pechos y caderas pronunciadas.

1. El mercado de la belleza

Así como en el mercado los individuos ofertan y demandan bienes y servicios, y al igual que los objetos de consumo, los cuerpos deben perpetuarse en un nivel de deseabilidad, deseabilidad de ser consumidos para evitar ser descartados y ser relegados a una situación de total marginalidad. Sentirse bonitas proviene no solo en parte de un deseo o convicción íntima personal, sino que surge del “haber cumplido” en el momento histórico en que vivimos. La tendencia creciente a priorizar el cuidado personal y a mantenerse en forma física, ha llevado al crecimiento del rubro dedicado a la actividad física, el negocio de los spas y los centros de estética.

Se bombardea a las consumidoras de la importancia de equiparse de este o aquel producto comercial si es que pretenden obtener y conservar la posición social que desean, cumplir con sus obligaciones sociales y proteger su autoestima, y que a la vez se los reconozca por hacerlo. (Bauman; 2007; 82)

El cuerpo se transforma en una responsabilidad cotidiana y obsesiva, ante la cual cierto grupo de mujeres sienten su identidad devaluada, y no aceptan lo que les decreta la naturaleza, sometándose a diversos tratamientos de belleza, ejercicios extenuantes y cirugías estéticas de distinto tipo para modelar y transformar su exterioridad a propia voluntad. Los medios de comunicación nos dicen que estamos en una cultura que adora el cuerpo fortalecido mediante la gimnasia, y podríamos estar de acuerdo: los hombres musculosos y las supermodelos son objetos de nuestro deseo”. (Dery, 1998; 259). Esta disciplina del cuidado de su cuerpo las convierte en esclavas de su condición, llevando en

ciertos casos sus cuerpos al límite. Alcanzar estos ideales demanda tiempo y dinero, y el cuerpo se convierte en un bien comercial.

2. Las mujeres perfectas. Belleza y perfección

Como hemos mencionado con anterioridad, a lo largo de la historia se han podido ver diferentes cánones y estereotipos de belleza. Estos han ido modificándose a través de diferentes procesos y contextos económicos, políticos y sociales. Las representaciones del cuerpo no pueden comprenderse fuera del contexto de una sociedad determinada, de una visión de mundo. En los últimos años se popularizó y extendió la utilización de la cirugía estética, explosión que se potenció a través de revistas de modas, publicidades, imágenes, e influencia de modelos y actrices populares, o sugerencias que recibimos continuamente de la red social Facebook. La cirugía plástica ofrece la posibilidad de controlar nuestro cuerpo y poder fabricarse una nueva identidad. Esta práctica es presentada como algo natural y la gran preocupación es lograr una figura que sea lo más parecido a una Play Girl y la muñeca Barbie. No sabemos qué pensar de nosotros mismos porque somos capaces, más que nunca, de rehacernos como queramos. (Dery, 1996, 256). El caso parece hacer lo que sea, lo absurdo o coherente, para reparar una mínima molestia e intentar estar cómodo con el propio cuerpo.

David Le Breton, plantea que el cuerpo comienza a verse como un obstáculo, y es por eso que el hombre tiende a desarrollar un borramiento del mismo, solo el cuerpo habla en momentos de enfermedad, y es allí cuando nos ocupamos de él. Pero estos cuerpos que se exponen como objetos de belleza, se hacen presentes, despojan las sensaciones de molestia y borran el ritual. Se afirman los valores corporales, lo privado se hace público y lo íntimo se evidencia sin vergüenza. Sutilmente se borra lo que emana de lo orgánico, se borra el dolor, se borra la grasa, las arrugas, los contornos, se borra la identidad, se borra todo lo que no nos gusta. Pero, asimismo se añade todo lo que concebimos que nos falta; abdominales, prótesis mamarias y otros elementos artificiales. Esos cuerpos artificiales son contradictorios a lo que la naturaleza intenta ocultar. El cuerpo tiene esa realidad paradójica, es mi cuerpo, pero se hace público y se exhibe y expone frente a otros. Estos lucen exageradamente, manifestando una extrema ampliación de las mamas, piernas, glúteos, labios. Hay una transformación de lo carnal, de lo visceral, que desaparece y se convierte en otra cosa. Nos preguntamos si la cirugía transforma este dualismo cuerpo-ausente situando al individuo y a su propio cuerpo, como una materia que puede ser transformada a fin de configurarse presente como soporte de belleza. ¿Es una resistencia al cuerpo? ¿Se trata de un cuerpo implícito y a la vez difuso, o es un cuerpo explícito que adquiere visibilidad pero a la vez marginal? ¿O se trata de una resistencia que se traiciona a sí misma, y se expone a través del cuidado del cuerpo, la enfermedad, el ejercicio y las cirugías?

3. El lado B

Convivimos con nuestro cuerpo desde que nacemos y nos acostumbramos a él sin cuestionarnos demasiado, se nos vuelve invisible y lo naturalizamos como parte de nuestra cotidianeidad conviviendo con él hasta nuestra muerte.

El cuerpo es el presente-ausente, al mismo tiempo pivote de la inserción del hombre en el tejido del mundo y soporte sine qua non de todas las prácticas sociales, solo existe, para la conciencia del sujeto, en los momentos en que deja de cumplir con sus funciones habituales, cuando desaparece la rutina de la vida cotidiana o cuando se rompe “el silencio de los órganos” en los momentos de crisis, de excesos: dolor, cansancio, heridas, imposibilidad física. (Le Breton; 2002, 124).

Se trata de un cuerpo que no desea ser escuchado, que de serlo, se pondría en evidencia y eso generaría una molestia al individuo. Escuchar al cuerpo, es vinculando con el dolor, la enfermedad, la vergüenza o el pudor.

Con el cuidado corporal como vimos en el apartado anterior, comienza una tendencia a mostrar lo que la condición humana ha intentado ocultar, el lado visceral se expone y se exhibe más que nunca. El rechazo del genuino principio material y de lo propiamente orgánico queda expuesto por la intolerancia al envejecimiento y la búsqueda de belleza exterior. Ya no se trata del cuerpo orgánico de los sujetos concretos sino de un abstracto cuerpo objeto que podemos definir como “Cuerpo código abierto” bajo las formas simbólica-imaginarias de la sociedad de consumo en la que vivimos. Nos referimos a la autonomía individual, y libre elección para construir y llevar a cabo determinados cambios estéticos en nuestra propia apariencia, los cuales una vez logrados, pueden ser asimismo copiados. Incluso vemos este Cuerpo fuente hegemónico en todos los medios, donde se encuentra disponible para ser imitado.

El sujeto de este modo experimenta con su corporalidad una nueva identidad, realiza un pasaje desde lo imaginario a lo real, es decir, imagina, experimenta y se convierte en el personaje que ansía. Esta autoconstrucción le permite alcanzar su anhelada imagen. Cambia su fachada, en tanto dotación expresiva del individuo durante su actuación frente a otros, se manifiesta el contraste ante la percepción de los otros y la percepción de uno mismo. Tiene una nueva máscara, que continúa sujeta a la modificación corporal mediante la cirugía. Se trata de un cuerpo que no oculta imperfecciones sino que las borra: ya no se intenta disimular las manchas o las arrugas con el maquillaje, ahora se borra el paso del tiempo o la vejez. Se crea un nuevo sujeto material, ya no es el mismo que vivía en su habitación molesto. “Paradójicamente, el sujeto habla implícitamente, durante su vida cotidiana, de su voluntad de no sentir el cuerpo, de olvidarlo lo mejor posible”. (Le Breton, 2002; 123). En este sentido, se evidencia esta ambigüedad del cuerpo presente-ausente, por un lado el cuerpo como pilar de nuestra existencia, donde hay un borramiento de la organicidad, y por otro lado, la objetivación del cuerpo donde este es negado como sujeto, pero que se encuentra significativamente presente como soporte estético. Nos preguntamos entonces ¿Somos lo que la mente desea cuando el cuerpo es molesto? ¿Se genera una nueva dualidad entre bienestar y malestar físico?

¿De qué tipo de borramiento se trata? ¿Son ambas tendencias, “el culto al cuerpo” y el “borramiento del cuerpo”, complementarias o ambiguas?

4. Tendencias corporales

A partir del avance de la tecnología, el hombre comienza a introducir elementos de la máquina en su organismo para funcionar mejor, para

experimentar o para compensar pérdidas, de esta manera se ve realizada la concepción del cuerpo como máquina. “El ser humano posmoderno es un Cyborg que surge de la superación de tal dicotomía como un individuo que utiliza la tecnología fruto de la cultura como revolución, y que se anexiona a ella físicamente” (Aguilar, 2008; 15).

El cuerpo se separa de la mente, convirtiéndose en un objeto de consumo manipulable y la tecnología es la que funciona en esta dualidad, planteándose la tricotomía cuerpo/mente/máquina. Cada vez más la técnica es capaz de sustituir lo orgánico, incrementar el rendimiento del cuerpo y darle parcialmente la razón al a filosofía mecanicista representada por Descartes y la medicina de su tiempo. Las tecno ciencias brindan a las mujeres la posibilidad de la ampliación, modificación y transformación de su cuerpo. Este es el nuevo reto que deben plantearse como aceptación incondicional de una nueva naturaleza; cuerpos con cirugías, prótesis, artificialmente contruidos; son cuerpos pos humanos, superficies de inscripciones de códigos sociales que la transforman en un híbrido, entre máquina/ humano.

La crisis de identidad es una de las consecuencias posibles del trastorno de la integridad corporal o de las modificaciones plásticas en el cuerpo. El sociólogo, Christian Ferrer, a este respecto, comenta, “Sociedades cada vez más tecnificadas descargan sobre el cuerpo exigencias similares a la que se reserva para las máquinas”. (2004)

El cuerpo biológico se ha modificado radicalmente, lucha contra el silencio de la carne y ante estas prácticas corporales, se ostenta y se decide hacer alarde de él, olvidando el dolor físico, la anestesia, sus complicaciones y los peligros que implican estos sometimientos. Los sujetos, pasan a poseer un cuerpo tecnológico, que se ha fabricado en una sala de cirugía, definido geográficamente por las manos de un cirujano. Ahora tiene prótesis y otros elementos. Lo que estaba ha desaparecido o se encuentra en otro lugar, el paciente tiene ahora un nuevo cuerpo, distinto al que entró al quirófano. Estas transformaciones corporales pasan a ser un proyecto individual atendido por la tecnología. El castigo por no consumir lo que se nos ofrece el mercado es enfermar, envejecer y engordar. Asistimos a una casi obligada intervención del cuerpo que nos genera algunos interrogantes:

¿Cómo se define el impacto de estas modificaciones en la identidad y subjetividad de las personas? ¿Por qué tanto gasto de energía, tiempo, dedicación a nuestro cuerpo? ¿Nos convertimos en cuerpoholics? Aunque el término cuerpoholics no es una acepción admitida aún dentro de la jerga social y tiene una connotación negativa, nos referimos a aquellas personas que expresan una fuerte motivación en la intervención de su apariencia física y preocupación obsesiva por algún defecto. Llevando en su rutina diaria, jornadas extensas de ejercicios y actividades físicas excesivas, tratamientos estéticos, utilización de cosméticos, cirugías estéticas, consumo de comidas bajas calorías y complementos, que van en detrimento con su salud y funciones fisiológicas, o contra su tiempo libre.

5. Conclusión

Los cambios socioculturales y la tecnologización de la vida han ido desplazado ciertas creencias que parecían irrefutables, abriendo nuevas grietas sobre la intervención del cuerpo. Es la pérdida de la carne del mundo la que empuja al

sujeto a preocuparse por su cuerpo y a darle carne a su existencia, que lo impulsa a forzar y poner al límite su capacidad física con tal de lograr el cuerpo deseado, aunque esto implique agotamiento, cansancio, inversión de tiempo, dinero y disciplinamiento. Los individuos parecieran encontrar en su cuerpo el espacio de su identidad teniendo la posibilidad de construirse a la medida de sus deseos. Es en este sentido que nos preguntamos. En una sociedad centrada en la actualización constante de productos, y estimulación de necesidades insatisfechas. ¿Es compatible el derecho de consumir con el derecho de apropiarnos de nuestros cuerpos y modificarlos? ¿En qué consiste este dispositivo que permite suponer a los sujetos que pueden diseñar su cuerpo como una nueva matriz? ¿Podemos borrar los estragos del tiempo, las marcas que no nos gustan? ¿Existe un cuerpo fuente? ¿Nos convertimos en cuerpoholics? ¿Buscamos proyectarnos hacia un sujeto que derriba el dolor? ¿Qué puede esperarse para la evolución de la belleza? Estos interrogantes/preocupaciones nos conducen a la paradoja entre: la visibilidad que genera nuestro cuerpo en la vida social, donde se presenta como soporte belleza y por otro lado, como el cuerpo pasa desapercibido en el intercambio entre los sujetos.

Nuestro propósito no es llegar a conclusiones cerradas, sino invitar a la reflexión aclarando que la cuestión planteada no se cierra aquí, sino que por el contrario, este análisis abre el camino a nuevos interrogantes y problemáticas que posiblemente encuentren respuesta en futuras investigaciones.

6. Bibliografía

- Aguilar García Teresa. (2008): *Ontología Cyborg El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Bauman, Zygmunt (2007): *Vida de consumo*. 1ª Ed. Buenos Aires, Ed. Fondo de cultura económica de Argentina, S.A
- Dery, Mark (1996): “La política ciborg del cuerpo: cuerpos obsoletos y seres posthumanos” en *Velocidad de escape*. Madrid: Siruela.
- Descartes, René (1994): *Meditaciones metafísica (1º y 2º)*, en *Antología de Textos de historia de la filosofía*, Universidad Iberoamericana, Departamento de Filosofía, España.
- Eco Umberto en *La historia de la belleza* (Ed. Lumen 2004), desde la *Venus de Milo al calendario Pirelli*”, *Revista Ñ*, Por Xavi Exen, 9 de Noviembre 2004.
- Ferrer Christián, en “Artículo publicado en *Artefacto/6* “El arte del cuerpo en la era de su infinita perfectibilidad técnica” – 2004 - www.revista-artefacto.com.ar
- Ferrer Christián, en “La curva pornográfica. El sufrimiento sin sentido y la tecnología” Artículo publicado en *Artefacto/5* – 2004 - www.revista-artefacto.com.ar
- Ferrer Christián, para Bruno Massar en “La tecnología invade el cuerpo”, *Revista Ñ*. 8 de Septiembre 2008.
- Goffman, Erving (1959): “Introducción” y “Actuaciones” en *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
- Gómez Carrillo y Lucía Fernández Nuñez en “El precio del imagen” en *Revista Target*, Septiembre 2009, Pág. 100-101.

Haraway, Donna J (1991): Manifiesto para Cyborgs, University of California, Santa Cruz. Traducción al castellano de Manuel Talens.

Le Breton, David (2002): Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires. Editorial Nueva Visión.

Le Breton, David (2008): La sociología del cuerpo. 1 a y 2 a reimp. Buenos Aires. Nueva Visión.

Massare, Bruno, “La tecnología invade el cuerpo”, Revista Ñ. 8 de Septiembre 2008.

Muñiz, Elsa, (2011) La cirugía cosmética: ¿Un desafío a la naturaleza? México. Ediciones y gráficos Eón, SA de C.V.

Orbach, Susie, (2010) La Tiranía del culto al cuerpo. Espasa Libros, S.L.U 2010.

Revista “Estética”, número 8, diciembre 08 / Enero 09. Editorial GIE Editores S.A.

Schilder, Paul. (1989). Imagen y apariencia del cuerpo humano. México: Ed. Paidós.

Sibilia Paula, (2009): El hombre postorgánico Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales. 2ª ed - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sitios Web

Ciudad.com. “Charlotte Caniggia, con nuevas lolas y nariz: ¡las primeras fotos”.2013. (en línea) Disponible en <http://bit.ly/18qXOHu>. Consulta: 02 de Agosto 2013M

(en línea) Disponible en <http://bit.ly/1bgAkUq>. Consulta: 02 de Agosto 2013.

(en línea) Disponible en <https://www.facebook.com/DrErnestoCapellino>. Consulta: 06 de Agosto 2013

(en línea) Disponible en https://www.facebook.com/worldshopmart?hc_location=stream. Consulta: 20 de Agosto 2013.

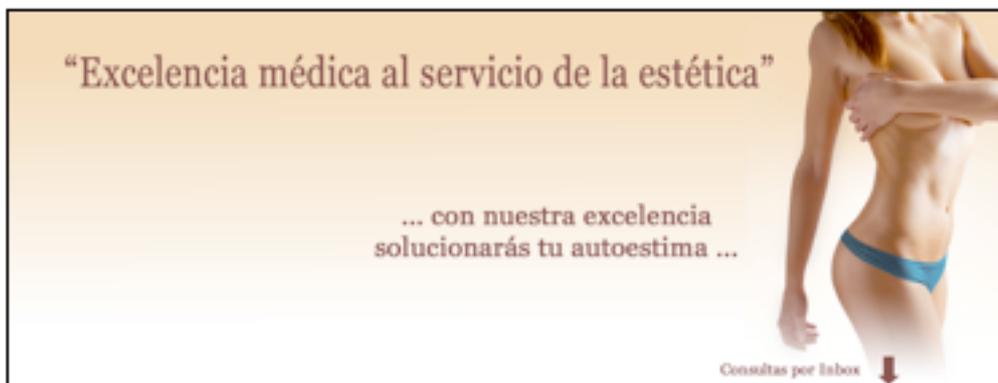
La Nación.com “Vicky Xipolitakis: "Tener rollitos me hacía mal”. 2013. (en línea) Disponible en <http://www.lanacion.com.ar/1577937-vicky-xipolitakis-tener-rollitos-me-hacia-mal>. Consulta: 02 de Agosto 2013.

7. Anexo

CUADRO 1: Tendencias complementarias



CUADRO 2: Centro de estética de Dr. Cirujano Plástico Ernesto Capellino.



CUADRO 3: Publicidad de productos dietéticos.

Baja de peso hoy mismo ¡GANALE A LA BALANZA!

OFERTA CUERPO PERFECTO*
*oferta lanzamiento hasta agotar stock

3x2 GRATIS + 2x1 GRATIS + 1 GRATIS

Cientes felices o devolvemos su dinero

Oferta válida 3x2+2x1+1 hasta el 30/08 (o hasta agotar stock de 2000 unidades)

OFERTA VALIDA CON TARJETAS: VISA, AMERICAN EXPRESS, MASTERCARD Y NARANJA



Foto 01: “Charlotte Caniggia exhibiendo su nuevo cuerpo”

La excéntrica modelo Charlotte, de 20 años, hija de Claudio Caniggia y Mariana Nannis, ex participante de Bailando 2012 fue noticia estos últimos meses por su polémica triple cirugía. Se hizo lipoaspiración en rodillas y cintura, unos seiscientos centímetros cúbicos de busto y una rinoplastia express. Dando la primicia en la tapa de [revista](#) Gente, comentó "Ahora parezco una Barbie", dice ella, feliz, poniendo a la famosa muñeca como modelo de belleza." Es la imagen que quería de chiquita y hoy estoy cerca de eso. Me puse 130 de lolas para sentirme más sexy y segura", agrega."



Foto 02 "Victoria Xipolitakis exhibiendo sus abdominales comprados"

Otro caso polémico es el de la modelo Victoria Xipolitakis, que pese a que solo pesaba 58 kilos, decidió someterse a una lipoescultura y declaró: "Tener rollitos me hacía mal". "Tenía adiposidad alrededor del pupo, había perdido la cintura. Lo notó mi familia, que sabía que me molestaba. Me angustiaba a la noche". Este caso trajo varias repercusiones ya que mostró en la red social Twitter la foto de su cuerpo con abdominales destacados.

El cuerpo vehículo del ser en el mundo en *A la busca del tiempo perdido*

Buceta, Martín
(UNSAM)

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo analizar la noción de cuerpo como vehículo del ser-en-el-mundo, utilizada por Merleau-Ponty en diferentes ocasiones, en la obra de Marcel Proust *A la busca del tiempo perdido*. Esta exposición buscará, en primer lugar, definir sucintamente la noción merleau-pontiana de cuerpo a partir de los textos centrales del autor y, luego, analizar cómo este concepto del filósofo francés se manifiesta de diversas maneras y en diferentes pasajes de la obra de Proust. La relación que aquí

intentamos establecer tiene donde fundamentarse, numerosas veces en sus escritos Merleau-Ponty recurre a Proust para esclarecer una idea o para enriquecer su argumentación, el filósofo francés encuentra en el literato un punto de apoyo. En esta ocasión nos serán de gran utilidad aquellos fragmentos de la obra de Proust en que se distingue el rol del cuerpo en cierta situación, entre ellos podemos nombrar aquel del “Despertar en Combray”, “La pequeña frase de la sonata”, o “La habitación de Balbec”. Pasajes como los que nombramos arriba son aquellos que frecuentemente encontraremos en *A la busca del tiempo perdido* y que nos permitirán hacer aparecer el cuerpo como vehículo del ser en el mundo por medio del poderío que el lenguaje ostenta en la literatura.

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo analizar la noción de cuerpo como vehículo del ser-en-el-mundo, utilizada por Merleau-Ponty en diferentes ocasiones, en la novela de Marcel Proust *A la busca del tiempo perdido*. Para llevar a cabo nuestro propósito, en primer lugar definiremos sucintamente la noción merleau-pontiana de cuerpo, entendido como vehículo del ser en el mundo, a partir de los textos centrales del autor y, luego, seleccionaremos dos pasajes de la obra de Proust para advertir en ellos cómo este concepto del filósofo francés se manifiesta.

El cuerpo como vehículo del ser en el mundo.

Lo que Merleau-Ponty llama “ser en el mundo” es una *perspectiva preobjetiva* en que nuestra percepción no pone primeramente un objeto, sino que es más bien una intención de nuestro ser total, y en que el reflejo se abre al sentido de una situación. Existe cierta consistencia de “nuestro mundo” independiente de los estímulos, una especie enérgica de pulsación de la existencia que es relativamente independiente de nuestros pensamientos voluntarios. Debajo del sujeto consciente hay un sujeto preconscious y prepersonal para el que existe un mundo antes de que “yo” esté allí y que en él señala mi lugar. Mi conciencia del mundo está sostenida en la unidad prerreflexiva y preobjetiva de mi cuerpo. Este espíritu natural que es mi cuerpo, “es el vehículo del ser en el mundo”, este cuerpo tiene en sí un saber habituado del mundo, contiene una lógica del mundo anterior a las percepciones particulares.

Para ilustrar esta característica esencial del cuerpo de ser vehículo del ser en el mundo Merleau-Ponty afirma que: “En tanto tengo un cuerpo y obro a través de él en el mundo... no soy dentro del espacio y del tiempo, no pienso el espacio y el tiempo; soy *en* el espacio y *en* el tiempo, mi cuerpo se aplica a ellos y los abraza”. El cuerpo propio no es vivido como un objeto sino que permanece permanentemente a mi lado, no es tangible ni visible en la medida en que es aquello que ve y toca. Nos abre al mundo porque es el núcleo a partir del cual se proyectan sentidos vivos que organizan el mundo y construyen un medio de comportamiento.

Se da en nosotros entonces esta existencia *casi* impersonal, mi organismo presenta una especie de “adhesión prepersonal a la forma general del mundo, como existencia anónima y general, desempeña, por debajo de mi vida personal, el papel de un *complejo innato*”. Nuestro cuerpo guarda cierta

complicidad con el mundo, nos da anclaje en este y despliega los rayos de espacialidad y temporalidad en que aparecen las cosas.

Este cuerpo es aquel que puede llevarnos a las cosas, su consistencia, “lejos de rivalizar con la del mundo, es por el contrario el único medio que tengo de ir al corazón de las cosas, haciéndome mundo y haciéndolas carne”. Esta capacidad reside en el hecho de que “nuestro cuerpo es un ser de dos hojas: por un lado, cosa entre las cosas y, por el otro, el que las ve y las toca”, es un ser de dos dimensiones: sintiente y sensible.

Este cuerpo vidente sustenta su reverso, el cuerpo visible, y todos los visibles con él. Existe una inserción recíproca, un entrelazamiento de uno en el otro. El cuerpo, vehículo carnal del ser en el mundo, es el medio que propicia el enroscamiento de lo vidente y lo visible, lo tocante y lo tocado, es quien forja el pacto entre las cosas y yo, el que me hace ser en el mundo, que no es otra cosa que “el horizonte latente de nuestra experiencia, presente que no cesa, antes de todo pensamiento determinante”.

El cuerpo comprendido de este modo, implica un cambio de perspectiva, ya no me encuentro *ante* el Ser o con una mirada desde arriba o afuera de él, sino que estoy *en medio*, Merleau-Ponty lo expresa de este modo:

Al no estar más el Ser *ante mí*, sino rodeándome y, en un sentido, atravesándome, y al no hacerse mi visión del Ser desde otra parte sino desde el medio del Ser, los pretendidos hechos, los individuos espaciotemporales, se encuentran desde el inicio montados sobre los ejes, los pivotes, las dimensiones, la generalidad de mi cuerpo; y las ideas, por ende, ya incrustadas en sus articulaciones.

El cuerpo es el medio a través del cual habitamos el mundo, el que nos adhiere a este y nos pone en medio de las cosas, haciendo posible la ambigüedad de ser cosa entre las cosas y al mismo tiempo, el que las ve y las toca.

El cuerpo en *A la busca del tiempo perdido*.

La necesidad de recurrir a Proust se sustenta en el hecho de que la tematización de la experiencia se da en el orden del lenguaje. El mismo Merleau-Ponty sostiene que “es como si la visibilidad que anima el mundo sensible emigrara, no afuera de todo cuerpo, sino a otro cuerpo, menos pesado, más transparente; como si cambiara de carne, abandonando la del cuerpo por la del lenguaje”. Esto es posible porque el lenguaje puede sostener un sentido por su propia disposición, captarlo en sus tejidos y conservarlo. Por otro lado, es sabido, el reconocimiento que le tenía el filósofo francés al novelista a la hora de llevar a la palabra una experiencia.

En *La prosa del mundo* Merleau-Ponty finaliza su capítulo sobre “El algoritmo y el misterio del lenguaje” con la siguiente frase: “La palabra es el vehículo de nuestro movimiento hacia la verdad, como el cuerpo es el vehículo del ser en el mundo”. Esta afirmación es la coronación de una reflexión en torno al poder de la palabra que trata incansablemente de llevar la experiencia a la expresión de su propio sentido. El lenguaje es el tejido en que se reconquista la tesis del mundo, es donde se sublima el mundo percibido. La palabra es el lugar en que recobro mi posesión perceptiva del mundo, es el móvil que me

dirige a la verdad, entendiendo a esta como la constatación continua de mi evidencia perceptiva. Esto es posible por su capacidad de sedimentación. En fin, así como el cuerpo es el vehículo del ser en el mundo, porque es el ser que me abre a la experiencia y que la vehiculiza, la palabra es, análogamente, el vehículo hacia la verdad ya que nos permite tematizar nuestra experiencia. Por estas razones es que podemos buscar en el texto de Proust la manifestación del cuerpo como vehículo del ser en el mudo.

El despertar en Combray

Comencemos con un pasaje de la *Recherche* conocido que ha sido objeto de variados análisis y que en esta ocasión también ilustrará lo que queremos exponer. El despertar en Combray es el inicio de la gran novela escrita por Proust y, en este fragmento, encontramos un relato sobre el despertar del joven Proust en su habitación. La experiencia allí relatada busca recoger la vivencia corporal del despertar de Proust. Esta experiencia tiene un protagonista, el cuerpo, que es considerado como el “fiel guardián del pasado” que nos permite existir en el mundo antes de que el “yo” esté allí, es decir, nos abre al sentido de manera refleja antes de cualquier tematización de la experiencia. Todo esto es posible gracias al saber habituado del mundo que es atesorado en él.

Aventurémonos en el texto de Proust para descubrir este concepto. El novelista francés escribe:

Pero bastaba que, en mi cama misma, mi sueño fuese profundo y sosegase por completo mi espíritu; entonces éste abandonaba el plano del lugar en que me había dormido, y cuando despertaba en mitad de la noche, por ignorar dónde me encontraba, en un primer momento no sabía siquiera ni quién era; sólo tenía, en su simplicidad primaria, la sensación de la existencia como puede temblar en el fondo de un animal; me encontraba más desnudo que el hombre de las cavernas; pero entonces el recuerdo – aún no del lugar en que me hallaba, sino de algunos sitios donde había vivido y donde habría podido estar – venía como una ayuda a mí desde lo alto para sacarme de la nada de la que nunca hubiera podido salir solo; en un segundo pasaba por encima de siglos, de civilizaciones, y las imágenes confusamente vislumbradas de lámparas de petróleo, luego de camisas de cuello vuelto, iban recomponiendo poco a poco los rasgos originales de mi yo.

Demasiado embotado para moverse, mi cuerpo trataba de determinar con arreglo a la forma de su fatiga la posición de sus miembros para deducir por ella la dirección de la pared y la ubicación de los muebles, para reconstruir y dar nombre a la morada en que se encontraba. Su memoria, la memoria de sus costillas, de sus rodillas, de sus hombros, le ofrecía una tras otra varias alcobas donde había dormido, mientras a su alrededor las invisibles paredes, cambiando de sitio según la forma de la habitación imaginada, se arremolinaban en las tinieblas. Y antes incluso de que

mi pensamiento, que vacilaba en el umbral de los tiempos y las formas, hubiese identificado la casa cotejando sus circunstancias, él - mi cuerpo - iba recordando para cada una el tipo de cama, el sitio de las puertas, la orientación de las ventanas, la existencia de un pasillo, junto con la idea que de ellos me hacía al dormirme y que encontraba de nuevo al despertar... mi cuerpo y el costado sobre el que descansaba, fieles guardianes de un pasado que mi espíritu nunca habría debido olvidar.

Elegimos este fragmento porque contiene casi todas las características que más arriba señalábamos en torno a la noción de cuerpo como vehículo del ser en el mundo. En primer lugar el cuerpo me otorga la sensación de la existencia, de estar en el mundo. Proust recoge esto cuándo escribe “solo tenía, en su simplicidad primaria, la sensación de la existencia como puede temblar en el fondo de un animal”. Mi cuerpo me sitúa en el mundo, es el medio a través del cual habito en un aquí y soy afectado.

En segundo lugar, este cuerpo, a través del cual estoy en el mundo, es esa especie de existencia casi impersonal, aquel *complejo innato* que me abre a la composición de mi “yo”. Proust escribe: “iban recomponiendo poco a poco los rasgos originales de mi yo”. El cuerpo irradia los rayos de espacialidad y temporalidad antes de que “yo” esté allí, espacio-temporalidad en la que “yo” apareceré cuando mi conciencia unifique mis vivencias corporales.

Por último debemos señalar lo dicho en torno al saber habituado del mundo, mi cuerpo atesora en sus articulaciones un saber del mundo que otorga sentido a la experiencia antes de que sea tematizada. El escritor relata “Y antes incluso de que mi pensamiento... hubiese identificado la casa... él - mi cuerpo - iba recordando”; “mi cuerpo y mi costado... fieles guardianes de un pasado que mi espíritu nunca habría debido olvidar”.

La habitación de Balbec

Tomemos por último un pasaje de la novela no tan conocido. Este fragmento relata la llegada de Proust a su cuarto en el Grand Hotel Balbec. Se da allí una situación que ilustra una vez más cómo el cuerpo es quien vehiculiza mi ser en el mundo. Citemos dicho fragmento para descubrir allí los indicios de esta noción.

Al menos habría querido echarme un momento en la cama, pero no servía de nada, pues en ella no habría podido encontrar descanso para aquel conjunto de sensaciones que para cada uno de nosotros es su cuerpo consciente, si no su cuerpo material, y dado que los objetos desconocidos que lo rodeaban, obligándole a poner sus propias percepciones en estado permanente de vigilancia defensiva, habrían mantenido mis miradas, mi oído y todos mis sentimientos en una posición no menos reducida e incómoda (aunque hubiese estirado las piernas) que la del cardenal La Balue. Es nuestra atención la que pone objetos en un cuarto, y el hábito el que los quita y nos hace sitio en él. Y sitio, no lo había para mí en mi habitación de Balbec (mía sólo de

nombre), estaba llena de cosas que no me conocían, que me devolvieron la ojeada recelosa que les eché, y sin hacer caso alguno de mi existencia, me hicieron comprender que yo alteraba la rutina de la suya.

En este pasaje, tal vez menos elocuente que el anterior, encontramos la narración de una experiencia particular: la de estar en el mundo. Este breve párrafo nos deja ver cómo el cuerpo vehiculiza mi ser en el mundo, dicha experiencia se deja entrever en frases como: “los objetos desconocidos que lo rodeaban, obligándole a poner sus propias percepciones en estado permanente de vigilancia defensiva”, o por ejemplo, “mi habitación... estaba llena de cosas que no me conocían, que me devolvieron la ojeada recelosa que les eché”. El cuerpo está *entre* las cosas, se descubre como cosa entre las cosas y tiene un saber habituado del mundo en el que advierte su lugar. Cuando esto no ocurre, cuando todo es nuevo, nuestro cuerpo se mantiene en un estado de atención máxima, “estado permanente de vigilancia defensiva” en el que busca ordenar sus percepciones y habituarse al mundo.

Consideraciones finales

La experiencia del cuerpo como el ser que me permite estar en el mundo es narrada de diversas maneras en la obra del novelista francés. Lo que encontramos en la novela si sostenemos una lectura atenta es la manifestación de un cuerpo que me permite acceder al mundo y me hace establecer una relación con las cosas a partir de que me ubica entre ellas. Para finalizar podríamos realizar varias consideraciones, sin embargo, preferimos terminar nuestra exposición con una cita de Merleau-Ponty que nos parece es una síntesis acabada en torno al concepto que quisimos explorar. El filósofo francés nos dice que el cuerpo es un:

Sensible ejemplar que ofrece a quien lo habita y siente con qué sentir todo lo que afuera se le parece, de modo que, preso en el tejido de las cosas, lo atrae todo hacia él, lo incorpora, y, con el mismo movimiento, comunica a las cosas sobre las que se cierra esa identidad sin superposición, esa diferencia sin contradicción, esa separación de adentro y de afuera, que constituyen su secreto natal. El cuerpo nos une directamente a las cosas por su propia ontogénesis, soldando entre sí los dos esbozos que lo componen, sus dos labios: la masa sensible que él es y la masa de lo sensible de la que nace por segregación, y a la cual, como vidente, permanece abierto. Es él, y sólo él, porque es un ser de dos dimensiones, quien puede llevarnos a las cosas, que no son seres chatos, sino seres en profundidad, inaccesibles a un sujeto de sobrevuelo, abiertas sólo a ese que, si es posible, coexiste con ellas en el mismo mundo.

El mundo que habita en mí: las dimensiones político- metodológicas de la teoría de la percepción de Maurice Merleau-Ponty. Un posible punto de partida

Buffone, Jesica Estefanía
(U.B.A. – Lyon 3 – FLACSO)
jesticabuffone@hotmail.com

Resumen

En este trabajo intentaré recuperar la dimensión política de la teoría corporal de la percepción formulada por Maurice Merleau-Ponty a partir de una interrelación de su tesis con investigaciones actuales realizadas en el campo de la neurobiología. Peter Gianaros y Stephen Manuck, en su trabajo *Neurobiological Pathways Linking Socioeconomic Position and Health*, retoman el concepto de *embodiment* para describir las consecuencias que las condiciones socioeconómicas poseen en el desarrollo biológico. Estas condiciones son “encarnadas” por el cerebro y poseen consecuencias a lo largo de la vida del sujeto; la pobreza “se hace carne” en el cuerpo de quienes la padecen. Si bien Gianaros y Manuck retoman este concepto para aplicarlo al cuerpo biológico, podemos pensar a partir de aquí la constitución del cuerpo habitual como resultado también de las condiciones materiales del entorno, instalando la noción de *embodiment* como un mecanismo que recorre la constitución de la corporalidad en todas sus dimensiones.

Introducción

La teoría de la percepción elaborada por Maurice Merleau-Ponty nos hunde de lleno en la inmediatez que nos traspasa y nos transforma. Somos el correlato de un mundo que nos embiste para hacerse carne en nuestro ser, en nuestro hacer, en la aproximación que asimismo tendremos a ese entorno que nos toca para dejar una huella. Nuestro cuerpo es ese mundo al que estamos arrojados.

El proceso conocido como *embodiment* (el cual expresa la “encarnación” o la “realización” del mundo en nuestro cuerpo) recorre la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty como el eje de su teoría de la percepción, en la cual el análisis fenomenológico de los procesos perceptuales es estructurado en torno a este proceso dinámico, expresando así la correspondencia entre mi cuerpo y el mundo. Considerando la complejidad y riqueza que expresa este concepto como así también la flexibilidad que un estudio del cuerpo evoca, intentaré realizar un análisis de la apropiación por parte de la psicología y de las llamadas *neurociencias* del proceso de *embodiment*. Para ello, en primer lugar, describiré brevemente el mecanismo por el cual según Merleau-Ponty adquirimos habitualidades perceptivas, entendiendo este proceso como una dinámica en donde el cuerpo recoge y realiza el mundo que habita, expresándose así una correspondencia entre cuerpo habitual y mundo vivido. En segundo lugar, presentaré la tesis que Peter Gianaros y Stephen Manuck desarrollan en su trabajo *Neurobiological Pathways Linking Socioeconomic Position and Health*, quienes retoman el concepto de *embodiment* para describir las consecuencias que las condiciones socioeconómicas poseen en el

desarrollo neurológico. Por último, exploraré qué posibles consecuencias aparejaría el concepto de *embodiment* en el plano político y pedagógico, así como también los cambios metodológicos que su utilización interdisciplinaria aparejaría tanto en la filosofía como en el campo de las neurociencias.

Merleau-Ponty: el mundo que habita en mí

En primer lugar, abordaremos brevemente el análisis existencial que Merleau-Ponty realiza en torno a la percepción y a las operaciones intelectuales a partir de un caso estudiado por Gelb y Goldstein, el cual deja al descubierto la ligazón de estas operaciones con la experiencia. El caso de Schneider (un paciente que recibió un impacto de bala en su cabeza y que es sometido a un tratamiento para recomponer las funciones “perdidas”) ilustra la raigambre que poseen las funciones superiores y aquellas más básicas con la experiencia, expresándose así una unidad entre mi cuerpo y el mundo. En el análisis realizado por Merleau-Ponty, las significaciones que forman parte de la vida del enfermo no pueden ser reanudadas y puestas en relación con un mundo que de hecho lo sigue interrogando.

En primer lugar, Merleau-Ponty centrará su análisis fenomenológico en los procesos perceptuales más elementales. Las deficiencias en la conexión entre sensibilidad y significación son redefinidas a partir de un análisis existencial: las mismas se dan en la existencia misma. Cuando a Schneider se le muestra una pluma estilográfica, no reconoce el objeto a la brevedad, sino que describe de manera aislada todas sus propiedades sensibles: tiene brillo, determinado color, parece un bastón, etc. Lo que se ha roto allí para Merleau-Ponty no es sino “la familiaridad” con el objeto; su significación (en este caso, su utilidad) no viene dada de inmediato junto con los datos sensibles, sino que debe ser traída a partir de un acto de interpretación posterior. “La reanudación por parte del sujeto del sentido disperso en el objeto, y por parte del objeto de las intenciones del sujeto” será el mecanismo que disponga “alrededor del sujeto un mundo que le habla de sí mismo”.

Merleau-Ponty le otorga la misma significación existencial a las deficiencias intelectuales. En el análisis que efectúa en torno a la relación que Schneider poseía con los números, advierte que es el suelo existencial de las operaciones aritméticas lo que se ha dañado en el enfermo. En una secuencia numérica, las operaciones que realizamos con anterioridad permanecen como un “suelo” que nos permite abordar y resolver las operaciones subsiguientes. En el acto de numeración, las síntesis que hemos ido efectuando se mantienen presentes en nuestra conciencia, y podrán ser reanudadas o puestas en relación con nuevas operaciones. Es la ligazón del intelecto con la existencia lo que se ha truncado en la vida de Schneider.

A partir de este análisis, Merleau-Ponty concluye que debajo de la inteligencia y aún de la percepción existe una función que no sólo nos pone en contacto con determinados objetos, sino que directamente los hace existir para nosotros. Merleau-Ponty llamará a esta función de ligazón existencial *arco intencional* y será la responsable de “proyectar alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro y nuestro medio contextual humano”. La conciencia arrastra “una estela” en el momento en que es conciencia de algo, por lo cual, al pensar en un objeto, toda una serie de significaciones ligadas a él se ponen en juego, siendo las significaciones dadas el suelo sobre el que se construye ese

mundo habitual. En el caso de Schneider es este mundo previo el que se ha desmoronado y se ha perdido para él. Lo que se pierde para Schneider es esa generalidad o familiaridad que para Merleau-Ponty poseen nuestros hábitos y el mundo cultural que nos rodea.

La noción de *arco intencional* que Merleau-Ponty presenta a través del análisis de este caso, es uno de los conceptos estructurantes de su teoría de la percepción, explicando la dinámica del *embodiment* en el marco de su filosofía. El *arco intencional* es lo que hace que pueda tener conciencia de un objeto o un sujeto como tal, y lo que estructura mi relación con un mundo que se presenta como existente en virtud de su incorporación a esta función. Entre el mundo y esta función existencial existe una correspondencia unívoca que condicionará una doble afectación. Asimismo, la noción de *arco intencional* nos conecta directamente con el breve desarrollo que Merleau-Ponty realiza del proceso de aprendizaje a lo largo de la descripción de este caso patológico: el aprendizaje será equiparado aquí con un proceso de *incorporación*. Cuando hablamos de hábito motriz, Merleau-Ponty considera que un movimiento se aprende cuando el cuerpo lo ha comprendido, cuando “lo ha incorporado a su mundo”. La motricidad es ese “ir hacia” primordial que me pone en contacto con un mundo que me informa. El cuerpo, entonces, es para Merleau-Ponty un “patrón de medida” ya que la experiencia motriz que nuestro cuerpo aporta nos facilita una manera de acceder al mundo.

Este proceso, entonces, expresaría para Merleau-Ponty la capacidad que poseemos de reformularnos a través de la experiencia, de estar en constante cambio en virtud de un mundo que nos interroga y nos informa. A partir de la adquisición de habitualidades perceptivas, reformulamos también nuestro *dasein*, nuestro ser-en-el-mundo, ya que nuestra existencia se verá afectada a partir de la incorporación de nuevos instrumentos. En el caso del no-vidente que explora el mundo a partir del bastón con el que se ayuda para desplazarse, su esquema corporal se extiende hasta la punta del bastón mismo, ampliando la habilidad del “tocar” (incluso podríamos asimilar el “tocar” al “ver”) más allá del límite de su piel. El cuerpo se conformará así como un correlato de nuestras habilidades motrices y de ese mundo que nos habita y que indefectiblemente nos transforma. Habitarse a un objeto es “hacerlo participar” en nuestro propio cuerpo, estableciendo así una nueva relación con mi entorno y extendiendo nuestras posibilidades de ser, estar y asir el mundo que nos interroga.

La corporeización de la pobreza: el *embodiment* fenomenológico en el campo de las neurociencias

En su trabajo *Neurobiological Pathways Linking Socioeconomic Position and Health*, Peter Gianaros y Stephen Manuck retoman el concepto de *embodiment* para describir las consecuencias que las condiciones socioeconómicas poseen en el desarrollo biológico. Allí, ambos autores traen a colación la definición elaborada por Krieger quien define *embodiment* como “un concepto que se refiere al modo en que incorporamos literalmente y de manera biológica el mundo material y social en el que vivimos, desde el útero hasta la muerte”. Para ellos, las condiciones socioeconómicas son “encarnadas” por el cerebro y poseen consecuencias a lo largo de la vida del sujeto; la pobreza “se hace carne” en el cuerpo de quienes la padecen. El trabajo de Gianaros y Manuck,

entonces, formulará el siguiente interrogante: ¿Cómo se produce este proceso de *corporeización* de la pobreza? ¿Cuáles son las vías por las cuales las condiciones socio-económicas logran hacerse carne en quienes las padecen?

Según Gianaros y Manuck, los caminos por los cuales las condiciones socioeconómicas interfieren en la salud, han sido cotejados en los últimos tiempos desde perspectivas epidemiológicas para las cuales la desigualdad en este ámbito nace de la relación entre procesos ambientales, sociales, familiares, psicológicos, conductuales y fisiológicos que se despliegan a lo largo de la vida de un sujeto. Estos autores consideran que los futuros estudios en neurobiología sobre esta problemática pueden mejorar nuestra comprensión de los caminos por los cuales las diferentes dimensiones de las posiciones socioeconómicas (*SEP, socioeconomic position*) resultan “encarnadas”, “asimiladas” o “realizadas” (*embodied*) por el cerebro, influyendo así en la salud de una persona a lo largo de toda su vida. Sin embargo, ¿de qué manera estas representaciones logran afectar significativamente las facetas cognitivas y emocionales de nuestra vida?

Históricamente, los indicadores de SEP han sido rotulados como “objetivos” o “subjetivos”. Los indicadores objetivos por lo general evalúan aspectos relacionados con los logros académicos, el rango laboral, ingresos, riquezas acumuladas y posesiones. Los indicadores subjetivos, en cambio, se establecen a partir de la mirada del propio encuestado sobre un solo ítem (referidos también a valores como la educación, los ingresos y el empleo). Implicando aquí el análisis merleauPontyano del correlato entre cuerpo y mundo, podríamos decir que los indicadores subjetivos responderían más bien a la realización en el cuerpo habitual de las SEP, esto es, cómo estos factores son recogidos y asumidos a lo largo de mi existencia estableciéndose una interrelación de estos últimos con las variables materiales cuantificables. El argumento que adoptan Gianaros y Manuck es que la expresión de las disparidades socioeconómicas entre los indicadores SEP objetivos y subjetivos en la salud, depende del *embodiment* por parte del cerebro de factores ambientales, sociales, biológicos y psicológicos socialmente estratificados. Para ambos autores, sin embargo, será necesario apelar a otras disciplinas como la psicología social o la epidemiología para dilucidar los caminos por los cuales los factores socioeconómicos podrían ser “encarnados” por el cerebro influyendo en la salud a lo largo de la vida.

Conclusión

El análisis realizado por Gianaros y Manuck nos hace pensar en las consecuencias metodológicas que un cruce entre filosofía y neurociencias podría reportar para ambas disciplinas. ¿Podemos hablar de *embodiment* sin hablar al mismo tiempo de un cuerpo habitual que se correlacione con tal noción? ¿Es la teoría merleauPontyana sin más un vehículo para entender cómo la desigualdad que nos circunda se integra a un cuerpo que se informa a partir y a pesar de un entorno hostil? Si bien Gianaros y Manuck retoman este concepto para aplicarlo al cuerpo biológico, podemos pensar a partir de aquí la constitución del cuerpo habitual como resultado también de las condiciones materiales del entorno, instalando la noción de *embodiment* como un mecanismo que recorre la conformación de la corporalidad en todas sus dimensiones. Pensar el cuerpo habitual como “habitado” por un mundo

conformado por particularidades socioeconómicas que terminarán, en definitiva, por afectarlo, nos arroja frente a las implicancias políticas de la teoría de la percepción merleau-pontyana, extendiendo así sus mecanismos hacia otros aspectos de la existencia. El mundo no sólo será aquellos colores que evocan un aroma o un sabor determinado; será también la continuación en el cuerpo propio de la inequidad y el sufrimiento humano.

Cuando pensamos la noción de *embodiment* como el vehículo por el cual las condiciones materiales del medio se realizan en un sujeto, nos enfrentamos con las implicancias políticas de un mecanismo hasta entonces desligado de este ámbito. En la medida en que somos el mundo que habitamos, la teoría de la percepción de Merleau-Ponty nos podría conducir hacia un determinismo indeseable a partir del cual no podríamos ser otra cosa que aquello en lo que nuestro medio nos convierte. Desde una óptica materialista y política, ¿puede la teoría merleau-pontyana de la percepción o cualquier otra que teorice el *embodiment* como eje de este proceso, dar lugar a un hombre libre que determine y decida sobre su intercambio con el entorno? Desde la apropiación que hacen Gianaros y Manuck en su investigación sobre salud y pobreza, las condiciones materiales de existencia determinarían y condicionarían la forma en la que elaboramos, accedemos e interactuamos con nuestro entorno y con nosotros mismos, en la medida en que se harían carne en el vehículo mismo de tal interacción: el cuerpo. La biologización del concepto de *embodiment* pareciera tornarlo un tanto rígido y frente a ello, pensar en una posible intervención pedagógica que facilite incluso la aproximación del sujeto a su entorno, se vuelve un tanto problemática. El mundo se haría carne en el cuerpo biológico del sujeto debilitando, al mismo tiempo, la agencia de su propia subjetividad.

Esta concepción del *embodiment* nos hace pensar en ciertas consecuencias que su aplicación aparejaría al interior del proceso de aprendizaje. ¿Hay lugar para un planteo constructivista que logre vencer la correspondencia unívoca entre mundo y sujeto? ¿Cuáles serían las mediaciones eficaces para intervenir en la corporeización o realización del mundo en el cuerpo habitual (y por qué no, biológico) de un niño? Sobre este punto, adquiere relevancia la noción de *arco intencional* escasamente desarrollada por Merleau-Ponty, a partir de la cual explica la constitución de las habitualidades perceptivas que conformarán el cuerpo habitual de un sujeto. Merleau-Ponty no realizó experiencias ni trabajos de campo que puedan testear la flexibilidad o el intervalo con el que cambiaría el *arco intencional* a partir de mediaciones direccionadas a tal fin. Este concepto bien puede ser testeado hoy día desde este aparato teórico que, si bien no fue desarrollado para ser aplicado en el marco de un trabajo de campo, aporta todas las herramientas para un análisis empírico de casos. Creo que desde un planteo merleau-pontyano en donde no hay una raigambre biologicista fuerte, el concepto de *embodiment* admitiría intervenciones y, de hecho, las facilitaría. En tanto el mundo se hace carne en mí, puedo hacer uso del entorno inmediato del niño para hacer del conocimiento impartido, conocimiento vivido y experienciado. La tendencia actual de hacer que los niños “vivencien” hasta los contenidos más abstractos de la currícula, da cuenta de la plasticidad del cuerpo de asir nuevas experiencias y, con ello, nuevos mundos. Al mismo tiempo, pensar a otro que se posiciona como dador de sentido y que pueda así intervenir en la asimilación

o deconstrucción de las habitualidades perceptivas (pensando al proceso de aprendizaje mismo como facilitador de estas intervenciones), nos lleva a pensar en la génesis misma del proceso perceptivo y en el carácter innato o construido de esta estructura que parece sostener a la existencia misma. ¿Es el *arco intencional* una estructura que se auto configura o puede haber un otro dador de sentido que lo irá reconfigurando durante los primeros meses de vida?

La trasposición del concepto de *embodiment* a las neurociencias, suscita ciertas reformulaciones metodológicas al interior de ambas disciplinas. Por un lado, la utilización de este concepto en las neurociencias, enfrenta a los especialistas en este campo al desafío de incluir en sus análisis la figura del cuerpo habitual desarrollado por la fenomenología para poder así explicar en qué medida se realiza en el cuerpo vivido y afecta nuestra vida ese mundo que se hará carne en el cuerpo biológico (en el caso de Gianaros y Manuck, específicamente en el cerebro). El cuerpo habitual, expresado en alguna medida en los indicadores subjetivos de las SEP, nos aportará en gran medida las características de la interacción entre mundo y sujeto, y un análisis del cuerpo biológico que refiera a la relación de este último con su entorno no puede prescindir de su inclusión. El trabajo que realizan estos investigadores nos hace pensar en la necesidad de un enfoque fenomenológico alternativo en estudios de estas características, incluyendo en el esquema de análisis la constitución del cuerpo habitual no sólo como correlato del cuerpo biológico, sino como una dimensión que interactúa activamente con esta última.

Por último, desentrañar las implicancias que el desarrollo del cuerpo habitual y de las habitualidades perceptivas poseen sobre el cuerpo biológico, es uno de los escollos con los que indefectiblemente aquellos que trabajamos desde una perspectiva fenomenológica debemos enfrentar en la actualidad a partir de la apropiación por parte de las neurociencias de conceptos acuñados al interior de la fenomenología misma. ¿En qué medida sería sistematizable la intervención pedagógica en la estructura que Merleau-Ponty llamó *arco intencional*? ¿Es la capacidad de adquirir habitualidades perceptivas parte del cuerpo habitual instituido por la cultura o es una mera capacidad que nace con nosotros en la misma génesis del proceso perceptivo?

Hemos visto cómo la apropiación del concepto de *embodiment* por parte de las neurociencias abre nuevas dimensiones al interior de ambas disciplinas, ampliando incluso los alcances de su aplicación. Si bien Merleau-Ponty no ha mencionado las consecuencias político-metodológicas que su teoría de la percepción podría aparejar (incluso la ausencia de un pensamiento político claro en sus obras ha sido en muchos casos objeto de crítica), podemos vislumbrar a partir de la apropiación posterior de algunos conceptos fenomenológicos un pensamiento fuertemente ligado con el mundo y con las condiciones materiales del mismo, haciendo del existencialismo merleaupontyano inherente a su teoría perceptual, la puerta de entrada a un pensamiento inherentemente político.

Cuerpo propio y sentimiento

Carlos A. Buscarini
UBACYT –Facultad de Psicología – UBA

Resumen

Nos propusimos mostrar la función del sentimiento en la reflexión sobre el cuerpo. Tomamos como punto de partida de nuestra indagación las bases que la fenomenología husserliana proporciona a la hermenéutica de Ricoeur. Estudiamos la distinción de Husserl entre cuerpo físico y cuerpo vivido, como así mismo Yo y cuerpo en tanto distintos aspectos de un mismo individuo. Si bien en dicha posición el dualismo cartesiano mente-cuerpo es superado en Husserl, nos adentramos en las investigaciones de Ricoeur, sobre una filosofía de la voluntad, quien considera que Husserl no logra apresar el cuerpo como existente, por lo cual propone una reconquista total del Cogito, donde encuentra el cuerpo y lo involuntario que él alimenta; puede así utilizar la noción de cuerpo propio, con un nuevo matiz, herencia que recibe de la fenomenología existencial, la cual distingue entre cuerpo objeto y cuerpo sujeto. Privilegiamos el sentimiento, ya que en una génesis recíproca entre conocer y sentir, se manifiesta la significación del sentimiento, cuyo rol general aparece en la relación entre intencionalidad e interioridad. Transitando desde el análisis horizontal al análisis vertical, consideramos la amplitud del sentimiento y su desproporción íntima. Observamos que el sentimiento funciona como revelador de la identidad entre existencia y razón; es el espacio originario en el cual el yo encarnado continúa existiendo.

Una base fenomenológica sustenta la hermenéutica de Paul Ricoeur, quien ofrece la posibilidad de interiorizarnos acerca de la relación entre cuerpo propio y sentimiento. Desde la noción de cuerpo vivido de Husserl y considerando la de cuerpo sujeto de la fenomenología existencial, abordamos el concepto de cuerpo como mi existente, elaborado por Ricoeur. Este intérprete explora, además, una vía intermedia entre una filosofía del entendimiento y una del sentimiento. La temporalidad hace posible los sentimientos y lo que ellos significan existencialmente. A partir de la mediación del cuerpo propio se organizan las modalidades existenciales.

La explicación de Husserl de cada vivencia concreta se sustenta bajo las especies Conciencia y Naturaleza respectivamente. Así las fases mental y física de la vivencia son dos aspectos de un solo hecho. De la misma manea cada ser humano se coloca bajo las dos esencias señaladas, ahora nombradas “mi cuerpo” y “mi mente”, que son dos aspectos del mismo yo individual. Husserl ramifica esta faz dual de su ontología. El aspecto corporal del ser humano es dividido en “cuerpo físico” (*Körper*) y “cuerpo vivido” (*Leib*); en el aspecto mental distingue el “alma” (*Seele*) o “psiquis” (*Psyche*), el “ser humano” (*Mensch*) o “espíritu” (*Geist*) y el “yo puro” (*reines Ich*).

El cuerpo vivido (*Leib*) o cuerpo propio es una totalidad aislable; el cuerpo que yo muevo, con el cual percibo, por el cual me expreso; “el único en el que yo *mando y gobierno (schalte und walte)* de modo inmediato, gobernando particularmente en cada uno de sus *órganos*”. El único del que dispongo cinestésicamente y por el cual actúo sobre la realidad y padezco la acción del mundo exterior. Este cuerpo sirve como polo de referencia para todos los cuerpos físicos (*Körper*) que, bajo la segunda reducción, o *epoché*

abstractiva, ya no constituye un mundo objetivo sino una naturaleza primordial, o una naturaleza propia. El concepto “cuerpo físico” (*Körper*), indica el aspecto de “cosa espacial” que presenta el cuerpo; el “cuerpo orgánico” (*Leib*), alude al cuerpo vivido como el propio organismo, como “cuerpo propio”. En tanto ambos conceptos hacen referencia al mismo cuerpo, Husserl puede hablar de “cuerpo físico-orgánico” (*Leib-Körper*).

El cuerpo físico-orgánico puede estar en relación con el cuerpo del Otro: “Mi cuerpo físico orgánico (*körperlicher Leib*), en cuanto referido a sí mismo, tiene su modo de darse del *aquí* central; todo otro cuerpo físico, lo mismo que el cuerpo físico del *Otro*, tiene el modo del *allí*. En virtud de mis cinestesis, esta orientación del *allí* puede ser libremente cambiada”. Este análisis se coloca en el ámbito de la ‘variación libre’, ya que desde el *allí* del Otro, yo vería las mismas cosas que él, aunque desde otra perspectiva. A través de la imaginación puedo coordinar el lugar del Otro, a mi lugar y a mi perspectiva. La imaginación sirve para ‘ilustrar’ o llevar a cabo una ‘presentificación’ (*Vergegenwärtigung*) del eslabón asociativo; es decir, una presentación o intuición no original, o también una representación o reproducción.

Luego de la *epojé*, resta para ser estudiada la región de la Conciencia pura. Ahora uno y el mismo acontecimiento vivido cae tanto bajo la región Conciencia como bajo la región Naturaleza, lo que también ocurre con uno y el mismo ego. Poniendo entre paréntesis la región Naturaleza, podemos analizarnos a nosotros mismo y a nuestras experiencias como perteneciendo a la región Conciencia. No obstante, se trata del mismo yo y la misma vivencia de la que puede ocuparse tanto la psicología empírica como la fenomenología trascendental. Así, mientras Descartes distingue *res cogitans* de *res extensa*, Husserl insiste en que “Yo” y el “cuerpo” son distintos aspectos de un solo individuo. En cuanto ser humano soy una cosa material, percibido desde una sola faz. En cuanto ego puro soy sujeto de vivencias, intuido no en la percepción sensible sino en la reflexión fenomenológica. Al estudiar la esencia de la conciencia, se descubre la intencionalidad de los actos de conciencia.

Ahora bien, a partir de dichas consideraciones, la fenomenología existencial ha propuesto la distinción entre cuerpo objeto, estudiado por la anatomía o la fisiología y cuerpo propio o cuerpo sujeto; éste designa el centro de “mi” existencia, en cuanto posibilidad de sentir, percibir y actuar en el mundo. Esto permite comprender la posición de Ricoeur en sus análisis. La meditación sobre la obra de Gabriel Marcel en este tema es el origen de las investigaciones de Ricoeur, quien considera que Husserl no ha logrado apresar la existencia como cuerpo; afirmación digna de ser destacada. En Marcel el cuerpo propio no es ya el sujeto epistemológico anónimo, sino una experiencia personal e integral que llega a lo misterioso. Si bien este autor oscila entre ser y tener un cuerpo, restituye el sentido de “yo existo”.

Para Ricoeur, “mi cuerpo no es ni constituido en el sentido de la objetividad, ni constituyente en el sentido del sujeto trascendental; escapa a esta pareja de contrarios. Él es mi existente”. Dichas afirmaciones son el núcleo del matiz propio que Ricoeur imprime a su exposición. Ricoeur ha logrado acceder a una experiencia integral del Cogito. Dicho Cogito, como común subjetividad, funda la homogeneidad de las estructuras voluntarias e involuntarias. Por ello la reconquista del Cogito debe ser total; en el seno

mismo del Cogito es necesario que reencontremos el cuerpo y lo involuntario que él alimenta. “La experiencia integral del Cogito envuelve el yo deseo, yo puedo, yo vivo y, de manera general, la existencia como cuerpo”. El cuerpo-objeto tiende a descentrar del Cogito el conocimiento de lo involuntario. La vivencia de conciencia se degrada al devenir un hecho y pierde sus caracteres distintivos; la intencionalidad es la referencia a un yo (*moi*) que vive en esa vivencia. En la oposición de cuerpo-sujeto y de cuerpo-objeto se trata de la oposición de dos actitudes que ambas pueden recurrir a la intro-spección o a la extro-spección, pero en dos mentalidades diferentes. Ahora queda fijada la noción de cuerpo propio, tal como la utiliza Ricoeur. “El cuerpo propio es el cuerpo de alguien, el cuerpo de un sujeto, *mi* cuerpo y *tu* cuerpo”. Si la introspección puede ser naturalizada, el conocimiento externo puede ser personalizado.

La empatía (*Einfühlung*), ya estudiada por Husserl, me posibilita comprender el cuerpo del Otro como significante de actos con una intención y un origen subjetivo. La subjetividad es pues “interna” y “externa”. Hay relación entre el cuerpo como mío o tuyo y el cuerpo como objeto entre los objetos de ciencia, ya que se trata del mismo cuerpo. Pero no se trata de coincidencia sino de *diagnóstico*, pues todo momento del Cogito puede indicar un momento del cuerpo-objeto: movimiento, secreción, etc., y todo momento del cuerpo-objeto indicar un momento del cuerpo perteneciente a un sujeto: afectividad global o función particular. La ligazón que junta el querer a su cuerpo requiere una atención distinta que la atención intelectual. “Ella exige que yo participe activamente en *mi encarnación como misterio*. Debo pasar de la objetividad a la existencia”. Otra herencia que Ricoeur recibe de Marcel es el término “encarnación”. Marcel lo emplea para designar la situación de esa unidad vital que es el yo encarnado en un cuerpo y manifiesto al mundo. “Mi cuerpo es mío en tanto no lo contemplo, en tanto no coloco entre él y yo un intervalo, en tanto no es objeto par mí, sino que yo *soy* mi cuerpo”. Por ello es algo que no puede ser conceptualizado.

Ricoeur, por su parte, al referirse al cuerpo en relación con lo involuntario y la motivación, considera que mi cuerpo es quien introduce esta nota de existencia, porque es el primer existente, ingenerable, *involuntario*. “El ‘yo soy’ o ‘yo existo’ desborda infinitamente el ‘yo pienso’”. Las relaciones comprendidas entre motivo y proyecto aclaran la relación de lo involuntario corporal y la voluntad. Mis necesidades corporales, mis temores, mis deseos, mis simpatías, se refieren a mí querer, bajo forma de motivos. “La relación circular de motivo al proyecto exige que mi cuerpo sea reconocido como cuerpo-para-mi querer y mi querer como proyecto-que-se-funda (en parte) sobre-mi-cuerpo. Lo involuntario es *para* la voluntad y la voluntad es *en razón* de lo involuntario”.

¿Qué lugar ocupa aquí la afectividad, ese lado no transparente del Cogito? En sentido amplio, la afectividad es un modo de pensamiento; aunque sentir es aún pensar, no es representativo de la objetividad, sino revelador de la existencia. La afectividad devela mi existencia corporal, ya que por el sentir el cuerpo propio pertenece a la subjetividad del cogito. “La ligazón de la conciencia al cuerpo es ya operada y vivida en el seno de mi subjetividad y de tu subjetividad; ella es la adherencia misma de la afectividad al pensamiento”.

Éste es el núcleo del argumento que queremos destacar, pues es el que sostiene toda nuestra exposición.

El cogito y lo vivido afectivo se constituyen recíprocamente. De un lado el cogito utiliza el lenguaje afectivo para actualizar las fuentes vividas de la experiencia afectiva; de otro lado, la experiencia de una inmanencia afectiva no existiría para nosotros si no fuera elevada a la expresión que la dice. Tenemos para ello el testimonio de Husserl, cuando afirma que “*todo acto o todo correlato de acto albergan en su seno algo ‘lógico’, explícita o implícitamente*”. Pero es notorio que una intención afectiva sólo puede recibir una “expresión lógica” cuando es objetivada. De allí que “*todos los actos en general –incluso los actos del sentimiento (Gemüt) y de la voluntad- son ‘objetivantes’, ‘constituyentes’, originariamente de objetos, fuentes necesarias de diversas regiones del ser y, por lo tanto, de las ontologías correspondientes*”.

Los momentos de reflexión y de actitud prerreflexiva están en una relación de fundación recíproca, ellos se traspasan uno a otro en una temporalidad abierta. Dice Ghislaine Florival: “Ellos constituyen a través de su acción circular una dinámica de sentido y esto gracias a la mediación del cuerpo propio, lugar del sentir-sentirse. El cuerpo manifiesta la dimensión vivida del yo en el acto mismo de su temporalización, que es ‘el existir propio’”. Para esta intérprete, la afectividad sólo puede estudiarse a partir de la experiencia del “existir”. El cuerpo es el punto de vista central a partir del cual se organizan todas las modalidades existenciales. La afectividad acompaña la percepción pero no es posicional de sentido como la percepción; aparece como el momento de receptividad, cualificante y cualificada, de la vivencia propia.

Los aportes de Heidegger a la vida afectiva están presentes en este contexto. “El hecho de que los sentimientos puedan trastocarse y enturbiarse sólo dice que el ‘ser ahí’ (*Dasein*) es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo”. El análisis del aburrimiento, como lo ha desarrollado Heidegger, muestra que la afectividad revela el tiempo en su estructura fundamental, haciendo abstracción de todo contenido perceptivo. “El aburrimiento (*Langeweile*) profundo va rodando por las simas de la existencia como una silenciosa niebla y nivela todas las cosas, a los hombres, y a uno mismo en una extraña in-diferencia”. Ante la impaciencia debido a lo irresoluto del tiempo, el tiempo se hace largo. Podemos decir, parafraseando a Florival, que el cuerpo propio despliega la diferencia relacional del tiempo vivido, la dimensión longitudinal del flujo existencial; éste se abre al pasado y al porvenir por el juego circular de la retención y de la protención, todo trascendiéndose allí en el proyecto del existir como ser-en-el-mundo.

Esta “*distentio*”, término que evoca los análisis agustinianos sobre el tiempo, produce el “sentir” como relación reversible de acción-pasión, en el sentido de un sentirse existencial, que es el fondo habitual y generalizado, el horizonte, de la vida cotidiana. Pero esta dimensión longitudinal no podrá ser vivida y manifestarse como mía, si el cuerpo no viviera también en una misma temporalidad, “*la intentio*”, donde se marca la intensidad del acontecimiento presente. Sólo el acontecimiento del *encuentro* puede rendir cuenta de la temporalidad ‘propia’ por el afecto que produce. Desde que hay encuentro de un ente, el cuerpo propio se prueba como acordado o no en la totalidad de su existencia. El ente es experimentado, sentido como amenazante o propicio. Desde entonces suscita la conmoción del cuerpo vivido que prueba la

expansión o la contracción de su ser propio en el encuentro de todo ente. “En todos los niveles de la vida afectiva se juega esta bipolaridad: los afectos (placer-dolor), los estados (alegría-tristeza). El placer suscita el desarrollo del campo vital; el dolor físico o moral estrecha el alcance. Ellos se viven sea en el instante, sea en la duración que alarga o anonada los efectos”. Ha sido Heidegger quien ha insistido en la relación entre lo anímico y el tiempo. “Los estados de ánimo, desde el punto de vista de lo que ‘significan’ existencialmente y de la manera de significarlo, *no son posibles sino sobre la base de la temporalidad*”. Emociones, pasiones y sentimientos, son estados que constituyen la estructura dinámica del flujo temporal. El surgimiento de la *emoción* rompe los poderes relacionales del cuerpo al mundo; la *pasión* dilata el presente emocional hasta la totalidad del horizonte existencial presente y futuro. “En cuanto al *sentimiento*, se abre al proyecto existencial al mismo tiempo que a la captación presente del acontecimiento, pero es a nivel del juicio y de lo imaginario que hace jugar las posibilidades del existir, en la dimensión profundamente personal del encuentro”.

Ricoeur sostiene que sentir y conocer ‘se explican’ recíprocamente. La facultad de conocer engendra los *grados* del sentimiento y lo libera de su confusión esencial; el sentimiento engendra la *intención* del conocer en todos sus niveles. En esta génesis recíproca se constituye la unidad del *sentir*. Nuestro autor considera primero la relación ‘horizontal’ que establece el sentimiento entre el yo y el mundo; entonces puede preguntar lo que significa la relación entre el amor y lo amable, entre el odio y lo aborrecible. Se trata de una relación abstracta que no considera la diferencia de nivel entre las realidades del sentir y el conocer: el amor de las cosas, de las personas, de los valores, del ser, etc. Este análisis desemboca en una “aporía”. El sentimiento, el amor, el odio, es, sin duda intencional; consiste en sentir algo: lo amable, lo odioso, pero apunta a cualidades sentidas *sobre* las cosas o *sobre* las personas; a la vez revela la manera en que el yo es *íntimamente* afectado. Se da una coincidencia de la intención y de la afección en la misma vivencia. Lo odioso, lo amable, son cualidades que deben tener su “fundamento” en los objetos percibidos y conocidos para poder manifestarse en el mundo. Son “correlatos intencionales”, pero sin autonomía propia. El sentimiento manifiesta la manera en que yo me veo afectado; decimos *mi* amor y *mi* odio, aunque ello sólo se manifiesta a través de lo amable y de lo odioso, enfocados en la cosa, en la persona, en el mundo.

El conocimiento establece un dualismo entre sujeto y objeto. En contraste con él, “el sentimiento aparece como la manifestación de una relación con el mundo que restablece constantemente nuestra solidaridad, o diríamos ‘complicidad’, nuestra vinculación, nuestra pertenencia, como factores más profundos que cualquier polaridad y que cualquier dualismo”. Esta relación con el mundo, “podemos muy bien llamarla antepredicativa, prerreflexiva, preobjetiva, o también hiperpredicativa, hiperreflexiva, hiperobjetiva. [...] Pero no podemos percibir esta relación más que *indirectamente*”. La tesis que representa la piedra angular de toda la reflexión de Ricoeur respecto del sentimiento, dice: “Lo que el sentimiento manifiesta mediante las notas afectivas pulsadas *sobre* las cosas es la misma intencionalidad de las tendencias; lo amable, lo odioso, lo fácil, lo difícil, es la misma realidad ‘hacia la cual’ se aproxima nuestro deseo, ‘de la cual’ se aleja, ‘contra la cual’ lucha”.

La génesis mutua del sentimiento y del conocimiento nos conduce desde el análisis *horizontal* al análisis *vertical*, en que se aprecian los grados del sentimiento según los grados de los objetos. Así aparece la *amplitud* del sentimiento y su desproporción íntima. El sentimiento une la intencionalidad que me lleva fuera de mí con el afecto que me hace sentirme existiendo. Pero el sentimiento disloca el yo entre dos tensiones afectivas: la aspiración de la vida orgánica, y la de la vida espiritual. Esta *desproporción* del sentimiento provoca la mediación del “corazón”, una mediación que se refleja en sí misma en una exigencia afectiva indefinida; en ella se acusa la fragilidad del ser humano. Pero el cuerpo no es sólo un valor entre otros, “él está implicado de alguna manera en la aprehensión de todos los motivos y a través de ellos de todos los valores”. Él es el *médium* afectivo de todos los valores. Un incesante redescubrimiento del Cogito me enseña a consultar como *motivo* lo que sufro como *sugestión*. Están las relaciones de mí a mi *cuerpo* y de mí a mi *historia*. “La historia y mi cuerpo son los dos planos de la motivación, las dos raíces de lo involuntario. Así como no he elegido mi cuerpo tampoco he elegido mi situación histórica, pero uno y otra son el lugar de mi responsabilidad”.

Como resulta evidente, en toda nuestra exposición predomina el uso de la primera persona. No hubiera podido ser de otro modo, tratándose del cuerpo propio y de los sentimientos. Lo que intentamos fue un decir acerca del sentir la existencia en el horizonte de la vida cotidiana, con el presupuesto de la temporalidad. En nuestro comentario de textos, nos hemos guiado por el aporte de la descripción y de la hermenéutica de inspiración fenomenológica.

El cuidado de los cuerpos impropios: gordura, revueltas y dietas en las sociedades de control/ seguridad

*Contrera, Laura
(UNLAM)*

1. Dietas, no revueltas.

Lo cierto es que las redes del poder pasan hoy por la salud y el cuerpo. Antes pasaban por el alma. Ahora por el cuerpo. Michel Foucault-Encierro, psiquiatría, prisión.

Para vivir bien se debe ser capaz de regimentarse. En este sistema, cuidarse hace evidente que se posee una autoestima alta y saludable. Como otrora el renuente al trabajo duro y digno, quien no sigue felizmente el paso acompasado del cuidado de sí es vago, perezoso y pernicioso para el resto de la sociedad. Quien se descuida se pierde en su propia falta de voluntad: se deja estar pues ya no se gestiona adecuadamente: es un mal patrón de sí mismo y, a la vez, un mal producto. El imperativo de la salud y del cuidado del cuerpo son un dispositivo de estas sociedades de control (según la definición de Deleuze) o de seguridad (en la formulación foucaultiana). Hay un *dictum* y pasa, indudablemente, por cuidarse, mejorarse y encajar. El alma ya no es fuente de preocupaciones, sino que, como dice Paula Sibilía, se trata de nuevos ascetismos por el cuerpo perfecto: el cuidado de sí pasa a enfocar el cuerpo físico *per se*. Y, según Sibilía, este nuevo cuidado de sí “exige grandes dosis de disciplina y fuerza de voluntad, y la moralización consecuente llega a ser

implacable al juzgar a aquellos que no logran adecuarse: los indolentes, los incapaces, los débiles” (Sibilia, 2007: 40). Los indeseables de siempre tienen morfologías bien definidas, como si las fantasías de Lombroso se hubieran desbocado. El propio cuerpo es cuerpo del delito, un testigo ominoso de la inferioridad o de la inadecuación de quien lo encarna.

Este “dispositivo de la corporalidad” se entrama con la medicalización de la sociedad que de manera exhaustiva examinó Foucault. Del *fitness* y de la cultura del bienestar corporal se han ocupado también los autores que vengo citando. Yo voy a detenerme en la gordura, ya que brinda un ejemplo privilegiado del cruce entre el imperativo de salud y las técnicas de perfeccionamiento del cuerpo en pos de una presencia digna de ser vista, elogiada y apreciada. En el cruce entre *fitness* e industria de la dieta vemos como la salud -y la apariencia saludable- son deseo individual y lucro empresarial a la vez. La gordura, hoy definida como una epidemia de alcance mundial con contornos bien especificados, es un punto nodal de este cruce, ya que su presencia -o ausencia- habilita el pase al equipo de los cuerpos patológicos/indeseables o normales/deseables. Pero la gordura no es como cualquier otra enfermedad que pueda contraerse en una sociedad preocupada por la salud: se la asocia al consumo excesivo de alimentos tanto como al deficiente y también al modo de vida nocivo de seres sin voluntad.

El dispositivo de corporalidad produce a la gordura como una tara del cuerpo, haciéndola un índice de falta de autocontrol (y demás valores del mercado como la rentabilidad, la eficiencia, competitividad, alto desempeño, etc.), por eso se la asocia al fracaso social. Como explica Costa, “esta batería de tecnologías del yo –cosméticas, quirúrgicas, gimnásticas, dietéticas, farmacológicas– permite una mayor competitividad en los mercados (de trabajo, de prestigio o status social, de deseo) a la vez que exagera que las diferencias socioeconómicas se vuelvan diferencias físicas, estéticas” (Costa, 2008). Si bien no hay un cuerpo “normal” como modelo ideal homogéneo (la exigencia de la normalidad es una demanda imposible), bajo este régimen sí hay variables que nos acercan o alejan del objetivo de encajar en los patrones corporales: la gordura es, indudablemente, una variable a ajustar (individual) y una variable de ajuste (social) (Costa-Rodríguez, 2010). Porque gordo/a no es un mero adjetivo calificativo que describe una cualidad sustantiva del cuerpo sino que es un insulto, así como también acusación (dejadez, falta de cuidado), diagnóstico (enfermedad) y sentencia (muerte física o social).

Y aunque no resulta novedoso el rechazo social de los cuerpos gordos (con sus inevitables marcas de género, edad, clase, raza o condición social), el volumen corporal es percibido hoy como exceso (de carne, de grasa) y falta (de cuidado, de voluntad). Estas mismas notas le caben al capitalismo actual. En palabras de Sibilia, el capitalismo ciertamente es, al mismo tiempo, una fabulosa máquina de producción de exceso y falta que permite que el fantasma del hambre y el fantasma de la gordura horroricen a los sujetos contemporáneos, aunque “de modos bastante diferentes e inclusive contradictorios (y, tal vez, probablemente complementarios)” (Sibilia, 2007: 41). Comer es un hecho político, indudablemente. La industria de la alimentación es también la industria de la dieta, tal como lo denunciaron los activistas de la gordura en los ‘70. Lo insalubre y lo saludable tienen los mismos patrones. El sujeto consumidor de estas sociedades vive a régimen del

mismo modo que vive en un estado de deuda permanente. Habrá que reformular entonces las respuestas a la ya clásica pregunta foucaultiana acerca de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual (Foucault, 1975: 114) para entender la estigmatización de determinados grupos de personas (como ha sucedido tradicionalmente con los no blancos, las mujeres, las lesbianas, las personas trans, intersex, discapacitadas o las gordas, actualmente).

En estas sociedades de control/seguridad la opresión no opera simplemente a través de actos abiertos de prohibición, sino que lo hace subrepticamente, como agente encubierto productor de sujetos viables e inviables (Butler, 1993: 97). El dispositivo de la corporalidad se vuelve locuaz a través del *dictum* de la salud, la apariencia o el bienestar. Y lo que se produce no son ya cuerpos dóciles sino cuerpos siempre disponibles, en un estado permanente de alerta, ansiedad y avidez. Si nuestros cuerpos son el producto de la historia política, no simplemente de la historia natural (Preciado, 2002: 121), no es posible aislar los cuerpos gordos rechazados de las fuerzas del dispositivo que los produce y objetiva. A la historia política del cuerpo se le han añadido varios capítulos más bajo el subtítulo de historia de la gordura que todavía hay que explorar.

2. Revueltas, no dietas.

¿Mi cuerpo será siempre una fuente de dolor?
Bikini Kill- I like fucking

La sociedad disciplina la diversidad corporal, no la celebra. Bien lo saben las personas intersex en cualquier punto del planeta: no es fácil portar un cuerpo disidente de la norma y el precio a pagar es mucho más que una libra de carne. Pero si Foucault y Preciado están en lo cierto, el discurso médico-jurídico disciplinario nos ha legado un modelo de normalidad corporal difícilmente encarnable. En las sociedades de control/seguridad actuales la traza entre lo normal y lo patológico es tan voluble que, de alguna manera u otra, todos somos cuerpos impropios (Preciado, 2011). Porque hay quienes no se adecuan al modelo imposible. Y hay quienes no acatan el llamamiento al orden que implica este cuidado de sí. El dispositivo corporal se desquicia entre tantos cuerpos frágiles -pero invencibles-, cuerpos deformes y resistentes, cuerpos alterados y alterables. De todos modos, este régimen de producción y control de cuerpos/subjectividades siempre exige su precio a las corporalidades impropias. Claro que no es único el tributo ni es igual el prejuicio y el odio contra los cuerpos inadecuados, sean *queer*, discapacitados, intersex, trans, racializados, feminizados o gordos. Diferentes técnicas de producción de cuerpos motivan diferentes modos de resistir a la opresión. Pero las disímiles dominaciones convergen en un punto. Ya que cargar con una identidad “descalificada” -según la luminosa expresión de Heather Love- entrelaza sobre todo a los anormales cuya inadecuación corporal resulta evidente e inocultable o muy poco asimilable.

Bajo las rígidas condiciones del dispositivo actual los cuerpos gordos no cuentan como tales sino como objeto de injuria, estigmatización o transformación. Los cuerpos gordos importan sólo si están en camino hacia la normalidad/deseabilidad, que será delgada o no será. Como se vive a dieta o “cuidándose”, se presume que las personas gordas están -o deberían estar- en

tránsito hacia un cuerpo delgado, esto es, hacia una vida mejor, más saludable, feliz y plena. Pero ciertas políticas en torno a la gordura han venido a discutir este único modo de ver los cuerpos gordos y han trabajado para que se reconozca el estigma y el prejuicio al que son sometidas a diario las personas gordas. Asimismo, han reclamado la potencia de la palabra “fat” (gorda/o), mutando el insulto en resistencia, así como otras minorías lo hicieron históricamente. Si bien no hay una única experiencia de la gordura que produzca una identidad gorda homogénea -según Samantha Murray, las maneras de vivir un cuerpo gordo son siempre múltiples, contradictorias y eminentemente ambiguas (Murray, 2005: 153)-, resultan eficaces al postular nuevos modos de encarnar los diferentes cuerpos impropios.

La presencia de los indeseables cuestiona las nociones de salud, belleza y normalidad corporal. Y al discutir el dispositivo actual, pueden devenir una posición política, disputando cuerpo a cuerpo con el discurso del cuidado de sí imperante. Tal es el caso del *Fat activism* y los *Fat Studies* que han conmovido ciertos aspectos del dispositivo de corporalidad, poniendo en evidencia muchas de sus afirmaciones naturalizadas. Porque si algo han dejado en claro el activismo gordo y los estudios sobre gordura es que el peso o la talla de una persona poco dicen sobre su estado de salud, sus hábitos alimentarios o su modo de vida: sólo el prejuicio o el odio leen esos cuerpos de una manera unívoca. Una ficción médico-política generalizada hace presumir que la delgadez es saludable y que la gordura en todas sus expresiones siempre es manifestación de falta de salud actual o potencial. Como dice Charlotte Cooper, cuarenta años de activismo gordo han demostrado que hay otras formas de promover la salud para las personas con alto peso corporal que poco y nada tienen que ver con regímenes o cirugías extremas o prácticas vergonzantes e injuriantes. Si la presión del dispositivo corporal es o no una guerra contra las personas gordas camuflada bajo razones de salud pública (la obesidad como epidemia más el pánico moral), puede discutirse más profundamente. Pero sí es cierto que el rechazo social a los cuerpos gordos utiliza mayormente el discurso del odio y la injuria, propio de la discriminación. Ya que asumir que hay un único modo de vida saludable y deseable- y su correspondiente modelo de cuerpo delgado ideal- es un modo de actualizar permanentemente las microviolencias del dispositivo de corporalidad, dispositivo que nos captura a todos. Porque el rechazo a la gordura no está confinado a quienes son actualmente gordos, claro está.

Ahora bien, que todos seamos actual o potencialmente impropios no significa que toda política corporal desestabilice *per se* la categoría de normalidad. O que no se refuerce, inadvertidamente, el propio *statu quo* al intentar burlar la policía de los cuerpos. De todos modos, más allá de la viabilidad de la crítica en algunos casos, las acusaciones de complicidad con el hiperconsumo capitalista proveniente de ambientes radicales que ven en cada cuerpo gordo la encarnación del Imperio del mal parecen poco fundadas. Asimismo, estas acusaciones refuerzan el ideal saludable imperante precisamente en el punto en el que se autodefinen contrario a éste. Es decir, asumen las categorías corporales del dispositivo, en vez de contribuir a su desmantelamiento o a su puesta en cuestión, reproduciendo las exigencias ascéticas del cuidado de sí propio de las sociedades de control/seguridad (culpando a la persona gorda por su falta de voluntad para resistir la oferta

constante de alimentos hipercalóricos o por su pereza a la hora de ejercitarse, por ejemplo). El imperativo del no comer o comer sólo bajo ciertas condiciones/restricciones es algo que caracteriza a este dispositivo de corporalidad actual, por más que se intente desconocerlo o naturalizarlo.

3. Conclusión.

Todos somos constantemente interpelados en términos de género, edad, clase o raza pero también morfológicos. La gordura, como el género y otros dispositivos, no son naturales (Butler, *El género en disputa*, 2007). El cuerpo no es un dato estático y ya realizado (Butler, 2004: 51) sino que, como bien lo han evidenciado estas experiencias disidentes, en su devenir puede exceder las normas y categorizaciones propias del dispositivo dominante. Y más que identidades satisfechas con su peso o talla (la retórica de la aceptación y el orgullo tiene sus límites) o la postulación de una jerarquía “en reversa” –lo gordo por sobre lo flaco-, habrá que inventar nuevos modos de vida para estos cuerpos vulnerables, expuestos e interdependientes. Modos de vida que permitan encarnaciones desafiantes al espíritu empresarial y a los valores del mercado que impregnan el dispositivo de corporalidad. Porque otro cuidado es posible. Un cuidado para los cuerpos impropios que resisten, se alteran y alteran a otros cuerpos. Claro que habrá que imaginar colectivamente este cuidado de sí como una ética del cuidado (de sí y de los otros), que sea celebratoria de la diversidad corporal además de la sexual. Es cierto que el feminismo *mainstream* se ha ocupado de la imagen corporal (aunque afincado en el privilegio de ciertas corporalidades femeninas) pero no es sino con el movimiento *queer*, transfeminista, intersex, *cripple* y gordo que podemos empezar a esbozar la cuestión de los cuerpos sin patrones y de su cuidado. Es por eso que planteo la necesidad urgente de un activismo y estudios sobre la gordura aquí y ahora, en nuestros contextos regionales, desde nuestras corporalidades, vergüenzas y fortalezas colectivas, contra el imperativo de bienestar que arrolla toda otra forma de experimentar el cuerpo y sus afectos, obligándonos a superar a fuerza de buena voluntad o ejercicio nuestra experiencia no gozosa del cuerpo impropio. Necesitamos una revuelta furiosa contra la policía de los cuerpos y todo deseo ordenado.

Referencias bibliográficas:

Butler, Judith: (1993) “Imitación e insubordinación de género” en Allouch, Jean y otros *Grañas de Eros. Historia, género e identidades sexuales*. Edelp, Buenos Aires, 2000.

----- (2004) “Al lado de uno mismo: en los límites de la autonomía sexual” en *Deshacer el género*. Paidós, Barcelona, 2006.

Costa, Flavia: (2008) *El dispositivo fitness en la modernidad biológica. Democracia estética, just- in- time, crímenes de fealdad y contagio*. [En línea]. Jornadas de Cuerpo y Cultura de la UNLP, 15 al 17 de mayo de 2008, La Plata. Disponible en *Memoria Académica*: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.647/ev.647.pdf [última consulta: 21-03-2013].

Costa, Flavia-Rodríguez, Pablo Esteban: (2010) “La vida como información, el cuerpo como “señal de ajuste”: los deslizamientos del biopoder en el marco de la gubernamentalidad neoliberal”, en Lemm, Vanessa (ed.) *Michel Foucault*:

neoliberalismo y biopolítica. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2010.

Foucault, Michel: (1975) “Poder-Cuerpo” en *Microfísica del poder*. Las ediciones de La Piqueta, Madrid, 1993.

----- (1977) “Encierro, psiquiatría, prisión” en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza Editorial, Madrid, 2005.

Murray, Samantha: (2005). "(Un/Be) Coming Out? Rethinking Fat Politics". *Social Semiotics* Special Issue: Thinking Fat Vol.15, N° 2. p. 153-163.

Preciado, Beatriz: (2002) *Manifiesto contra-sexual*. Editorial Opera prima, Madrid, 2002.

----- (2011) Resumen del Seminario “Cuerpo impropio. Guía de modelos somatopolíticos y de sus posibles usos desviados”. [En línea] Seminario realizado en UNIA, 2 al 4 de noviembre de 2011, Sevilla. Disponible en http://ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=703 [[última consulta: 21-03-2013].

Sibilia, Paula: (2007) Pureza y sacrificio. Nuevos ascetismos por el “cuerpo perfecto”. *Artefacto 6 [Pensamientos sobre la técnica]*, Buenos Aires, 2007. P.38-44

Vigarello, Georges: (2010) *Historia de la obesidad. Metamorfosis de la gordura*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2011.

Merleau Ponty y la psicomotricidad. Una aproximación desde el cuerpo habitual al aprendizaje corporal

Pablo Cosentino

(UBA)

pablocosentino_8@hotmail.com

Introducción

Según Merleau Ponty, el cuerpo habitual aúna un repertorio de movimientos posibles producto de comportamientos habituales. Estos últimos necesitan para adquirirse de otros cuerpos que habiliten la renovación del esquema corpóreo y así modifiquen las posibilidades motrices-perceptivas.

En este trabajo vincularemos aquel concepto, que el filósofo francés desarrolla en *Fenomenología de la percepción*, con el saber psicomotriz expresado en distintos textos que refieren a esta práctica. Para ello analizaremos la obra de Daniel Calmels, un autor argentino paradigmático en dicho campo.

Nos abocaremos a develar el lugar que ocupa en su obra la generación de hábitos como modo de corporizar la experiencia individual. En vistas a lograr dicho objetivo tomaremos distintos fragmentos en donde explique su concepción del aprendizaje corporal y, de este modo, intentaremos poner de manifiesto el lugar que el cuerpo habitual ocupa en dicho proceso.

Por último, nos cuestionaremos en torno a los aportes que estas perspectivas pueden realizar al ámbito educativo en vistas a repensar el rol de un otro en los procesos de aprendizaje.

Aclaración de conceptos merleauPontyanos

Comenzaremos esta primera parte de la ponencia aclarando algunos de los conceptos claves de la propuesta teórica de Merleau Ponty a fin de posibilitar luego el establecimiento de los vínculos pertinentes con el saber de la práctica psicomotriz. En este sentido intentaremos pensar las implicancias que se desprenden a partir del modo en que el autor concibe al acto perceptivo.

Para Merleau Ponty la percepción del cuerpo se da al mismo tiempo que se concibe al mundo que lo rodea. Cuerpo y mundo forman un sistema perceptivo en el que ambos términos se organizan de forma simultánea. El sujeto corporal que somos integra el cuerpo propio al mismo tiempo que da unidad al objeto o entorno que sus sentidos captan.

Para ello el sujeto deberá adjudicar necesariamente al objeto un sentido pragmático mediante la captación de las posibilidades motrices que aquel ofrece. De este modo, el cuerpo se integra al organizar al objeto percibido (o fórmula motriz) tanto como este último se organiza al integrarse el cuerpo.

Para comprender plenamente qué entiende nuestro autor por percepción podemos distinguir tres momentos en la misma que, según este, se dan de manera simultánea: 1) Recepción de estímulos sensitivos, 2) Integración del cuerpo propio y del medio que lo rodea y 3) Acción.

En primer lugar, podemos considerar a la recepción de estímulos como el momento en el que la sensibilidad es afectada por el objeto o el medio que se percibe. De alguna manera, esta puede ser considerada la parte pasiva de la percepción, aunque como veremos más adelante la distinción entre pasividad y actividad en Merleau Ponty es problemática.

En segundo lugar, distinguimos la integración del objeto percibido que, como dijimos, es simultáneo a la organización del cuerpo propio.

Por último, según afirma el filósofo francés, en todo acto perceptivo el cuerpo ejecuta los movimientos necesarios para posicionarse de tal manera de favorecer dicho acto. La percepción es motricidad ya que el sujeto se mueve al percibir disponiendo sus órganos sensitivos para dicho fin. Entonces si definimos al cuerpo habitual o esquema corporal como el repertorio de movimientos posibles producto de comportamientos habituales, las manifestaciones corporales son el modo en que aquél se revela.

Al ser considerado como movimiento, el acto de percibir debe ser entendido, por lo tanto, como un desprendimiento de ese conjunto de capacidades motrices que se aúnan en el esquema corporal. De esta manera, el modo de percibir de un sujeto (como cualquier otra manifestación corporal) puede ser pensado como el reflejo de los hábitos que este ha generado.

En consecuencia, es posible postular que todo aprendizaje requiere desarrollar el hábito de “lidar” ante experiencias que exijan generar nuevos comportamientos motrices-perceptivos. En términos merleauPontyanos, es necesario que el cuerpo propio se exponga a una nueva situación para que se renueve el esquema corporal y se sumen aquellos movimientos a sus posibilidades de acción.

Para aclarar lo anterior debemos explicitar a qué nos referimos cuando hablamos de “lidar”. Creemos que dicha acción representa para el sujeto la capacidad de “acomodar” el cuerpo ante aquella situación de una manera óptima. Siguiendo al autor, al poder lidar ante un objeto o entorno poseemos

un *saber cómo*, un saber hacer que nuestro cuerpo manifiesta en tanto sabe “manejarse” en dichas circunstancias.

En conclusión, la percepción es una manifestación corporal compuesta por las tres etapas anteriormente definidas que se dan en un sujeto de forma simultánea. La misma es, para Merleau Ponty, movimiento y, por lo tanto, tuvo su origen en la exposición de un cuerpo a nuevos entornos o situaciones que posibilitaron un aprendizaje modificando el esquema corporal.

La psicomotricidad desde Daniel Calmels

Para comprender el modo en que Daniel Calmels concibe a la práctica psicomotriz comenzaremos haciendo referencia al concepto de *sensibilidad afectada* mencionado en su texto *Cuerpo y saber*. Esta es un tipo de sensibilidad en la que el sujeto asimila al medio al dar un cierto orden a lo que percibe: “Sensibilidad afectada, o sea sensibilidad “puesta en cierto orden”, como lo señala la etimología recurriendo a su sentido original; afecto deviene de *facere* (hacer). Sensibilidad puesta al orden de lo humano”.

Para que haya asimilación debe haber un sentido otorgado al acto perceptivo. A través del mismo, se integra dicha experiencia al orden de lo humano. De esta manera, Calmels parece indicar que toda percepción cobra significatividad dentro de determinado contexto pragmático en el que el saber que poseo acerca de los objetos, en palabras de Merleau Ponty, es un *saber hacer o conducirme* en dicha situación.

Esta aprehensión del mundo en el que se halla el sujeto se da, como afirma Calmels, a nivel de lo corporal y no en el organismo. El cuerpo que da orden a los estímulos que percibe, es un cuerpo que se integra en aquella experiencia. De esta manera encuentra la posibilidad de accionar en el mundo, actuar, generar movimiento.

Dicho esto podemos comprender a la psicomotricidad como el saber que se ocupa de las modificaciones que se dan en el cuerpo en relación al movimiento que este genera al ser afectado por el medio en que se encuentra. El tipo de movimiento del que se va a ocupar es aquel que es producto de una *amalgama psicomotriz*. Comprende, de este modo, las acciones o manifestaciones corporales que *dejan huella*. Esto significa que el cuerpo posee memoria de las acciones que dejan marcas en él: “Interesa la acción nacida de un acontecimiento (‘los primeros pasos’) que tiene las propiedades de un acto, o sea que no se produce por una respuesta refleja, sino por la amalgama psico-motriz”.

En términos de Merleau Ponty, podemos pensar que el tipo de acciones descritas por el autor son aquellas que modifican al cuerpo habitual, renovando el repertorio de movimientos posibles. Esta acción que deja huella posibilita la construcción del cuerpo propio al brindar un sentido a nivel de lo corpóreo, es decir, al elaborar una *significación motriz*.

Recordemos que para Merleau Ponty al adquirir dicha significación se integra el propio cuerpo y el medio de manera eficaz, posibilitando una acción adecuada. Esto es, en definitiva, un requisito indispensable a la hora de hablar del aprendizaje a través de la renovación del esquema corporal y la generación de hábitos.

En conclusión, modificando los movimientos y las posiciones del cuerpo (que afectan a su disposición); en suma, incidiendo sobre las

manifestaciones corporales, se renueva la integración del cuerpo y del medio percibido. A este nivel opera la psicomotricidad. Nos detendremos un poco más en dicha cuestión.

La percepción como producto de un aprendizaje

Al modificar o generar nuevas manifestaciones corporales, y al convertirse estas en un hábito, se altera el modo en que se integra un estímulo en el acto perceptivo. Tomaremos el texto *La gesta corporal* de Daniel Calmels para precisar algunas de las ideas expresadas en los apartados anteriores. Aquel artículo comienza con una distinción entre escuchar y oír:

Cuando escucho al otro estoy dispuesto a recibir su palabra y su voz, a darle un lugar en mi pensamiento, y para que esto suceda debo disponerme. El que escucha está receptivo, dispuesto a recibir al otro a través de la voz. Esta disponibilidad no siempre surge de la voluntad conciente y no todo lo escuchado es aceptado e incorporado.

A diferencia de lo que sucede con la escucha, puedo oír sin estar afectado, puedo oír estando distraído, desinteresado.

Más adelante, el autor afirma que la escucha, a diferencia del oír, requiere de un compromiso corporal. En la escucha el cuerpo se hace presente, receptivo a la voz del otro, dispuesto de manera tal de dar lugar a su palabra.

En cambio, aquel que oye es el que sólo percibe sonidos o ruidos y se alimenta del fondo más que de la figura, producto de que “su oído aún no ha sido corporizado”.

Pero, ¿qué implica esta distinción entre una escucha y un oír? ¿A qué se refiere el autor con un oído corporizado? ¿Debe ser pensado el oír como una experiencia perceptiva completamente pasiva? ¿Puede ser considerada la misma como el producto de una carencia en la integración del cuerpo propio? ¿Es esta última la causante de la percepción difusa del entorno?

Desde Merleau Ponty podemos pensar que la diferencia entre ambos términos está dada por el grado de integración del cuerpo propio, lo que repercute en el modo en que se percibe en cada situación. La escucha entonces representaría un oír en donde el medio percibido se integra de un modo eficaz, donde la figura es puesta en primer plano por sobre el fondo.

Siguiendo la distinción propuesta en la primera parte del trabajo, tanto en el oír como en la escucha se producen los fenómenos de recepción de estímulos, integración y acción propios de toda percepción. Lo que varía entonces es el desarrollo alcanzado por un sujeto en la integración del cuerpo propio, simultánea a la integración del mundo. La fórmula motriz del que oye está “distorsionada”, por lo tanto, su esquema corporal no ha sido integrado de forma eficaz (como vimos, la misma relación puede ser pensada de manera inversa): “La disponibilidad corporal es una condición necesaria para que la inasible consistencia de la voz pueda ser “agarrada” y conducida hacia los cauces de la vida psíquica. Escuchar, entonces, requiere de un compromiso corporal, la persona que mira y escucha está poniendo el cuerpo”.

Por lo tanto, se torna preciso un aprendizaje que funcione como modo de corporizar aquel sujeto. Generando el hábito de escuchar (y no de oír), se posibilita un acto perceptivo pleno, eficaz. Aquella será entonces la tarea del que lleva adelante la práctica psicomotriz.

Algo similar podemos establecer a partir de la distinción que Calmels propone entre ver y mirar. A diferencia de la visión, en la mirada predomina lo subjetivo. Si cuando vemos nos encontramos en un vínculo más estrecho con nuestros sentidos, en el mirar nos referimos a las ideas, la imaginación y los sentimientos. Calmels cita en este punto a Paúl Laurent Assoun quien ilustra esta distinción: “la mirada también es otra cosa. Vale decir, la expresión de los ojos, la manera de mirar y con ello de contemplar el mundo. Del mismo modo, no es únicamente percibir, sino ‘prestar atención’, ‘considerar’”.

De manera similar a lo que ocurría en la anterior distinción, podemos esbozar que en ambos la percepción es un proceso simultáneo de recepción, integración y acción. Aquí también lo que varía es el grado de organización del cuerpo, repercutiendo en la manera en que se percibe al objeto.

De este modo, en el acto de mirar existe un nivel de integración que podemos considerar como más eficaz comparándolo con el alcanzado al momento de ver. En la visión entonces la integración corporal es deficitaria. Por lo tanto, también en este caso, lograr pasar del ver al mirar va a requerir de un aprendizaje que modifique el esquema corporal. Sólo mediante la generación de un hábito es posible la corporización que posibilita la mirada: “Mirar es una forma de corporizar los ojos del niño. El encuentro ojo-ojo, la fijación de la mirada, es una experiencia gestante del cuerpo en unidad”.

Calmels establece en el artículo toda una serie de oposiciones que tienen por objeto delimitar por un lado, una esfera propia del organismo y, por el otro, una perteneciente a los rasgos propios de lo corporal. En la primera encontramos entonces, además del oír y del ver, la cara, la voz, el tacto, el gusto, el olfato, la postura, el movimiento reflejo. En cambio, entre las manifestaciones corporales hallamos, además de la escucha y la mirada, el rostro, la palabra, el contacto, el sabor, el aroma, la actitud postural y el gesto. En este sentido dice Calmels:

La presencia de las manifestaciones corporales es la prueba de la existencia del cuerpo. Es a partir del contacto, los sabores, la actitud postural, la mirada, la escucha, la voz, la mímica facial, los gestos expresivos, las praxias, etc., cuando el cuerpo cobra existencia. Si no existiera ninguna de estas manifestaciones, por no haberse construido o por haberlas perdido a causa de un accidente (estado vegetativo), podríamos afirmar que no habría cuerpo en tanto soporte de la expresión y la comunicación.

Conclusiones

Sobre el final del artículo analizado en el apartado anterior, el autor propone concebir las ausencias y distorsiones de las manifestaciones corporales como un déficit en la construcción o aprendizaje de ciertas conductas motrices-perceptivas. De este modo intenta oponerse al discurso que señala como origen del trastorno psicomotriz al impedimento en el uso de aquellas conductas. En

este último sentido, las distorsiones son consecuencia de una imposibilidad en el despliegue de un recurso que ya se encuentra disponible en el sujeto. Se supone entonces la idea errónea de que el cuerpo propio contiene, de manera innata, un repertorio de acciones potenciales que, en estos casos, no pueden ser expresadas.

Lo que Calmels pretende resaltar con esto es el hecho de que las percepciones (como cualquier otra manifestación corporal) son construidas a partir de un aprendizaje. En términos de Merleau Ponty se precisa una renovación del esquema corporal para disponer de manifestaciones que posibiliten lidiar de un modo eficaz con los objetos y con el entorno.

En este sentido la psicomotricidad, al concebir dentro de su práctica a la educación corporal, posee un valor inestimable en el contexto educativo actual. Por lo que si se reconoce el rol indispensable que la educación juega en la subjetivación de los individuos, y se considera a estos por fuera de cualquier dualismo (que haga de la enseñanza un proceso meramente intelectual), deberá también afirmarse la centralidad del aprendizaje corporal al que esta práctica apunta.

Por lo tanto, podemos pensar a este último como aquel proceso que, al no reducir al individuo solamente a su dimensión intelectual, tiene como meta fomentar un desarrollo integral del mismo a partir del movimiento, lo sensitivo o lo emocional.

En consecuencia, pensar una subjetivación de los cuerpos a través de la renovación del cuerpo habitual es el eje principal de la propuesta de este tipo de aprendizaje.

En palabras de Daniel Calmels se trata del desarrollo de un saber corporal que estimule en los sujetos una búsqueda propia:

La propuesta de la psicomotricidad apunta a la habilitación y no a la habilidad, ya que el aprendizaje de la destreza no es garantía de la habilitación. No busca el entrenamiento en una habilidad para estar “habilitado en”, sino estar “habilitado para”. No le compete al psicomotricista que el cuerpo se repita en respuestas, sino que se expanda en preguntas, en una búsqueda que el sujeto ensaye como propia. Habilidad que da acceso al propio saber que el cuerpo, en muchos casos, no conoce. Conocimiento del saber y, por lo tanto, acceso a la funcionalidad del acto y no de la mera acción. Se trata de fundar acontecimientos en el transcurso del acontecer.

Bibliografía

- Calmels, Daniel, *Cuerpo y saber*, Buenos Aires, Novedades educativas, 2004.
Calmels, Daniel, *¿Qué es la Psicomotricidad? Los trastornos psicomotores y la práctica psicomotriz. Nociones generales*, Buenos Aires, Lumen, 2003.
Calmels, Daniel, *Del sostén a la transgresión. El cuerpo en la crianza*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010.
Calmels, Daniel, “La gesta corporal: el cuerpo en los procesos de comunicación y aprendizaje”, *Revista Desenvolupa*, N° 32.

García, Esteban, *Maurice Merleau Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*, Buenos Aires, Editorial Rhesis, 2012.

Merleau Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta Agostini, 1985.

Lo posible: la fenomenología merleau-pontyana y sus aportes a la teoría del discurso.

Daney, Brenda
(UBA)

brenda.daney@gmail.com

La fenomenología de Merleau-Ponty ha dejado un legado insoslayable a la hora de pensar categorías de las épocas actuales y su aporte no pierde vigencia dentro de las actuales líneas de pensamiento filosófico. Con esta idea como guía, nuestra intención en este trabajo es tomar ciertas nociones fenomenológicas, particularmente de *Signos* y de *Lo visible y lo invisible* y pensar en su contribución a la Ontología de lo Discursivo que plantea el pensamiento post-marxista de Laclau. Para ello el propósito será sólo dejar sugeridas algunas líneas de lectura en esta dirección que constituirán el principio de futuras investigaciones.

La heterogeneidad de temas que abre el trabajo de Laclau nos obliga a circunscribir el campo de nuestra investigación lo más específicamente posible. Para ello hemos elegido tomar ciertos ejes de lo que él ha constituido como “ontología discursiva” para elaborar ciertas líneas de relación con la reformulación de la ontología tradicional que ha elaborado el fenomenólogo francés.

Partiendo de la idea saussureana de que el lenguaje se constituye como sistema de diferencias, sin términos positivos, Laclau plantea que las identidades de un sistema siempre se constituyen de modo relacional, que el mismo no puede ser nunca un sistema cerrado porque ello nos remitiría a un esencialismo que su obra ha sorteado con éxito. A la vez, el sistema de significación no puede ser completamente abierto porque esto nos conduciría a un desplazamiento constante de significados y a una permanente dispersión de sentido. Pero entonces, sin un extremo ni el otro, necesitamos poder formular algún tipo de fijación para poder hablar de algo como “sentido”. Allí es donde surge el significante vacío, como un elemento particular que asume la función estructuralmente “universal” dentro de un campo discursivo. Aquel elemento que permite cierta sutura, cierta fijación parcial del juego de las diferencias, de modo que la cadena significativa pueda, justamente, adquirir algún sentido. Al mismo tiempo,

Un significante vacío sólo puede surgir si la significación en cuanto tal está habitada por una imposibilidad estructural, y si esta imposibilidad sólo puede significarse a sí misma como interrupción (subversión, distorsión, etc.) de la estructura del signo. Es decir que los límites de la significación sólo

pueden anunciarse a sí mismos como imposibilidad de realizar aquello que está en el interior de esos límites [...] De tal modo, nos encontramos en la situación paradójica de que aquello que constituye la condición de posibilidad de un sistema significativo – sus límites- es también aquello que constituye su condición de imposibilidad –un bloqueo en la expansión continua del proceso de significación.

Ahora bien, si toda “totalidad” depende siempre de la mediación de una particularidad, a la vez, esto debe ser representado para poder encontrar cierta fijación de sentido, es decir, tener acceso a algún tipo de totalidad. Esta representación “totalizante” sólo será posible adjudicándole a la particularidad la representación de una totalidad que a la vez será inconmensurable con ella. Este tipo de relación de representación es lo que Laclau llama una relación hegemónica, esta tensa negociación fracasada entre lo particular y lo universal. No hay un “cierre” de lo social sino más bien efectos suturantes. Esto cobra operatividad a través de la noción de “articulación”. Los objetos aparecen articulados, no como se engarzan las piezas de un mecanismo de relojería, dice Laclau, sino en tanto la presencia de unos en otros hace imposible suturar la identidad de ninguno de ellos. Así,

En el contexto de esta discusión, llamaremos *articulación* a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esta práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora la llamaremos *discurso*.

Las formaciones discursivas no adquieren su unificación ni a través de una cierta “coherencia lógica”, ni desde un sujeto trascendental o fuente de sentido que los sustente, ni tampoco en la unidad de una experiencia: su coherencia proviene de lo que Laclau llama una “regularidad en la dispersión”, el momento de desajuste es esencial a toda práctica hegemónica, su centralidad articuladora revela inexorablemente el colapso de una línea demarcatoria entre lo contingente y lo necesario y por ello ninguna lógica hegemónica puede dar cuenta de la totalidad de lo social y constituir su centro. “La apertura de lo social es, por consiguiente, la precondition de toda práctica hegemónica” Ahora bien ¿dónde nos deja esto respecto de los postulados fenomenológicos? Si pensamos en la fenomenología tradicional, la posición de Laclau es clara: su trabajo ha avanzado en lo que se llama “post-marxismo” recibiendo grandes contribuciones del post-estructuralismo y la deconstrucción derridiana. En este camino no queda mucho lugar para mantener los preceptos fenomenológicos tradicionales en donde ha sido planteada la posibilidad de una instancia de mostración ante-predicativa, pero aún así la fenomenología es acogida por Laclau como uno de los pilares a ser repensado.

En otros trabajos hemos mostrado que la categoría de “discurso” tiene una tradición que remonta a las tres principales corrientes intelectuales del siglo XX: la

filosofía analítica, la fenomenología y el estructuralismo. En las tres, el siglo comenzó con una ilusión de inmediatez, de un acceso no mediado discursivamente a las cosas mismas –el referente, el fenómeno y el signo, respectivamente-. En las tres, sin embargo, esta ilusión de inmediatez se disuelve, en un cierto punto, y debe ser reemplazada por una u otra forma de mediación discursiva.

A través de esta cita vemos claramente cuál sería la divisoria fundamental. No hay para Laclau un acceso no mediado a las cosas mismas, no hay un momento de mostración fundamental. Ello es denominado por él como una “ilusión” de acceso inmediato, como una ficción irrealizable. Volveremos sobre este punto más adelante.

Avanzando específicamente a Merleau-Ponty, lo primero que nos interesa resaltar es justamente la bifurcación de caminos que ahora se nos vuelve más clara. Luego trataremos de rescatar lo que creemos que pueden seguir siendo aportes a la ontología discursiva de Laclau.

La diferencia fundamental, entonces, es que en el pensamiento merleau-pontyano encontramos una adherencia, una “mixtura originaria” entre el mundo y nosotros, previa a la palabra y al pensamiento. La vida, lo vivido, la experiencia del mundo constituyen el material en bruto al cual la filosofía se dirige para interrogar acerca de “qué es el mundo antes de ser cosa de que se habla”. La fenomenología de Merleau-Ponty pretende, en la misma línea de crítica a las filosofías reflexivas que posteriormente ha deconstruido Laclau, revalorizar lo que nos proporciona la experiencia vivida, el contacto espontáneo con el mundo, pero la diferencia con éste último radica en que para Merleau-Ponty hay una instancia previa a la predicación en donde podemos encontrar el sentido del ser del mundo, mientras que para Laclau no hay tal instancia previa sino que el entramado ontológico o tejido mismo del sentido tiene ya siempre un carácter discursivo. Cito a Merleau-Ponty,

En cierto sentido la fenomenología es todo o nada. Este orden de la espontaneidad enseñante – [...] - no puede volverse a poner inmediatamente bajo la jurisdicción de una conciencia ecósmica y pacósmica so pena de volver a convertirse en falta de sentido, debe enseñarme a conocer lo que ninguna conciencia constituyente puede saber: mi pertenencia a un mundo “preconstituido”.

Ahora bien, esta arquitectura previa a lo predicativo se sustenta en una imbricación entre el cuerpo y el mundo que es absolutamente puesta de manifiesto en *Lo visible y lo invisible* a través de la noción de *quiasmo* o entrelazo, que evidencia la percepción como un constante “intercambio” entre lo que nos rodea y nosotros mismos, intercambio tan íntimo que según Merleau-Ponty es como el que existe entre el mar y la playa. Con estas descripciones, el fenomenólogo francés busca superar las instancias subjetivas y objetivas de la percepción, el dualismo clásico de las filosofías previas, en pos de una novedosa descripción de nuestro contacto con el mundo y, en

consecuencia, de una reformulación de la ontología tradicional. Al mismo tiempo, ello implica repensar nuestra relación con el lenguaje, asunto que a nuestro entender cobra gran importancia en esta obra y puede también vincularse con el análisis de Laclau. Dice Merleau-Ponty,

En un sentido, como dice Husserl, toda la filosofía consiste en restituir una potencia de significar, un nacimiento del sentido o un sentido salvaje, una expresión de la experiencia por la experiencia que ilumina específicamente el campo del lenguaje.

También en *Signos*, Merleau-Ponty resalta la importancia de reflexionar sobre el modo de presencia del objeto al sujeto, la concepción del objeto y la concepción del sujeto tal como aparecen a la revelación fenomenológica y, en este sentido, considera que el problema puede ser abordado especialmente desde la fenomenología del lenguaje. Sería a través del lenguaje que una filosofía fenomenológica revela el orden de la “espontaneidad enseñante” del mundo vivido, inaccesible al psicologismo y al historicismo.

Hay pues en la actualidad de la palabra una luz que no se encuentra en ninguna expresión simplemente “posible”, hay en nuestro “campo de presencia” lingüístico una operación que nos sirve de modelo para concebir otros sistemas de expresión posibles, lejos de ser un caso particular de éstos.

No se trataría de una prioridad absoluta del lenguaje, sino más bien de una radicalidad originaria, de un entrelazamiento en el origen que daría cuenta del entramado constitutivo del mundo y de las cosas. Pero esta radicalidad supone una instancia previa a la reflexión de la conciencia, una situación antepredicativa ya operando, que es ante la cual debemos responder el llamado de la experiencia misma:

Ella misma (la filosofía) es lenguaje, descansa en el lenguaje, pero eso no la descalifica para hablar del lenguaje, ni para hablar del pre-lenguaje y del mundo mudo que los duplica: por el contrario, ella es lenguaje operante, ese lenguaje-allí que no puede saberse sino desde adentro, por la práctica, que está abierto a las cosas, llamado por las voces del silencio, y continúa un ensayo de articulación que es el ser de todo ser.

Ahora bien, volviendo a Laclau, la importancia dada por el fenomenólogo francés al lenguaje no es menor y puede ser pensada como un necesario aporte de la fenomenología al trabajo posterior, pero es preciso repensar la categoría de lenguaje dentro de la más amplia que Laclau ha denominado “discurso”. Al respecto, él aclara dos cuestiones fundamentales que servirán a los fines de este trabajo: la primera es que el hecho de que todo objeto se constituya como objeto de discurso no refiere a la cuestión acerca de un mundo exterior al pensamiento, ni a la alternativa realismo/idealismo. Lo que se negará no es la

existencia externa al pensamiento de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como tales *al margen* de toda condición discursiva. La segunda aclaración pertinente aquí es que Laclau rechaza expresamente el carácter *mental* del discurso. Frente a esto, afirma el carácter *material* de toda estructura discursiva. Los “juegos del lenguaje” de Wittgenstein constituyen un claro ejemplo de dicho carácter. También Merleau-Ponty es aquí reconocido por Laclau como el intento fenomenológico más radical de romper con el esencialismo inherente a toda forma de dualismo. Pero entonces, acogiendo la importancia de una revisión del lenguaje enfatizada por la fenomenología merleau-pontyana, debemos, a la vez, volver a preguntarnos qué es lo que implica describir sus estructuras, o más bien *cómo aquello que se muestra hace su aparición*. La pregunta, o más bien la decisión a tomar, es si es a través de algo anterior a la predicación, lenguaje operante, mundo salvaje o experiencia ante-predicativa, ó como resultado de una falla estructural, fisura permanente en el proceso de significación. Dice Laclau,

Sin embargo, la transición a la totalidad relacional que hemos denominado “discurso” difícilmente solucionaría nuestros problemas iniciales, si la lógica relacional y diferencial de la totalidad discursiva se impusiera sin limitación alguna. [...] Pero si aceptamos, por el contrario, que una totalidad discursiva nunca existe bajo la forma de una positividad simplemente dada y delimitada, en ese caso la lógica relacional es una lógica incompleta y penetrada por la contingencia.

Así, como ya le hemos dicho, el carácter incompleto de toda totalidad elimina la posibilidad de pensar un principio subyacente que fije y constituya el campo de las diferencias. La tensión irresoluble interioridad-exterioridad es la condición de toda práctica social: la necesidad sólo existe como limitación parcial del campo de la contingencia.

La necesidad no existiría como forma de un principio subyacente o como fundamento, sino como esfuerzo de literalización que fija las diferencias de un sistema relacional. Estas diferencias se revelan en la práctica articuladora que consiste en la construcción de puntos nodales o significantes vacíos que fijan parcialmente el sentido. Su carácter parcial procede del carácter no cerrado de toda totalidad, que es a la vez, producto del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad. La idea de falla estructural, como vemos, atraviesa la ontología discursiva de Laclau obligándonos a deshacer las apelaciones filosóficas clásicas a un esencialismo último, tanto como las supuestos “sinsentidos” en que recaeríamos al aceptar como parte del sistema a un elemento como la contingencia. Pero es al entender que aquí no hay lugar para la constitución de algo como pleno, que vemos que dicho esencialismo pierde sentido dentro de esta lógica. En esto Merleau-Ponty habría sido un antecedente al decir que “El papel de la filosofía como conciencia de la racionalidad en la contingencia no es un saldo insignificante”.

Ahora bien, esta falta, propiamente nombrada es explícita en el trabajo de Laclau, pero algunos atisbos aparecen aquí y son los que queremos arriesgar

como hipótesis de lectura. En la terminología merleau-pontyana aparece permanentemente la noción de ambigüedad, noción que nos interesa en este punto: ella no refiere a confusión o equívoco, sino más bien a pluralidad o exceso de significación, en virtud de lo cual cualquier determinación unívoca o limitada resulta insuficiente. Esta noción implica una renuncia al ideal de claridad y distinción, la ambigüedad se impone porque los fenómenos no se dejan encerrar en una sola lectura, en un único orden de significaciones. Esta noción atraviesa todo el pensamiento de Merleau-Ponty. Entonces, sin intención de profundizar demasiado porque excedería los límites de este trabajo pero sí pensando en la idea de dejar planteada una línea de lectura, *Humanismo y terror* también ha sido un intento de mantener filosóficamente viva la tensión irresoluble entre la contingencia y el sentido de la historia, su intención habría sido nuevamente mostrar la ambigüedad de cada acto sin renunciar a una filosofía de la historia. La cuestión de que no haya un cierre definitivo sino un permanente desgarramiento estaba también presente aquí:

Respecto de *Humanismo y terror*,

Sin duda aparece aquí el pensamiento profundo de Merleau-Ponty: la contingencia fundamental, el modo humano como un estado abierto.[...] La filosofía de la existencia es la conciencia lúcida de este estado paradójico de la coexistencia humana: todo es ambiguo y, sin embargo, hay que elegir comprometiendo a la humanidad entera.

La cuestión que nos interesa dejar abierta a discusión es si la noción de ambigüedad es insuficiente, tal como la hemos podido delinear brevemente en este trabajo, para explorar los matices significativos dentro de la terminología que emplea Laclau. La ambigüedad merleau-pontyana es uno de los esfuerzos más plenos de vislumbrar la falta de sentido último, el esencialismo previo de las filosofías clásicas. Sus múltiples matices de significación son, en efecto un aporte. Por otro lado creemos que dentro de la ontología discursiva de Laclau, la noción de ambigüedad puede ser sometida a examen pero uno de los posibles resultados de esto es que ella sea pensada mejor en el marco de la noción de articulación, más adecuada y operativamente vital a los fines de su análisis.

Por otro lado, la idea de contingencia también tiene atisbos de aparición en la obra merleau-pontyana y también puede ser bien recibida por el trabajo de Laclau. Nuevamente la cuestión a dejar abierta aquí es si la misma puede pensarse al nivel de lo constitutivo y en qué modo se mostraría su operatividad entonces. La idea que subyace en ambos filósofos es de qué modo se trasciende la noción sustancialista de lenguaje en dirección a una concepción relacional que involucre un constante inter-juego de fijaciones y desplazamientos de sentido y cuál es, entonces, el camino de la filosofía bajo estas condiciones, cuál la dinámica de movimiento que así se despliega. Este será el tema de futuras investigaciones.

Bibliografía

Battán Horenstein, Ariela. *Hacia una fenomenología de la corporeidad*. Córdoba. Ed. Universitas / Ed. FFyH (UNC). 2004.

Biglieri, Paula – Perelló, Gloria. *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. Bs. As. Ed. Grama. 2012.

Eiff, Leonardo. *Filosofía y política existencial. Merleau-Ponty, Sartre y los debates argentinos*. Los Polvorines. Universidad Nacional de General Sarmiento. 2011.

Escribano, Xavier. *Sujeto encarnado y expresión creadora*. Barcelona. Prohom Edicions. 2004.

Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires. FCE. 2010.

Laclau, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires. Ed. Ariel. 1996.

Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires. Ed. Nueva Visión. 2010. Trads. Consigli, E y Capdevielle.

Merleau-Ponty, Maurice. *Signos*. Barcelona. Ed. Seix Barral. 1964. Trad. C. Martínez y G. Olivier.

Vivientes sin entrañas: cuerpo sexuado en Judith Butler

*De Mauro Rucovsky, Martín
(Equipo de investigación, “Haciendo
cuerpos”, Escuela de Filosofía, FFyH, UNC)
molotov108@gmail.com*

Tal la existencia y psicología de los
personajes, estos vivientes sin entrañas
P. Valéry – *Tel Quel*

El presente recorrido analítico, se inspira en las críticas anacrónicas, extemporáneas, posteriores o contemporáneas que Beatriz Preciado realizara a Judith Butler respecto al estatuto del cuerpo sexuado. El interrogante que recorre la crítica planteada por Preciado se refiere a la consistencia misma del cuerpo sexuado, su materialidad, su hechura, de que está compuesto, cuáles son sus entrañas, sus viscosidades que al parecer, adelantando lo siguiente, Butler no plantearía o al menos la teoría performativa del género no podría dar cuenta. Antes que desarrollar cada una de las posturas y aristas de esta crítica, me gustaría analizar el valor crítico de la crítica entre estas dos autoras, o al menos invitar al debate respecto de la función epistémica de estas cajas de herramientas en nuestro contexto geopolítico. Medir la riqueza teórica y sus efectos analíticos a la luz de un campo de fuerzas específico, un contexto sexual y política particular

Si bien uno podría reconstruir, de modo más o menos detallado, ambas teorías y sus respectivos alcances, sin mayores implicancias políticas o compromisos éticos más que un afán teórico académico que sitúe la producción de teoría queer en un determinado espacio de circulación. El propósito manifiesto de la presente comunicación, propósito alejado de toda buena intención, es situar en un campo de fuerzas preciso ambas cajas de herramientas y la crítica citada. De allí que, a partir de las actuales disputas y

pujas alrededor de la Ley de identidad de género (Ley 26.743, LIDG en adelante) pretendo ubicar la crítica de Preciado al Butler, alrededor del estatus del cuerpo sexuado de Trans. Por un lado, el reconocimiento de las identidades autopercebidas podría amalgamarse a la segunda y tercera versión del performativo butleriano. Y por otro lado, el acceso a biotecnologías de modificación corporal e inclusive el acceso a los medios de salud transitiva, se verían acompañados en el planteo de Preciado de tecnologías de género, prótesis incorporadas, etc. Finalmente, al analizar ambos niveles de discusión (identidades autopercebidas y acceso a la salud), sea en la LIDG como en Preciado o Butler, se vuelve necesario despejar todo fantasma cartesiano que nos recuerda aquella esquizofrénica separación entre Cuerpos (que encarnan) y Almas (que alojan identidades autopercebidas). Al desplazar toda ficción ontológica que proyecta “cerebros en cubetas”, o deberíamos decir “identidades en cubetas”, el presente recorrido asume la necesaria indistinción entre un nivel y el otro, o dicho de otro modo, asume la necesidad de ensayar ontologías que amplíen sus registros donde identidad y cuerpo no corran en paralelo.

Primera versión del performativo: de la fenomenología a la dramaturgia

En “Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault” (1986) e igualmente en “Ideología sexual y descripción fenomenológica. Una crítica feminista a Fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty” (1989), la existencia corpórea que Butler rastrea, en polémica con y a través de la fenomenología existencialista de Sartre, Beauvoir y Merleau-Ponty, es concebida como situación y acto en un doble sentido: como *realidad material* (locus de interpretaciones culturales heredadas) y además como *capacidad electiva* (vehículo de nuestras metas). Lo que no quiere decir que todo cuerpo está hecho por una intención voluntaria ejecutada de modo individual por única vez. Para la pensadora norteamericana, la existencia corpórea es un fenómeno que está más allá de sí mismo (i.e., condición *ek-stática*), esto es, un conjunto de posibilidades heredadas y recibidas que el individuo actúa y dramatiza (de modo innovador o reiterativo) en un espacio histórico. De esta manera, el cuerpo es una continua e incesante puesta en escena de materialidades, significados y posibilidades. El cuerpo es el producto de estas performances.

Los actos que constituyen performativamente el género ofrecen similitudes con el contexto teatral y es de gran utilidad examinar de qué manera los actos corporales específicos construyen el género. El cuerpo cobra significación a través de la expresión y la dramatización de ciertos guiones disponibles. En este contexto, los actos expresivos que efectuamos no son nunca completamente originales, ya que han sido ensayados o puestos en escena con anterioridad. Es como un libreto que subsiste por encima de sus concretas dramatizaciones y justamente la actuación al no ser un acto único ni solitario requiere ensayo y repetición. La actuación corporal del género es a la vez un acto constrictivo y colectivo de repetición dramático que se escenifica bajo ciertas condiciones sedimentadas y heredadas pre-existentes. Sedimentación que con el tiempo ha ido produciendo un cierto número de ficciones sociales coactivas, siendo la diferencia sexual el basamento más recurrente; en forma cosificada, estas ficciones aparecen como estilos

corporales y producen ciertos tipos de identidades de género binarias y sus correspondientes sexualidades “naturales”.

Tal es, en efecto, la doble apuesta butleriana en esta primera versión de la teoría performativa y teatral del género. Por un lado, *critica el modelo esencialista de categorías universales cerradas y delimitadas*. El cuerpo generizado no posee una identidad más verdadera que otra puesto que no se puede apelar a un “sexo” o a un “género” esencial previo y no realizado. No hay modos del género que no sean expresiones exteriores y actuaciones del mismo. Y por otro lado, *el género es un asunto fundamentalmente innovador* pese al carácter fuertemente coercitivo de las dramatizaciones del género. No hay nada en un sistema binario de género que esté dado. De allí que adquiera sentido la proliferación de juegos teatrales a través de *performances subversivas* de diversas clases y la *proliferación de géneros* como capacidad de ampliación cultural del campo corporal.

Segunda Versión del performativo: performances subversivas y paródicas

El género en disputa (1989) texto decisivo en el recorrido butleriano se constituyó, a posteriori, como texto germinal de la emergente teoría queer y luego, texto canónico del pensamiento posfeminista. La mayor contribución de esta obra se encuentra en el examen crítico de los presupuestos fundacionalistas sobre el cuerpo natural y las categorías identitarias (como *sustancias* y *esencias* del sujeto), en el debate de la política sexual. Para la autora, el sexismo y el heterosexismo funcionan como normas reguladoras y modelos de inteligibilidad que organizan la pluralidad de los cuerpos/deseos en una coherencia ficticia (léase coherencia heterosexual entre sexo-género-deseo) que adquiere el estatuto de lo fáctico, lo “natural”. Así, la norma del género se convierte en una presuposición de la inteligibilidad humana. Lo que esta norma de inteligibilidad permite, bajo una misma paradoja, es que ciertos tipos de prácticas y acciones sean reconocibles como tales y, simultáneamente otras tantas cargan con la ilegibilidad social de lo humano y la imposibilidad de encarnar lo abyecto. Los cuerpos ilegibles, imposibles y abyectos forman parte de la norma tanto como su ejemplo más normativo y reconocible. La estrategia analítica butleriana ya puede vislumbrarse aquí, toda posibilidad de agencia y resignificación política se produce en la inmanencia misma y *desde dentro* de la norma de inteligibilidad heterosexual.

Sirviéndose de su previa teorización performativa, Butler entiende que la identidad es un artificio escenificado en una suerte de ritual repetitivo (dramatización) de significados socialmente establecidos.

La autora, entonces, establece que toda significación para ser eficaz y lograr estabilizarse en términos normativos e institucionales debe responder a un *marco repetitivo*. Según indicábamos, es allí en la capacidad transformadora que la repetición paródica supone *desde dentro* o en la inmanencia de la ley, donde Butler sitúa la capacidad de agencia política: en los desplazamientos y contaminaciones internas a la ley. Y esto se debe a que la heterosexualidad como norma de coherencia (bioanatómica y de género) y sistema obligatorio, es una comedia intrínseca en su propia ley. Al imitar el género y sus estereotipos, la *drag* y la *butch/femme* manifiestan la *estructura imitativa de todo proceso de generización* como también su carácter intrínsecamente contingente. La noción de parodia, en este sentido, trata de mostrar, a partir de

la *imitación* de un “*original*” cómo funciona de hecho la conformación de una identidad generizada que, al imitar, *fracasa* de manera inevitable. El “original” queda, entonces, expuesto como copia de un ideal normativo al que tampoco nunca alcanza. *El género como norma heterosexual no es más que una parodia permanente de sí mismo* y una imitación sin un origen, una producción que en su efecto se presenta como imitación de un estereotipo original e ideal. Asimismo, el género entendido como *performance paródica y repetición subversiva*, en definitiva, se comprende como una especie de “práctica de improvisación en un espacio corporal restringido” (Butler, 2006:12-13) y dentro de los confines de directivas, significados, libretos y estilos corporales ya existentes.

Tercera versión del performativo: los cuerpos lingüísticos

El principal escollo que pretenderá dilucidar la autora en *Cuerpos que Importan*, será el relegamiento dentro la segunda teoría de la performatividad al ámbito de los procesos de generización simbólica. Puesto que sexo y género poseen el mismo estatus ontológico, ya que ambos son elaboraciones culturales y por ello pertenecen al mismo ámbito de realidad ¿Deberíamos concluir que todo es género o que toda performance responde al orden de lo simbólico cultural? En razón de ello, no se comprende la apuesta política por performances paródicas de género que desplacen la coherencia heterosexual (de sexo-género-deseo) frente al *carácter igualmente performativo del sexo*.

Uno de los aportes decisivos de esta tercera versión de la teoría performativa del género consiste en la interpretación de la pragmática Austin-Derrida. Cuando el obstetra declara sobre el/la neonato “¡es un@ niñ@! (o hasta los insultos “maricón”, “marimacho”, “puto”, “trollo”,etc), no se está enunciando solamente una constatación de hecho, una descripción o una afirmación de un estado de cosas sobre cómo es el cuerpo del/la bebé o la identidad sexual de gays y lesbianas. Esta enunciación del obstetra es, sobre todo, una interpelación performativa que inicia el proceso de sexuación y generización de aquel cuerpo, a través de la *fuerza ilocucionaria*, proceso que finalmente impone aquellas diferencias que habrán de considerarse “naturales”. En ese caso, la emisión performativa no deriva su fuerza de la voluntad o intención de un hablante singular (el obstetra), sino que supone la cita y la convención ritualizada de una ley anterior (ley heterosexual) que se invoca y es esta invocación la que le da a la emisión (¡Es un@ niñ@!) su poder vinculante. Como se hace evidente, la hegemonía de las normas no se adquiere por la fuerza de voluntad de un sujeto sino por la citación en sí misma. Paradójicamente, esta capacidad productiva del discurso es derivativa o diferida, es una forma de citación (de todo tipo de convenciones, precauciones y protocolos contextuales) que reitera la ley y al recitarla no solo adquiere autoridad sino que reconstituye la ley.

Concebido de este modo, la teoría insiste en el carácter ritual y altamente codificado del género, cuya eficacia depende de la repetición incesante de las prácticas mismas, de su mantenimiento: la ley ha de establecerse una y otra vez. Atendiendo a este panorama debe decirse, entonces, que las reiteraciones nunca son réplicas de lo mismo, sino que, gracias a su capacidad de ser repetidas, las normas cargan una historicidad que las hace no replicables plenamente. Ello supone que la norma es intrínsecamente inestable e

inmanentemente desplazable y por ello no puede prever los efectos de su propia actualización. De allí que la misma norma sea definida como, lo que Butler denomina siguiendo a Derrida, *iterabilidad* esencial. En otros términos, como un efecto sedimentado de una práctica reiterativa o ritual, el sexo adquiere su efecto naturalizado y, sin embargo, en virtud de esta misma reiteración se abren brechas y desplazamientos que representan inestabilidades constitutivas de tales construcciones. Y es allí donde Butler sitúa el valor de rearticulación política, en la operación *dentro* de la ley, en la capacidad de citación de la ley y la iterabilidad intrínseca de toda norma. Se tratará de promover re-citaciones subversivas de la ley que la repitan de modo diferido (tal como la *Drag Queen*, Venus Xtravaganza realiza en el filme *Paris en llamas*), que establezcan la norma una y otra vez en su apropiación desde el desplazamiento y la contaminación interna. Se producen así, espacios ocasionales en los que pueden parodiarse, reelaborarse y re-significarse esas mismas normas de inteligibilidad heterosexual, esos ideales taxativos de género y de corporalidad sexual.

Epílogo: performances y prótesis

La crítica de Preciado sobre Butler retoma un punto nodal en lo que respecta al estatus de la materialidad del cuerpo sexuado. Se trata de los procesos tecnológicos de inscripción y los procesos corporales que hacen que, las performances “pasen” como naturales o no, aspectos que presuntamente habrían sido ignorados en la teoría performativa del género butleriana. En rigor, frente a estas dificultades para incorporar los aspectos materiales de la performatividad, Preciado añade la noción de *tecnologías del género* de Teresa De Lauretis. De este modo, atender a los procesos de incorporación prostético del género implica tener en cuenta las nuevas tecnologías del cuerpo (biotecnologías, sobre todo cirugía y endocrinología) y de la representación (fotografía, cine, televisión, cibernética) que se encuentran en plena expansión durante la historia segunda mitad del siglo XX. La crítica de Preciado a Butler, se refiere a la especificidad de los procesos de actuación y performance de género, no solo en su materialidad lingüística, ritual y dramática, sino en una microescala química se atiene a los fluidos, hormonas, prótesis biomédicas y las respectivas representaciones estéticas-políticas del cuerpo sexuado. De allí la insistencia en un programa ontológico que amplíe el registro corporal desde un índice poshumano anclado en la ontología Cyborg de D. Haraway y los cuerpos híbridos (inspirados en B. Latour).

Tanto una epistemología como la otra hacen hincapié en niveles distintos pero no obstante complementarios. La teoría performativa del género de Butler bien explica el proceso teatral, dramático y reiterativo de toda identidad de género. La ambivalencia que mantiene, entre un voluntarismo (llevado al extremo, una libre elección liberal) y la completa fagocitación, explica los procesos de autopercepción identitaria que la LIDG proclama como un derecho civil. Por su parte, la mirada epistemosexual de Preciado insiste en el carácter biotecnológico y prostético que constituyen los cuerpos sexuados bajo una ontología del tiempo presente que incluye un fuerte control y disputa con el saber biomédico. Este último aspecto, que Preciado denomina incorporación prostética de la carne, puede amalgamarse (salvaldo las distancias) con el espíritu de la LIDG respecto del acceso al sistema médico obligatorio,

biotecnologías de modificación corporal y la salud transicional. Quizás, uno debería preguntarse ¿ambas miradas epistémicosexuales son complementarias o pueden conjugarse bajo un mismo marco ontológico y de allí que reverberen en el escenario público, en articulaciones de políticas públicas, etc?. O por contrario ¿son cajas de herramientas que funcionan en distintos niveles, por principio, inequívocas?

Bibliografía

-BURGOS, ELVIRA (2008). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Antonio Machado: Madrid.

-BUTLER JUDITH(1986), «Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault», *Praxis International* 5 (4), January, pp 505-516. Pero la edición más citada es la contenida en Seyla Benhabib and Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Cambridge, Polity Press, 1987, pp. 129-142. También está publicado en Sara Salih with Judith Butler (eds.), *The Judith Butler Reader*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, pp.21-38. Hay traducción al castellano en Seyla Benhabib and Drucilla Cornell. *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Ediciones Alfons el Magnánim, 1990, pp.193-211 ; y en Marta Lamas (comp.), «Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault», *El género; La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa- P.U.E.G., 1996, pp. 303-326. (será esta edición la que citaremos en nuestro trabajo).

_____ (1989) «Sexual Ideology and Phenomenological Description. A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception», en Jeffner Allen, and Iris Marion Young (eds.), *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1989, pp. 85-100. Traducción castellana: "Ideología sexual y descripción fenomenológica. Una crítica feminista a Fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty", *Caja Muda* revista, N°5, 2013. Trad. Sergio A. Iturbe. Hay versión en línea: <http://revistacajamuda.com.ar/> (consultado 12-2-14)

-BUTLER, JUDITH (1989) *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge. Traducción castellana: "El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad". Paidós: Barcelona (2007). En el texto nos referimos a esta edición excepto cuando se cita el prólogo de la segunda edición de 1999 y tercera edición de 2006.

-BUTLER, JUDITH (1993) *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. New York and London: Routledge. Traducción castellana: "Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"". Buenos Aires: Paidós (2002).

-CABRAL, MAURO (2007) "Hibridaciones. De la diferencia sexual a las prótesis sexuadas" en Brunsteins, P. y Testa, A. (eds.) *Conocimiento, normatividad y acción* (Córdoba FFyH-UNC).

-CABRAL, MAURO (2008). "Salvar las distancias –Apuntes acerca de «Biopolíticas del Género»". Aparecido en AAVV (2009), *Biopolítica*. Buenos Aires: *Ají de pollo*.

-DE LAURETTIS, TERESA (1990) «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction» en *Differences. A Journal of Feminist Cultural*

Studies, vol. 5, num. 2, verano, 1991. Traducción castellana: De Laurettis, Teresa (2010) «Teoría QUEER: sexualidades lesbianas y gay» en *Florilegios de deseos: Nuevos enfoques, estudios y escenarios de la disidencia sexual y genérica*, Mauricio List Reyes y Alberto Teutle López (coords.),Méjico: B.UA de Puebla, 2010.

-MATTIO, EDUARDO (2008) “Identidades inestables. Performatividad y radicalismo queer en Judith Butler” en: Schickendantz, Carlos. (ed.). *Memoria, identidades inestables y erotismo. Textos sobre género y feminismos*. Córdoba: EDUCC.

-PRECIADO, BEATRIZ (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: opera prima.

_____ (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa-Calpe.

_____ (2009) «Biopolítica del género» en AA.VV., *Conversaciones feministas. Biopolítica*. Buenos Aires:Ají de Pollo.

Tecnologías y políticas de intervención sobre los cuerpos: las representaciones y concepciones del cuerpo presentes en el discurso eugenésico argentino a lo largo del siglo XX

Di Vincenzo, José Antonio Gómez

(Centro Babini, UNSAM)

jagdivincenzo@gmail.com

Resumen

La historia de la corriente eugenésica argentina recupera una serie de intentos de intervención sobre la reproducción y el control de la población en los que las intervenciones sobre los cuerpos jugaban un rol destacado como herramienta de prescripción de roles o para la definición del rumbo que debía tomar el desarrollo de la especie. En efecto, a lo largo del siglo pasado tenemos sendas tentativas por implementar medidas eugénicas, prescribir roles sociales o formar una conciencia eugénica en la población; ensayos frustrados o fallidos habida cuenta de que nunca se logró implementar un programa que instrumentara tecnologías sociales de corte eugenésico por sobre la totalidad de la ciudadanía.

Aún así dicha historia permite dar cuenta del modo en que la comunidad científica construye un discurso influido por el contexto de época. Resulta interesante pensar cómo los presupuestos e ideas acerca del cuerpo van enhebrándose y desarrollándose junto a un conjunto de prácticas de medicalización o tecnologías de intervención a nivel poblacional; cómo la circulación de significados y su metamorfosis en el tiempo, impregnan los discursos filosóficos, políticos, médicos y pedagógicos y cómo un piso ideológico da sustento a las propuestas eugénicas.

En este trabajo se reflexionará sobre la vinculación entre medicina, política, eugenesia, analizando los supuestos y representaciones acerca de los cuerpos presentes en el discurso eugenésico durante un período clave, la década del 30 del siglo XX.

Introducción: hay cuerpos antes que construcciones simbólicas.

De un tiempo a esta parte, las problemáticas referidas a cuestiones relacionadas con el cuerpo han cobrado un fuerte impulso dando lugar a una avalancha de debates en torno al estatus ontológico y/o epistémico del cuerpo, su historia o sus representaciones socioculturales. Habría, tras el lingüístico, un nuevo giro, el “giro corporal”, junto a una superpoblación de trabajos elaborados desde enfoques constructivistas a la Foucault. Al formidable cúmulo de reflexiones sobre el cuerpo, se añaden estudios realizados en los ámbitos de la filosofía e historia de la ciencia; investigaciones en torno a la medicalización de las relaciones sociales o el rol del programa eugenésico por estas latitudes que, de algún modo, dialogan o son influidas por los debates existentes en torno al cuerpo.

Este trabajo no tiene como objetivo saldar las discusiones. Sin embargo, es preciso señalar que hay aquí una toma de posición que orienta nuestras investigaciones. Sostenemos la dimensión encarnada del cuerpo, la experiencia vivida del cuerpo, un cuerpo material sin creer por eso estar cayendo en el esencialismo, fisicalismo o reduccionismo anátomo-fisiológico. Se sustenta la simultaneidad y congenialidad de las experiencias del yo y del mundo, el vínculo intencional con el medio y la indisolubilidad del cuerpo y el mundo. Entendemos que lo mental y lo físico no son entidades metafísicas diferentes sino manifestaciones del cuerpo en distintos ámbitos o contextos. Así, sujeto-objeto, mente-cuerpo, pensamiento-cosa son distinciones de carácter funcional fijadas con fines pragmáticos sin existencia en la experiencia como propone el dualismo clásico. Dicho en otros términos, existe una diferencia fenoménica más no ontológica.

En este trabajo se analizarán una serie de representaciones y presupuestos sobre el cuerpo a partir de las cuales se planifica la práctica eugénica en el período que abordamos. No se dirá una palabra acerca de las supuestas construcciones corporales. Podemos conjeturar que los cuerpos que se quería moldear desde el saber médico se opusieron a las prácticas eugenésicas a las que se los quería someter y que lo hicieron a partir de una comprensión pre-reflexiva. Porque dichas experiencias nunca pasaron de ser más que meras pruebas, nunca pudieron institucionalizarse y, como mostraremos más adelante, sufrieron sendas críticas aún de parte de actores afines al programa eugenésico. Por otra parte, los discursos sobre el cuerpo no actuaron monolíticamente sino en un tándem de saberes que en determinado momento colisionaron, se desacoplaron y anularon uno a otro.

Por supuesto, esto no implica negar que el saber que efectivamente resulta de una construcción sobre los cuerpos, el de la medicina, se articule como legitimador de ciertas prácticas, que haya habido un espíritu de época y todo una *melange* de cuestiones ideológicas. Pero lo cierto es que, como lo demuestra la historia del programa eugenésico local, estas interacciones fueron poco efectivas a la hora de plasmar en la práctica los procedimientos concretos para ir hacia el mejoramiento de la especie.

Este trabajo se centra en el análisis de las representaciones corporales presentes en el discurso eugenésico durante la década del 30, un período clave signado por una fuerte hegemonía en el discurso eugenésico del tándem biotipología-psicotecnia y una fuerte impronta de la retórica eugénica

enarbolada primordialmente desde la Asociación Argentina de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social (en adelante, AABEMS).

La eugenesia y el tándem biotipología y psicotecnia

Hacia finales del siglo XIX, pero sobre todo, durante la primera mitad del siglo XX, existe en el discurso de la elite intelectual autóctona una fuerte tensión, dada por la necesidad de homogeneización cultural de la población, sostenida por argumentos aportados desde la filosofía, la política y, específicamente, desde la educación –mediante la aplicación de la Ley 1420– y la necesidad de formación y diversificación de los trabajadores, debido al requerimiento de la economía de cubrir distintos puestos laborales y sostenida por argumentos provenientes del ámbito de las ciencias, en particular, la medicina y la psicología experimental, plasmados en la confección de fichas biotipológicas, estudios psicotécnicos y test psicológicos. Esta tensión podría resolverse teórica y prácticamente, desde la medicalización de las relaciones sociales, promoviendo la aplicación de prácticas eugenésicas, entre las cuales se destacó el fichado biotipológico de la población y su articulación con el empleo de test psicotécnicos.

La eugenesia consiste en promover la reproducción de los individuos o grupos considerados mejores e inhibir la de los supuestos peores, por medio de la implementación de una serie de tecnologías sociales. Se destacaban el certificado médico prenupcial, fichado eugenésico, control de la natalidad, restricciones a la inmigración, el aborto eugenésico, castración, esterilización, control de la natalidad.

Desde la biotipología, se sostiene que es posible establecer una clasificación de los seres humanos a partir de determinadas características corporales, anatómicas, manifestaciones de orden hormonal, humoral, factores genéticos, ambientales y aspectos neuropsicológicos y que existe una relación entre el biotipo obtenido y ciertos rasgos temperamentales, aptitudinales y morales del sujeto. En la evaluación biotipológica, el médico realizaba un fichado recabando una serie de datos biométricos, clínicos y psicológicos con el fin de determinar el biotipo del sujeto e inferir las características temperamentales específicas, cualidades morales y aptitudinales que corresponden al dicho biotipo, evaluando las posibilidades del sujeto, por ejemplo, para el cumplimiento de determinados roles u ocupaciones prácticas.

La psicotécnica, por otra parte, consiste en el estudio de los problemas psíquicos inherentes al trabajo con el objeto de realizar una adecuada orientación profesional o selección de personal. Incluye el estudio y la implementación de una batería de test cuyo objeto es indagar ciertas aptitudes psicológicas especiales del individuo y averiguar lo que lo caracteriza desde el punto de vista psicológico con respecto a los demás.

Psicotecnia y biotipología actuaban en sociedad dando sustento teórico a la elaboración de fichas eugénicas con el fin de elaborar diagnósticos precisos ya sea para la prescripción de roles sociales, ya para planificar medidas de corte eugenista. Entre estos fichados se destacó el biotipológico para alumnos y trabajadores y más concretamente, la ficha biotipológica escolar, cuyo diseño ocupó horas de labor intelectual y un lugar destacado en la obra de la AABEMS dada la atención que la institución dedicaba a la escuela.

El cuerpo objetivado-anclado

La AABEMS funcionó como espacio catalizador de toda una serie de propuestas para biotipificar a la población. En la obra de Arturo Rossi, funcionario de la institución, principal referente de la corriente biotipológica en la Argentina, discípulo del creador de la disciplina, el italiano Nicola Pende, existe una posición ambigua en relación al cuerpo. Ciertamente, Rossi no puede escapar de ciertos presupuestos a la hora de elaborar sus conceptualizaciones sobre la relación que existe entre lo constitucional y lo aptitudinal, moral o procesos psíquicos. Presupuestos de diversos niveles (ontológicos, epistemológicos) que se expresan en metáforas y dan cuenta de las tensiones que nutren su discurrir discursivo.

Por momentos, Rossi defiende a ultranza la continuidad entre el cuerpo y la mente, entre el orden constitucional y la moral o lo aptitudinal, partiendo de una postura fuertemente hereditarista y biologicista, matizada sólo levemente por la aceptación de ciertas influencias ambientales pero que necesariamente, deberían producir cambios a nivel anatómico-fisiológico para que su visión teñida de mecanismo tenga éxito.

Ahora bien, asumir una posición tan caracterizada por un determinismo fuerte hacía imposible establecer políticas de encauzamiento de los desvíos. Esto constituía todo un problema si la mayoría de la población se presentaba muy lejana a la norma, al “normotipo ideal” que se postulaba como punto de referencia en el esquema biotipológico. ¿Cómo progresar en una nación de inferiores destinados a los trabajos manuales?

Por otro lado, por aquel entonces, los debates giraban en torno a las posibilidades de actuar eugénicamente sólo prescribiendo roles a partir de lo que ya está dado, el biotipo, o si hacerlo vía educación, encausando las desviaciones que dicho tipo planteaba.

Al participar en congresos pedagógicos (se reproducían como hongos en aquella época dada las presiones de los grupos católicos y conservadores por derogar la ley 1420), Rossi enfrentaba actores que enarbolaban sendas críticas al monismo metafísico y al determinismo biológico, cayendo una y otra vez en una suerte de peripecias retóricas para sostener, en rigor, que la mente o el espíritu son también importantes, que debe tenerse en cuenta su educación o que es lo que debe mantenerse puro para que no se deteriore y degenera el cuerpo.

Veamos qué decía el buen doctor en un congreso realizado por la Confederación Argentina de Maestros y Profesores Católicos en Santa Fe: “Es menester no olvidarse que el ser humano no es exclusivamente una personalidad biológica (...) el individuo no es solamente materia sino fundamentalmente espíritu y por lo tanto la Biotipología tal como nosotros la practicamos tiende, no solamente a acercarse a la vida biológica del ser, sino también a su vida espiritual para corregir las desviaciones que en uno o en otro sentido caracterizan cada personalidad individual”

La cuestión es al menos confusa. Nunca se sabe si esa capacidad de modificación que posee el ambiente o la educación actúan sobre la mente o el espíritu del individuo para sólo producir encausamientos aptitudinales sin relación con lo corporal, lo que constituiría todo un problema para la episteme

biotipológica, o si luego de actuar sobre la mente, también modifican lo fisiológico o morfológico. En definitiva, una cuestión queda siempre sin definir ni explicar: cómo se constituiría o cuál sería el puente que uniría la mente o el espíritu con el cuerpo. En síntesis, sosteniendo la continuidad discursivamente para hacer valer epistémicamente sus intervenciones biotipológicas sobre los cuerpos, Rossi cae en el dualismo metafísico puesto que no puede dar cuenta de cómo se da en la práctica la interdependencia entre ambas facetas fenoménicas del individuo.

Sea como sea la cuestión, el cuerpo ocupa un lugar destacado en el discurso biotipológico. Gran parte de la ficha biotipológica apuntaba a indagar índices constitucionales como medidas biométricas, variables endocrinológicas o datos clínicos. El cuerpo, su objetivación y análisis, su moldeado por parte del educador supuestamente inspirado en la biotipología siempre se consideraban el punto de partida para la indagación y la definición de las prácticas biopedagógicas o eugénicas. Si bien desde una AABEMS nunca se logró universalizar la propuesta, cuestión fundamental para que un programa eugenésico tenga éxito, sí se consiguió promover el debate entre las élites y llevar a cabo ciertas efímeras pero representativas experiencias en escuelas. En efecto, en 1933, los eugenistas lograron el dictado de un decreto firmado por la Dirección de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, mediante el cual, se puso en práctica, a modo de prueba, la confección de una ficha biotipológica en dos escuelas de la provincia: la N° 1 de San Isidro y la N° 66 de La Plata. Este dato nos sirve para mostrar otra de las cuestiones que anticipáramos más arriba.

Como mostramos en otro lugar, el discurso teórico, el saber sobre el cuerpo no era homogéneo habiendo discusiones entre psicopedagogos, psicólogos experimentalistas y biotipólogos acerca de cómo implementar las prácticas. Concretamente, de la mano de Tobar García, militante eugenista y fundadora de la educación especial en nuestro país, llegaban críticas en relación a los presupuestos epistemológicos que sustentaban el accionar biotipológico y vinculadas con el tipo de herramientas a utilizar para la indagación.

La psicopedagogía parte del supuesto de que en todos los sujetos los aparatos psíquicos son idénticos y funcionan de la misma manera dado que se desarrollan a partir de una base biológica que es la misma en todos los seres humanos. El conocimiento psicológico de los niños y adolescentes con el fin de mejorar las prácticas educativas no tenía como propósito destacar las diferencias individuales sino más bien el colectivo estudiantil. A diferencia de las aplicaciones de test planificadas por Galton, en las que se destacaban las diferencias específicas de los individuos respecto a una población, Mercante y sus discípulos como Tobar, siguiendo a Hall, se basaba en la recolección de información llevada a cabo por docentes de grandes o pequeñas poblaciones infantiles estableciendo una media. La biotipología pendeana opera en sentido contrario. Sostiene que los individuos actúan según ciertas características específicas al biotipo individual no siendo posible encontrar un sujeto igual a otro en lo referente al plano orgánico funcional ni psíquico. El sujeto individual es el punto de partida para todo diagnóstico e intervención y no una media obtenida aritméticamente. Dichas acciones pedagógicas se ajustarán a sus necesidades y/o cualidades individuales, siendo desde esta perspectiva más importante el individuo que el grupo en su conjunto.

La Dra. Tobar García, además de fundamentar teóricamente sus dudas acerca del estatus científico de la biotipología y la ficha, argumentó en un congreso pedagógico llevado a cabo en la Provincia de San Luis en 1936 que “la adopción de la ficha significaría convertir a los niños en un cobayo de la India” y que la confección de dicha ficha presentaría una serie de inconvenientes dados por su extensión, la excesiva cantidad de aparatos que debía llevarse a las escuelas para su confección y el “ejército de médicos” que debían abocarse a la tarea. La Dra. sostuvo irónicamente que, “la vida del niño no sería suficiente para llenar esa ficha a conciencia, que la escuela no podía ponerse al servicio de la Biotipología porque si accedemos a esa petición corremos el riesgo de tener que hacer lo mismo cualquier día con corporaciones científicas, industriales, artísticas o de zapateros que nos pidan una ficha para hacer trajes, sombreros, o zapatos para el nuevo biotipo”

Junto a otros actores destacados de la pedagogía nacional Tobar García sostenía que prácticamente sería imposible sostener una serie de indagaciones que demandaban de los niños y sus docentes una “dedicación especial”.

Conclusiones

A lo largo de nuestro recorrido hemos podido enfocar, muy escuetamente por cierto, una parte de la historia de la eugenesia argentina y su imbricación con la biotipología y la psicotecnia. Hemos mencionado las pretensiones de consolidarse como alternativa para el progreso de la especie, vía la universalización de ciertas políticas nutridas de un conjunto de saberes, capaces de delinear estrategias para el ordenamiento de la sociedad por medio de la prescripción de roles a partir de ciertas aptitudes, características psicológicas y perfiles morales determinados biológicamente.

Pero, más que un continuo, una suerte de complot totalitario que se teje a lo largo del siglo XX (tal como sugiere gran parte de la historiografía autóctona sobre la materia), puede afirmarse que lo que tenemos es una intrincada lucha de posicionamientos, acoples y desacoples, rupturas y acuerdos teóricos básicos, siempre matizados por el deseo de imponer ciertas miradas y hegemonizar el campo que, en gran medida, esclerosaron y neutralizaron las fuerzas llevando al fracaso de las propuestas.

Ejemplos como el de Tobar García, permiten alegar que más que un saber monolítico (la eugenesia o la medicina puesta al servicio de la naturalización de las relaciones sociales) lo que encontramos es una multiplicidad de disciplinas en pugna por el poder. La pérdida de fuerzas del enfoque biotipológico junto con las resistencias externas da lugar al cuestionamiento de una visión tan optimista en relación a los efectos constructivistas del lenguaje, el avasallamiento de las disciplinas del cuerpo y el poder coactivo de las instituciones eugenésicas.

Entonces, cada vez más, nos aferramos a la idea de que el lenguaje no fabrica el cuerpo sino que es el cuerpo quien aporta metáforas para la construcción o modelaje del lenguaje y las estructuras racionales que utilizamos para comprender el mundo. Estas metáforas pueden variar de disciplina en disciplina articulando diferentes presupuestos ontológicos y epistemológicos. Los dispositivos y saberes no modelan los cuerpos sin antes ser modelados por individuos a partir de sus propios esquemas corporales

siendo los invariantes (postura erecta y vertical, asimetría de los movimientos orientados hacia delante o atrás) y los esquemas corporales (fuerza, debilidad, control de procesos fisiológicos) fundamentales. En definitiva, hay cuerpos antes que disciplinas sobre los cuerpos.

Por otra parte, como afirmábamos, ese saber no se articula con el poder en forma monolítica y singular. Más que saber, y esto es muy visible si se toma el caso del programa eugenésico, lo que tenemos son saberes en plural. Saberes que pugnan por hegemonizar el campo y darle al programa el tinte y la forma de articulación con la práctica política que consideran más eficiente para concretar sus fines. En este sentido, si bien el saber puede instalarse como prescriptor de prácticas desde relaciones de poder, también las luchas internas pueden arbitrar rearticulaciones, neutralizaciones y efectos de retraimiento en los programas. A lo largo de la historia de la eugenesia en nuestro país se ve claramente que no hay un solo saber-poder sobre el cuerpo hay distintas epistemologías y ontologías y presupuestos imbricados en las disciplinas del cuerpo que, en la lucha por hegemonizar el campo, disipan las posibilidades de universalizar las prácticas y dan pie a la acción opositora de los cuerpos.

Educación del cuerpo y género en los modos de significar a la educación física en el Uruguay: Julio J. Rodríguez (1922-1929)

Dogliotti Moro, Paola
(FHCE-ISEF-UdelaR, Uruguay)
paoladogliottimoro@gmail.com

Resumen

El presente trabajo aborda las principales construcciones de sentido desplegadas en torno a la educación del cuerpo en los principales escritos de Julio J. Rodríguez en el marco de la Comisión Nacional de Educación Física (CNEF) del Uruguay, organismo encargado de las políticas de educación física y deporte a nivel nacional. En especial, se analiza una de las formas de la educación del cuerpo, la educación física, en tanto disciplina moderna que ocupó un lugar preponderante en esa educación y se pregunta a qué cuerpos remitía los diversos modos de significar a la educación física en un contexto de forjamiento de las principales políticas institucionales en este campo. Por otra parte, se da cuenta de los principales modos de generificación de los cuerpos masculinos y femeninos. Entre otros aspectos se muestra un contexto donde la influencia sajona fue importante en las diversas prácticas y modos de entender al cuerpo en el campo de la Educación Física en el Uruguay, a través, entre otros aspectos, de la llegada de los primeros misioneros provenientes de la Young Men Christian Association (YMCA) de la Springfield College de Norteamérica. Entre las principales fuentes seleccionadas se destaca el primer Plan de Acción de la CNEF editado en 1923 y un artículo publicado en 1929, en el libro *Reglamentos Oficiales de Juegos Atlético y Estudios sobre educación física moderna*. Entre otras cuestiones se pregunta por el *suelo epistémico* que configuró a la educación física en estos documentos. A partir de la distinción mostrada por Vigarello entre *degeneración* y *degenerescencia*, se

pregunta por cuál de estos modos es identificada a la educación física y dentro de ella a la educación del cuerpo en este contexto de configuración.

Educación física: “degenerescencia”, “higienismo”, “carácter”

Desde un enfoque positivista y evolucionista eugenésico, al igual que Hopkins, Julio J. Rodríguez concibe la educación física como una ciencia basada en las ciencias biológicas y psicológicas:

La educación física es una ciencia y sabemos que ésta no admite dogmas, ni principios absolutos, ni estrechez de escuelas. Ella está basada en las ciencias biológicas y psicológicas. Para aplicarla, primero se diagnostica y después se receta, y no como antes, que se aceptaban métodos y sistemas, como panaceas, que tanto se aplicaban a un niño en pleno crecimiento, como a un adulto que hacía vida sedentaria.

La psicología es concebida desde un punto de vista biologicista y evolutivo, ya que es, según él, la ciencia que determina las características orgánicas y fisiológicas en cada etapa del desarrollo evolutivo desde el nacimiento hasta la vida adulta. El maestro de educación física debe estudiar al detalle todos estos cambios para adaptar “métodos y sistemas” a estas etapas. A esto dedica varias páginas de su plan de acción. En este sentido, podemos decir que el suelo epistémico desde donde se estructura a la educación física está constituido por las ciencias biológicas y los discursos sobre el cuerpo son los del atlas de anatomía y su funcionamiento, la fisiología. Tal es así que concibe al músculo, al igual que Hopkins, como “órgano de la voluntad”, “por medio del cual se realiza todo esfuerzo humano”. Desde este discurso, lo orgánico determina los modos de sentir, de pensar, y estructura al sujeto. Así, “el carácter puede ser definido como un plexo de hábitos motores”. Basándose en algunos autores pragmatistas norteamericanos, expresa:

Robertson cree que el hombre es lo que hace, vale decir, la suma de movimientos; la de Mandsley, que dice que el carácter es simplemente un conjunto de hábitos musculares; la de Blentschili que representa la historia como la agrupación de movimientos conscientes deseados; o la de Hall que dice que no podemos formarnos una concepción de fuerza o energía sin la participación de nuestro esfuerzo muscular; todas estas expresiones, demuestran claramente cómo hemos modificado el antiguo concepto que de la vida tenía Cicerón al decir “vivere est cogitare” o “viver est velle” y sirven para orientarnos en el nuevo sentido de la importancia del desarrollo y régimen muscular.

Desde un positivismo pragmatista el sujeto es determinado por el músculo, la ciencia es aquella que puede ser comprobable por medio de los sentidos, por lo observable, y a ésta la constituye, en última instancia, el músculo: “La psicología moderna considera a los músculos como órganos de expresión de

los procesos eferentes [...] como órgano de la voluntad, sino también del pensamiento y del sentimiento”. Los músculos determinan los valores a ser adquiridos, “vehículos del hábito, la obediencia, la imitación, del carácter y aun de costumbres y maneras”. Al igual que en el pensamiento de Hopkins, se establece una *biologización de la moral* o, incluso, podemos decir *muscularización de la moral*. Las ciencias biológicas prescriben normas de conducta; constituyen también el suelo epistémico de la psicología. También se *musculariza o biologiza el cerebro*: “el niño desarrolla su cerebro más por la acción de sus músculos que por el ejercicio de su intelecto”.

La educación física es, para Rodríguez, “una fuerza compensatoria” que viene a combatir la “degeneración de la raza humana” causada por los efectos de la civilización. A partir de la distinción mostrada por Vigarello entre *degeneración* y *degenerescencia*, más que de una “degeneración” en Rodríguez se hace referencia a aspectos que se acercan más a una teoría de la *degenerescencia*, ya que se refiere a la “degeneración” de la raza luego de las transformaciones ocurridas a lo largo del siglo XIX y los trastornos causados por el industrialismo, el desarrollo de las ciudades, entre otros. “Nosotros conocemos las condiciones actuales de nuestros habitantes, sabemos cuales son sus defectos, y sus necesidades y sabemos cuáles son los medios más eficaces para corregirlos y perfeccionarlos”. Corrección y perfección son dos cualidades eugenésicas fundamentales para “contrarrestar las condiciones físicas degenerantes, y el medio anormal producido por la civilización y sus causas”, para esto, el maestro de educación física “deberá sentirse animado por una gran esperanza ética y humanitaria, y un gran deseo para obtener una raza mejor”. La eugenesia es el principal ideal que otorga sentido a la tarea del maestro de educación física. La profesión se estructura desde esta matriz fundadora.

La educación física se erige como la ciencia de la postura correcta, que elimina lo anormal, patológico, fuera de los estándares establecidos por las ciencias médicas. La higiene debe ser también profesada por el maestro de educación física. Así, “El discurso sobre la ‘degenerescencia’ revela el lugar preeminente que adquiere la higiene. [...] La higiene viene a totalizar la red, cada vez más densa, de todo aquello que hace de la postura una prevención y un comportamiento”. Uno de los blancos a los que apunta esta pedagogía higiénica es la pobreza:

En los barrios pobres de las ciudades las familias viven hacinadas en los conventillos; viviendas que deberían desaparecer por sus condiciones malsanas y antihigiénicas. [...] Es precisamente en estas gentes, donde las enfermedades contagiosas encuentran un campo fertilísimo. En lo referente a la moralidad, no podemos creer que de ella se tenga un alto concepto, viviendo en tales condiciones.

La conducta antihigiénica es asociada a una cuestión de clase: los pobres, por ser pobres, no solo gozan del sello de la antihigiene sino de la antimoral. Moral e higiene se despliegan como dos caras de una misma moneda, normalizan a las poblaciones para combatir la degenerescencia. “Las campañas de higiene pública o personal” son una buena herramienta para esto,

El dinero que los poderes públicos emplean en la educación física [...] producirá de inmediato grandes economías en las finanzas nacionales [...] previniendo “enfermedades y vicios sociales. Cada plaza instalada, evita la construcción de un hospital y resta cientos de delincuentes a las cárceles y reformatorios.

La educación física constituye una fuente de ahorro económico para el Estado. La recreación física, otro de los objetivos a lograr por parte de la educación física, es entendida como “desahogos y salidas apropiadas para la expresión de los instintos, que, de lo contrario, buscarán y hallarán salida en formas inconvenientes, no aceptables por la sociedad humana”, como “el café”, “los prostíbulos”, “la timba”, “los juegos de azar”, que han llevado “a tan lamentable estado de degeneración”. “La delincuencia infantil está basada en la represión del instinto del juego”, por eso la educación física es una herramienta esencial para su combate. El maestro de educación física canaliza los instintos sexuales en la etapa de la pubertad:

El desarrollo de los órganos sexuales, despierta en los pubescentes, nuevos instintos y deseos que deben ser bien dirigidos, por una persona, como por ejemplo, el maestro de educación física, que esté bien empapado de estas cuestiones, de lo contrario, ya encontrará ocasiones en rueda de amigotes o compañeros de mal vivir, para expresarlos en forma impropia y perjudicial para su salud. No olvidemos que la expresión de esos instintos y deseos en un ambiente malsano, puede convertir al niño en un pervertido sexual, en un criminal, o en fin, en un elemento poco recomendable para la sociedad.

La nueva sensibilidad del Novecientos trajo aparejada una visión sobre las conductas sexuales correctas y las prohibidas.

Cuerpos masculinos y femeninos

La generización de los cuerpos masculinos y femeninos se puede apreciar a lo largo de los textos de Rodríguez, quien recomienda actividades corporales adaptadas a cada uno de los sexos. Los hombres deben estar separados de las mujeres para realizar sus clases de educación física. Esto se muestra en la arquitectura de las instituciones y espacios diseñados para prácticas de educación física; por ejemplo, “una plaza de deportes bien instalada debe contar con dos grandes secciones, una para varones y otra para mujeres. Dentro de esta última debiera haber un espacio destinado a los niños de ambos sexos hasta seis años de edad”. La arquitectura y el mobiliario tienen una acción performativa sobre los cuerpos, generizándolos de determinada manera y no de otra. La mujer es identificada con el cuidado de la edad infantil:

[En el] “rincón infantil” debiera haber aparatos de sube y baja, hamaquitas, sillas, donde las madres pudieran columpiar a sus hijitos; cajones de arena [...] En este lugar debiera haber bancos y espacios con

sombra, para que en los días de mucho sol, las madres que llevan a sus pequeños pudieran sentarse cómodamente a tejer, leer o cualquier otra cosa.

Los aparatos gimnásticos y de juegos también se diferencian según el sexo, “el caballo, las paralelas y el burro” son exclusividad de los varones, ya que requieren demasiada fuerza muscular.

Los lugares de poder son desiguales: los hombres pueden llegar a ser directores y no así las mujeres, que tan solo pueden llegar al “rango” de maestra: “En la sección destinada a los varones, debiera haber un salón para el director de la plaza [...] En la sección mujeres, debería haber también un salón para la maestra”.

En la Sección Universitaria (secundaria y preparatoria), Rodríguez diferencia por sexo la descripción de las etapas evolutivas de “la pubertad y la adolescencia”. “Las niñas psicológicamente, tienen preferencia por determinadas actividades diferentes de las de los niños. [...] La niña [...] tiene por cada kilo de peso, poco más de las tres cuartas partes de la capacidad vital, que un niño de la misma edad”. Las características físicas son comparadas teniendo como punto ideal de referencia las medidas y habilidades del varón. La comparación se establece con criterios de jerarquización negativa hacia la mujer (por ejemplo, la capacidad vital es menor que la del varón):

La mujer es menos favorecida que el hombre en el desarrollo muscular, por eso ella no debe hacer ejercicios y esfuerzos tan grandes como los que aquel pudiera hacer. La fuerza de la mujer, medida con el dinamómetro representa apenas, dos tercios de la del hombre. Como hemos visto, en el momento de la pubertad, mientras el varón busca instintivamente las ocasiones de producir esfuerzos musculares intensos, la mujer por el contrario, se inclina por la calma y es más reservada.

Las supuestas características biológicas prescriben las prácticas corporales, pero también conductas y características de personalidad. Se produce una biologización no solo de los tipos de ejercicios físicos, determinando algunos exclusivos para los hombres, sino también una *biologización de la moral femenina y masculina*. Pareciera que, lejos de ser una construcción cultural, son los instintos los que llevan a realizar esfuerzos musculares intensos. Se esencializa y naturalizan determinadas prácticas para cada uno de los sexos. Las supuestas características biológicas son imaginarias como “complejas”, hasta al punto de asociarlas con la muerte: “el período de la pubertad de la mujer, tiende a ser más complicado que el del hombre, lo que se pone en evidencia al observar el alto grado de morbidez a tal edad”. La menstruación es vivida como un problema:

Es conveniente que hasta que esta función no se haya regularizado, las niñas tengan mucho cuidado cuando ella ocurre, pues nadie mejor que las madres, saben

bien, cuan peligrosas son las consecuencias de los fríos, de las mojaduras de pies o de los vestidos, etc. La higiene mental es tan necesaria en este período, como la higiene física.

El vestido es el atuendo de la mujer y los cuidados se extreman en esa etapa. La menstruación es identificada con la debilidad, donde “el sistema nervioso participa de la débil condición de todo el cuerpo y es por lo tanto susceptible de ser perturbado por cualquier desorden funcional”. Se presenta un único modo de generificación de los cuerpos de los hombres y las mujeres; no hay posibilidad de que coexistan diversas femineidades y masculinidades. Rodríguez expresa:

Es muy corriente, que muchos entiendan, que la mujer está capacitada para hacer los mismos ejercicios y juegos que el hombre y aconsejan por lo tanto el boxeo, la lucha, los ejercicios violentos, etc., que son de la preferencia del hombre. Esto es un grave error, pues la mujer no ha sido creada para pelear, no para hacer ejercicios de gran fuerza, sino más bien para realizar ese gran acto, tan sublime y tan necesario para la supervivencia de la raza humana, como lo es el de la procreación. Creemos que la mujer debe hacer ejercicios y juegos *femeninos* y no *masculinos*. [...] Los que se adaptan mejor a la mujer son lo que no exigen esfuerzos musculares intensos [...] ellos [...] pueden ser peligrosos (la cursiva es del autor).

La construcción del cuerpo femenino es determinada a tal punto por la maternidad que no hay otra posibilidad de generificación de los cuerpos femeninos. Desde esta posibilidad de identificación se prescriben sus normas de conducta, y no así en el varón. Las ciencias biológicas son las que justifican y otorgan supuesta neutralidad a las prescripciones sobre las conductas, específicamente sobre las prácticas corporales desde la única posibilidad que *incardina* a la mujer a la maternidad. Pareciera ser su destino sagrado. Por esto,

Recordemos que la mujer, después de la edad de la pubertad debe guardarse de ejecutar ejercicios y juegos que vayan acompañados de choques, encontones y saltos violentos, pues pueden acarrear graves consecuencias, para el órgano uterino. La ciencia condena severamente tal práctica.

La comprensión deleuziana del cuerpo a través de las filosofías de Spinoza y Nietzsche

Esperón, Juan Pablo
(UNLaM, USAL, ANCBA, CONICET)

Resumen

En la ponencia que presentamos nos proponemos mostrar una original comprensión del cuerpo desde una perspectiva ontológica, alternativa a los desarrollos hegemónicos producidos en la historia de la filosofía occidental donde este aparece sub-estimado o subordinado al pensamiento, a partir de la recepción deleuziana de las filosofías de Spinoza y Nietzsche; y cuya elaboración comienza a partir de problematizar qué es y qué puede un cuerpo, abriendo la posibilidad de entenderlo en tanto relaciones entre términos (potencias-fuerzas) desiguales (diferencias intensivas) y no como totalidad (substancia).

1. ¿Qué es un cuerpo?

Deleuze se pregunta: ¿Qué es el cuerpo?, y responde: “no sabemos lo que un cuerpo puede” citando a Spinoza. Un cuerpo no se define por lo que es, sino por lo que puede, y esto supone un *quantum* de fuerzas en relación. No podemos definir de antemano lo que un cuerpo puede, de lo que un cuerpo es capaz, dado que depende de las relaciones de fuerzas que lo constituyen, de la capacidad de afectar y ser afectado, de multiplicar y crear conexiones y relaciones nuevas, de aumentar o no su capacidad de actuar. Un cuerpo deviene junto a otros cuerpos produciendo, afirmando relaciones, encuentros y conexiones; afirmando diferencialmente su poder. Un cuerpo es un proceso abierto y en formación continua, oscilante, que des-estructura toda forma a priori de fundamentación. Por todo ello es que afirma Deleuze, “no sabemos de lo que un cuerpo es capaz”. Un cuerpo es un flujo constante de fuerzas diferentes en relación con otros cuerpos, pero siempre es una totalidad inacabada e incompleta. Por ello no es posible delimitar, definir, identificar de antemano qué es y qué puede el cuerpo. El cuerpo se sustrae a los límites del pensamiento representativo, dado que un cuerpo es siempre posibilidad de realizar diferencias siempre nuevas, pero un cuerpo siempre es más de lo que realiza, es un campo de fuerzas generativas y productivas actualizándose sin agotar su poder de cambio.

Un cuerpo no es lo que ocupa un lugar en el espacio. No se trata de un lugar o de un escenario previamente constituido donde la relación de fuerzas tendría lugar. Son las relaciones de fuerzas las que crean el medio o el escenario; pero tal escenario es siempre un resultado parcial, contingente y provisorio de las relaciones entre las fuerzas. Retomemos la definición de cuerpo: allí donde hay al menos dos fuerzas en relación. ¿De qué ámbito? ¿De qué tipo? De cualquier tipo, de cualquier ámbito: químico, físico, social, político etc. Para Deleuze un cuerpo es potencia, es una relación de fuerzas/poder. Pero desarrollemos esto a continuación.

2. ¿Qué puede un cuerpo?

Ahora bien, todo cuerpo es una composición de relaciones de fuerzas desiguales que pueden ser evaluadas desde sus diferencias cualitativas (fuerzas activas y reactivas) y desde sus diferencias cuantitativas (cantidad de potencia) conformando, de este modo, un *cuerpo intensivo* y no substancial.

2.1. Análisis de las relaciones diferenciales cualitativas.

Desde la perspectiva cualitativa de la diferencia de fuerzas, afirma Deleuze:

Las fuerzas inferiores se definen como reactivas: no pierden nada de su fuerza, de su cantidad de fuerza, la ejercen asegurando los mecanismos y las finalidades, ocupándose de las condiciones de vida y de las funciones, las tareas de conservación, de adaptación y de utilidad. Este es el punto de partida del concepto de reacción.

Las fuerzas reactivas se definen por su función o fin: conservar, adaptar, utilizar y están siempre reguladas: siguen una regla, una ley, un límite, un impedimento. Lo reactivo se define desde el otro término de la relación, es decir, desde lo activo. Por eso las fuerzas reactivas parten siempre del límite, del impedimento, de lo que no se puede. Pero Deleuze advierte:

Indudablemente caracterizar a estas fuerzas activas es más difícil. Ya que, por naturaleza, escapan a la conciencia: ‘La gran actividad principal es inconsciente’. La conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan. La conciencia es esencialmente reactiva; por eso no sabemos lo que puede un cuerpo, de qué actividad es capaz.

La conciencia es vista como un síntoma del cuerpo y no como su fundamento. Tomarla como síntoma es tomarla como efecto y no como causa. El síntoma no tiene que ser confundido con la causa. La conciencia es una mera superficie: aquella parte del cuerpo que se ve afectada por el mundo. Es un epifenómeno. Lo que le interesa remarcar a Deleuze es que la relación de la conciencia con lo exterior es siempre una relación entre dos fuerzas desiguales. Para Nietzsche la relación de fuerzas es lo que constituye el cuerpo. La conciencia siempre está en relación con lo no-conciente o con lo inconciente. Ése inconciente es el cuerpo. Lo inconciente es activo, creativo, productivo, transformador. Por ello, afirma Deleuze, que “La conciencia: testimonia únicamente ‘la formación de un cuerpo superior’. Este cuerpo superior es aquel en que prevalecen las relaciones de fuerzas activas.

¿Qué es lo que es activo? Tender al poder’. Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias.

Las fuerzas activas sostienen siempre una tensión, una lucha, un antagonismo. Tienden a, se dirigen a... Pero aquello a lo que se dirigen no es una substancia

o un ser. Se dirigen al poder. Lo que quiere la fuerza es más poder. El poder no tiene que ser pensado como una cosa o un ser, ni como una propiedad de las cosas o de los sujetos, ni como una facultad, ni como el lugar que ocupan ciertos sujetos. “Tender al poder” es desarrollar ese poder, es desarrollar las fuerzas, es crear más fuerza. Lo que caracteriza a lo activo es la capacidad de crear, pero no de crear cosas sino de crearse a sí mismo, de potenciarse a sí mismo. Pero afirma Deleuze:

 Pero cada vez que señalamos así la nobleza de la acción y su superioridad frente a la reacción, no debemos olvidar que la reacción designa un tipo de fuerzas del mismo modo que la acción: sencillamente, las reacciones no pueden captarse, ni comprenderse científicamente como fuerzas, si no las relacionamos con las fuerzas superiores que son precisamente de otro tipo. Reactivo es una cualidad original de la fuerza, pero que sólo puede ser interpretada como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo.

Se trata de fuerzas en relación, no de relaciones entre cosas o propiedades de una substancia o un sujeto. Deleuze tiene presente la teoría del poder de Foucault : el poder no es una propiedad, no es un lugar, no es una cosa, no es un atributo. No se tiene poder; se ejerce poder, se actúa. Toda fuerza es un ejercicio del poder. No existe una fuerza *carente* de poder. Una fuerza activa es aquella que hace todo lo que puede, lleva su fuerza al límite de lo que puede. Una fuerza reactiva nunca hace todo lo que puede, no lleva la fuerza al límite sino que parte del límite. Foucault no habla de fuerzas reactivas sino de resistencias. No hay poder sin resistencia. Pero se trata siempre de una relación, el poder es relación. Aparece aquí una tesis central en la interpretación de Deleuze: no hay posibilidad para que se den dos fuerzas iguales. Es imposible eliminar las diferencias. Toda postura democrática, igualitaria es imposible. Para Deleuze, éste es el sueño de las fuerzas reactivas. El problema no es la igualación de las fuerzas sino la reactivación de las fuerzas, que las fuerzas activas se conviertan en reactivas. El problema es lo que Nietzsche llamó nihilismo.

2.2. Análisis de las relaciones diferenciales cuantitativas

Ahora bien, las fuerzas pueden, también, ser evaluadas cuantitativamente, es decir, qué cantidad de poder o potencia hay en cada una de ellas. La cantidad de potencia que se expresa en las fuerzas esta dado por la capacidad de afectar (crear relaciones) y ser afectado (por impresiones, pasiones, pensamientos, etc.). Pero el poder, la potencia de las relaciones de fuerzas que conforman un cuerpo está efectuada totalmente a cada instante por las relaciones que lo conforman. Es decir, un cuerpo siempre efectúa: hace y padece, todo lo que puede; expresando un dinamismo intensivo en la constitución de todo cuerpo a través de la capacidad de afectar y ser afectado. Entonces, podemos extraer algunas consecuencias de esto. En primer lugar, la cantidad de potencia que se expresa en las relaciones de fuerza que conforman todo cuerpo constituye la escala diferencial cuantitativa e intensiva que diferencia a unos entes de otros, en contraposición a la jerarquía trascendente de las esencias conforme al

discurso de la tradición filosófica. En segundo lugar, los afecciones efectúan a cada instante la potencia totalmente tan perfectamente como puede en función a las circunstancias del aquí y ahora, es decir, de acuerdo al conjunto de relaciones actuales, pues estas relaciones no existe independientemente de los afectos que la efectúan. En tercer lugar, estamos en presencia de una comprensión dinámica y no estática de todo cuerpo, donde la potencia de un cuerpo puede aumentar o disminuir su cantidad de acuerdo a las relaciones de fuerza con las que entre en relación. Ello implica pensar la cantidad de potencia que hay en todo cuerpo como ondas oscilantes y no como sustancias autónomas. Por último, dijimos que la cantidad de potencia puede aumentar o disminuir. ¿Cómo se produce el aumento o la disminución? Afirmamos arriba que la potencia está cada instante totalmente efectuada por las afecciones. Y las afecciones efectúan la potencia de acuerdo con las relaciones de fuerzas que constituyen un cuerpo, por ende estas relaciones pueden ser depotenciadoras: en esa caso la cantidad de potencia efectuada por los afecciones disminuye la potencia del cuerpo; pero también las relaciones de fuerza pueden incrementar el poder de la potencia del cuerpo: en ese caso la cantidad de potencia efectuada por las afecciones aumenta. En consecuencia, puede afirmar Deleuze refiriéndose al cuerpo "...es una cantidad intensiva. Una cantidad intensiva no es para nada como una cantidad extensiva. Una cantidad intensiva es inseparable de un umbral, que es ya en sí misma una diferencia. La cantidad intensiva está hecha de diferencias". En definitiva, la potencia es una relación diferencial intensiva entre cantidades.

Conclusión. Un cuerpo: puede.

Un cuerpo, entonces, es una composición de relaciones de fuerzas desiguales que pueden ser evaluadas desde su diferencia cualitativa (fuerzas activas y reactivas) y desde su diferencia cuantitativa (cantidad de potencia) conformando, de este modo, un *cuerpo intensivo* y no substancial. Pero aclara Deleuze, que "si una fuerza no es separable de su cantidad, tampoco lo es de las restantes fuerzas con las que se halla relacionada. La cualidad en sí no es, pues, separable de la diferencia de cantidad". No se trata de dos formas contrapuestas de ordenar la realidad. La relación de oposición diferencial cualitativa de las fuerzas supone la diferencia de cantidad de potencia de las mismas. De este modo, un cuerpo es una relacione de fuerzas diferentes. Y es la diferencia entre el poder de afectar y de ser afectada lo que constituye la cantidad de potencia de las fuerzas; pero, al ser fuerzas en relación, es la oposición entre las cantidades la que muestra, a su vez, la diferencia cualitativa. No hay que pensar la diferencia entre las fuerzas abstractamente. Una fuerza sólo se puede caracterizar (ser evaluada) por la relación, nunca en sí. Un cuerpo no es en sí noble o plebeyo, superior o inferior. Sólo es noble o plebeyo en relación con otras fuerzas. La diferencia cuantitativa de las fuerzas no es una característica esencial de una cosa o substancia. Es una relación que se cuantifica y se cualifica de diferente manera de acuerdo con el término con el que se relaciona.

Las fuerzas son flujos diferenciales de potencia que se rehúsan a toda conceptualización, especificación o limitación categorial. Así pues, estamos en presencia de una filosofía del movimiento y la diferencia, donde lo diferente se relaciona con lo diferente sin que pueda ser reducido al principio de identidad

que impera en la lógica metafísica. Estas diferencias móviles potencian y crean lo diferente, en cuanto diferente; además las diferencias tienen como elemento decisivo la intensidad: puro movimiento diferencial de relaciones de fuerzas que se multiplican al infinito. Esto implica, a su vez, concebir la diferencia como pura positividad, ello sugiere un proceso de permanente diferenciación, sin puntos de referencia o fundamentos últimos. Esta diferencia de fuerzas intensivas no puede ser definida desde una instancia exterior a ella, es decir, trascendente, pues estamos en presencia de un “plano de inmanencia”. Pero ¿qué es la inmanencia? Es el campo de fuerzas generativas y productivas que, constantemente, se actualizan en multiplicidades sin agotar su poder de cambio e impidiendo toda fundamentación. El plano de inmanencia o plano de consistencia es un todo ilimitado que se presenta siempre abierto, pero que no totaliza sus partes en una unidad superior y absoluta, dado que este plano muestra un sistema de coordenadas, de diferentes dimensiones y orientaciones que producen, constantemente, conexiones que renuevan, a la vez, la totalidad del plano.

Por último, creemos que tal como lo afirma Deleuze, la consecuencia más relevante de este planteo es sostener la posibilidad de hacer una filosofía anti-jerárquica, es decir, ningún ente, ningún cuerpo vale más que otro, o, dicho de otro modo, ningún ente tiene una esencia que lo hace ser mejor que otro. Pues sostiene Deleuze en sus clases sobre Spinoza:

Lo que me parece impresionante en la ontología pura [spinoziana], es hasta qué punto repudia las jerarquías. (...) En el límite, es una especie de anarquía porque no existe ningún principio (arkhé) exterior y superior al ser. Hay una anarquía de los entes en el ser. Es la intuición básica de la ontología: todos los seres valen. La piedra, el insensato, el razonable, el animal, desde cierto punto de vista, desde el punto de vista del ser, valen. Cada uno es en tanto que es en sí, y el ser se dice en un solo y mismo sentido de la piedra, del hombre, del loco, del razonable. Es una bella idea. Una especie de mundo muy salvaje.

Cuerpos encarnados: entre el erotismo y el don

Ferrari, María Luján
(CINIG-IdICHS-
FAHCE-UNLP, ANPCyT-
IdHICS-UNLP)
lujanferrari@hotmail.com

Resumen

Paul Ricoeur no ha desarrollado sistemáticamente el tema de la corporalidad. Sin embargo, la cuestión del cuerpo no está ausente de su reflexión. Para Ricoeur, nuestro modo de “estar en el mundo” no puede ser sino encarnado. Así, la noción de encarnación ya es un tópico central en su obra temprana *Lo*

voluntario y lo involuntario como en algunas de sus obras tardías como *Sí mismo como otro*. El propósito del presente trabajo consistirá en relevar la concepción ricoeuriana del cuerpo a partir del tópico de la encarnación y su articulación con la noción de sexualidad en tanto enigma que se revela bajo la lógica del intercambio de dones simbólicos. Por último, intentaremos identificar los aportes y sobre todo los límites que una posición como la de Ricoeur puede significar para una filosofía del género.

En la obra de Paul Ricoeur no encontramos un desarrollado sistemático del tema del cuerpo, sin embargo basta repasar algunos de sus trabajos más importantes para darse cuenta que es un tema presente en toda su reflexión filosófica. De hecho, para Ricoeur nuestro “modo de estar en el mundo” no puede ser sino encarnado. Así, la noción de “encarnación” se convierte en un tópico central ya presente en su obra temprana como *Lo voluntario y lo involuntario* que volvemos a encontrar en obras tardías como *Sí mismo como otro*.

El propósito del presente trabajo consistirá en primer lugar en relevar algunos puntos centrales que hacen a la concepción ricoeuriana del cuerpo a partir del tópico de la encarnación, en segundo lugar intentaremos su articulación con la noción de sexualidad en tanto enigma que se revela bajo la lógica del intercambio de dones simbólicos. Por último, intentaremos identificar los límites y aportes que una posición como esta podría significar para una filosofía del género.

En *Lo voluntario y lo involuntario*, el primer volumen de *La filosofía de la voluntad*, Paul Ricoeur ha tratado el tema de la corporalidad a partir del entrecruzamiento de las coordenadas de la filosofía existencialista de Gabriel Marcel con las de la fenomenología de Husserl. La intuición central de Marcel fue expresada en el concepto de encarnación entendido como la unidad ontológica última del ser en el mundo. Ahora, el problema para Marcel era justamente cómo describir la estructura de aquella unidad última revelada en el término encarnación.

Paul Ricoeur pone este problema en el primer plano de su reflexión aceptando la intuición última de Marcel pero recurriendo a la fenomenología de Husserl como una herramienta metodológica adecuada para elaborar una filosofía sistemática del ser en el mundo.

Así, podemos comprender el proyecto del primer volumen de *La filosofía de la voluntad* como una teoría eidética de la voluntad dado que su tarea fundamental es una descripción fenomenológica de las estructuras fundamentales del ser en el mundo. Toda la obra girará en torno a los tópicos fundamentales de la filosofía tradicional como voluntad, determinismo, la relación mente cuerpo, libertad y destino; sin embargo la gran diferencia que impondrá Ricoeur será la incorporación de un principio metodológico que resaltará la reciprocidad de los términos. “[...] la primera situación que revela la descripción es la reciprocidad de lo involuntario y lo voluntario. La necesidad, le emoción, el hábito etc. sólo toman un sentido completo en relación con una voluntad a la que solicitan, inclinan y, en general, afectan, y que, como contrapartida fija sus sentidos, es decir los determina por su elección, los mueve por su esfuerzo y los adopta por su consentimiento.”

En este sentido no hay inteligibilidad propia de lo involuntario, sólo es inteligible la relación de lo voluntario y lo involuntario. En otros términos, accedemos a lo involuntario mediante una descripción de lo voluntario que al mismo tiempo se actualiza por medio de aquél. Ahora, hay que señalar que no solo se trata de que lo involuntario no sea inteligible por sí mismo sino que la comprensión de lo voluntario es primera, es decir me comprendo ante todo como aquel que dice “yo quiero”.

Por ello, el estudio de Ricoeur abre con el análisis de tres momentos de la voluntad a saber la decisión, la moción voluntaria y el sometimiento o consentimiento a la necesidad.

Dejaremos de lado el análisis minucioso de estos aspectos estructurales de la voluntad, sus correlatos intencionales y su articulación con las distintas funciones de lo involuntario para mencionar sólo algunos aspectos que nos permitirán adivinar el lugar de la corporalidad en el esquema general. Baste decir que respecto de los motivos que subyacen a las decisiones, Ricoeur discute las necesidades corporales y el placer; en relación al movimiento, que sigue y plenifica una genuina decisión, sostiene que el movimiento implica poner a disposición los recursos del cuerpo propio como las habilidades, emociones y hábitos que hará del movimiento el órgano de la encarnación práctica del *Cogito*; por último, el tercer momento de la voluntad es el consentimiento o la aceptación de una situación entendida como el involuntario absoluto: el carácter, el inconsciente, el nacimiento, la muerte, la naturaleza en general. Aquel consentimiento implica aceptar dicha situación como mía en vez de verla como un reconocimiento pasivo de la necesidad.

Este resumen nos muestra que la cuestión del cuerpo es introducida como lo involuntario “Con lo involuntario – dice Ricoeur- entra en escena el cuerpo y su acompañamiento de dificultades.” Dificultades que creemos se desprenden del principio metodológico mismo que anima todo el estudio de Ricoeur.

El cuerpo mantiene una relación dialéctica con lo voluntario de modo que no queda subsumido a la voluntad ni tampoco es reducido a esta. Lo que la descripción fenomenológica de las modalidades de la voluntad y su actualización por el cuerpo parece mostrar es que el cuerpo se encuentra en el seno mismo del *Cogito*. Entonces, tener una experiencia integral del *Cogito* consistiría en la intuición misma del cuerpo unida al querer entendido como fuente de motivos, poderes e incluso como naturaleza necesaria.

Esto supone una ventaja, plantear la descripción de lo voluntario y lo involuntario como el acceso a una experiencia integral *Cogito* no implica instituir dos órdenes del discurso uno de los cuales implicaría la reflexión sobre el pensamiento y el otro la física del cuerpo. Sin embargo, aún cuando no se trate de reducir el cuerpo a un objeto empírico ni a una representación, se cuela cierto residuo dualista en la descripción de la imbricación de lo voluntario y lo involuntario: el deseo no es la decisión, el movimiento no es la idea, la necesidad y la naturaleza es otra cosa que el consentimiento. La pregunta es ¿cómo reconquistar esas disyunciones que pone al desnudo la descripción fenomenológica de las esferas de la voluntad? ¿Hay en última instancia un conflicto a ser superado entre lo voluntario y lo involuntario? La respuesta que Ricoeur ofrece consiste en poner al lado de la reflexión fenomenológica la exigencia de participar “activamente de mi encarnación como misterio”

Resulta de esto que la experiencia integral del *Cogito* incluirá una descripción fenomenológica de lo voluntario y lo involuntario unida al sentido global del misterio de la encarnación. Así lo confirma Ricoeur “La intención de este libro es entonces comprender el misterio como reconciliación, es decir, como restauración, a nivel de la conciencia más lúcida, del pacto original de la conciencia confusa con su cuerpo y con el mundo”

Treinta años más tarde, Ricoeur retoma en *Sí mismo como otro* el problema de la corporalidad pero dejando de lado el carácter enigmático de la encarnación. En vez de hablar en términos de voluntario e involuntario, Ricoeur habla en términos de actividad y pasividad. El cuerpo aparece ligado a las capacidades del hombre de poder hablar, actuar, narrar, designarse como sujeto moral de imputación, Pero también aparece como una de las experiencias de la pasividad que asume la alteridad. Ricoeur considera a los seres humanos no sólo como activos sino también como sufrientes. En relación a esto, el cuerpo no aparece ligado sólo a la capacidad de acción sino como lo pasivo tal como podemos pensarlo, por ejemplo, en el caso del dolor físico. De esta manera, el cuerpo me impide realizar las acciones que quisiera llevar a cabo, en cambio me lleva a experimentar cierta no coincidencia con mi cuerpo, en el sentido que quiero algo que mi cuerpo no me permite.

Para desplegar en toda su profundidad esta dimensión, el último capítulo de *Sí mismo como Otro* explora el trabajo conceptual hecho dentro de la tradición fenomenológica desde Maine de Biran pasando por Husserl hasta Heidegger.

Si bien Ricoeur no elabora sus diferencias y no es específico respecto a sus desarrollos, apunta ciertos rasgos que resultan fundamentales. En primer lugar, el cuerpo aparece como el mediador entre la intimidad del yo y el mundo; en segundo lugar inspirado por la distinción husserliana entre carne y cuerpo, encuentra un modo de determinar aquello que precede ontológicamente a cualquier distinción entre lo voluntario y lo involuntario. La carne, afirma Ricoeur, como lo más originariamente mío, es caracterizada por el “puedo” y precisamente “puedo” no deriva de “quiero” sino que le da raíz. Por último, Ricoeur se pregunta cómo comprender que la carne sea también un cuerpo entre los cuerpos. Son las categorías de Heidegger, y no las de Husserl, las que resultan más apropiadas para la respuesta. La categoría del estar arrojado en el mundo abarca el concepto de la finitud humana sellada por la encarnación y las maneras de aparecer en el mundo.

En síntesis el cuerpo constituye nuestro modo de ser en el mundo, lo que incluye tanto una apertura hacia al mundo como una remisión hacia la esfera de lo más propio. Así, la encarnación implica la unidad de la existencia humana y toda otra distinción es una abstracción respecto de esa unidad primordial.

Ahora, si tenemos en cuenta los desarrollos del concepto de identidad narrativa, propuestos por Ricoeur, entendemos que la unidad de la existencia humana individual que significa la encarnación está a la base de la noción del sí mismo. Siguiendo esta idea es lícito preguntarnos en qué medida el cuerpo puede ser narrado o mejor dicho ¿todos los aspectos de la existencia corpórea pueden ser narrados?

En noviembre de 1960 la revista *Esprit* publicó un número dedicado a la sexualidad, allí figura un texto de Paul Ricoeur titulado “Sexualidad: la maravilla, la inestabilidad el enigma.” que se reedita más tarde en la tercera edición de *Historia y Verdad*. En este ensayo no se habla directamente del cuerpo sino de la sexualidad, uno de los modos de lo involuntario corporal.

¿Por qué la revista *Esprit* dedicaría un volumen entero al tema de la sexualidad y no, por ejemplo, al amor? Ricoeur entiende que debe dedicarse un estudio a la sexualidad si no queremos eludir ninguna de las dificultades que hacen a la existencia del hombre como existencia sexuada puesto que “la sexualidad es el lugar de todas las dificultades, de todos los titubeos, de los peligros y de los atascos, del fracaso y del gozo.”

El objetivo del texto consiste en destacar los puntos más relevantes respecto de la maravilla y el enigma del sexo pasando por lo que lo hace aberrante, inestable, errante.

Todos los problemas relativos a la sexualidad proceden del hundimiento de una sacralidad antigua, si se quiere cosmo-vital, que incorporaba la sexualidad a una sacralidad total por medio de una red de ritos, símbolos y mitos. “[...] toda esa red de correspondencias que ha podido relacionar el sexo con la vida y con la muerte, con el alimento, con las estaciones, con las plantas, con los animales y con los dioses, toda esa red se ha convertido en un gran muñeco desencajado de nuestro Deseo, de nuestra Visión y de nuestro Verbo.” Ese hundimiento dio paso al monoteísmo ético y a la inteligencia técnica. Por el primero, se desmitificó lo sagrado cosmo-vital y sus divinidades en provecho de un simbolismo más celestial y trascendente donde la sexualidad se presenta como un fenómeno aberrante, es decir un fenómeno vaciado de sacralidad. Lo que queda es el demonismo y la violencia de Eros que sólo puede ser sostenido si se lo disciplina bajo la institución del matrimonio y se lo pone al servicio de la función social de la procreación. Así, dice Ricoeur “Sólo como orden, como institución, es como se justifica la sexualidad en la sacralidad trascendente y ética.”

Esta nueva dimensión que alcanza la sexualidad es concebida en términos de cariño como aquello opuesto al erotismo. “Mediante el cariño intentamos reconstituir un símbolo de la inocencia, ritualizar nuestro sueño de inocencia, restaurar la integridad y la integralidad de la carne”

Esta reconversión de la sexualidad en cariño se consigue, entre otros medios, por la adquisición de diferentes técnicas del cuerpo, por ejemplo el control de la procreación. El control de la procreación, afirma Ricoeur, es el signo irrecusable de la muerte de la antigua sacralidad en donde la procreación era irresponsable, arriesgada, animal. En otros términos, esta reconversión implica la ruina del Eros sagrado y la recuperación de un Eros más estable, menos demoníaco y más civilizado. Para darle durabilidad a esta reconversión se vuelve fundamental la ley del matrimonio que no significa otra cosa que la institucionalización del sexo.

En este sentido, el matrimonio sigue siendo para Ricoeur la mejor oportunidad para el cariño pero en compensación la ética del cariño transforma la intención del matrimonio incluyendo la procreación en la sexualidad y no la sexualidad en la procreación.

Ese pacto entre Eros e institución está constantemente amenazado por el erotismo que hace prevalecer el placer por sobre cariño. No es que el placer

esté dissociado del cariño, el problema consiste en que se vuelva en su contra. Como ejemplo de esto Ricoeur cita algunas de las modalidades contemporáneas del erotismo como la entrada al dominio público de la literatura sexual vulgarizada, la utilización del sexo como respuesta a las decepciones sufridas, la separación del placer del cariño y todos los fenómenos que propician que el encuentro sexual se vuelva disponible, fácil y próximo.

Ahora, cómo entender la sexualidad en esta encrucijada o mejor dicho en qué medida la sexualidad queda expresada en el cariño y en qué medida queda expresada por medio de las formas contemporáneas del erotismo.

Entender la sexualidad desde la dimensión del cariño implica sujetarla a una serie de narrativas culturales que involucran instituciones como el matrimonio y la adopción de ciertas técnicas del cuerpo.

Pero como en toda sujeción siempre hay algo que se escapa, las fuerzas cósmicas que Ricoeur ha identificado con una dimensión cosmo – vital pueden quedar olvidadas pero de ninguna manera suprimidas por el relato de la moderna ética conyugal. El placer sexual, afirma Ricoeur, participa de aquella antigua sacralidad “Tenemos la conciencia viva y oscura [...] que la vida es mucho más que la vida; quiero decir que la vida es ciertamente mucho más que la lucha contra la muerte, que un retraso del plazo final; que la vida es única, universal, toda en todos y que es de ese misterio del que el gozo sexual tiene que participar”

En este sentido, hay algo de la sexualidad que es del orden de lo pre lingüístico, que se descubre sin lenguaje y por tanto no se deja institucionalizar ni integrar a una técnica del cuerpo. Nos encontramos nuevamente con aquella idea de la encarnación como participación en el misterio que no se deja disciplinar enteramente en un relato y que por ello mismo amenaza el frágil acuerdo entre el eros y la institución.

Recurriendo a un principio metodológico más conciliador Ricoeur propondrá dar cuenta de la sexualidad por otra vía. La sexualidad no se entiende plenamente ni por su institucionalización ni por las formas contemporáneas del erotismo sino como lenguaje sin palabras, como órgano de reconocimiento mutuo cuya ley es la reciprocidad del don.

En *Caminos de Reconocimiento*, Ricoeur ha expuesto lo que es uno de sus aportes fundamentales a las teorías del reconocimiento mutuo. Allí Ricoeur pone a consideración las experiencias efectivas de reconocimiento que se constituyen en el intercambio de dones ceremoniales. La clave está en subrayar la mutualidad misma del intercambio entre protagonistas y llamar reconocimiento mutuo a esta operación compartida cuya fuerza radica en el carácter simbólico, ceremonial y episódico, motivos por los cuales dichas experiencias no pueden crear institución. Ahora, parte de esas experiencias efectivas de reconocimiento mutuo son las de los rituales del arte de amar “Cuando dos seres se abrazan - afirma Ricoeur - no saben lo que hacen, no saben lo que quieren, no saben lo que buscan, no saben lo que encuentran.”

La pregunta obligada es qué significado tiene este deseo que los impulsa. Una respuesta próxima a Ricoeur sería que el placer resulta ese don del intercambio pero no el placer por sí mismo sino un placer que es figurativo. Esto es, Ricoeur podría sostener que los amigos y los amantes aprueban

mutuamente su existencia en los rituales de amar que involucran aquella donación.

Llegados aquí nos gustaría señalar algunos límites que se le han marcado al tratamiento de la corporalidad que hace Ricoeur. Louise D. Derksen y Annemie Haselmam señalan en “Understanding the Body: The Relevance of Gadamer’s and Ricoeur’s View of the Body for Feminist Theory” que la posición ricoeuriana no parece subrayar con suficiente fuerza la idea de que el cuerpo puede ser entendido como un producto cultural al igual que el modo en que lo percibimos. Sin embargo, Ricoeur entiende toda identidad como narrativa y esto implica un lenguaje y un contexto cultural específicos. Ahora, esa identidad de ninguna manera excluye nuestro anclaje corporal en el mundo por lo cual podría entenderse que la percepción de dicho anclaje y de la corporalidad que supone está mediatizada por los relatos que nos damos a nosotros mismos.

Un segundo punto que ponen en consideración es que cualquier mirada sobre la corporalidad no puede dejar de considerar que en nuestras sociedades el poder está constantemente ejercido sobre el cuerpo, sobre todo sobre el cuerpo de las mujeres.

Es cierto que Ricoeur no es claro sobre estas cuestiones, pero no es menos cierto que ha sido un tema de su preocupación. Cuando describe las formas de la pasividad en *Sí mismo como Otro*, Ricoeur reconoce una disimetría fundamental que resulta del hecho de que un agente al ejercer un poder sobre Otro trata a este como un paciente de su acción en tanto ve disminuido su poder de acción. Esta violencia ejercida sobre otro implica desde el dolor físico hasta el sufrimiento que acarrea las formas del desprecio. Lo que no parecería ser parte de su reflexión es lo relativo a la desigual distribución del poder y privilegios en relación a las diferencias corporales.

Por último, Derksen y Halsemam afirman que la posibilidad de pensar la alteridad de los cuerpos en los textos de Ricoeur está asociada sólo a la similitud. Si quisiéramos ensayar una respuesta a esta objeción deberíamos remitirnos a *Caminos de Reconocimiento* y estudiar en detalle la lógica del intercambio simbólico de dones. Allí Ricoeur insiste que de lo que se trata es de integrar la disimetría originaria entre el yo y el otro en la mutualidad pero no anularla. El beneficio de esto es proteger la mutualidad contra las trampas de la unión fusional ya sea en el amor, la amistad o en la fraternidad a escala comunitaria.

Esto es, hasta en el regocijo del intercambio de dones que involucra los ritos de la sexualidad el otro sigue inaccesible en su alteridad, es decir sigue siendo un desconocido reconocido.

Aunque Derksen y Haselmam no tienen en cuenta la reflexión sobre la sexualidad en términos de intercambio de dones, sus objeciones son claras. En última instancia, creo que compartirían que uno de los aspectos más controversiales de la propuesta de Ricoeur es que a pesar de que nuestro modo de estar en el mundo sea encarnado hay aspectos de la corporalidad que no son accesibles al pensamiento y al lenguaje. Es decir, hay algo de lo corporal que sigue perteneciendo a ese fondo misterioso de sacralidad cosmo – vital que se ve confirmado si entendemos la sexualidad como intercambio de dones, rituales del arte del amor etc.

Es por esto que en el artículo de Esprit, Ricoeur no puede dejar de ver al matrimonio como la mejor apuesta aunque en compensación sostenga una transformación de su intención incluyendo la procreación en la sexualidad y no la sexualidad en la procreación. Tal vez las críticas debieran comenzar por allí, por esa ambigüedad en querer sostener una sexualidad que se resuelve en el intercambio simbólico de dones y al mismo tiempo no poder renunciar a una institución que pone nuestros cuerpos a circular en una lógica jurídica que los vuelve prenda de un contrato que incluye no cualquier cuerpo sino los cuerpos conquistados por las técnicas de control. En el fondo, Ricoeur ha caído en su propia trampa de varón- ilustrado- europeo- que sigue añorando el afortunado encuentro entre Eros que no tolera regla alguna y la institución que no puede mantenerse más que con sacrificio.

Cuerpo Trágico. La inmanencia de la corporalidad

Ferraro Pettignano, Estefanía
Facultad de Artes y Diseño, U. N. de Cuyo
pipiferraro@gmail.com

Resumen

Eurípides distingue a la mujer en una época de fuerte carga misógina, cuestiona la jerarquía de los sexos en la sociedad griega, y pone en valor la fortaleza y capacidad del accionar femenino. ¿Por qué en sus tragedias se destaca insistentemente la figura femenina?

La problemática de la posesión del hombre por sobre la mujer, implica no sólo la imposición ideológica y social en la que la vivencia personal de la mujer está detenida, sino también el dominio físico, que se evidencia en la disminución de la potencia de acción de un cuerpo. En sus tragedias, la mujer logra efectuarse y sobreponerse a su condición de objeto.

Se la sitúa como eje de la acción; la mujer y su cuerpo sin limitaciones de género, un cuerpo trágico atravesado por lo socio-cultural, caracterizado por la latencia de una acción inmanente, un cuerpo que se define en su infinito actual.

Cómo se traduce dicha tragedia en la corporalidad contemporánea: el cuerpo máquina, intervenido, consumido por necesidades creadas. El artificio corporal: ¿cuándo un cuerpo deja de ser cuerpo?

Un cuerpo se define por su efectucción. Cada acción o intento de acción es una definición de existir. ¿Pero qué ocurre con las acciones que son posibilidad de ser? Hay una intención, o bien un estado de potencia que sugiere un infinito actual, que abre el abanico de posibilidades de la existencia y que alude a un estado de indefinición, un accionar sin contorno. Como bien lo expresa Deleuze: “El límite de algo es el límite de su acción y no el contorno de su figura. La cosa no tiene otro límite que el de su potencia o acción.”

Teniendo en cuenta esta última idea pretendo acercarme al concepto de cuerpo trágico partiendo de la premisa de que el mismo se define

constantemente, que su límite es dinámico, -es en consecuencia un devenir de movimientos sin contorno- y que la acción es el boceto de otra acción que puede ser.

En el intento de llevar a cabo un esbozo de lo que es, -según el enfoque de este trabajo la corporalidad trágica-, se encuentra en el texto dramático el espacio donde lo conceptual se materializa en acto, donde la filosofía se hace cuerpo, la palabra y lo no dicho se configuran cinéticamente. Lo teatral *sucede*, es praxis, acción humana. Es el lugar dónde lo incorporal se manifiesta, se devela y significa a través de la conducta, de las imágenes y los silencios. El teatro constituye el espacio en el cuál se legitiman los cuerpos filosóficos. “El hecho teatral acontece en el espacio y el tiempo de la realidad inmediata, participa de rutinas que constituyen nuestro régimen de experiencia cotidiano en este nuestro común mundo compartido en la dimensión concreta y evidente de nuestra existencia”.

Es por eso que el siguiente trabajo toma como disparador la figura de Medea, ya que a lo largo de la obra la heroína va delimitando las características de un cuerpo que entra en lo trágico. Y es el recorrido de la acción lo que determina dicha tragedia, es el estado de potencia de la acción que se evidencia con la puesta en acto.

Las impresiones filosóficas que atraviesan la obra y sobre todo la figura de Medea, generan la inquietud de llevar a cabo el desarrollo de la idea de cuerpo trágico y poder establecer así, un cruce entre la filosofía, el teatro y la tragedia.

¿Qué es un cuerpo trágico? ¿Cuáles son las características que determinan la tragedia de un cuerpo? Es a través de la conducta, las efectuaciones y afecciones de Medea se llega a determinar dicha corporalidad y las características que la definen.

Eurípides distingue a la mujer en una época de fuerte carga misógina, cuestiona la jerarquía de los sexos en la sociedad griega, y pone en valor la fortaleza y capacidad del accionar femenino. La problemática de la posesión del hombre por sobre la mujer, implica no sólo la imposición ideológica y social en la que la vivencia personal de la mujer está detenida, sino también el dominio físico, que se evidencia en la disminución de su potencia. En palabras de Medea: “De todas las cosas vivientes y que tienen pensamiento, nosotras las mujeres somos la criatura más desdichada. En primer lugar es necesario que compremos un esposo a un precio extravagante y haber conseguido un amo para nuestro cuerpo; de hecho ese mal es todavía más doloroso que el otro”. En sus tragedias por primera vez la mujer logra efectuarse y sobreponerse a su condición de objeto. La sitúa como eje de la acción; la mujer y su cuerpo sin limitaciones de género. Un cuerpo trágico atravesado por lo socio-cultural, caracterizado por la latencia de una acción inmanente, un cuerpo definido por su infinito actual. Eurípides a través de sus heroínas le concede a la mujer un papel protagónico en la sociedad, habilita la posibilidad de rebelión, rebelión que deviene en cuerpo, en acción, en tragedia.

Hay en esta tragedia una fuerte crítica al sistema político-social griego. A través del género literario se busca la construcción de un nuevo orden, la posibilidad de un nuevo cuerpo social en el cuál se difuminen los límites, en el caso particular de Medea, entre lo femenino y lo masculino. Ella hace

referencia a esta idea cuando manifiesta: “Preferiría tres veces mantenerme firme junto a mi espada a dar a luz una sola vez”.

Eurípides impulsa la idea de la no definición y la indeterminación de ciertos estatus socio-políticos que hasta el momento operaban como vectores de la sociedad griega. Esta pieza, introduce la posibilidad de nuevos conceptos éticos, es así que la obra muestra como aquello que para los griegos pertenece a la barbarie, ahora ya no resulta tan bárbaro, porque hay un devenir de acciones que intentan ser el grito en contra de un modo operante que como ya se mencionó, delimita y disminuye la potencia de acción de un cuerpo. Lo bárbaro ya no resulta bárbaro y lo griego deja de ser griego. Andrés F. Racket adelanta esta tesis diciendo: “se trata no tanto de la transformación de Medea sino de la subversión de una constelación de valores en la cual aquello que puede denominarse como lo griego queda invertido, dado vuelta.”

En este análisis del cuerpo trágico lo primero que se ha considerado es la idea de acción como devenir de la existencia, el ser como construcción de existencia a partir de una acción en constante movimiento, indefinido e inaprensible. Medea encarna la idea levinasiana de que el existir tiene lugar al margen de nosotros, el acto es a pesar del sujeto; como una fuerza que nos toma y nos arroja a la acción, ya que existir es la acción misma de ser.

Hay también un estado de disponibilidad que antecede la efectuación y que delimita el encuadre en el cuál la misma se lleva a cabo. La acción se efectúa por el accionar mismo pero también por la decisión anterior, la *disponibilidad al acto*. El comienzo de la tragedia anuncia lo que va a ocurrir y anticipa esta idea de *estar disponibles a la acción*. La Nodriza lo adelanta diciendo, “[...] y no cesará en su cólera, lo sé claramente, antes de desencadenarla sobre alguien. ¡Pero ojalá intente hacer algo a sus enemigos, no a sus más amados!”

En el acto trágico existe una imposibilidad de volver hacia atrás. El cuerpo trágico es poseído, a la vez que se posee. Emmanuel Levinas en su obra asevera que “[...] comenzar de veras es comenzar poseyéndose inalienablemente. Es, pues, no poder volver atrás. Es embarcarse y cortar amarras. Desde ese momento hay que correr la aventura hasta el final”. El vaticinio de la acción, que también es característico de la estructura griega, representa este hecho irremisible: el cuerpo trágico se dispone a la acción y en el acto mismo, se encuentra con la imposibilidad de volver hacia atrás, con lo inevitable, con la muerte.

Levinas afirma que la muerte es la pérdida de expresividad de un cuerpo. Siguiendo esta idea se podría decir que en el caso de Medea el instante anterior al asesinato de sus hijos, es cuando ella logra su máximo de expresividad, la máxima *rostredad*. Antes de la pérdida, el cuerpo alcanza su mayor afección intensiva, el último aliento de intensidad. Esta cercanía a la muerte es característica del cuerpo trágico. La muerte no sólo concebida desde la pérdida del cuerpo extensivo, del cuerpo en tanto que es materia. Sino que la muerte adquiere en Medea un carácter simbólico, ella perece simbólicamente en el momento de la efectuación de los crímenes que luego la condenarán. Es allí donde su cuerpo alcanza la máxima expresión trágica. Esto se constituye en un oxímoron trágico: la muerte es, entonces, el momento de mayor vitalidad de la heroína.

Con este acontecer de muerte, Medea inicia un camino que va hacia el encuentro de lo que desconoce. Se puede afirmar que la heroína en su devenir actual, se dirige hacia “lo otro”. Va hacia la alteridad, logra des-poseerse paradójicamente a través de las muertes que ocasiona. Huye del sufrimiento de la sumisión. Hay en su acción una liberación, una “*salida de sí*”. En Medea hay una provocación de muerte, mata pero a su vez muere en dirección hacia la “*otredad*”. Sumida en el sufrimiento de “*estar clavada a sí*”, bajo la ausencia de todo refugio, expuesta a su ser, sin posibilidad de huir y retroceder de sí misma. Lleva a cabo, como bien lo dice Heidegger, un acontecimiento de libertad.

El cuerpo trágico es un cuerpo sumido y consumido, hay una disminución de su potencia ya que establece relaciones que afectan su intensidad:

A cada relación de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, que agrupa una infinidad de partes, corresponde un grado de potencia. A las relaciones que componen un individuo, que lo descomponen o modifican, corresponden intensidades que lo afectan, aumentan o disminuyen su potencia de acción.

Toda la obra es el esbozo de un cuerpo poseído, sumido a otro cuerpo, a un dueño que puede ser Jasón, pero que también es la sociedad que la interpela, la pone en cuestión y sobre todo que está a merced de intereses antepuestos al afecto. Existe un padecimiento, una carga que acarrea dicho cuerpo. Un cuerpo es por las posibilidades que posee, por la potencia que encierra. En el caso de Medea toda su potencia, es también padecimiento, es carga, todo lo que se puede es también todo lo que padece. La paradoja trágica es que para sentir, para ser intensidad, el héroe debe acercarse a la muerte, que se presenta como única salida de la sumisión. En Eurípides la recuperación de la potencia se legitima en el acto trágico, acto que es revelación.

Existe un recorrido, una construcción de aquello que intenta revelarse. El cuerpo trágico busca una estrategia, que es lo que lo mantiene y lo aferra a su existencia. Una serie de acciones por las cuáles decide seguir revelándose, ser *otro*. El plan implica un infinito de posibilidades, de distintos modos, es la anticipación de todo lo que podría ser. La ausencia de dicho plan sería la pérdida de su existencia. Retomando las palabras de Deleuze cuando expresa:

[...] hay una manera en la que el fracaso del plan forma parte del propio plan: el plan es infinito, podés comenzar de mil maneras, siempre encontrarás algo que llega demasiado tarde o demasiado pronto. Pero también el plan tiene otra manera de fracasar; en este caso porque otro plan reaparece con fuerza e interrumpe el devenir.

La ofensa de Jasón hacia Medea es el fracaso de aquello que ella venía construyendo desde el navío de Argos. El plan fracasa y frente a eso reaparece un nuevo plan. La decisión de la heroína de darle muerte a sus hijos se presenta

como una irrupción, un corte, que deviene en una discontinuidad que es lo que nos introduce en el acontecimiento trágico. Hay un doble juego, por un lado desde el comienzo se vaticina la muerte, pero a su vez estamos a la espera de lo que pueda ocurrir, ya que Eurípides aún hacia el final, nos deja expectantes y dudosos de que Medea pueda o no llevar a cabo el asesinato de sus hijos. En la efectuación hay un sinfín de acciones posibles y eso es lo que provoca Medea, la sorpresa, el extrañamiento frente a la acción trágica que se despliega a partir su corporalidad.

Todas las acciones de la heroína están contenidas en su existencia, se podría decir entonces que el cuerpo trágico acarrea el existir por el cuál en la posteridad entrará en tragedia. Las acciones que lleva a cabo dicho cuerpo están contenidas *antes de* y la acción se constituye en un plano inmanente, un plano de composición. La individuación no es separable de dicha composición y es por eso que la inmanencia de la corporalidad es todo aquello que es improbable. Y en esta improbabilidad está contenida toda su potencia. Esto implica un riesgo, el riesgo de efectuarse: todo lo que puede ser y todo lo que quizás no sea. Frente a la improbabilidad de la potencia hay un peligro que el héroe trágico debe transitar, es el peligro que deviene de lo inaprensible, de lo inaudito. En ese espacio de transición, de estados de vacío y silencio, es dónde la potencia del cuerpo se manifiesta y despliega en su inmanencia.

A partir de esta idea se plantea la hipótesis de que la tragedia del cuerpo contemporáneo es estar sumido a sistemas reiterativos, a necesidades creadas y a la imposición de subjetividades de consumo. Esto nos aleja de lo incierto, de lo suspensivo; entrando en espacios aparentemente certeros y que desplazan las composiciones inmanentes. El problema no se aloja en el mecanismo de la modernidad, este hombre máquina que quiere ser y parecer, que es cuerpo industrializado, sino en el uso que hacemos de él. No se trataría de erradicar la modernidad del cuerpo, sino poder hacerla cuerpo, sin olvidarnos del cuerpo.

La excesiva consideración del tiempo representa el agobio del cuerpo, delimita su acción, la encapsula, la estanca en la reiteración de su accionar. La corporalidad sumida a la modernidad implica no sólo la construcción de este hombre máquina, subordinado a las agujas del reloj, sino también la búsqueda obsesiva por la perfección, que es la construcción del cuerpo intervenido. La creación estética que se hace del cuerpo nos aleja de las transformaciones que son devenir-cuerpo, por eso en el artificio que se provoca hay una irrupción de la cinética corporal. El cuerpo se asocia al poseer y no al ser-siendo, aún en la actualidad se busca la posesión del cuerpo, no se es por lo que se acciona, sino por la posesión que se ejerce sobre el cuerpo, necesitamos alcanzar la perfección para sentir que lo poseemos. Ahora bien, el cuerpo ¿es posesión? Está claro que se ejerce posesión sobre el mismo, pero ¿nos sentimos cuerpo? Hay un artificio que nos acerca a un ideal del cuerpo, se es a partir de ese artificio. Pero ese cuerpo, ¿es un cuerpo? ¿Cuándo un cuerpo deja de ser cuerpo?

Lo que determina al cuerpo trágico en nuestro tiempo es la imposibilidad de acercarse a este accionar sin contorno del cual habla Deleuze, de la imperiosa necesidad que tenemos de completarnos, de llenarnos de consumo, reiteraciones, estados alienados y no dejar que nos atraviesen los espacios de la indefinición. No lograr apropiarnos de la inmanencia corporal es lo que se constituye en la tragedia. “No encontrar la buena respuesta que llena,

repara, tranquiliza sino trazar la pregunta en sus límites, caminar sobre las fallas de las inquietudes de lo real. El vacío produce la existencia y la percepción.” La búsqueda de un cuerpo inmanente, nos acerca a la otredad de la cuál Medea no es ajena.

La gran paradoja del hombre contemporáneo es querer transitar espacios inmanentes y a su vez estar sumido a un sistema de certezas. No atrevernos a desconocernos constituye la mayor tragedia existencial; resistirnos a la alteridad, a lo imprevisible, nos coloca en lugares en los cuáles ya estuvimos, en recorridos que ya hicimos y es en esa reiteración que el cuerpo pierde sus posibilidades, su potencia de acción. La evacuación de lo desconocido nos aleja de la inmanencia y precisamente lo que preserva al ser, es lo que se constituye como inaprensible, aquello que representa un misterio, algo que está por revelarse, “*todo lo que se puede*”.

Bibliografía

Bardet Marie, *Pensar con mover. Un encuentro entre la danza y la filosofía*, Buenos Aires, Cactus, 2012.

Deleuze Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008.

Deleuze Gilles y Guattari, Félix, *Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2002.

Dubatti Jorge, *Filosofía del Teatro I. Convivio, experiencia, subjetividad*, Buenos Aires, Atuel, 2007.

Eurípides, *Medea*, Buenos Aires, Biblios, 2007.

Le Breton David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

Levinas Emmanuel. “*El tiempo y el otro*”. España, Ediciones Paidós, 1993.

Lifszyc Sara, *Sociología. Unidad 1: Vida cotidiana*, Buenos Aires, Gran Aldea Editores, 2001.

Loraux Nicole, *Las experiencias de Tiresias: lo femenino y el hombre griego*, Buenos Aires, Biblos, 2003.

La invención de Atenas, Historia de la oración fúnebre en la ciudad clásica, Madrid, Katz, 2012.

Racket, Andres F., *Eurípides Medea. Una introducción crítica*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005.

Efecto Cyborg. Sobre ‘niños por nacer’ y ‘madres-entorno’

Flores, Andrea Carolina
(UNSa / CEPIHA – CONICET)

Resumen

Partimos del análisis de la figura del “niño por nacer” entendida como un constructo biopolítico que hace posible el despliegue de regulaciones en torno a los cuerpos femeninos. Se entiende que esta figura implica necesariamente la producción de la imagen de la madre/entorno – como su co-relato necesario – borrando así, las diferentes y múltiples posibilidades de existencia de las

corporalidades femeninas, y reduciendo el cuerpo de las mujeres a (re)productores de la vida biológica. En este escrito intentamos dar cuenta de la importancia del uso de las imágenes de los “niños por nacer” que crean un efecto de sentido en torno a la existencia independiente del feto en relación al cuerpo de la mujer que lo gesta. Las imágenes permiten realizar un desplazamiento de sentido presentando a un feto como si fuera un “niño”, que se presentaría en tanto entidad ontológica biológica y política individual. Aquí la noción de *cyborg* – planteada por Haraway y reformulada para dar cuenta de este efecto de creación de naturalidad biológica a partir del uso de la tecnología – encierra un potencial para dar cuenta de la creación de estos *cyborgs-fetos*, resultado de la interacción organismo-máquina, que posibilitan la afirmación de la existencia de un feto/niño. Desarticular estas figuras, permite a su vez dar cuenta de las maneras en que los cuerpos de las mujeres se ven reducidos a mero entorno. Para la consecución de estos objetivos, tomamos como escenario de análisis las actividades realizadas en el marco del día del niño por nacer en la ciudad de Salta. Aquí nos interesa indagar sobre las maneras en que los sectores conservadores-religiosos salteños hacen uso de las imágenes de los fetos y de los cuerpos (úteros) femeninos.

1. Introducción

A partir de este trabajo se intenta dar cuenta de la importancia del uso de las imágenes de ‘*niños por nacer*’ al interior de las estrategias de los sectores conservadores-religiosos salteños en relación a la problemática del aborto. Estas imágenes crean un efecto de sentido en torno a la existencia independiente del feto en relación al cuerpo de la mujer que lo gesta. Éstas permiten realizar un desplazamiento de sentido mostrando a un feto *como si* fuera un ‘niño’, que se presentaría en tanto entidad ontológica biológica y política individual.

Partimos del análisis de la ‘figura del *niño por nacer*’ entendida como un constructo biopolítico que hace posible el despliegue de regulaciones en torno a los cuerpos femeninos. Se entiende que esta figura implica necesariamente la producción de la imagen de la *madre/entorno* – como su correlato necesario – borrando así, las diferentes y múltiples posibilidades de existencia de las corporalidades femeninas, y reduciendo el cuerpo de las mujeres a úteros (re)productores de la vida biológica.

Aquí la noción de *cyborg* – planteada por Haraway y reformulada para dar cuenta de este efecto de creación de naturalidad biológica a partir del uso de la tecnología – encierra un potencial para explorar la creación de estos *cyborgs-fetos*, resultado de la interacción organismo-máquina, que posibilitan la afirmación de la existencia de un *feto/niño*. Desarticular estas figuras, permite a su vez dar cuenta de las maneras en que los cuerpos de las mujeres se ven reducidos a mero entorno.

Para la consecución de estos objetivos, tomamos como escenario de análisis las actividades realizadas en el marco del día niño por nacer en la ciudad de Salta. Nos interesa indagar sobre las maneras en que los sectores conservadores-religiosos salteños hacen uso de las imágenes de los fetos y de los cuerpos(úteros) femeninos.

2. Algunas consideraciones sobre ‘el niño por nacer’

La fecha del ‘día del niño por nacer’ se fija el 25 de marzo, nueve meses antes del 25 de Diciembre, que la tradición católica recuerda el nacimiento de Jesucristo. Y se establece en nuestro país en el año 1998 –convirtiéndose en pionero de este tipo de declaración– durante la presidencia de Carlos Saúl Menem. En la Provincia de Salta, es instituida en el año 2005 durante el mandato de Juan Carlos Romero. Asimismo, la Ley N° 7311 de Sexualidad Responsable –aprobada en agosto de 2004 pero no reglamentada hasta la fecha– establece que son objetivos de la misma proteger y promover la vida de las personas desde la concepción, y contribuir a la eliminación de los abortos, informando acerca de los efectos negativos de las prácticas abortivas que atentan contra la vida. En este contexto legislativo, se llevan a cabo diversas actividades que tienen como significante central la ‘figura del *niño por nacer*’ y donde la ‘vida’ aparece aglutinando diversas estrategias discursivas y prácticas. Una de las actividades que se realiza anualmente es la celebración de una misa, en la que se realiza la bendición de las embarazadas y la entrega de escaupines. Asimismo, se invita a los y las asistentes a participar luego de la otra actividad, la “Cantata por la Vida”, de manera gratuita, donde participan grupos y cantantes, en su mayoría jóvenes y folkloristas. Otra de las actividades que se sumó al momento posterior de la misa durante el año 2011, fue una marcha alrededor de la plaza convocada por la Red-Salta. Esta organización es parte de la Red Federal de Familias que se conforma en 2010 a partir de la discusión y aprobación de la ley de matrimonio igualitario en julio de ese año, y frente a la posibilidad del tratamiento parlamentario de los proyectos que permiten la despenalización y legalización del aborto.

En tanto constructo biopolítico, la ‘figura del *niño por nacer*’ implica a su vez, no sólo la regulación de la vida, sino la construcción de esa vida que se regula. “*No es política, ni ideología: Se trata de la vida.*” Estas eran las palabras que los grupos de la organización provida RedSalta invitaban a exclamar a aquellos y aquellas que se reunieron a su alrededor en la plaza 9 de Julio luego de la celebración de la misa. Emulando la práctica del salmo responsorial y/o de la oración de los fieles que se realizan durante el rito cristiano, después de la lectura de un enunciado referido al ‘niño por nacer’ las personas reunidas repetían dicha frase: “Se trata de la vida”. A lo cual cabe la pregunta, ¿pero, de qué vida se trata?

De tal forma, se construye una vida en la que anclan diversos sentidos. Entre ellos, un sentido natural de la vida; a partir de un discurso médico-biológico, se va creando toda una trama discursiva en relación a los inicios y la constitución de la misma, que no depende en absoluto de instancias ajenas a su individualidad, sino que justamente se fundamenta en su carácter y sustancia biológica. Repetida al infinito, la frase de que la ‘vida inicia en el momento de la concepción’, posee un efecto de sentido que aunada a otras estrategias discursivas y (re)presentacionales, dota de base biológica y científica, y por tanto objetiva, a aquellas construcciones jurídicas y sagradas sobre el sentido de la vida. De la misma manera, el carácter jurídico de la vida, se sostiene en tanto ésta se presenta como derecho. Y también, este derecho se erige como la base del ejercicio de toda vida democrática y ciudadana.

Es sobre este carácter, médico-biológico y jurídico, sobre el cual se asienta la sacralidad de la vida. Aquí lo sacro se relaciona tanto con un sentido

religioso, como con la sacralidad de las estructuras sociales, con la idea de la familia como núcleo de la misma y lugar de preservación de un orden social, de roles de género ideales asociados a ésta, es decir, la masculinidad y la femineidad adecuadas e inteligibles socialmente, y principalmente de una sexualidad y un cuerpo femenino definido a partir de la (re)producción de la vida. La conservación de la ‘vida’ del ‘niño por nacer’ es la conservación del *statu quo* de las estructuras sociales. Estos sentidos a su vez, se legitiman y se sostienen socialmente en relación a la construcción de una identidad salteña asociada a la tradición, a valores morales y a sentimientos de pertenencia nacional.

3. Del ‘niño por nacer’ a las corporalidades femeninas

Y es de esta manera que entendemos a la ‘figura del *niño por nacer*’ en tanto constructo biopolítico, teniendo en cuenta a su vez, que la existencia del mismo se hace posible a partir de las (re)presentaciones e imágenes que permiten, a partir de desplazamientos de sentido igualar al embrión-feto, con un niño. En las diversas celebraciones y actividades realizadas las imágenes de los “niños por nacer” se multiplican y fractalizan en imágenes distribuidas en afiches, folletos, paneles, banderas, pancartas y discursos que designan continuamente al “niño”, a la vez que se remarca la necesidad de “defender la dignidad de las mujeres embarazadas que han consagrado la vida” y que “decidieron no abortar”. El “derecho a la vida” y “la vida como valor innegociable” derivan constantemente en la figura del niño por nacer que adquiere el sentido de un feto/niño para sostener otra figura: la de la madre/entorno.

Aquí retomamos las lúcidas observaciones que realiza Rosalind Petchesky en torno a la importancia del uso de las imágenes fetales en relación a las políticas de la reproducción. La autora afirma, a partir de un análisis del conocido documental ‘El grito silencioso’, que aquí se cruzan dos textos, dos campos diferentes, el médico/visual y el moral/verbal, que ancla sus sentidos en lo cultural. Y donde el primero se presenta como argumento o base legítima para el segundo. Sostiene la autora, “cuando colocamos ‘El grito silencioso’ donde realmente pertenece, al campo de las representaciones culturales más que a la evidencia médica, vemos que éste inserta la imagen ecográfica del embarazo en un show de imágenes en movimiento”; generando los siguientes efectos: “1) otorgando a esas imágenes una interfaz inmediata con el medio electrónico; 2) transformando la retórica antiaborto de una principalmente religiosa/mítica a una de corte médica/tecnológica; y 3) trayendo la imagen fetal “a la vida””. Asimismo, este recurso de la tecnología donde vendría a ampararse una lucha ideológica a largo término sobre el significado simbólico de los fetos, es tomado como una verdad incuestionada, anclada en la objetividad de la imagen que estaría captando y transparentando lo real. Y el hecho de que esta imagen se presente prescindiendo del cuerpo de la mujer del que depende la existencia del feto, se presenta en tanto realidad y condición de posibilidad de la existencia de la ‘figura del *niño por nacer*’, así como de la imagen de la *madre/entorno*. Para Petchesky, tratar al feto como si estuviera fuera del cuerpo de la mujer por el hecho de que puede ser visto, es un acto político.

Si uno observa las diversas imágenes en los que se sostienen esos sentidos de la vida, puesto que éstas son las (re)presentaciones del ‘niño por

nacer', es posible observar y dar cuenta de esta escisión y desplazamiento que se producen. En tanto, se presenta a un/a niño/a ya nacido *como si* fuera un embrión o un feto. Es por esto que la imagen no re-presenta, sino que directamente presenta al niño por nacer a partir de desplazamientos de sentido. De la misma manera, se presenta un niño (que se supone estaría re-presentando un embrión-feto) fuera e independiente del cuerpo de la mujer. Este solo existe en tanto entorno, por lo que no importa si se presenta la imagen de un útero o del cuerpo embarazado, o se re-presenta como una manta que cubre al 'niño ya nacido/por nacer' o brazos que simulan ese entorno.

En esta línea los análisis de Donna Haraway, son imprescindibles para dar cuenta de la manera en que se construye un cuerpo de mujer en tanto entorno.

Todo lo que se utiliza para rodear y sustentar el objeto representado, [...] la mujer embarazada [...] simplemente desaparece del drama o reaparece en él como antagonista. Por ejemplo, la mujer embarazada pasa a convertirse jurídica y médicamente, dos dominios muy poderosos, en el 'entorno maternal'. La mujer embarazada [...] [es la] menos capacitada para "hablar por" objetos como [...] los fetos porque se las reconstruye discursivamente como seres con "intereses" opuestos.

Según Haraway, "el poder de la vida y de la muerte debe delegarse a favor del ventrílocuo más epistemológicamente desinteresado y es fundamentalmente recordar que todo esto se refiere al poder de vida y muerte".

En este caso específico, los ventrílocuos hablan el lenguaje de las ciencias médico-biológicas y jurídicas para generar ese constructo biopolítico que es la 'figura del *niño por nacer*' y a partir de este sostener como su correlato la imagen de la madre/entorno.

En su genealogía de los modelos somatopolíticos, Beatriz Preciado refiere al momento en que se produce una – nueva – externalización del útero que viene acompañada de una creciente mercantilización y tecnologización de las prácticas relacionadas con la gestación y la reproducción. Autoras como Haraway, Preciado y Petchesky encuentran en el momento y la imagen de 1965 de la revista 'Life' una instancia paradigmática, dado que aparece la representación de un útero y un feto que parecen flotar en el aire. (Representación en la que anclan las diversas estrategias de los sectores conservadores).

Asimismo, este es el momento de despliegue de la tecnología de ultrasonido. Si bien la misma es desarrollada durante la Primera Guerra Mundial, es después de la Segunda Guerra que comienza a utilizarse en la medicina diagnóstica. En 1957 Ian Donald inicia los estudios obstétricos y en 1965 es la primera vez que se puede observar e identificar el saco coriónico y al feto. Y en el 68 aparece el primer aparato capaz de generar imágenes en tiempo real.

Es en este momento también, donde Haraway sitúa la aparición de los *cyborgs*, esos híbridos posteriores a la Segunda Guerra. En sus palabras, "un

cyborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción”.

Las máquinas de este fin de siglo han convertido en algo ambiguo la diferencia entre lo natural y lo artificial, entre el cuerpo y la mente, entre el desarrollo personal y el planeado desde el exterior y otras muchas distinciones que solían aplicarse a los organismos y a las máquinas. Las nuestras están inquietantemente vivas y, nosotros, atterradoramente inertes.

Esta figura del cyborg permite pensar la instancia de la producción del feto y los diversos desplazamientos de sentido que permiten igualarlo a un niño. Es este el camino que emprendieron Lisa Mitchell y Eugenia Georges refiriéndose a este ‘niño por nacer’, a este constructo, como cyborg-feto, analizando la experiencia en torno al ultrasonido y los discursos que acompañan las imágenes, así como el status de la máquina de ultrasonido como metonimia de la superioridad estructural y simbólica de la medicina moderna y de la tecnología en general. Mitchell y Georges afirman, “el cyborg feto de la ecografía es usualmente representado solo, como si removiéndolo del cuerpo y de la vida de la mujer aumentarían las oportunidades de comprenderlo”. “La distinción entre el feto al interior de la mujer y la colección de ecografías en la pantalla, es borrada, creando lo que Sarah Franklin denomina ‘permeabilidad corporal’, permitiendo al espectador moverse sin interrupción desde el exterior hacia el interior del cuerpo de la mujer” De esta manera, un ‘como si’ el ‘interior’ representara una imagen objetiva representada en un aparato que externaliza la imagen, hace posible la mirada, el ver al feto. Las autoras destacan el uso de palabras como ‘televisor’, ‘cámara’, ‘microscopio’ para dar cuenta de esta experiencia visual donde el aparato ecográfico es revelador.

Es en estas condiciones que la ‘figura del *niño por nacer*’ encuentra su posibilidad. Las estrategias discursivas y prácticas de los sectores conservadores se anclan en la posibilidad de existencia de un niño por nacer, que a su vez se sostiene en la representación objetiva de un individuo aislado. Claudia Laudano ubica estas estrategias en nuestro país a partir del ’85 con la difusión del video “El grito silencioso” en los medios de comunicación y la multiplicación y proliferación del uso de imágenes de fetos independizados de las mujeres gestantes.

En las diversas actividades que se realizan en el marco de la fecha del día del niño por nacer, el feto es reemplazado por un bebé, y el cuerpo de la mujer, o más específicamente, su útero, por unos brazos, una manta, una mano, o siluetas (en un caso armada con los números ‘25’, y en otro el de una guitarra). En el 2013, la re-presentación (así como la ecografía) cobraron dimensión 3-D, y en vez de una imagen lo que se difundía era una figura de un feto que tendría el tamaño real a los tres meses.

4. Cierre

Entonces, es a través de este trabajo que intentamos desentrañar aquellas lógicas que operan en las estrategias de los sectores conservadores, en este caso aquella que posibilita la producción de efectos de sentido a partir de la

construcción de imágenes en las que se sostiene un ‘niño por nacer’, que deberíamos empezar a nombrar como feto-cyborg, dando cuenta de que este existe en tanto híbrido entre lo humano y la máquina, y especialmente, porque permite percibir el momento en que las corporalidades femeninas, y sus múltiples formas de existencia, son borradas y reducidas a mero entorno.

El rostro y el discurso. Producción y recepción de significado multimodal en interacciones cara a cara

Forte, Diego L.

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras

dforte@filo.uba.ar

Resumen

El presente trabajo se propone delimitar conceptualmente la categoría de emoción y describir su funcionamiento e importancia en el análisis del discurso. El propósito es realizar una aproximación a su estudio integrando las dimensiones auditiva y visual. Seguiremos a van Leeuwen (2008) y consideraremos el texto como el conjunto de los significados verbales y no verbales expresados por un participante en un evento comunicativo. Consideramos que las manifestaciones emocionales aportan información acerca del hablante, la cual es imprescindible para la decodificación de los mensajes. La hipótesis inicial es que los disparadores emocionales y las reglas de exhibición se fijan en el contenido de los sistemas de creencias que, a su vez, tienen como marco mayor el sentido común de una sociedad dada, y por lo tanto, sus manifestaciones básicas pueden ser abordadas de forma lingüística, identificando valores asignados individualmente para cada caso.

Introducción

Dentro del análisis del discurso, el lugar de las emociones ha sido, históricamente, un punto problemático. Debido a su compleja relación con el significado, el análisis ha sido sistematizado sólo de manera parcial. El procesamiento de estímulos simultáneos, configurados en un solo mensaje presenta características particulares que deben ser analizadas tanto por su impacto individual como conjunto. Burgoon (1990) sostiene que el lenguaje es un sistema regido por reglas simbólicas sobre las que se desarrollan normas sociales y expectativas de uso apropiado de acuerdo al contexto. En las transacciones comunicativas, el lenguaje confirma y configura estas normas y su vínculo con un comportamiento determinado. Las actitudes y conductas que alteran, mantienen o refuerzan esas normas, de manera voluntaria o accidental, afectan la recepción de los mensajes. Las representaciones sociales contenidas en el sentido común, siguiendo la definición de Gramsci (1971), conducen a leer la cara de una forma determinada, influyendo de forma determinante en la interpretación del texto completo.

Emociones. Definición y aproximaciones

El estudio de las emociones dentro del análisis del discurso se justifica a partir de las aproximaciones multimodales. Al estudiar las interacciones cara a cara nos encontramos con información codificada en gestos faciales y/o corporales, la cual es relevante para el interlocutor al momento de interpretar el significado de la emisión. Desde las perspectivas psicológicas modernas las emociones se definen como reacciones psicofisiológicas que representan formas de adaptación al mundo cambiante que nos rodea. Las definiciones suelen considerar la emoción como:

- La respuesta de todo organismo que implique una excitación fisiológica
- Una función adaptativa de nuestro organismo a lo que nos rodea
- Una experiencia que involucra un conjunto de cogniciones, actitudes y creencias sobre el mundo

Strongman (1987) clasifica las teorías sobre las emociones de acuerdo a sus orientaciones particulares. Este trabajo seguirá la propuesta de la teoría conocida como *Appraisal* o evaluación, desarrollada principalmente por Magda Arnold (1960) y Richard Lazarus (1991). Esta perspectiva fue formulada con el propósito de explicar por qué las personas reaccionan de formas diferentes ante el mismo evento. Sostiene que las emociones se inician con la evaluación de nuestras percepciones. De esta forma podemos identificar las variaciones individuales ante el mismo estímulo. Cabe aclarar que esta teoría es anterior a *Appraisal* desarrollada por Martin y White (2005) en el marco de la lingüística sistémico-funcional, la cual, a pesar de trabajar con los recursos lingüísticos, no cuenta con elementos teóricos para relacionar una determinada valoración con una emoción particular y mucho menos con elementos involuntarios o automáticos.

Sistemas de creencias

Existe cierto consenso dentro de la perspectiva de *Appraisal* para considerar que las emociones se estructuran a partir de un disparador, un proceso de desencadenamiento involuntario y manifestaciones faciales y/o corporales. En trabajos anteriores (Forte, 2013a, 2013b) sostuvimos que los disparadores y las reglas de exhibición se fijan dentro del sistema de creencias de un individuo. Este sistema es un mecanismo mental autónomo (Gardner, 1983) propio de la especie humana y parte de su dotación genética, por medio del cual los seres humanos construyen representaciones a partir de sus experiencias y otros estímulos (como los lingüísticos) que les permiten orientarse en el mundo. Contiene el conjunto ordenado y jerarquizado de las representaciones mentales, formadas a lo largo de todas las acciones individuales en las que haya participado o de las que haya tenido información un hablante-oyente potencial en algún momento determinado de su vida (Raiter, 2003). Ekman (2003) postula además la existencia de autoevaluadores (*autoappraisers*) o sistemas de búsqueda y evaluación. Estos autoevaluadores monitorean constantemente nuestro entorno y, al absorber contenido, generan disparadores. Los disparadores se asocian con una emoción determinada y posibilitan los procesos de desencadenamiento involuntario. Estos elementos son básicamente conceptos, ideas, representaciones o parte de ellas y por eso podemos ubicarlos en el sistema de creencias. Son a la vez universales y culturalmente específicos.

Por ejemplo, en todas las culturas observadas la pérdida de algo importante es un disparador para la tristeza, lo que varía es lo perdido.

En tanto los humanos crean, por medio del lenguaje, objetos abstractos, también reaccionan emocionalmente ante ellos. El condicionamiento social de los disparadores y las reglas es lo que permite establecer contacto con el psicoanálisis y las terapias cognitivo conductuales. A través del discurso exteriorizado verbal y no verbalmente, llegamos a los parámetros sociales fijados en el sistema de creencias. Así, variación personal en el discurso, considerado en su dimensión multimodal, nos da acceso a los disparadores fijados y a la experiencia de vida del individuo. Si determinada cara se corresponde con determinada emoción, a partir de ella podemos interpretar las palabras de cierta forma en particular, en un contexto emocional definido.

Percepción multimodal. La integración sonoro-visual

La experiencia perceptiva es diferente según se disponga solo del canal auditivo o del auditivo y el visual. El llamado *efecto McGurk* (MacDonald y McGurk, 1978) es la primera evidencia experimental de la integración sonoro-visual del habla. Este trabajo demuestra que si la sílaba auditiva *ba* se muestra junto a un vídeo del hablante que pronuncia la sílaba *ga*, el resultado perceptivo es *da*; una sílaba nueva e inexistente en las modalidades sonora y visual por separado, por lo cual se puede afirmar la existencia de una relación interactiva entre oído y visión por la que se integra y sintetiza la información disponible en ambos canales.

Si consideramos que existe interacción en el procesamiento de ambos canales, pueden presentarse dos posibilidades: puede existir un equilibrio entre ellos, o uno de los dos puede ejercer fuerza sobre el otro. Massaro (1996) sostiene que la información sonora inconsistente trastorna la identificación visual más profundamente de lo que la información visual inconsistente trastorna la identificación sonora. Asimismo, la información sonora consistente amplía la identificación visual más de lo que la información visual consistente amplía la identificación sonora. Resumiendo: para este autor en el procesamiento del habla, la señal audible parece ser más influyente que la señal visible.

En la audiovisión, la información del rostro es susceptible de vincularse con factores cognitivos como la memoria. Otatti (1997) sostiene que la combinación del canal verbal con las expresiones faciales y movimientos corporales afecta el modo de procesamiento. Las caras neutras y las manifestaciones de emociones negativas provocan un procesamiento sistemático del habla (por trozos), mientras que las felices un procesamiento heurístico (global). Postula la existencia de un modelo de sincronización por el que las configuraciones faciales informan al perceptor cual es la estrategia cognitiva que debe seguir en el procesamiento del habla:

-Una sonrisa espontánea señala al perceptor que la situación es benigna y no existe necesidad de entrar en un procesamiento sistemático.

-Las expresiones relacionadas con las llamadas “emociones negativas” (tristeza, furia, miedo y disgusto) informan al perceptor que la situación es más seria, y que requiere mayor escrutinio y deliberación. Bajo estas condiciones predomina el procesamiento sistemático.

Por tanto consideramos que la información que contiene la cara determina la forma en que se procesa el habla bimodal. La configuración facial rige el mecanismo (escrutinio sistemático o impresión heurística) de los elementos visuales, y en consecuencia, del habla bimodal (Otatti et al., 1997). Si bien la atribución de credibilidad audiovisual otorga más importancia a la voz que al rostro, la imagen modifica el modo de procesamiento de la señal sonora y determina un mayor o menor escrutinio de las claves visuales del hablante. En consecuencia, no sólo la propia experiencia perceptiva sino los juicios y evaluaciones posteriores estarán subordinados a la naturaleza audiovisual o sonora de la información presentada. Además, Niedzielski (1999) afirma que los oyentes utilizan tanto información social (representaciones sociales) como visual para crear y calibrar el espacio discursivo. Instituciones sociales como la escuela y los medios de comunicación crean y reproducen estas representaciones y por ello funcionan como intermediarios de las percepciones de los individuos acerca de su propia variedad.

La cara y sus manifestaciones

De acuerdo con Ekman (2003) la cara provee tres tipos de señales: 1. Estáticas: Color de la piel, forma de la cara, estructura ósea, características corporales, en general, 2. Lentas: Arrugas permanentes, cambio de color en la piel, cambios corporales que llevan tiempo, 3. Rápidas: movimientos de párpados, labios, etc. Son producidos por el movimiento de los músculos faciales y pueden tomar milésimas de segundo.

Los dos primeros tipos de señales codifican información acerca de la edad, sexo, origen racial, atractivo, etc. Las últimas transmiten información acerca de las emociones. Con respecto a las emociones Ekman y Friesen (1975) identifican seis emociones básicas: felicidad, sorpresa, miedo, furia, disgusto y tristeza. En trabajos posteriores agregan el desprecio. Cada una de estas emociones presenta movimientos faciales característicos e innatos que se presentarían en todas las culturas. Estos elementos presentan significados que escapan a las intenciones del hablante. Las emociones se disparan automáticamente y presentan información disponible para el interlocutor aunque el hablante no haya tenido la intención de manifestarlas.

Existe una larga tradición en psicología que considera las expresiones faciales como indicadores de procesos emocionales internos (Frijda, 1958; Johnson-Laird y Oatley, 1989; Ekman, 2003). Son vistas como elementos primitivos de un comportamiento adaptativo que han adquirido valor simbólico en la cultura, es decir, si bien muchas expresiones faciales son provocadas involuntariamente por el sistema nervioso, estas expresiones se han convertido en signos que representan una emoción determinada. Entonces podemos afirmar que poseen las siguientes funciones:

-Función biológica: son una manifestación de procesos biológicos internos.

-Función social:

o Expresión genuina o sincera: expresan una emoción genuina, involuntaria.

o Expresión fingida (voluntaria):

*Convención social (reglas de exhibición)

*Mentira

Las reglas de exhibición

Más allá de los movimientos faciales automáticos, existen conductas ritualizadas para la manifestación simbólica de las emociones (las cuales incluyen movimientos faciales controlados) que son dependientes de cada cultura: las reglas de exhibición. Estas reglas son diferentes para cada cultura y condicionan lo que puede hacerse en los diferentes ámbitos sociales. Se aprenden durante la infancia y adquieren especificidad dado que determinados entornos provocan emociones diferentes en culturas diferentes. Estas normas estipulan los contextos para la expresión de cada emoción. Por ejemplo, las reglas de exhibición comunes en Bali para los miembros de la religión hinduista disponen que los asistentes a los funerales participen en procesiones cantando y bailando alegremente, mientras que en Occidente los funerales son situaciones donde lo indicado son las expresiones de dolor y angustia (Rulicki y Cherny, 2011).

Manifestaciones emocionales, discurso y cultura

“Cultura” es un concepto cuya esencia es la comunicación (Geertz, 1973), la cual está compuesta por patrones verbales y no verbales que sirven de guía para las relaciones interpersonales. La estructura básica del pensamiento humano posee las características de un relato. Las sociedades elaboran su conocimiento de la realidad, del pasado y del presente, así como su proyección hacia el futuro, sobre la base de las historias más difundidas en su tradición particular. Los miembros de una sociedad determinada escuchan los mismos relatos innumerables veces desde la infancia, configurando así las cosmologías sobre las cuales son armadas las identidades personales. Las diferencias en culturas responden a diferentes relatos, pero dentro de cada cultura los individuos reaccionan de diferentes maneras ante los contenidos narrativos y elaboran interpretaciones particulares (Rulicki y Cherny, 2011).

Dentro de las historias que cada sociedad elabora, existen denominadores comunes, elementos similares en sus estructuras. Todas estas narrativas tienen como tema central el drama del individuo que siente el llamado a realizarse y alcanzar su propio crecimiento en términos de sabiduría para contribuir con la evolución de su comunidad. Cada forma cultural de vida determina los medios a través de los que sus “héroes culturales” deben cumplir esta tarea y las pruebas que deben superar. Para ello las sociedades convierten grandes bloques de datos y experiencia vital en símbolos (Rulicki y Cherny, 2011). Estos símbolos transmiten los valores y los límites de una sociedad determinada e indican como pensar, actuar y sentir en cada situación de la vida diaria. Esta transmisión se basa en la repetición de las historias antes mencionadas, discursos transmitidos en la escuela, templo, calle, medios masivos de comunicación, etc. Pero cada individuo elabora, en su sistema de creencias, una versión propia de estos relatos, matizando los contenidos del sentido común de su sociedad a partir de su experiencia personal. Tanto los contenidos sociales como los individuales se manifiestan a nivel discursivo.

Consideraciones finales

Dada su complejidad, el análisis de las emociones debe ser abordado atendiendo a todos sus aspectos. Las emociones constituyen una fuerte marca personal en el discurso. Su ámbito de desarrollo abarca diferentes aspectos

biológicos y sociales. Si bien muchos de los movimientos faciales dependen del sistema nervioso, estos tienen su origen en el sistema de creencias. Además, estos movimientos, al entrar en contacto con el medio social y la cultura, se cargan con un valor simbólico que los introduce en el discurso. De esta forma, una respuesta automática del cuerpo adquiere un valor dentro de un sistema semiótico/discursivo. Sobre estas manifestaciones, la cultura construye rituales de representación, es decir, conductas más elaboradas que evidencian las ideas fundamentales, ya no de un individuo, sino de la comunidad en la que habita. Por ello constituyen el eje de las relaciones interpersonales y no pueden dejar de analizarse en toda interacción social.

Bibliografía

- Arnold, Magda. *Emotion and personality*. New York: Columbia University Press, 1960.
- Burgoon, Michael. "Language and Social Influence". En Giles, H. y W.P. Robinson (eds.), *Handbook of Language and Social Psychology*, pp. 51-72. Chichester, U.K.: JohnWiley & Sons, 1990.
- Ekman, Paul. *Emotions Revealed*. Nueva York: Times Books, 2003.
- Ekman, Paul. y Friesen, Walter. *Unmasking the face*. Cambridge: Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1975.
- Forte, Diego. "El rostro, el discurso y la construcción de significado comunicativo" en Zullo, Julia (Ed.) *Discurso, identidad y representación social*. Mendoza: FFyL, UNC; Sociedad Argentina de Lingüística, 2013a.
- Forte, Diego. "Leer la cara, leer el discurso. El lugar de la emoción dentro del análisis del discurso multimodal" Trabajo presentado en *II Jornadas Internacionales Beatriz Lavandera*, Buenos Aires, 2013b.
- Frijda, Nico. *De betekenis van de gelaatsexpressie*. Amsterdam: G.A. van Oorschot, 1958.
- Gardner, Howard. *Estructuras de la mente. La teoría de las múltiples inteligencias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Gramsci, Antonio. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.
- Johnson-Laird Phillip y Oatley, Keith. "The language of emotions. An analysis of a semantic field" en *Cognition and emotion* No. 3 pp. 81-123, 1989.
- Lazarus, Richard. "Progress on a cognitive-motivational-relational theory of Emotion". En *American Psychologist*, 46(8), 819-834, 1991.
- MacDonald, John y McGurk, Harry. "Visual Influences in Speech Perception Processes" en *Perception & Psychophysics*, No. 23 vol. 3 pp. 253-257, 1978.
- Martin, James y White, Peter. *The language of Evaluation. Appraisal in English*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Massaro, Dominic y Cohen, Michael. "Perceiving Speech from Inverted Faces" en *Perception & Psychophysics*, No. 58, vol. 7, pp. 1047-1065, 1996.
- Niedzielski, Nancy. "The effect of social information on the perception of sociolinguistic variables" en *Journal of Language and Psychology*, No. 18, vol. 1, pp. 62-85, 1999.

Otatti, Victor et al. "Happy faces elicit heuristic processing in a televised impression formation task. A cognitive tuning account" en *Personal and social psychology bulletin*, No. 23 vol. 11 pp. 1144-1156, 1997.

Raiter, Alejandro. *Lenguaje y sentido común*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

Rulicki, Sergio y Cherny, Martín. *Comunicación No Verbal. Cómo la inteligencia emocional se expresa a través de los gestos*. Buenos Aires: Granica, 2011.

Strongman, Kenneth. *The Psychology of Emotion*. New York: John Wiley & Sons, 1978.

Van Leeuwen, Theo. *Discourse and practice. New tools for critical discourse analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Entre el cuerpo desnudo y el cuerpo vestido: una expresión de autoridad

Hoover Vanegas Gacía, José
(UAM - Colombia)

Resumen

Este trabajo corresponde a la categoría poder y autoridad que emerge de la investigación *la experiencia corporal a través de la indumentaria en Colombia en el siglo xx*, elaborada por el grupo de investigación Diseño y Complejidad del Departamento de Diseño y Arte de la Universidad Autónoma de Manizales. En este trabajo se identificaron varias categorías de la experiencia del cuerpo a través del cuerpo sentido, el cuerpo valorado, el cuerpo creído y el cuerpo conocido. la investigación corresponde a un trabajo de tipo cualitativo en donde se revisaron documentos históricos tales como: literatura, noticias de periódicos, y algunas entrevistas. Con estos elementos se tematiza el concepto de cuerpo e indumentaria a partir de la fenomenología para darle contenido temático a la categoría. Bajo estos principios este trabajo consiste en mostrar la manera como se escenifica la autoridad en la experiencia del cuerpo en la tensión entre el cuerpo desnudo y el cuerpo vestido.

¿Quién toca a mi silencio? Hoy he retornado de mí. Los dedos me han crecido, me ha crecido la nariz y los dientes, largamente me han crecido las piernas. Ayer me levanté de mí. Sólo mi alma permanecía inocente.

Rafael Vega

Limitación del problema

El cuerpo desnudo es al cuerpo vestido lo que el ser es al aparecer; la distancia entre el cuerpo que aparece en su nativa expresión, del cuerpo vestido de universo al cuerpo modelado, encubierto y recubierto por una segunda piel que determina la necesidad, la estética de la época, es una de las expresiones más vívidas de la vida cotidiana, del mundo del olvido de la reflexión corporal en donde se expresa de manera tangible la diferencia entre lo óptico y lo

ontológico. Lo que se nos dona a los sentidos del cuerpo ajeno, no es el cuerpo del otro, sino el cuerpo atravesado por la autoridad de la indumentaria.

Aunque estrictamente Husserl no trabaja este punto, (la desnudez) lo que sí es cierto es que hay muchos trabajos que han emergido de la fenomenología y que de alguna manera abordan el problema de la tensión entre la desnudez y la indumentaria, algunos textos que se refieren al tema son: *Entre vestido y desnudo* de Mario Perniola, un texto 1990, publicado en *Fragmentos para pensar una historia del cuerpo humano*; este texto recoge algunos elementos históricos, sobre todo de la religión para mostrar la importancia del cuerpo cubierto, con lo que él mismo denomina *la metafísica de la vestiduras*, en este mismo texto encontramos el trabajo de Jean-Pierre Vernant, titulado *Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente*, en donde el autor muestra las diferentes posturas del cuerpo como herencia vivida y como sustrato volcado a lo material. Ahora bien, si pensamos el cuerpo desde la sociología o desde la antropología los trabajos de Le Breton son muy importantes para tematizar el cuerpo revestido de cultura, de costumbres, en cuanto a las vestiduras, podemos citar los trabajos de la Puente-Herrera *El imperio de la moda* o el mismo Barthes, *El sistema de la moda*, o Squicciarino *El vestido habla*.

Estas tensiones entre la desnudez y la vestimenta las fundamentamos con la fenomenología, sobre todo de Husserl y principalmente desde sus obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro segundo. *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución e Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro tercero. *La fenomenología y los fundamentos de la ciencia*, lo mismo que *La fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. De esta manera y sin identificar las diferencia entre las filosofías, y los filósofos, recurrimos a Levinas, a y su propuesta sobre la otredad condensada en la reflexión sobre el rostro, en este mismo sentido también recurrimos a Merleau-Ponty sobre todo en *El ojo y el espíritu, lo visible y lo invisible* y algunos apuntes desde su texto sobre *Las ciencias humanas*, lo mismo que Bachelard y a Sartre. Bajo este panorama, en este trabajo se trata de incitar a la reflexión sobre la tensión entre lo desnudo y la vestimenta como un movimiento del alma humana por no dejarse atrapar por su naturaleza. De esta manera empezamos con una tematización de la desnudez, y luego haremos una descripción con algunos atrevimientos comprensivos de la historia y el vestido

1. La experiencia de la desnudez

Entre saberse desnudo y estar desnudo hay grandes diferencias, lo mismo que entre presenciar la desnudez o ser el actor desnudo. Estar desnudo no siempre implica saberse desnudo, la temporalidad de la desnudez está atravesada por la conciencia de la misma, hay momentos en que la piel nos llama la atención sobre nosotros mismos como entidades de carne, como conjunto de músculos, de órganos, de sistema óseo, el cuerpo se revela a la conciencia en su plenitud y nos hace saber de su existencia, nos llama a la desnudez, a desprendernos de las vestiduras para explorar nuestro cuerpo, un dolor, por ejemplo, una comezón, nos llama a buscar en la piel, el motivo que enuncia nuestro cuerpo; el dolor es una de las maneras que tiene el cuerpo de notificar su existencia; pero en algunos casos la desnudez nos es indiferente, la conciencia se oculta frente a la presencia de nuestra existencia vestidos de universo, y de pronto nos

descubrimos sin nada que cubra nuestra piel; como afirma Sabines “Te desnudas igual que si estuvieras sola y de pronto descubres que estás conmigo” Esto no es muy frecuente, pero sucede sobre todo cuando nos alejamos de nosotros mismos en estado onírico, o en un estado de enajenación, la vestimenta no es necesaria al cuerpo, como lo son los órganos; la vestimenta es un aditamento, no suficiente para la existencia pero necesario para la sociedad.

La presencia de la desnudez implica el advenimiento de los instantes del pasado vestido con la confrontación del ahora vivido en cueros, implica confrontar el pasado del cuerpo vestido con el ahora vivido de la piel al descubierto, y de esta confrontación emergen emociones de inseguridad, de miedo, pero también de libertad. La inseguridad se manifiesta por la entrada del cuerpo al mundo de lo que es y no de lo que aparenta, por la implacable ruptura con la costumbres por el despojo de las armas de las telas que enmascaran el cuerpo, inseguridad por los intrusos ojos ajenos, inseguridad de los ojos de Dios, el cuerpo desnudo enuncia la conciencia de la mediatez de su ser. La desnudez del cuerpo enuncia la fragilidad del ser humano, el cuerpo despojado de las vestiduras, enuncia la existencia, pero también la muerte. La piel es a las vestimentas lo que los órganos son a la piel, el cuerpo desnudo revela la debilidad de los seres humanos.

La piel desnuda, a la percepción ajena, pone en evidencia la condición de mortalidad humana, esto se revela como signos, en su mayoría escondidos, como por ejemplo con los fluidos corporales, el cuerpo es una bomba de líquidos que, en cualquier momento puede detonar y salir expulsados de la armadura muscular. La sangre por ejemplo es signo de vida pero también de muerte: “En el cuerpo humano la sangre es la vida, pero cuando brota de una herida, se mezcla, desparramada por el suelo, con la tierra y el polvo, se coagula y se corrompe, la sangre enuncia la muerte”. Es paradójica la relación entre la piel y la sangre, pues la primera notifica a la segunda pero a la vez la piel es más que sangre, es también, ternura, es vida, es calor, es el fundamento mismo de la existencia como lo defiende Héritier-auge (1992: 159): “La sangre es indispensable para la vida, es su soporte y su presencia en el cuerpo es indudable signo de soplo de vida, pues todo el mundo sabe que un cuerpo vivo desangrado se convierte en cuerpo muerto y frío. Sangre y vida son calor”.

La desnudez es casi un sacrificio del yo por encontrarse consigo mismo, y no tanto con el otro, despojarse de las vestiduras, entrar al estado adánico implica renunciar a los placeres del afuera, de lo público, de la luz, e internarse en el adentro, en lo cubierto, en lo privado, el cuerpo habita la intimidad del yo mientras que las vestimentas sacan el cuerpo a la luz de lo público. De aquí el miedo que provoca al sujeto un estado desprovisto de ropas, el cuerpo en su plenitud dérmica a los ojos del propio sujeto inspira temor, inspira angustia de saberse cuerpo-carne en el mundo de la existencia, de aquí la impotencia de saberse mortal de frente a lo divino, a lo inmortal, al cuerpo de los dioses. El enfrentamiento del sujeto consigo mismo, sobre todo en el rostro que es el lugar más público del ser humano, evoca su ser finito, como lo afirma Cervio: “La cara, más que ninguna otra parte del cuerpo, revela como un espejo lo que vale un individuo. Cuando un ser humano desaparece en la muerte, pierde la cara al mismo tiempo que la vida. Apartar la mirada, bajar los ojos al suelo, ocultarse la cabeza: los mortales no tienen otra salida para reconocer su

indignidad y evitar el riesgo de afrontar el incomparable e insostenible esplendor del rostro divino”

No obstante, y a pesar de la presencia de la inseguridad y el miedo, la experiencia del cuerpo desnudo también genera en el sujeto un sentimiento de libertad, el encuentro del yo con su cuerpo despojado de vestiduras hace que brote en el pensamiento del ser humano portador del cuerpo una sensación que solo aparece, primero, cuando hay ausencia de obstáculos, ausencia de indumentaria; la ausencia de ropa libera el cuerpo de las encrucijadas de la indumentaria, alguna veces esta misma se convierte en una trampa para el cuerpo mismo, la libertad se refleja en la movilidad corporal, ésta es una idea que se puede leer en Merleau-Ponty: “Mi cuerpo móvil cuenta en el cuerpo visible, forma parte de él y por eso puedo dirigirlo en lo visible, por otra parte, es verdad que la visión está sujeta al movimiento, no se ve, sino que se mira”. El movimiento corporal es la expresión más directa de la libertad corporal, como diría Husserl: “El cuerpo tiene para su yo el distintivo peculiar de que porta en sí el punto cero de todas estas orientaciones”

El cuerpo desnudo actúa en el yo como una intermitencia temporal, aparece y desaparece con la sucesión de los instantes, se fracciona, se desprende en su presentarse por partes a la conciencia. La sensación individualiza lo sensacionado. Como afirma Husserl: “Lo que aquí se llama “individual”, es la forma temporal originaria de la sensación, o, como puedo decir también, la forma temporal de la sensación originaria, aquí la sensación del respectivo puedo ahora y nada más”. Así, entonces, en coherencia con el fundamento del fenomenólogo podemos afirmar que, el cuerpo desnudo no se da a la conciencia en toda su extensión, sino por fragmentos, de tal manera que el ahora vivido del cuerpo para el sujeto que lo experimenta es fragmentado. El tiempo subjetivo del cuerpo desnudo, solo gana su plenitud como una sedimentación de escorzos epidérmicos, orgánicos, musculares, en fin, como un conjunto de apéndices dérmicos condensados en el pensamiento humano.

1. Lo cubierto y lo descubierto: entre lo oculto, lo latente y lo público

“Dios es el *“hombre infinitamente alejado”* Afirma Husserl para mostrar cómo el ideal de la carne de los hombres y las mujeres no son más que la seriación de lo uno, de lo perfecto, de lo eterno, de la tipificación, del “patrón”, de lo inmortal. El cuerpo de Dios, es la unicidad en sí mismo, el cuerpo de los hombres no es más que una imitación inacabada de la idealidad de cuerpo, con el que sueñan, curiosamente los seres humanos. El cuerpo ideal solo existe en la imaginación, no tiene carne propia, él depende de la intensidad con que los seres humanos lo imaginan; el cuerpo perfecto solo existe como fantasma siempre a la sombra de la realidad de la carne que nos acompaña ineludiblemente en el devenir de la existencia, al respecto afirma Cervio: “En muchos aspectos, el sobrecuerpo divino evoca y roza el no cuerpo; no lo alcanza nunca. Si basculase hacia ese lado para convertirse él mismo en ausencia de cuerpo, en rechazo de cuerpo, es el equilibrio mismo del politeísmo lo que se vería roto, en su constante y necesaria tensión entre la oscuridad donde está modelado el cuerpo aparente de los humanos y la brillante luz con que resplandece, invisible, el cuerpo de los dioses”

Entre el cuerpo de los dioses y el cuerpo de los seres humanos encontramos la diferencia fundamental del dualismo cartesiano, el cuerpo

espiritual, el cuerpo que piensa, y cuerpo portador de la materia, portador del pecado, el cuerpo mundano, el cuerpo cosa o si se quiere del cuerpo para la ciencia, como lo advierte Vernat:

La ilusión de realidad evidente que nos da hoy día el concepto de cuerpo proviene, esencialmente, de dos razones: primera, la oposición tajante que se ha establecido en nuestra tradición occidental entre el alma y el cuerpo, lo espiritual y lo material. Después y correlativamente, el hecho de que el cuerpo todo volcado sobre la materia, es signo de un estudio, esto es, que ha adquirido el estatus de un objeto científico, definido en términos de anatomía y fisiología.

Indiscutiblemente habitamos un cuerpo materia, habitamos en la carne que nos convoca al mundo real, el cuerpo le es esencial al ser humano, no es posible pensar el cuerpo inmaterial, y si esto es posible, es por la existencia de los dioses, de los cuerpos reaplandecientes de los inmortales. El cuerpo *cosa* (corper), como diría Husserl, siempre se nos hace presente en cada circunstancia sensible “En la experiencia original, en la percepción, el “cuerpo” es impensable sin cualidades sensibles”.

Moramos en un cuerpo *cosa* dado por naturaleza a la humanidad, la objetivización de la humanidad está en la revelación del cuerpo, en su naturaleza desnuda, en su propio ser, en sus propias carnes. No obstante la razón nos impide ser objetos y sujetos a la vez, aunque la realidad así lo revele, los seres humanos necesitan encontrar la manera de huirle a su propia naturaleza y ello se puede lograr con la epifanía del encubrimiento, con el descubrimiento del adentro y el afuera, por ello el cuerpo desnudo habita más frecuentemente en el adentro, mientras que el afuera está conformado con las vestiduras, con una segunda piel que encubre la intimidad, la indumentaria es producto del sentimiento de pavor, de miedo de los seres humanos, por ello podríamos plantear la tesis que el cuerpo humano es al cuerpo de los dioses lo que la indumentaria es al cuerpo desnudo de los seres humanos.

El vestir constituye la manera evolucionada de la cultura para el cubrimiento, cuando no para la protección, cubrir, encubrir, velar develar, son términos que nos evocan la vestimenta, desde los tiempos antiguos, por lo menos en los orígenes de nuestra civilización, el acto del encubrimiento o velamiento ha estado presente, la tierra es lo primero que hay que cubrir que hay que extenderle un velo para proteger su existencia, y no puede ser menos sino desde la religiosidad, el cubrimiento mismo es un acto sagrado: “La conexión entre ropaje y sacerdocio, entre revestimiento y servicio a Dios, se fundamenta sobre el hecho de que Dios mismo “ha vestido” la tierra con la obra de la creación y Él mismo se manifiesta revestido de gloria y magnificencia /el que se cubre de luz como de vestidura” (Salmos 104, 1-2)”. La tierra se ha vestido con la indumentaria de los productos de la cultura; el acero y el cemento son a la tierra lo que la vestimenta es al cuerpo; la carne del mundo queda oculta a la percepción tras las edificaciones. La casa es otro elemento de la cultura que ha encubierto el morar originario de la humanidad, ya no vivimos en la tierra, sino en las casas, una simulación de la infinitud del mundo en miniatura, la creación de Dios no es más que el encubrimiento del

mundo por medio de los productos humanos, la tecnología, hábitos, el mismo lenguaje, es una manera de hablar sobre la tierra sin necesidad de que ella misma esté presente. Encubrir, tapar, esconder de los ojos del mundo parece ser una constante en la historia; es más, el desnudo siempre implica un deshonor, una vergüenza, una vileza: “En el ámbito de una concepción de esa naturaleza, que se difundió ampliamente entre los pueblos del Próximo Oriente (egipcios, babilonios, judíos) el mero hecho de estar desvestidos significa encontrarse en una condición envilecedora y vergonzosa, típica del cautiverio, la esclavitud, la prostitución, la demencia, la maldición y la iniquidad”.

La tierra es débil y por ello hay que cubrirla al igual que el cuerpo, su fragilidad invita a la protección, invita a invisibilizarlos de los ojos intrusos, de las miradas ajenas. Al igual que la tierra se encubre con la obra dividida, el cuerpo hay que silenciarlo bajo la transformación de la indumentaria, o más que silenciarlo hay que ponerlo a hablar otros lenguajes, los lenguajes del poder: significados de necesidad, de estatus. Los recubrimientos del cuerpo silencian los significados de la naturaleza humana, los signos de la carne quedan sometidos al mundo de lo invisible, pero no del olvido, ya que su lenguaje queda sometido a las vestiduras. La vestimenta es al cuerpo lo que la palabra es al pensamiento, somos la verdad en la piel, en la carne, en las visceras, pero nos mostramos con la indumentaria como el otro quiere que seamos, de forma similar somos libres en lo que pensamos, pero las palabras hay que acomodarlas a nuestros interlocutores, somos libres corporales pero estamos atrapados en la indumentaria, las vestimentas son los calabozos, las prisiones del cuerpo, somos libres en lo que pensamos pero estamos atrapados en lo que decimos.

2. La autoridad: perspectiva del cuerpo vestido

De esta manera, hablar de autoridad desde el cuerpo, como desde la indumentaria, parece ser una redundancia, ya que el cuerpo en sí mismo posee la capacidad o la potencia de la autonomía: la voluntad; esto es, de decidir sobre sí mismo, en la medida en que su propia morfología se lo permita. El poder, entonces, genéticamente está subsumido en el cuerpo mismo, el cuerpo es poder, y esto se revela en el transcurrir de la historia, y para nuestro caso en la historia del siglo pasado, cada cambio del cuerpo se expresa, de un cuerpo contraído a un cuerpo liberado, de un cuerpo escondido a un cuerpo iluminado por la luz de lo público, de un cuerpo tímido a un cuerpo exhibicionista, de un cuerpo cubierto a un cuerpo desnudo. No obstante, la autoridad de la desnudez es diferente al poder del cuerpo cubierto, pero aquí hay una brecha, pues cuando el cuerpo se encubre deja de valer como cuerpo y empieza a valer como indumentaria, el cuerpo se transforma de una entidad viva de carne y hueso y empieza a valer como vestido, aquí nace lo que se podría llamar la metafísica de la vestidura. La prenda empieza a valer por sí misma y el cuerpo pasa a un segundo lugar: “Ropa, cosmética, prácticas físicas, etc., forman una constelación de productos codiciados para proporcionar un “palco” en el que el actor social cuida lo que luego permite que se vea de sí mismo, como si se tratara de una tarjeta de visita viviente”.

Un caso evidente lo podemos notar en el uso de los uniformes, sobre todo de los militares, el poder está en la indumentaria, que se repite en muchos seres humanos y que plantea jerarquías en coherencia con algunas insignias

que sin ser individuales son más escasas, ¿qué sería de un militar sin ropa? Su poder se desvanece con la mirada de la otredad, el único poder que tendría estaría dado por su cuerpo, quizá en la expresión de sus músculos, la altura, y la forma de su cabello, que además están adaptados a su uniforme. La autoridad, entonces, se desliza del cuerpo vestido de universo a la indumentaria que se porta, ésta dice del ser humano, ésta crea o elimina barreras de comunicación. El vestirse habla sobre la persona pero también sobre la ocasión, esto se ve muy claro en la manera como las mujeres visten su cuerpo: “Las motivaciones que hay tras la ropa no se pueden reducir a una sola explicación; en ciertos momentos nos vestimos para la ocasión y algunas veces las mujeres pueden vestirse para demostrar su posición y los hombres para atraer admiradoras”. La historia de Colombia ha estado inmersa en una ideología del control del cuerpo, de la regularidad de la sexualidad y por ende en una vigilancia continua sobre el quehacer con los genitales y con el resto de símbolos corporales que evocan nuestra capacidad reproductiva o lúdica, de aquí la historia del traje de baño, que inicia desde un encubrimiento casi total a la exhibición de la piel. En este punto el cuerpo femenino carga con una responsabilidad que se escenifica en sus carnes, responsabilidad que debe ser mediada por el vestir, el cual se convierte en un controlador de circunstancias: “El traje que se considera más apropiado para la mujer trabajadora profesional es un compromiso entre la exigencia de reprimir el erotismo potencial del cuerpo femenino y la de ser mujer al mismo tiempo”. De tal manera que la vestimenta misma cobra valor en la voluntad de elección del traje, al respecto nos dice el mismo autor:

La vestimenta, en la actualidad, determina el papel que se desempeña: “La chaqueta es el símbolo primordial de la “profesionalidad” y es justamente lo opuesto al suéter que, al ser la prenda por excelencia de las “secretarías”, es también acta para atraer a los hombres” (Entwistle. 2002: 228). Lo mismo podemos pensar del sexo masculino, no solo en la artes castrenses, sino en cualquier labor, el traje de un ejecutivo puede ser diferente al traje de un profesor, o de un médico. Cada traje en cada ocupación determina el papel y con ello genera una taxonomía de autoridad. Los cuerpos entonces se revisten de poder o reflejan un estado de dominado. El poder emerge en la individualidad pero se legitima en la otredad con la presencia de los que testifican mi existencia corporal a partir de la experiencia de la indumentaria. El poder nace como mediador entre las personas: “El poder no es una sustancia, tampoco es un misterioso atributo cuyo origen habría que explorar. El poder no es más que un tipo particular de relación entre individuos”

Bibliografía

- Cervia, A. L. *La trama del sentir. Ensayo sobre una sociología de los cuerpos y las emociones*. Buenos Aires. Estudios sociológicos editores. 2012
- Entwistle, Joanne. *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*. Barcelona. Paidós. 2002
- Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona. Paidós. 1990
- Husserl E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo. *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México. Universidad Autónoma de México. 1997.

Le Breton, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires. Nueva visión. 1992.

Merleau-Ponty. Maurice *El ojo y el espíritu*. Barcelona. Paidós. 1985.

Perniola, M. *Entre vestido y desnudo en Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Compiladores Michel Feher y Ramona Naddaff y Nadia Taxi. Tauros. Madrid. 1991.

Sabines Jaime. *Ontología poética*. México. Fondo de Cultura Económica. 2011,

Vernat Jean-Perre. *Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente*. en Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Compiladores Michel Feher y Ramona Naddaff y Nadia Taxi. Madrid. Tauros. 1990.

Héritier, Francoise *El esperma y la sangre: en torno a algunas teorías antiguas sobre su génesis y relaciones*. En *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Compiladores Michel Feher y Ramona Naddaff y Nadia Taxi. Madrid. Tauros. 1992.

La Psicología de Sentido Común hecha carne: Luces y sombras

Tomás Balmaceda Huarte
(UBA/CONICET)

tomasbalmaceda@gmail.com

Resumen

En este trabajo busco analizar la propuesta más acabada de cognición corporeizada en Psicología de Sentido Común, la Teoría de la Interacción de Shaun Gallagher. Mi objetivo es mostrar sus problemas y limitaciones, indicando que aún no existe una alternativa satisfactoria a los modelos basados en la cognición clásica. En primer término, reconstruiré los diferentes argumentos que el autor presenta contra las posturas tradicionales en el área, la Teoría de la Teoría y la Teoría de la Simulación, tratando de dejar expuestos las debilidades y problemas de estas críticas. Luego, expondré las bases de la Teoría de la Interacción e intentaré defender que, si bien a primera vista puede resultar una propuesta atractiva, adolece de graves falencias. Sobre la base de estas consideraciones, concluiré que pese al agotamiento que exhiben los modelos tradicionales en Psicología de Sentido Común, todavía resta formular una alternativa que responda a las legítimas motivaciones de la cognición corporeizada y que pueda hacerle frente a sus competidores

Cognitivismo tradicional vs. Cognición corporeizada

1.1 El escenario del debate

Luego de que por décadas en la Filosofía de la Mente se trabajara en el marco del cognitivismo tradicional -que propone, puesto en pocas palabras, entender a la actividad mental como la manipulación computacional de estados simbólicos internos- desde hace tiempo se alzaron voces en contra, con modelos que buscaban dejar al descubierto las debilidades de la posición dominante. Entre las alternativas ofrecidas, se destacan los aportes de aquellos que sostienen una cognición corporeizada. Se trata de una postura que desafía a los supuestos cartesianos clásicos y que afirma que es central e ineludible el papel que juega

el cuerpo –principalmente, la percepción y capacidades motoras- a la hora de entender cómo funciona la mente. De este modo, sus defensores buscaron poner en jaque las bases sobre las que durante muchos años trabajaron filósofos y psicólogos, i.e las teorías representacionales y computacionales.

Para los defensores de la cognición corporeizada, la cognición debe ser comprendida en el marco en el que se produce: en un cuerpo y en un contexto ambiental determinados. La cognición humana presenta características únicas que deben ser explicadas a partir del cuerpo físico del agente, el que juega un rol único, irremplazable y privilegiado en sus procesos cognitivos. Aunque no son idénticas, estas ideas están íntimamente ligadas con la cognición situada, la cognición ‘embebida’ y la cognición extendida (Clark 1997, Shapiro 2010, Smith 1999, Robbins & Aydede 2009).

1.2 Cognitivismo tradicional vs. Cognición corporeizada en Psicología de Sentido Común

Los estudios de Psicología de Sentido Común (PSC) son parte del vasto campo de la Filosofía de la Mente. Su objetivo es poder dar cuenta de la manera en que cotidianamente las personas nos relacionamos los unos con los otros, cómo nos entendemos todos los días y cómo les damos sentido a las acciones de terceros en los contextos cotidianos, asumiendo que poseen una mente similar a la nuestra. Se trata de entender cómo es nuestra relación ordinaria con los demás y por qué es diferente la manera en que interactuamos con otros objetos del mundo. La PSC está interesada en dar cuenta de la manera sistemática y distintiva de otorgarle sentido a la acción propia y a la ajena.

La disputa entre el cognitivismo tradicional y la cognición corporeizada también se replica en la PSC, con distintas propuestas que intentan determinar cuáles son los procesos que subyacen a esta comprensión cotidiana.

Más allá de las diferencias que podemos encontrar entre estas diversas posiciones, cuyos debates ocuparon gran parte de la bibliografía entre 1980 y 2000, todos los autores coinciden en presentar a las habilidades de PSC en el marco del cognitivismo tradicional, en tanto susceptibles de ser investigados como procedimientos computacionales que operan sobre estados mentales internos. Sus funciones excluyentes son la explicación y predicción de la conducta, actividades que se llevan a cabo atribuyendo deseos y creencias, moldeadas a partir de la concepción epistemológica positivista de la ciencia. En estas ideas rige un fuerte y claro espíritu cartesiano, que impregna ya el punto de partida: no tenemos acceso directo a los pensamientos, sentimientos y estados de ánimo de los demás y por eso debemos adjudicárselos apelando a conceptos no-observables o teóricos. Y la adscripción de los estados mentales – ya sea a uno mismo como a terceros- está mediado por mecanismos complejos y cuyo aprendizaje y dominio hay que explicar. Además, se asume que en nuestra relación cotidiana con los demás tomamos una posición de tercera persona, en el que sentido de que somos observadores externos de su conducta y sus acciones “desde afuera”. Esto es tanto si creemos que utilizamos una teoría general que aplicamos al caso particular con el que nos encontramos, como sostienen los teóricos de la teoría, como si adherimos a la Teoría de la Simulación y su idea de que proyectamos en el otro el resultado de nuestro propio sistema de toma de decisiones.

La Teoría de la Interacción de S. Gallagher

Frente al cognitivismo, en los últimos diez años aparecieron autores que desafiaron esta visión clásica y propusieron un abordaje desde la perspectiva corporeizada. Shaun Gallagher es quien quizás defendió con mayor ímpetu esta posición, ofreciendo una propuesta centrada en el rol que juega el cuerpo. Según él mismo afirma, su plan es incorporar aportes de la filosofía continental, específicamente fenomenólogos como Husserl o Merleau Ponty, a los planteos analíticos. Su teoría se la conoce como “Teoría de la Interacción”. Su tesis principal, expuesta en su libro “How the Body Shapes the Mind” (2005), es que el cuerpo moldea a la mente. Sostiene que las capacidades de percepción, cognición y la conducta son moldeadas por los movimientos corporales y que el inicio de la conducta inteligente a muy temprana edad está dada por sus manifestaciones físicas en tanto procesos corporales. La influencia del cuerpo sobre la manera en que captamos el mundo y lo entendemos comienza desde el mismo momento del nacimiento y se extiende a lo largo de toda la vida. La comprensión primaria y fundamental que tenemos del otro prescinde de cualquier elemento teórico o proceso de simulación y debe ser entendida en términos de una “práctica corporeizada”.

La Teoría de la Interacción de Gallagher tiene tres estadios centrales: la intersubjetividad primaria, la intersubjetividad secundaria y la competencia narrativa, borrando cualquier separación entre cuerpo y mente. “El movimiento corporal prefigura las líneas de la intencionalidad y los gestos, mientras que el contorno de la cognición social y el cuerpo moldean a la mente” (Gallagher 2005, p. 3). Se trata de tres etapas diferentes cuya caracterización es deudora de las investigaciones de otros autores, tanto filósofos como psicólogos del desarrollo, pero que aquí se encuentran articuladas de una manera orgánica. No son necesariamente fases que continúan y reemplazan unas a otras, sino que una vez que se hacen presentes en el desarrollo de un sujeto los acompañan el resto de sus vidas.

En cuanto a los dos primeros elementos, la intersubjetividad primaria y la intersubjetividad secundaria, su formulación recoge una muy similar presentada por Colwyn Trevarthen, y que fue ampliamente trabajada en la psicología del desarrollo desde finales de la década del 70, pero que es retomada con otras características y otro alcance. La competencia narrativa, por su parte, es desarrollada *in extenso* –y con un acento mucho más fuerte– por Daniel Hutto.

En la Teoría de la Interacción, la intersubjetividad primaria es una fase que aparece ya en el nacimiento y está presente durante toda la infancia temprana y acompaña al sujeto el resto de su vida. Su primera aparición se da en el fenómeno de la imitación neonatal, cuando a los pocos minutos de su nacimiento un bebé puede reproducir algunos gestos faciales básicos que le realiza un adulto. Esto implica que ya hay una diferenciación entre experimentar a un sujeto y a un objeto, es decir, poder distinguir ciertas entidades de su entorno como sujetos y otras como meros objetos. Así, se reconocen caras y se responde de manera diferente a ellas que a los otros elementos. Otra de las capacidades interactivas tempranas presentes en este estadio es la habilidad de un bebé para detectar la dirección de la mirada del otro, motivo de gran interés por parte de los investigadores en PSC, como los

modularistas como Baron-Cohen o los teóricos de la teoría empiristas como Gopnik y Meltzoff (Baron-Cohen 1995, p. 55; Gopnik y Meltzoff 1997, p. 131). En contraposición con estas interpretaciones, Gallagher rechaza cualquier apelación a un mecanismo modular de base o una salida mentalista, sino que plantea una detección automática e inmediata que pone en contacto al bebé con las intenciones ajenas. Se trata de una “lectura de cuerpos” en vez de una “lectura de mentes”, una comprensión basada en las percepciones recibidas y en la que la conducta es decodificada directamente como intencional. No se necesita un conjunto de estados mentales ocultos –como deseos o creencias- ni tampoco hay operaciones internas secretas, sino que simplemente vemos en los actos ajenos lo que está ocurriendo.

Esta habilidad para leer cuerpos se perfecciona y saca provecho de otros elementos en la intersubjetividad primaria, como la coordinación afectiva y temporal entre los gestos y las expresiones del bebé y las personas con las que interactúa (cfr. Gopnik y Meltzoff 1997, p. 33). Los bebés humanos muestran una amplia gama de expresiones faciales, emociones complejas, gestos, patrones de interacción cara a cara con gestos, que están ausentes o son muy poco frecuente en primates y otros animales (Falk 2004; Herrmann et al., 2007). Y antes del año son expertos en reconocer emociones básicas a partir de movimientos corporales intencionales y en percibir las demás personas como agentes (cfr. Hobson 2005, Senju et al. 2006; Baldwin y Baird 2001).

Cerca del primer año de edad se presenta el siguiente momento en la Teoría de la Interacción, la intersubjetividad secundaria. Esto se produce con el advenimiento de la atención conjunta y la capacidad de compartir los contextos pragmáticos y sociales tal como la analiza Trevarthen. En cuanto al primer fenómeno, se detecta entre los 9 y los 14 meses, cuando los niños pueden alternar entre monitorear la mirada del otro y aquello que el otro está mirando, chequeando para verificar que se está viendo a la misma cosa (cfr. Baron-Cohen 1995). Trevarthen, por su parte, mostró que cerca del primer año de edad los niños entran en contextos de atención compartida y situaciones comunes en los que comprenden qué son las cosas y para qué sirven. En palabras de Hobson, citadas por Gallagher, “la característica definitoria de la intersubjetividad secundaria es que un objeto o evento puede volverse el centro de atención entre personas.” (Hobson 2002, p. 62). Los niños a los 18 meses son capaces de reconocer las intenciones incompletas ajenas porque saben a partir de la configuración y los instrumentos a la mano lo que la persona está tratando de lograr y empiezan a aprender el significado de los roles sociales ligados a ambientes y objetos específicos. En este sentido la intersubjetividad secundaria nos da acceso a las intenciones de los demás, ya que se desarrolla alrededor del entorno inmediato, del aquí y ahora. Ya a los dos años y, sobre todo el tercer y cuarto año, los niños empiezan a comprender acciones e interacciones más complejas que son realizados en períodos de tiempo más largo.

La manera en que la intersubjetividad se amplía, se refina y se sofisticada es a partir de la adquisición del lenguaje y la participación en prácticas comunicativas. Es por eso que la Teoría de la Interacción introduce a partir de los dos años la etapa de la competencia narrativa. En este punto las ideas de Gallagher fueron cambiando a lo largo del tiempo. En su formulación original, en “How the Body Shapes the Mind” de 2005, no hay referencias a esta fase,

que es introducida en un artículo de 2008 escrito en coautoría con Daniel Hutto. Allí, se defiende la idea que a partir de los 24 meses, las conversaciones y en especial las narraciones –específicamente se mencionan las historias que se les suele leer a los niños- amplían la intersubjetividad secundaria del niño y le ofrecen formas más sutiles y sofisticados de enmarcar el significado de las intenciones y acciones de otros. Si bien en ese artículo queda claro que esta tercera etapa –que retoma los logros de la intersubjetividad primaria y la intersubjetividad secundaria para profundizarlos- es un elemento central en la propuesta, en algunos trabajos posteriores Gallagher se muestra más cauto. En 2010 reconoce dos hipótesis diferentes con respecto a la competencia narrativa. La primera es la hipótesis del marco implícito, que sostiene que empezamos a darle implícitamente sentido a nuestra propia acción y la de los demás en los marcos de la narración. La segunda es la hipótesis de la práctica narrativa defendida por Hutto y que establece que la narración proporciona los conceptos que son básicos para la práctica psicológica.

3.1 Problemas de la Teoría de la Interacción

A mí entender el principal problema en la formulación de Gallagher de su Teoría de la Interacción es que su estrategia de aplicar aportes de la fenomenología a la PSC se enfrenta con algunos obstáculos graves y que no son superados a lo largo de sus trabajos. Si bien a primera vista puede parecer un camino atractivo tomar como punto de partida las ideas de Husserl o Merleau-Ponty sobre la intersubjetividad y el cuerpo para dejar al descubierto los inconvenientes del cognitivismo clásico, a la hora de plasmar sus sugerencias en un modelo concreto o en un argumento en contra de las posiciones analíticas tradicionales, este plan falla. Las motivaciones y objetos de las que parten los distintos autores –y las bases desde donde parten- son tan distintas que una verdadera comunicación parece imposible o al menos parece requerir un trabajo mucho más complejo del que Gallagher ha hecho hasta ahora. Cuando, por ejemplo, menciona a Merleau-Ponty y su frase “para las personas normales, cada movimiento es, indisolublemente, movimiento y conciencia de movimiento” para hablar de propiocepción, no parece haber un real rescate de las ideas concretas del pensador francés, sino simplemente una cita que ilustra ciertas buenas intenciones y no mucho más. Pero incluso si se dejan de lado los aportes de la tradición continental y sólo se tienen en cuenta los aspectos fenomenológicos de la experiencia para hacer una crítica a la Teoría de la Teoría o la Teoría de la Simulación –tal como ocurre a lo largo de las páginas de “How the Body Shapes the Mind”- la mayoría de los modelos quedan inmunes a este ataque. Los mecanismos propuestos en muchos de los modelos de PSC para explicar las habilidades de psicología *folk* son procesos internos y no conscientes, como una suerte de rutina programada que está inscrita en la misma estructura de la cognición. En este sentido, desde el plano fenomenológico nunca podríamos decidir si en nuestras acciones se está corriendo una rutina cognitiva subpersonal u otra.

Por otro lado, la ambigüedad con la que trata a la competencia narrativa en las diferentes exposiciones de Teoría de la Interacción me genera dudas sobre su real alcance. Si Gallagher decide abrazar sin más un Narrativismo tal como defiende Hutto con su hipótesis de la práctica narrativa, se enfrentará graves problemas (cfr. Balmaceda 2013). Mi mayor preocupación frente al

Narrativismo es que no existe una verdadera definición clara de lo que constituye una narración para los autores que defienden esta posición. Si bien el concepto ocupa, inevitablemente, un rol central e irremplazable, hay una reticencia –a veces manifiesta, a veces velada- de dar definiciones concretas de qué es aquello a lo que están haciendo referencia con este término clave. Si, tal como suele afirmar como un mantra Hutto “la Psicología de Sentido Común es en esencia una clase distintiva de práctica narrativa”, se vuelve necesario entender qué es en este marco una narración. Este autor no da una caracterización explícita de narración, lo que parece asumir que cualquier definición –o quizás una definición estándar, aceptando que exista tal cosa- es suficiente para entender sus ideas. Pero no existe un criterio único que esté ampliamente aceptado.

Sí parece haber un acuerdo en que una simple serie de eventos conectados –ya sea para explicar un suceso del pasado o simplemente creado por motivos artísticos- no es suficiente para tener una narración. Según Gregory Currie, quien sí analiza la cuestión de la definición de narración, se requiere un vehículo representacional coherente (palabras, sonidos, imágenes) que puedan volver a los eventos y sus relaciones inteligibles a una audiencia (cfr. Currie 2007, p.18). Además, las narraciones son artefactos en los que sus creadores ponen invariablemente ciertas intenciones. Es recién cuando la audiencia capta esas intenciones que las comprende cabalmente. Por eso, las narraciones son construcciones complejas y parece razonable creer que no todas las personas podrían comprenderlos o producirlos. Esto abre la posibilidad de cuestionar si la capacidad para crear y captar narraciones es una habilidad presente en todos los seres humanos normales o si se da sólo en determinadas culturas. Pero narrativistas decidieron hacer silencio con respecto a la presencia o no de capacidades narrativas en todas las culturas, omitiendo señalar la evidencia transcultural que se espera frente a una tesis tan fuerte como la que sostiene que nuestra comprensión cotidiana de las acciones intencionales es en sí misma una práctica narrativa y que la PSC siempre y en todo lugar invoca nuestra capacidad para construir y “digerir” cierto tipo de narraciones.

Frente a esto, considero que se necesita la clarificación de dos cuestiones. Por un lado, comprobar si efectivamente la capacidad narrativa está presente en todas las culturas humanas. Por otro, demostrar que todos aquellos que efectivamente tengan habilidades narrativas las utilicen para hablar de sus vidas y de los demás.

Un segundo campo de problemas alrededor del Narrativismo y de su hipótesis de la práctica narrativa gira alrededor de cuál es lugar que ocupan las narraciones en el modelo que adopta Gallagher y si sus funciones no pueden ser reemplazadas por conversaciones. Las primeras son artefactos representacionales complejos, que nos exigen ejercitar correctamente la imaginación y en ocasiones avanzar sobre temáticas desconocidas o poco frecuentes. En las conversaciones, en cambio, solemos discutir sobre sujetos que ya conocemos en situaciones familiares. En algunas ocasiones, los autores parecen subsumir a las conversaciones dentro de las narraciones o, al menos, no se ocupan de hacer una distinción entre ellas que creo que es necesaria. Creo que una vez que se diferencian claramente narraciones de conversaciones creo el planteo del Narrativismo puede verse bajo una nueva luz.

A la vez, se vuelve necesario justificar si las narraciones sobre la vida real y las narraciones literarias de ficción son lo suficientemente parecidas como para justificar que ambas tengan el mismo impacto en nuestra vida mental o si es necesario postular diferencias entre ambas.

4. Conclusiones

La discusión alrededor del lugar del cuerpo a la hora de dar cuenta de la cognición humana generó múltiples posiciones y puntos de vista. Esta fructífera -y en ocasiones, muy desordenada- polémica también alcanzó a la PSC, el área de trabajo que a mí me interesa. Entre los autores que se ocuparon de la cognición corporeizada, Gallagher se erige, a mi entender, como aquel que más se interesó por la problemática y el que más hizo por criticar posiciones clásicas y ofrecer sus propias soluciones. Creo que en ambas tareas hay falencias: ni sus argumentos en contra de las posturas de Cognición Tradicional logran desacreditar por completo estas opciones ni el modelo propuesto, la Teoría de la Interacción está exento de inconvenientes. Con todo, coincido con él en que un enfoque superador de las posiciones originales en PSC es necesario y bienvenido, porque las más de dos décadas de disputa entre Teoría de la Teoría y Teoría de la Simulación condujeron a un verdadero callejón sin salida y parecieron agotar las soluciones en ese marco. Existen suficientes elementos, algunos de ellos bien indicados por Gallagher, para abandonar por completo las posturas clásicas en el área.

Sin embargo, a la luz de la Teoría de la Interacción, creo que hasta ahora no se ha presentado una opción verdaderamente superadora que pueda otorgarle a la cognición corporeizada el lugar que merece.

Bibliografía

- Baldwin, D.A., & Baird, J.A.. “Discerning intentions in dynamic human action” en *Trends in Cognitive Sciences* , 5- 4, 2001
- Balmaceda, T. *Psicología de Sentido Común: pasados, presente y futuro*, Editorial Título, Buenos Aires (en prensa) 2013
- Baron-Cohen, S.. *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*, Boston, MA: MIT Press/Bradford Books (1995)
- Clark, A., *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1997
- Currie, G. “Narrative frameworks” en D. Hutto (ed) *Narrative and Understanding Persons: Royal Institute of Philosophy Supplement* 60, Cambridge University Press, pp. 17–42. 2007
- Falk, A. *Desire and Belief: Introduction to Some Philosophical Debates*, Lanham: University Press of America 2004
- Gallagher, S.. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press (2005)
- Gopnik, A. y Meltzoff, A.. *Words, Thoughts and Theories*, Cambridge: MIT Press 1997
- Hobson, P. *The Cradle of Thought. Exploring the Origins of Thinking*, Oxford University Press, 2005
- Robbins, P. & Aydede, M. (eds.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. Cambridge University Press. (2009)

Senju A, et al “Absence of contagious yawning in children with autism spectrum disorder”. *Biol. Lett.* 2007;3:706–708. 2006

Shapiro, L. *Embodied Cognition*. NY: Routledge Press 2010

Smith, E. R. Affective and cognitive implications of group membership becoming part of the self: New models of prejudice and of the self- concept. En D. Abrams & M. Hogg (Eds.), *Social identity and social cognition* (pp. 183-196). Oxford: Blackwell Publishers. 1999.

El cuerpo femenino: utopía de lo invisible y gobernable. Presentaciones y representaciones de la mirada biológica del siglo XIX

Mallearel, Jorge

Universidad Nacional San Martín

jorge_mallearel@yahoo.com.ar

Resumen

Nuestro propósito es intentar explicar cómo la ciencia biológica de fines del siglo XIX y principios del XX llevó adelante un particular análisis del cuerpo femenino. En él trató de establecer incompletitudes propias de una “existente *naturaleza* femenina”. Para tal fin, dicha ciencia planteó una serie de teorías que realizaban, según entendemos, una función especulativa y otra espacial. La primera, siguiendo la lógica “esencialista” de la metafísica tradicional, intentaba elaborar un conocimiento acabado y absoluto acerca del cuerpo de la mujer. La segunda, le asignaba a la mujer un lugar y un rol específicos dentro de la arquitectura social, determinando “inexorables” jerarquías entre ambos sexos. De este modo, esta argumentación *biologicista* parecía “desconocer” dos problemáticas: una, que los cuerpos -sea del varón o de la mujer- eran potencialidades y no *cosas en sí*. La otra, que ella misma como ciencia era un dispositivo de poder. Esto significa que sus investigaciones acerca de la anatomía de la mujer, además de producir un hipotético “campo gnoseológico” alrededor de dicha anatomía, constituyó “realidades corporales” que intentaban profundizar aquellas jerarquías. Foucault, en este sentido, se refiere a los cuerpos como *fuerzas de producción*, y agrega que “el cuerpo no existe tal cual, como un artículo biológico o como un material. El cuerpo humano existe en y a través de un sistema político. El poder político proporciona cierto **espacio** al individuo (Foucault, 1999: 312). Por tanto, el cuerpo, más que “cosa” o *substancia* cerrada en sí misma, “es” (pero no como esencia) la manifestación de ciertas políticas llevadas a cabo, en ocasiones, bajo la penetrante mirada de la ciencia. Para tal fin, ilustramos lo expuesto con una serie de relatos científicos, propiedad de algunos intelectuales pertenecientes al determinismo biológico como Pierre Broca (1824/1880) o Gustave Le Bon (1841/1931) entre otros.

Introducción

Cuando Foucault emprende la tarea de referirse a las utopías plantea, en principio, que el cuerpo es lo contrario a ellas. Es decir que el cuerpo se mimetiza mejor con lo opuesto a la utopía, que es estar irremediamente

sujeto a su espacio propio. El cuerpo así la anularía, por lo que anuncia que éste, el cuerpo, podría clasificarse como “*topía* despiadada”. No es para menos, parece imposible librarse de él. Por eso insiste en que hay que imaginar que las utopías nacieron para oponerse al cuerpo, para desdibujarlo. Así el espacio de la utopía es, según Foucault, “un lugar fuera de todos los lugares, pero es un lugar donde tendré un cuerpo *sin cuerpo*, un cuerpo que será límpido, transparente, luminoso, [...] infinito en su duración, desligado, invisible”. De acuerdo con dicha aserción, habría que hacer desaparecer la pesadez, la fealdad, la peligrosidad “congénita” de los cuerpos. Así, una de las utopías mejor relatada y más seductora es la referida a la invención del alma. Esta utopía posibilita la huida del alma, y aunque el cuerpo sea su cárcel, ésta podrá abandonar al cuerpo, pesado y horrible, dejarlo olvidado detrás de la narración que anuncia la existencia de un *sin lugar* invisible, un paraje fértil y hermoso. Y aunque mi cuerpo barroso ensucie al alma “habrá mil gestos sagrados que la restablecerán en su pureza primigenia”. A esta utopía se le puede sumar un buen número de relatos históricos, conmovedores; relatos que anuncian otros *sitios sin sitios* específicos, como son los países habitados por duendes y hadas. Un ejemplo maravilloso también es el viaje hacia el país de los hiperbóreos, “geografía” de sabios. Hacia allá volaba periódicamente el dios Apolo montado sobre su carro conducido por cisnes, de donde regresaba pletórico de sabiduría. Por ello, mientras el cuerpo está siempre allí, las utopías se hicieron en contra de éste.

Sin embargo, Foucault pronto se da cuenta del inconveniente planteado, y cree necio haber supuesto que “el cuerpo nunca estaba en otra parte [...] y que se oponía a toda utopía”. Desde luego intenta enmendar el error sosteniendo que “las utopías nacieron del propio cuerpo y tal vez luego se volvieron contra él”. De este modo, el cuerpo que pareciera ser pura visibilidad es en realidad el que experimenta otros lugares de invisibilidad, tal como ocurre con las utopías cuya invisibilidad es igual a *ningún lugar*. Foucault así establece, en esta mirada más penetrante, que el cuerpo “tiene recursos propios de lo fantástico”. Para desarrollar esta idea pone de ejemplo su cabeza y se pregunta al respecto cómo ocurren las cosas en ella, con lo cual comienza un soliloquio en el que expresa que si bien las cosas penetran en la cabeza, no obstante, continúan allí, en el afuera. Así, el cuerpo se ordena en una serie de tensiones, es “penetrable y opaco, [...] abierto y cerrado”. En este sentido, ocurre que el cuerpo se visibiliza tan fácilmente como se invisibiliza. Ante la mirada del otro o frente a un espejo mi cuerpo se presenta “claramente”, mientras que a mis ojos parece escapárseles algo de él. Hay fragmentos que huyen de mi percepción directa, como pueden ser la parte de atrás de mi cráneo o de mi espalda. Pero no sólo quedan ocultas estas zonas sino también lo que yo soy más íntimamente y que mi cuerpo manifiesta de algún modo, por ejemplo cuando el color rojo de mi rostro anuncia la vergüenza de haber sido sorprendido en mi intimidad. Sartre lo explica subrayando que “la vergüenza me revela que *yo soy* este ser. [...] Basta que otro me mire para que yo sea lo que soy”. Ocurre así una invisibilidad para mí y una visibilidad para el otro. Entonces, nos preguntamos junto a Foucault: “¿Acaso realmente necesito a los genios y las hadas, [...] y al alma, para ser a la vez indisociablemente visible e invisible?”. La respuesta es no. No hay necesidad de ello para saber que el cuerpo vive aquellas tensiones aludidas: visible/invisible, opaco/transparente. Con lo cual se podría agregar

que el cuerpo es el actor de las utopías, de sus sortilegios, y señalar con ello que cuando al cuerpo se le dibujan tatuajes o se le colocan máscaras, el cuerpo se dirige hacia otros espacios, entra “en un lugar que no tiene lugar directamente en el mundo, [tatuajes y máscaras] hacen de ese cuerpo un fragmento de espacio imaginario que va a comunicar con el universo de las divinidades o con el universo del otro”. Pero lo curioso es que ese espacio utópico retorna al propio cuerpo, recae en él, siendo éste, en tanto materia y carne “el producto de sus propias fantasías”.

Es a causa entonces de las utopías, exigidas por el propio cuerpo, aquello que hace de él (del cuerpo) una evanescencia y un producto, una potencia y una materialidad maciza. Es decir, una cosa que vive en la tensión de la construcción y de la destrucción, que transita de la visibilidad a la invisibilidad. Pero ¿qué designa esta invisibilidad?

El calor de la hoguera

Dijimos renglones anteriores que el cuerpo conforma utopías y crea fantasías que lo hacen vivir en otra espacialidad. Aunque, al mismo tiempo, el cuerpo padece de utopías y es víctima de sí, pues “vuelve contra sí su poder utópico y hace entrar todo el espacio de lo religioso y lo sagrado, todo el espacio del contra-mundo, en el interior mismo del espacio que le está reservado”. Ahora bien ¿cómo aparece ese contra-mundo en el devenir humano? ¿En qué otros discursos se manifiestan tales poderes utópicos que tienen como fin separarse del cuerpo, pero a la vez “herirlo”? ¿Acaso son solamente los tatuajes y mitos los que nos guían hacia utopías o hacia una espacialidad otra? Pensemos en la mirada puesta sobre la mujer, o más específicamente sobre sus cuerpos desde tiempos lejanos. Los lugares que dichos cuerpos ocuparon y las fluctuaciones sufridas dentro de dominios y relatos aparentemente tan dispares como fueron el religioso, el filosófico y el científico. ¿Acaso ser bruja en la Edad Media no era estar ausente de este mundo y pertenecer a otro espacio, según el discurso cristiano? ¿Acaso no era la hoguera el lugar de invisibilización de un cuerpo humano que, paradójicamente, era invisible para los cánones de la cristiandad? Asimismo, se podría afirmar que ese lugar invisible, ese *ningún lugar*, volvía sobre sus cuerpos en *padecimiento*, del mismo modo que, según indica Foucault, el cuerpo de “los poseídos [...] se vuelve infierno”. Las llamadas brujas, por sus expresiones o visiones, se revelaban al espacio del utópico dogma cristiano que prometía un paraíso en el cual las fatigas de *este* mundo encontrarían su fin. Pero ese paraíso, ese lugar invisible, ese “contra-mundo” iba a recaer en sus cuerpos en el abrazo de la hoguera. Así, el cuerpo, como dijimos, destila sus propias fantasías del cuál es víctima. Es cierto que estos relatos –u otros que mencionaremos– fueron muchas veces el producto de las fantasías surgidas de cuerpos diferentes de aquellos cuerpos sobre los que recaían dichas utopías. Cuerpos que a su vez estaban dentro de otro “cuerpo”, que llamamos usualmente “cuerpo institucional”, la iglesia por tomar un caso.

En este sentido, alejada de la institución eclesiástica hubo otra institución, la científica, que construyó un relato. Éste manifestó una percepción particular sobre la mujer: nos referimos a la biología del siglo XIX y principios del XX. Así, por dicha ciencia el cuerpo de la mujer también fue instalado en *otro lugar*, fue *invisibilizado*. Lo cual acercará a la biología a un entramado de poder que abre una nueva perspectiva respecto al “lugar” que les

“correspondería” dentro del orden social. Pareciera surgir, bajo estas presunciones, una “complicidad” entre biología y poder fálico o falocentrismo como formas de dominio por parte del varón. Complicidad que se niega a la interpretación conspirativa, pero que anuncia los presupuestos de una época signada por la búsqueda del control y disciplinamiento de los cuerpos por parte de determinadas estructuras teóricas. Así, dicho poder en su positividad – entendido este concepto en sentido foucaulteano– hará posible el saber sobre determinados sujetos, lo que permitirá la sujeción y control de los mismos. También se advirtió que el poder de la utopía se volvía contra sí, cuyo ejemplo fue el cuerpo del poseído vuelto infierno y el de las brujas: posesión y martirio bajo el dominio religioso. En este caso será, creemos, el poder de la biología el que se vuelve contra el cuerpo de las mujeres cuando, en base a *su* saber, se asegure que la mujer tiene menos coeficiente intelectual o que es inferior laboralmente o que su educación es pérdida de tiempo. Si bien desapareció el espacio de la hoguera, no así la espacialidad utópica. Es decir, como se afirmaba que el alma era sublime frente al cuerpo, ahora desea fundamentarse la presencia de cuerpos “sublimes” frente a otros. La biología reforzará este esquema bajo diferentes postulados teóricos, con lo cual se reasignarán roles y espacios. Revisemos algunos de esos postulados y cómo el cuerpo femenino entra en contacto con determinadas utopías o discursos, ya que la utopía es una forma de discurso, según se observó con el mito del alma.

El cuerpo de la mujer en la observación del laboratorio

Sigamos con estas razones que pueden ser denominadas “*utopías científicas*” tomando algunos ejemplos de la biología del siglo XIX y XX. Ésta, a partir del cuerpo constituyó diversas utopías sobre él, debido a que desde lo visible se desplazó hacia lo invisible. Podríamos argumentar que dentro de la corriente determinista biológica, lo visible señala un conjunto de rasgos corporales – heredados, clasificables, medibles– que indicarían superioridad o inferioridad. Así, el cuerpo femenino será expuesto a las tecnologías del laboratorio, siendo éste, el laboratorio, según Foucault, el lugar, el *topos* que conduce a la transformación. Detallemos entonces algunos casos donde se perciba dicha intención transformadora de los sujetos. El primer caso podría ser el del médico, simpatizante de la craneometría, Pierre Broca (1824/1880), quien comenta que generalmente “el cerebro es más grande en los adultos que en los ancianos, **en los hombres que en las mujeres**, en los hombres eminentes que en los de talento mediocre”. En tanto, el antropólogo alemán Huschke, en 1854, adujo: “La médula espinal del cerebro de los negros es similar a la que observamos en los niños y en las mujeres, y se aproxima, además, al tipo de cerebro que encontramos en los **monos superiores**”. Por otra parte, en 1879, Gustave Le Bon (1841/1931) –de la escuela del mencionado Broca y fundador de la psicología social– escribía:

En las razas más inteligentes, como sucede entre los parisienses, hay gran cantidad de mujeres cuyos **cerebros** presenta un tamaño más parecido al del **gorila** que al del hombre, [que está] más desarrollado. Esta inferioridad es tan obvia que nadie puede dudar ni un momento de ella [...] Todos los psicólogos que

han estudiado la inteligencia de la mujer, así como los poetas y novelistas, reconocen hoy que [la mujer] representa la forma más baja de la evolución humana, y que está más cerca del niño y del salvaje que del hombre adulto y civilizado.

Le Bon, sin embargo, insatisfecho con lo expuesto, cuando escuchó que a las mujeres se les impartiría similar educación superior que a los hombres, quiso alertar sobre el peligro de tal decisión, exclamando que cuando ellas “olvidando las **ocupaciones inferiores** que les ha asignado la *naturaleza*, abandonen el hogar para participar de nuestras luchas, ese día comenzará una revolución social, y desaparecerá todo aquello que mantiene unidos los *sagrados vínculos de la familia*”.

Las palabras de Le Bon parecen traducir un profundo temor a la ruptura con lo que la sociedad estipula como *lo normal*. Mientras tanto Topinard, discípulo de Broca, redactó que “el hombre que lucha por dos o más [individuos] en la lucha por la existencia, que tiene toda la responsabilidad y las preocupaciones por el mañana [...] necesita más cerebro que la mujer, a quien debe proteger y alimentar, [ser] sedentario que carece de vocación interior, cuyo papel consiste en criar los hijos, amar y ser pasiva.

En síntesis, puede notarse que en varias oportunidades se ha atribuido una supuesta naturaleza humana a las mujeres, naturaleza que las pondría en otro espacio diferente al del varón. Una naturaleza humana que es invisible, y se infiere a partir de teorizar lo visible como son algunas cualidades: estatura, peso, tamaño del cerebro, etc. Pero estas teorizaciones –que se balancean de las diferencias estructurales a las funcionales, y que quieren legitimar las condiciones determinantes en la realización social, laboral o intelectual de las mujeres– son las huellas o rastros de un mecanismo de poder y saber: el de la ciencias biológicas del siglo XIX inscribiéndose sobre el cuerpo femenino para constituirlo de una manera determinada.

Asimismo, en esta dirección, vale la pena recordar que el cuerpo está, según Foucault “inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman [...] exigen de él unos signos”. De este modo, pareciera desmoronarse tal naturaleza o esencia humana expresada por ciertas corrientes biologicistas, sólo habría relaciones de fuerzas en las que los cuerpos quedarían entrelazados en una red de disciplinarización y normalización. Cuerpos disciplinados en cuanto padecen distribuciones espaciales: es evidente que no fueron los mismos lugares “designados” por la historia al varón que a la mujer. Pero también normalizados, siendo lo normal aquello que se ajusta a la norma, pues es la norma la que fija e instituye un modelo, una racionalidad, que debe experimentarse como un “bien”. Al respecto, la norma remite a dos nociones solidarias: *modificación* y *exigencia*. Canguilhem, expresa que tanto normar como “normalizar, significa imponer una exigencia a una existencia”. Por eso temían Le Bon y tantos otros: temían que la educación femenina rompiera con

la exigencia de la *norma* fálica. Pero, además, la norma prescribe vivir de acuerdo a unos modelos, si se quieren utópicos. Modelos que, siguiendo el discurso nietzscheano, se tornan *antivitales*, porque la exigencia normativa requiere de la negación. En efecto, para poder obtener “la mujer-madre” o “la mujer esposa” se requiere negar las infinitas potencialidades de la mujer, del mismo modo que para cumplir con la castidad es necesario negar el placer de la sexualidad.

Conclusión

Hemos comenzado con el concepto de utopía en relación a los cuerpos, además de haber subrayado una de sus características como era la invisibilidad, con motivo de ligarla a lo que había sucedido con el cuerpo femenino. Sin embargo, querríamos aclarar que la utilización del término invisibilidad se pensó lejos de la metafísica que aspira al encuentro con una *verdad última*. Es decir, si bien se trató de plasmar cómo en determinados relatos biológicos se intentaba invisibilizar el cuerpo de la mujer, no obstante, jamás sospechamos que dicho cuerpo tuviese una existencia *maciza, compacta*, como si fuese *la cosa en sí* de la metafísica tradicional. Es decir, las teorías biológicas, desde nuestra perspectiva, no ocultaban un *verdadero* cuerpo femenino. No, de lo contrario seguiríamos insertos y repitiendo la lógica *esencialista* de la metafísica mencionada. En otros términos, no habría un “verdadero” cuerpo, un modelo ideal de cuerpo de mujer. El cuerpo es una pura potencialidad, cercado, como se dijo, de fuerzas políticas. En efecto, sobre él se produce, se elabora el cuerpo de madre, de esposa o el de la habitante exclusiva del *oikos* (hogar). Así el cuerpo queda invisibilizado, pero no porque exista “uno verdadero” por detrás de este cuerpo constituido, es decir, un cuerpo que ha quedado oculto tras la comprensión del poder religioso o científico. Sino que este tipo de invisibilidad oculta otra cosa, lo que oscurece es la potencialidad misma del cuerpo, su nada de ser. Sobre ello se constituye un cuerpo determinado, para luego suponer que las teorizaciones sobre él, configuran una visibilidad plena de *qué es y cuál es* el alcance de esta *naturaleza humana* diferente e inferior. Bajo esta perspectiva, el relato de la biología decimonónica constituyó un cuerpo negando su abierta potencialidad.

Asimismo, sobre esta pura potencialidad que es el cuerpo se inscriben dichas fuerzas políticas, en este caso político-científicas. Éstas, recaen en forma de cálculos y medidas biológicas que insisten en *naturalizar* o *espiritualizar* ciertas relaciones de dominio y de jerarquías, neutralizando aquella potencialidad, invisibilizándola. Algunas concepciones a lo largo de la historia parecen subrayar esta insistencia invisibilizadora. Mithu Sanyal, una actual historiadora cultural alemana de origen hindú, denuncia esas concepciones al destacar que no parece haber simbolización del sexo femenino alguna, y expresa al respecto que “si no tienes pene no tienes órgano sexual verdadero”. En base a estas cuestiones realiza algunos recorridos con el objetivo de alertar sobre dicha invisibilización. Comencemos con Lacan, quien expresó que “no existe ninguna simbolización del sexo de la mujer como tal. [...] Y esto es porque el imaginario sólo provee una ausencia allá donde en otros casos hay un símbolo muy destacado”. Continúa Aristóteles, éste

aseguraba que “sólo el hombre disponía de suficiente energía para desarrollar partes sexuales completas”. Galeno, por su parte, percibía al “genital femenino como un genital masculino invertido”; mientras que Freud sostenía que se obtiene una mujer cuando a un hombre “se le quita el pene”. Dicho de otro modo, la mujer es re-presentada desde quien se ha impuesto como único modelo posible: el varón. De este modo, esta simbólica recurrencia invisibilizadora de la mujer, o de una parte de ella como es su genitalidad, resulta elocuente debido a que se hace solidaria a la serie de relatos científico-biológicos de más arriba. En efecto, algunos de ellos intentan dejar expuesto a partir de los rasgos propios externos de la mujer –tal como el mito del alma expondría la débil y deplorable materialidad del cuerpo– una debilidad esencial que la aleja del espacio utópico del que se ha investido el varón a partir de los espacios de decisiones y de poder. Ello genera un efecto político sobre el cuerpo femenino, una regulación que vendrá de la institución científica. El cuerpo así es consecuencia y no causa. Es la consecuencia del ejercicio de un poder que recae sobre él y produce un saber. Y así como la máscara o el tatuaje, “depositan sobre el cuerpo [según Foucault] todo un lenguaje enigmático”, una parte de la biología depositó sobre el cuerpo femenino también un cierto lenguaje del cual habría que precaverse para no repetir, como el endemoniado, aquellas escenas de un mundo sagrado.

El Lenguaje encarnado: Existencialismo y Cognitivismo en la relación Mundo-Cuerpo

Milicich, Federico Guillermo
Universidad de Buenos Aires
federico.milicich@gmail.com

Resumen

En su tratamiento acerca de la corporalidad, Jean-Paul Sartre establece, en su obra *El Ser y la Nada*, que el cuerpo se constituye para el existente humano, como centro de referencia del complejo de sensibilidad-utensilidad que es el mundo. En tal sentido, se afirma que nuestro cuerpo es el “punto de vista sobre el cual no se puede tomar ningún punto de vista” y “el instrumento que no puede ser utilizado por ningún otro instrumento”. De este modo, el cuerpo pasa de ser un elemento mediador entre la conciencia y el mundo, el clásico modelo de la división entre *sóma* y *psyché*, a ser el centro neurálgico a partir del cual se constituye nuestro mundo. De un modo similar, los desarrollos de la Lingüística Cognitiva, cuyo representante para el presente análisis será George Lakoff, establecen que el proceso de categorización del mundo se vincula estrechamente con la corporalidad del ser humano. De este modo, Lakoff habla de la “encarnación de la razón”, en tanto la mente humana opera en función de su naturaleza corpórea, orgánica, histórica y cultural. Así, razonamientos del tipo metafórico, metonímico y constituciones pragmáticas de las categorías pasan de la marginalidad al centro de los procesos cognitivos del hombre. En el presente trabajo intentaremos encontrar los puntos de contacto entre el planteo existencialista y los postulados cognitivistas en relación a la construcción

gnoseológica, pragmática y lingüística del mundo a partir de la noción de cuerpo.

I.

El principal propósito de este trabajo es establecer un “puente”, por decirlo de alguna manera, entre el Existencialismo sartreano y los desarrollos de la Lingüística Cognitiva. Ahora bien, ¿por qué es necesario esto?

Podemos considerar que la ontología sartreana desarrollada en *El Ser y la Nada* es una obra sistemática bastante abarcativa. No obstante, tras los desarrollos y la difusión del denominado *giro lingüístico*, especialmente las consideraciones realizadas por Ludwig Wittgenstein, resulta casi inviable desarrollar una filosofía del conocimiento que no tenga en cuenta la concepción del Lenguaje como estructura-estructurante de la experiencia. Efectivamente, las menciones al Lenguaje que realiza Jean-Paul Sartre en esta obra se acotan casi exclusivamente a su carácter de *para-otro*, en tanto elemento semiológico de expresión, comprensión y comunicación entre las conciencias (la *propia* y la del *Otro*). Obviamente, el enfoque fenomenológico-existencial que sostiene Sartre se funda en una comprensión prejudicativa del Mundo, dejando de lado la realidad lingüística en el territorio del juicio, de lo óntico. Sin embargo, el fundamento lingüístico, como veremos, se encuentra estrechamente asociado con la constitución de Mundo, con la plenitud y las negatidades.

Por otra parte, la Lingüística Cognitiva, de desarrollo relativamente reciente, surge a partir del descontento de ciertos generativistas que encontraban en la Lingüística Generativa-Transformacional un estudio excesivamente formal de la realidad humana. Ahora bien, por este mismo motivo, la Lingüística Cognitiva se construye como una teoría interdisciplinaria cuyo principal objetivo es refutar los postulados del Generativismo con los que no concuerda. En algún sentido, podemos decir que estamos ante una teoría exclusiva del conocimiento (de ahí “Cognitiva”), pero esta Lingüística carece de asidero ontológico apropiado. Por supuesto, estos generativistas “renegados” mantienen sus propios postulados, sosteniendo un denominado *realismo experiencial*, en palabras de Lakoff. No obstante, dichos postulados fallan en la búsqueda de fundamento apropiado. Los elementos filosóficos que utilizan los cognitivistas, si bien útiles y apropiados para el estudio Lingüístico, dan sostén epistemológico y metodológico, pero no terminan de explicar (por supuesto, no es su objetivo, vale aclarar) el basamento ontológico que sostiene toda la teoría.

Para resumir, intentaremos, de algún modo, si fuera posible utilizar los siguientes neologismos, *lingüistificar* el Existencialismo sartreano y *existencializar* u *ontologizar* la Lingüística Cognitiva. Por supuesto, no es la intención lograr esto en la presente exposición, pero trataremos de encontrar algunos puntos de contacto entre la ontología de Sartre y la epistemología lingüística, puntualmente desde la perspectiva corporal, puesto que es allí donde, por lo menos en la obra sartreana, se pueden vislumbrar desarrollos implícitos de una *precomprensión* del autor de varios asuntos desarrollados posteriormente en la Lingüística Cognitiva.

II.

Comenzaremos revisando algunas cuestiones trabajadas por George Lakoff, uno de los principales exponentes de la Lingüística Cognitiva, en su libro *Women, Fire, and Dangerous Things*. En este trabajo, Lakoff realiza una crítica directa en contra de algunos postulados del paradigma objetivista, sostenidos, en principio, no sólo por gran parte de la Filosofía moderna, sino específicamente por la Lingüística Generativista. En este ataque, Lakoff arremete, en particular, contra la concepción que este Objetivismo Racionalista posee acerca de la relación entre los conceptos y el Cuerpo. Resumidamente, Lakoff sintetiza la postura objetivista sobre el Cuerpo de la siguiente manera: Para el Racionalismo, no existe vínculo alguno entre la cognición, el significado y la racionalidad y la naturaleza del organismo humano. En cierto sentido, la corporalidad resulta irrelevante para la conceptualización en tanto el *pensamiento* es caracterizado como, en palabras de Lakoff, “manipulación de símbolos (*symbol-manipulation*)”. Dichos símbolos mantienen una correspondencia símbolo-Mundo y es a partir de dicha correspondencia que cobran significado. De tal modo, la racionalidad es trascendente, en tanto *trasciende* las limitaciones de la corporalidad. La percepción, la sensibilidad, son únicamente medios, *instrumentos*, para recabar datos del Mundo y poder corroborar, si bien no de manera cien por ciento exacta, la correspondencia entre la realidad y los conceptos. No obstante, el Cuerpo, bajo esta perspectiva, no juega ningún papel esencial en el surgimiento de la *significación*.

Sartre, por su parte, realiza una caracterización similar sobre la perspectiva errónea acerca de la corporalidad. Al comienzo de la capítulo II de la tercera parte de *El Ser y la Nada*, escribe: “El problema del cuerpo y de sus relaciones con la conciencia se ve a menudo oscurecido por el hecho de que se comience por considerar al cuerpo como una *cosa* dotada de sus leyes propias y susceptible de ser definida desde afuera, mientras que la conciencia se alcanza por el tipo de intuición íntima que le es propia”. En tal sentido, se considera que existe una *sensibilidad* porque tenemos órganos sensibles que la habilitan. De esta manera, se disecciona, al modo de los cirujanos, cada órgano y se establece que las capacidades sensibles son una cosa distinta del pensamiento o, incluso, de la conciencia misma. Bajo esta perspectiva sobre nuestros propios cuerpos, la del *cadáver*, los objetos del Mundo presentan propiedades sensibles independientemente de nuestra capacidad para acceder a ellas. Así, Cuerpo y Conciencia se separan, generando las incontables paradojas que Sartre trabaja a lo largo de este capítulo.

A tal respecto, las investigaciones de diversos investigadores cognitivistas, tanto Lingüistas como Psicólogos, Pedagogos, Antropólogos, (Berlin, Rosch, Hunn, Mervis, Tversky, para mencionar algunos), han traído a la discusión sobre la relación Cuerpo-Conciencia cierta evidencia que tiende a confirmar que la independencia de la racionalidad y la corporalidad dista de ser acertada. Entre las investigaciones compiladas por Lakoff, además de la comprobación de categorías conceptuales difusas, radiales, de gradiente, por demás, lejanas a las categorías propuestas por la Lógica Clásica, podemos mencionar las siguientes.

En principio, ciertas investigaciones acerca de la adquisición del Lenguaje y de los conceptos permitieron identificar que la categorización mental humana se estructura a partir de ciertas categorías denominadas de

nivel-base (basic-level categories). El pensamiento clásico consideraría que las categorías principales de estructuración de la Razón deben presentar correspondencia directa con un individuo del Mundo, en tanto cada categoría puede ser concebida como un conjunto formal de pertenencia de individuos que comparten las mismas características. No obstante, se observó que tanto las categorías más específicas, esto es, las referidas a individuos (*chihuahua, roble, mesa de luz, busto*), como las categorías más generales, esto es, las referidas a géneros (*animal, vegetal, mueble, obra de arte*), resultan más difíciles de adquirir y son más complicadas para realizar operaciones mentales. Las categorías *de nivel-base*, no obstante, refieren a entidades a medio camino entre el género y el individuo, algo cercano a la noción clásica de *especie* (*perro, árbol, mesa, escultura*, por oposición a los ejemplos antes dados). Dichas categorías resultan el objeto central de la estructura mental en tanto son más distinguibles desde una construcción gestáltica de la *cosa*, por una parte, y por otro permiten una asociación objeto-interacción física más definida, en tanto cada categoría de *nivel-base* constituye un nodo de interacciones con el cuerpo humano bien determinadas (es más claro y distinto el modo de interacción con un *perro* que con un *animal* en general o con un *chihuahua* en particular). De esta manera, podemos decir que la manera de razonar o conceptualizar no se ejecuta de manera *descendente* (género-especie-individuo) ni de manera *ascendente* (individuo-especie-género), dado que la organización conceptual se encuentra estrechamente vinculada con el modo de percepción e interacción corporal. Al contrario, partimos de categorías-base hacia individuos o géneros, en especificaciones o generalizaciones conceptuales.

En segundo lugar, Lakoff recupera, basándose en su estudio sobre las metáforas, distintos modos de conceptualización en función de *esquemas corporales*. En tal sentido, el Lenguaje se estructura a partir de diversos modelos basados en la naturaleza corporal del ser humano. En la recopilación que hace Lakoff de investigaciones acerca de estos esquemas se pueden reconocer distintas experiencias corporales que los fundamentan, ciertas estructuras que surgen de ellas y, finalmente, una lógica básica correspondiente. Por mencionar algunos, encontramos los denominados *esquemas de imagen cinestética (kinesthetic image schemas)*. Por ejemplo, el esquema *contenedor*, del cual surgen las estructuras de *interior-límite-exterior*; el esquema *parte-todo*, similar a la teoría gestáltica de la percepción, del cual surgen las estructuras de *todo-parte-configuración*; el esquema *conexión*, del cual surgen las estructuras de *A-vínculo-B*; el esquema *centro-periferia*, del cual surgen las estructuras de *entidad-centro-periferia*; el esquema *principio-medio-fin*, del cual surgen las estructuras de *principio-destino-medio-dirección*.

Desde el punto de vista existencialista, estos esquemas presentan excesiva similitud con los modos de negación del Mundo que realiza el *para-sí* en su estructura más íntima. Sin ir más lejos, más allá del afecto que Sartre presentaba por la teoría de la *Gestalt*, la nihilización *forma-fondo* forma parte fundamental del surgimiento de la *cosa* y del Mundo mismo. Asimismo, la nihilización temporal del *para-sí* permite el surgimiento tanto del complejo de *sensibilidad* (totalidad estructurada de todos los objetos sensibles) y del complejo de *utilidad* (totalidad estructurada de todos los instrumentos), que no son sino la organización propia de Mundo a partir de un centro neurálgico o *punto de vista*. Efectivamente, para el existencialismo sartreano, el Mundo es el

surgimiento mismo de dicho complejo de *sensibilidad-utensilidad*, constituido a partir de la nihilización de la conciencia, complejo de relaciones que se vinculan directamente a un centro específico de referencia. Esta referencia no es otra que el Cuerpo, estructura del *para-sí* a partir de la cual se organiza el Mundo. De tal modo, podemos decir que la corporalidad constituye el núcleo constitutivo del *sentido* en el Mundo, a partir del cual las *cosas* surgen en tanto tales, a partir de donde cobran significado, se convierten en instrumentos u obstáculos.

III.

Ahora bien, tanto en la Lingüística Cognitiva como en Sartre podemos observar un tratamiento privilegiado del Cuerpo en relación al surgimiento del *significado*. No obstante, es importante aclarar dos cuestiones. En primer lugar, cuando mencionamos el Cuerpo no hacemos referencia exclusiva del complejo orgánico-material del cual estamos compuestos, la *Carne*, en el sentido sartreano. El Cuerpo refiere, tanto en el Existencialismo como en Lakoff, a un complejo biológico-histórico-social que se extiende más allá de la entidad carnal. En tal sentido, y así también lo demuestran los distintos estudios trabajados en *Women, Fire, and Dangerous Things*, la conceptualización y organización de Mundo no sólo se encuentra influenciada por la carnalidad o por la finitud humana, sino también por los aspectos socio-culturales del individuo, tanto particularidades genéricas como económicas. Si bien los actuales estudios cognitivos se centran en diferencias étnico-culturales para caracterizar la conceptualización, la consideración de características más específicas dentro de estos estudios resulta una posibilidad casi innegable. No por nada Sartre considera que el Cuerpo es un *punto de vista*, una *orientación* sin la cual tanto la conciencia como el Mundo serían imposibles. En el Existencialismo, las particularidades de cada Cuerpo, de cada *perspectiva*, son únicas y completamente individuales, forman parte de la total contingencia, pero la existencia misma de dicha *perspectiva* es un hecho necesario.

En segundo lugar, si bien el Cuerpo es un *punto de vista*, se trata, en palabras de Sartre, del “punto de vista sobre el cual no se puede tomar ningún punto de vista”. Esta particularidad refiere a la prioridad ontológica que presenta el Cuerpo en tanto conciencia. En tal sentido, la corporalidad es la *orientación* que la conciencia *existe*. Esta no puede de ninguna manera ser percibida sino en tanto *Otro* (encontramos aquí el escollo al que refería Sartre en relación al estudio del Cuerpo). En la Lingüística Cognitiva, el Cuerpo presenta características similares, en tanto funciona como basamento experiencial sobre el cual se estructurarán tanto el Lenguaje como las experiencias estructuradas *a posteriori* lingüísticamente.

IV.

A partir de estas consideraciones, podemos encontrar un esbozo de ese fundamento que mencionábamos al comienzo. En *El Ser y la Nada* se menciona que cabría la posibilidad de considerar que sobre el Cuerpo existiera, en tanto es imposible tener un punto de vista sobre el mismo, una conciencia no-tética, esto es, una conciencia (de) Cuerpo. No obstante, se aclara que “la conciencia no-posicional es conciencia (del) cuerpo como aquello que ella sobrepasa y nihiliza haciéndose conciencia, es decir, como algo que ella es sin

haber de serlo y *por encima de lo cual pasa* para ser lo que ella ha de ser”. De tal modo, el Cuerpo refiere a una estructura ontológica del *para-sí* distinta de la nihilización, vinculada al elemento contingente del existente humano.

¿Es posible vincular dichas consideraciones con el Lenguaje? Las investigaciones de Lakoff y sus colegas nos permiten afirmar que existe un fundamento corporal en el fenómeno lingüístico. Ahora bien, los esquemas corporales que mencionamos pueden ser vistos a través de la perspectiva sartreana como diversos modos de estructurar la nihilización de surgimiento de la *cosa*, lo cual refiere ya al *proyecto existencial* en su totalidad. De esta manera, cabría considerar como posibilidad un fundamento ontológico del Lenguaje que pivotea entre el Cuerpo y la Libertad humana, es decir, el proceso de nihilización, de surgimiento del Mundo, de *conceptualización*, en jerga cognitiva, se encuentra regido o estructurado por la naturaleza propia de la corporalidad humana, lo cual no dista demasiado del concepto sartreano de *punto de vista*.

Bibliografía

Lakoff, George, *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
Sartre, Jean-Paul, *El Ser y la Nada*, tr. J. Valmar, Barcelona, Ediciones Altaya, 1993.

Corporalidad, percepción y experiencia práctica: una aproximación para la comprensión de subjetividades en el contexto de la “vida en el campo”.

Passerino, Leila M.

(CONICET / IIGG-FCS-UBA / FCEDU-UNER)

leilapasse@hotmail.com

Resumen

El trabajo considera la dimensión de la corporalidad como dimensión significativa para el estudio de ciertas modalidades de constitución y transformación de subjetividades en el contexto de la “vida en el campo”. Interesa en este artículo, retomar la voz de propietarios y peones que viven actualmente en zona rural y que se dedican al trabajo agro-productivo o ganadero de las provincias de Santa Fe y Entre Ríos para indagar sobre la formación y producción de subjetividades desde la dimensión de la corporalidad, a partir de los aportes de Maurice Merleau-Ponty y Pierre Bourdieu. El diálogo propuesto entre ambos autores, invita a pensar la dimensión de la subjetividad y los sentidos desde estructuras internalizadas y corporalizadas, ya sea desde el desarrollo teórico del *habitus*, como desde la experiencia del sujeto como *ser-en-el-mundo*.

I. Subjetividades y vínculos significativos: *el campo como forma de vida*

Pensar la dimensión de la *subjetividad*, lejos de ser sólo un aspecto estanco e inmanente, requiere pensarla desde conformaciones socio-culturales que habilitan ciertas disposiciones organizadoras de prácticas. Lo dicho, tiene consecuencias epistemológicas importantes, en la medida en que la

subjetividad no puede versar sobre una individualidad ajena a las condiciones históricas, culturales, sociales en la cual se forja. Por el contrario, subjetividad es siempre intersubjetividad, desde un *siendo-en-el-mundo* desde la expresión merelaupontiana o desde estructuras internalizadas y corporizadas que constituyen *habitus*, en términos de Bourdieu. Este enfoque permite derroteros interesantes para pensar un contexto de socialización como es *la vida en el campo* caracterizado por los mismos entrevistados como *una forma de vida*, que actúa –desde una dimensión analítica- como eje vertebrador de estructuras sociales corporizadas e incorporadas.

El concepto de *habitus* es descrito por Bourdieu desde la experiencia práctica como:

Sistemas de disposiciones duraderas y trasferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’, sin ser el producto de la obediencia a reglas, ya la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta.

La conceptualización de Bourdieu es compleja y supone varias aristas, por lo cual sólo retomaremos en términos sintéticos, algunas de ellas. Por un lado, este sistema de disposiciones duraderas y transferibles se condice a condiciones particulares de existencia, se inscriben en palabras del autor, en condiciones objetivas que engendran disposiciones compatibles con esas condiciones y que participan como *principios organizadores y organizadores de prácticas y representaciones*. Estas condiciones objetivas no pueden ser ajenas a las vivencias o en palabras de Bourdieu, a la *experiencia del juego*, al sentido del juego que habilita un *sentido subjetivo*, es decir, una significación y una razón de ser, pero también orientaciones, deseos, porvenires para quienes participan. Sin embargo, no se trataría de una significación individual, la subjetividad siempre es intersubjetividad, las experiencias del juego son compartidas por un número de sujetos que participan y viven las mismas condiciones: “el habitus es una subjetividad socializada”.

La alusión de algunos de los entrevistados de definir la vida en el campo como *forma de vida*, expresa esta *experiencia* en el *juego*. En los propietarios y trabajadores rurales, en aquellos que han nacido y vivido en el campo se explicita esta pertenencia, utilizada simultáneamente como diferencia sobre quienes no han compartido esta experiencia práctica, un propietario mayor con domicilio rural expresa: “Bueno, yo soy la tercera generación, o sea que me crie en el campo, con toda la relación que tiene el campo.”

Toda esta relación -ser parte de otras generaciones que han pertenecido y vivido en el campo- entraña “el sentido del juego como arte de anticipar prácticamente el porvenir inscrito en el presente, todo lo que sucede en él parece sensato, es decir, dotado de sentido y objetivamente orientado en una

dirección juiciosa”. Los *habitus*, como disposiciones, como *maneras de ser*, habilitan subjetividades pero no desde una fuerza exterior, ajena a la experiencia, sino desde la misma participación en el juego, recreando una creencia o *illusio*, una inversión del juego que lejos de ser un acto consciente, se vive, se nace y se toma como natural. Un peón rural entrerriano da cuenta en su testimonio de estas prácticas que inauguran un juego, lo cual excede toda posibilidad de narración y nivel de comprensibilidad para quienes no han tenido su misma participación: “Claro, eso lo puede narrar cuando uno ya viene de haber nacido en el campo, porque siempre la tranquilidad y el contacto con la naturaleza es algo que no se puede describir ¿me entiende?”

Un propietario mayor santafecino también explicita este lugar de la *illusio*, artificial o arbitrario en el juego: “Yo porque nací, me crié en el campo y me gusta el campo y me volvería a vivir al campo”. Este lugar de reconocimiento pero también adhesión a la pertenencia, este “haber nacido” que excede toda lectura literal, explica cómo opera el *habitus* en tanto horizonte de expectativas y de oportunidades. Podría preguntarse como este sujeto está tan convencido de la vida que lleva –siendo que nació, se crió y le gusta el campo- sin reconocer otras posibilidades de vida. Sin embargo este supuesto queda sin efecto, en la medida que el sujeto establece una *relación activa y creadora con el mundo* desde su mismo involucramiento en el juego y por el juego, como afirma Bourdieu o en términos merleau-pontyanos, todo lo percibido resulta el correlato de nuestras disposiciones comportamentales. El sentido de su experiencia, se determina desde su misma participación en el juego social, como cuerpo vivido que define y activa formas específicas de interés, una *illusio* específica como reconocimiento tácito del valor de las apuestas propuestas en el juego y como dominio práctico de las reglas que lo rigen.

Esta forma de pensar la subjetividad y la experiencia práctica, guarda muchas similitudes con la teoría fenomenológica de la percepción desarrollada por Merleau-Ponty. A sabiendas de las diferencias conceptuales, problemas, marcos de análisis y disciplinares que enmarcan los desarrollos de estos autores, ambos permiten considerar la dimensión de la subjetividad desde ciertas estructuras internalizadas y corporizadas, ya sea desde el desarrollo teórico del *habitus*, como desde la experiencia del sujeto como *ser-en-el-mundo*.

II. Cuerpo, cultura y constitución de subjetividad

Se propone el estudio de la corporalidad, como eje vertebrador de los estudios de la cultura y la subjetividad, y en particular para la comprensión de una subjetividad política que irrumpió en 2008 en la escena social y mediática.

La experiencia corporal supone el mundo culturalmente constituido. El *cuerpo vivido, sujeto de la percepción* de la fenomenología de Merleau-Ponty (1945); y la *héxis corporal* del discurso socio-antropológico de la práctica representado por Pierre Bourdieu (1980, 1986, 1997), constituyen algunos de los derroteros teóricos que han ubicado a la corporalidad como territorio de la subjetividad y que han discutido con el dualismo cartesiano hegemónico.

El diálogo entre Bourdieu y Merleau Ponty ha sido ya tomado por otros autores como Michael Jackson (1981) y Thomas Csordas (1990 [2011], 1993 [2002]). No repararemos aquí en estas conversaciones, pero sí interesa destacar

la riqueza y proyección que propone para pensar la corporalidad desde una propuesta superadora de las dicotomías tradicionales.

Como hemos anticipado, el *habitus* como sistema de disposiciones durables, principio inconsciente y colectivamente inculcado, estructurador de prácticas y sentidos, no es más, dirá Bourdieu que esa ley inmanente, *lex insita* inscrita en los cuerpos por idénticas historias, que es la condición no sólo de la concertación de las prácticas, sino además, de las prácticas de concertación. El *habitus* es entonces, una *disposición del cuerpo*. Y así como está en el mundo social, dirá Bourdieu, el mundo social está en el cuerpo, se trata de una *héxis*, una manera de mantener y llevar el cuerpo, una manera de ser duradera del cuerpo, duraderamente modificado que se engendra y se perpetúa sin dejar de transformarse continuamente. El *habitus*, como manera particular pero constante de entablar relación con el mundo, dialoga con una perspectiva fenomenológica del cuerpo-sujeto como *ser-en-el-mundo*, como experiencia vivida corporalmente y primera instancia donde se apoya el sentido de nuestras palabras y pensamientos.

La relación con el mundo, volviendo a Bourdieu en *Meditaciones Pascalianas*, es una relación de *presencia del mundo*, de estar en el mundo, en el sentido de pertenecer, de estar poseído por él, en la que ni el agente ni el objeto se plantean como tales. Este aspecto experiencial del *cuerpo vivido*, en términos merleauPontyanos, se vincula perfectamente con el aspecto *preobjetivo* como “(...) proceso primario de significación en el cual la cosa expresada no existe separadamente de la expresión y en el cual los propios signos inducen su significancia externamente [...] esa significancia encarnada es el fenómeno central del cual cuerpo y mente, signo y significación son momentos abstractos”. El cuerpo, lejos de ser un aspecto sólo objetivable, tiene en la experiencia un carácter subjetivo: “soy mi cuerpo [...] y recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural”. Advertimos de este modo, tanto en Bourdieu como en Merleau-Ponty, el cuerpo se torna sujeto experiencial, desde el mundo vivido de los fenómenos perceptuales, nuestros cuerpos dejan de ser objetos para constituirse en parte integral del sujeto que percibe.

La *héxis corporal*, expresa Bourdieu, habla directamente a la motricidad, en tanto que esquema postural que es a la vez singular y sistemático, es solidario con todo un sistema de objetos y está cargado de un cúmulo de significaciones y de valoraciones sociales. Así, este sujeto que está siempre ya en el mundo o “es-del-mundo”, es un sujeto esencialmente corporal. La percepción que inaugura el *ser-en-el-mundo* se instaura así no como resultado de un proceso intelectual o lingüístico que se aplicaría sobre un material sensible, ni tampoco enteramente fisiológico como explica Esteban García, sino a partir del comportamiento corporal y más precisamente de las disposiciones motrices sedimentadas por hábito. Es en este punto que las reflexiones de Merleau-Ponty como las de Bourdieu encuentran su punto más atractivo para el diálogo.

La *héxis corporal* como la *percepción* se definen como disposiciones motrices sedimentadas por el *habitus*, esto es, una experiencia del *cuerpo vivido* como posibilidad de movimiento o como repertorio de disposiciones comportamentales, “el cuerpo cuya experiencia actual poseo”. Estas disposiciones estructuran las posibilidades de realizar tales o cuales movimientos y organizan el “esquema corporal” de modo “motriz” o

“dinámico”, como enuncia el filósofo. Para dar algún ejemplo de estas posibilidades corporales de movimiento diferenciales en términos de los *habitus*, damos lugar a las palabras de un propietario y habitante rural entrerriano quien narra en términos simples las diferencias entre sujetos del campo y de la ciudad o cómo las disposiciones varían según esta pertenencia, en relación a la percepción y el sujeto corporizado:

– Por ahí nos ha tocado que es tarde, dejaste el tractor en un lote y por “x” razón no te pueden buscar o no tenés un vehículo y te vas caminando. Es una cuestión de que naciste en esa zona. Para mí es normal en cuanto a mí y en cuanto a la gente de campo, o sea, salen a caminar y saben por dónde ir.

– Entrevistador: Si, es difícil de explicar pero entiendo a lo que te referís...

– Entiendo lo que me preguntás porque la gente que no es del campo, como ser en mi casa, va gente de ciudad a comer un asado y vos te das cuenta que no caminan más de lo que alumbraba la luz. El marido de mi hermana es de acá, de Paraná y es como que si no tienen la luz no... yo no quiero decir que la gente de ciudad no pueda... está acostumbrado a vivir con luz... yo tenía 15 - 16 años y cuando llovía, iba a bailar y salía caminando... eran caminos de tierras en esa época... llovía y salía igual... me iba caminando de noche, dos de la mañana, tres de la mañana. Caminar de noche no sé... yo porque lo he hecho y sé que no va a pasar nada. O por ahí los ruidos que aparecen es normal... porque vos sabés que animal es... una persona que no está acostumbrada a eso tal vez le generan miedo.

La diferencia entre “el campo” y la “ciudad” puede pensarse a partir de estas experiencias diferenciales, *percepción* o *héxis corporal* como disposiciones motrices sedimentadas que varían por los *habitus* del *campo* o la *ciudad* y que habilita/inhabilita una serie de disposiciones y prácticas comportamentales frente a ciertas tareas o actividades posibles. La metáfora de la persona de ciudad que no camina más de lo que alumbraba la luz, expresa claramente esta espacialidad del cuerpo propio tal como es vivido.

Se configura por el *habitus* y mediante este *cuerpo en situación*, un *saber implícito* contenido en el cuerpo antes de toda reflexión consciente o actitud reflexiva al respecto, como una especie de memoria corporal que reúne un repertorio de movimientos posibles y en simultáneo, se le otorga sentido al mundo percibido como entorno de posibilidades prácticas. Estas habilidades comportamentales son condiciones aprehendidas a través de hábitos socialmente constituidos que organizan la percepción. Así, una persona que percibe el viento norte, sabe que hará calor, pero no como resultado de un proceso intelectual, lingüístico o individual aplicado sobre un material sensible –el calor– sino por el sentido aprehendido, en relación a su experiencia en la labor del campo y las consecuencias que eventualmente tendrían para su trabajo o actividad. En palabras de peón mayor santafecino: “Va aprendiendo

porque está más en contacto con... no es como acá uno a veces se guía por la televisión, esos que dicen los pronósticos. En el campo se le daba mucho tiempo, hasta por cómo se encontraba el viento, en qué sitio se encontraba la luna, cada cambio de luna decía, si la luna se hizo con agua -cada cambio de luna dura siete días- es que va a llover y todo eso ¿entiende?”

La percepción es siempre así percepción de formas o estructuras significativas y no de elementos sueltos sin significado. Como refiere Merleau-Ponty, “por estar en el mundo estamos condenados al sentido y no podemos hacer nada, no podemos decir nada que no tome un nombre en la historia”.

El lugar de la *intersubjetividad* será crucial para Merleau-Ponty en su definición de *sujeto corpóreo*. Como él afirma: “El mundo fenomenológico es, no ser puro, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las del otro, por el engranaje de unas con otras; es inseparable, pues, de la subjetividad e intersubjetividad que constituyen su unidad a través de la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias (...).”. Este lugar de interimplicación de los cuerpos percipientes entre sí, es también aquello que habilita a pensar en subjetividades particulares, como los “sujetos del campo”, convertidos y pensados en 2008 como *subjetividades políticas* a raíz de su protagonismo en las protestas. El reclamo en nombre del “campo”, se significa en orden a un *habitus* compartido, trascendente a la percepción. Es por tanto, que cada experiencia “del sujeto de campo”, por personal que parezca, no es incomunicable ni incontrastable, sino compartida, reconocida y validable intersubjetivamente, esto es significada. La cultura en este aspecto no refiere a un “exterior” que se superpone al sujeto, sino a aquello que le sirve y lo integra en un proceso de significación continua pero no por ello ilimitado.

Como se ha recorrido a lo largo del trabajo, la *subjetividad* ha sido pensada en tanto *experiencia corporal*: como *ser-en-el-mundo* en términos merleauPontyanos o en tanto *presencia en el mundo* en palabras de Bourdieu. Corporizada asimismo como *héxis corporal* o *percepción*, es decir, como disposiciones motrices sedimentadas, duraderas, se la concibe como experiencia del *cuerpo vivido* en la que la emoción o la afectividad forma parte constitutiva, aprehendida y expresada en tanto cuerpo intersubjetivo, motor y expresión del *ser-en-el-mundo*. El estudio de la corporalidad, ha intentado ser así, una vía rica de análisis para el estudio de ciertas disposiciones de las *subjetividades del campo* y una puerta de acceso a futuras indagaciones.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Madrid. Taurus, 1991 [1980].
- Bourdieu, Pierre. *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona. Anagrama. 1999 [1997].
- Bourdieu, Pierre; Wacquant Loïc. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México. Editorial Grijalbo. 1995 [1986]
- Cabrera, Paula. *Experimentando la transformación: un camino hacia la conversión. La espiritualidad carismática católica en Buenos Aires*. Tesis doctoral FFyL-UBA. 2006.
- Citro Silvia. *Cuerpos significantes. Travesía de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires. Biblos. 2009.

- Csordas Thomas. *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre. Editora UFRGS. 2008 [2002].
- Csordas, Thomas. Modos somáticos de atención. En Citro, Silvia (coord.). *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires. Biblos. 2011.
- García, Esteban. *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires. Editorial Rthesis. 2012.
- Jackson, Michael. Knowledge of the Body. *Man* 18: 327-345. 1981.
- Merleau-Ponty, Maurice *Fenomenología de la percepción*. España. Planeta Agostini. 1993 [1945].
- Wacquant, Loïc. *Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires. Siglo XXI. 2006 [2000].

Del sufrimiento al cuerpo anestesiado: ensayo sobre la producción de zombis y monstruos

Pinafi, Tânia
(UBA)

tania.pinafi@gmail.com

Resumen

Cuando René Descartes escribió el *Discours de la méthode*, sobrevalorando el pensamiento en detrimento del cuerpo, promovió una división ontológica entre el cuerpo y el hombre. Por consiguiente, hubo un gran cambio interpretativo en el modo por el cual el hombre se aprehende a sí mismo y al mundo. De esta manera, dejamos de ser sujetos que contemplan el magnífico orden del mundo y nos transformamos en fuente transcendental de significación. Sin embargo, una vez que nos disociamos del *mikrós kósmos* y pasamos a interpretar la existencia en base al pensamiento racionalista, resultó que aprisionamos a la corporalidad humana dentro de la lógica del mecanismo. En efecto, todo parece indicar que el fenómeno de la creciente medicalización de la vida está atrapado en la noción mecanicista del cuerpo como máquina. De hecho, al reducir la corporalidad humana a la lógica del mecanismo, el dolor fue desvinculado de cualquier trascendencia y pasó a ser interpretado en términos de un “mal funcionamiento”, un “defecto” que debe ser arreglado. Por este motivo en la historia de la sensibilidad moderna el dolor ha sido arduamente combatido. En lo que respecta a las tramas subjetivas de sentido sobre la sensibilidad del hombre moderno, las figuras arquetípicas del zombi y del monstruo podrían instrumentalizar un análisis capaz de circunscribir el fenómeno de la medicalización de la vida, puesto que son figuras que inexorablemente aluden a una imagen del cuerpo exponiendo una ontología. En síntesis, se pone en evidencia una reflexión sobre los cambios interpretativos que se han gestado en torno a la corporalidad. De este modo, en la actualidad el miedo de sufrir nos ha sustraído no solo de los dolores, sino también de nosotros mismos. Al apartar el cuerpo del sufrimiento dejamos de ser monstruos para ser zombis, muertos vivos que nada sienten.

Palabras clave: biopolítica, malestar, posmodernidad, medicalización, psicofármaco dependencia, figuras arquetípicas.

Aunque el cuerpo sea, hoy en día, una superficie altamente manipulable – sujeta a procedimientos estéticos, carcelarios, investigativos, corporativos, entre otras cosas; no siempre fue así. El cuerpo, tal como lo conocemos, proviene de una comprensión del mundo y del hombre que se construyó con el advenimiento de la filosofía mecanicista, a partir del siglo XVII. Sin embargo, antes de que fuera posible pensar el funcionamiento corporal en analogía con la máquina – a la cual se puede manipular, hubo dos lecturas muy distintas entre sí.

Por un lado, para el pensamiento greco-romano, el cuerpo y la salud corporal estaban en estrecha relación con el equilibrio del universo, o sea, con el *mikrós kósmos* – dónde el hombre era un compuesto de *psykhé* y *sōma* o *anima* y *corpus*. Hasta allí, ninguna dualidad, sino más bien, contigüidad entre el cuerpo y la naturaleza. No obstante, por otro lado, en la cultura judeocristiana occidental se enfatizaría el carácter sacrosanto del cuerpo, dónde el cuerpo era visto en cuanto templo divino al cual no se debe de profanar. Desde luego, es evidente que la disección de cadáveres y el subsecuente desarrollo de las bases de la medicina moderna sólo fueron posibles cuando se logró disociar el cuerpo de su origen divino en la Ilustración.

El hombre moderno que se comprende a sí mismo como *subiectum* (sujeto) va a formarse en el siglo XVII, con el advenimiento de la ciencia moderna. En ese periodo, Descartes funda las bases de la Modernidad con su formulación de la duda metódica: *cogito, ergo sum*. En suma, el dualismo cartesiano hace una separación entre el sujeto y sus enunciados, o sea, si puedo dudar de todo, lo que no puedo dudar es que hay un sujeto que duda. Así, la existencia irrefutable del ser humano queda situada en el pensamiento racionalista.

En el pensamiento racionalista que se interpuso a lo largo de los siglos XVII-XVIII, se exaltó la fuerza de la razón para dilucidar al mundo. En ese entonces, no había más interdichos al in-genio humano, ni límites a su deseo de apropiación. Es decir, vemos emerger una lógica de producción de conocimiento que va a alejarse paulatinamente de los enunciados teológicos y ubicarse cada vez más en la racionalidad científica. En realidad, en ese momento se pone de relieve una actitud narcisista ante el mundo por medio de la ilusión de superioridad de la razón, que a todo podría acceder, a partir de lógica empírica.

Para Le Breton (2004), fue en ese proceso que se constituyó la concepción moderna del hombre como *machina*: del cuerpo como objeto, cuantificable y separado de sí mismo “bajo los auspicios de la división ontológica entre el cuerpo y el hombre” (57).

De allí en adelante la herencia del pensamiento cartesiano, que al mismo tiempo en que sobrevalora el pensamiento desprecia el cuerpo, se instituye como un modo de inteligibilidad respecto del hombre que lo disocia del *mikrós kósmos*. O sea, “se trata del paso de la *scientia contemplativa* a la *scientia activa*” (Le Breton, 2004: 65). De esta manera, hubo un gran cambio en el modo como el hombre se aprehende a sí mismo y al mundo. Es decir,

dejamos de ser sujetos que contemplaban el magnífico orden del mundo y nos transformamos en una fuente transcendental de significación.

En resumidas cuentas, cuando el funcionamiento corporal pasa a ser concebido en analogía con la máquina, resulta que el dolor pierde cualquier transcendencia y pasa a ser leído en términos de un mal funcionamiento de la máquina corporal que necesita ser corregido. Incluso, desde entonces, todo parece indicar que fuimos lanzados a un viaje bastante azaroso en búsqueda de algo que ponga fin al dolor.

En efecto, al parecer, la creciente medicalización de la vida está atrapada en la noción mecanicista del cuerpo como máquina. En ese caso, con el desarrollo tecnológico, “a fines del siglo XIX, el dolor prácticamente no conllevaría ningún referencial metafísico y sería reducido a un simple asunto neurológico o farmacológico” (Rodríguez, 1999: 60). De tal modo, el dolor va a ser una experiencia marcadamente solipsista porque estará encerrado en una subjetividad aprisionada a su propio malestar corporal. Además, la cuestión del consumo de psicofármacos no es ajena a la incidencia del discurso capitalista que ha impregnado la subjetividad contemporánea a través del hedonismo de masa y el fetichismo de la mercancía generalizada. En ese sentido, la exigencia del máximo rendimiento y de la mejor *performance* social acaba por tornar a los individuos susceptibles al consumo de psicofármacos como medio legítimo de obtener alivio al sufrimiento psíquico de modo rápido y eficaz; con la intención de mantener asegurada su integración socio-laboral.

Sea como fuera, este proyecto de lucha contra el dolor se acentuó con el avance del capitalismo y el desarrollo tecnológico. La búsqueda por el máximo rendimiento posible afectó a humanos y máquinas, aunque de modos diferentes. Mientras que se llegó al consenso de que una máquina jamás iba a rendir al cien por ciento, el ser humano utópicamente podría ser la máquina perfecta y alcanzar su máximo potencial bajo los estímulos apropiados.

Hoy por hoy, los estantes de las farmacias evidencian este legado. Para dondequiera que se mire va a haber una medicina (psicofármaco) que promete mejorar el desempeño. ¿No logras dormir? Rivotril. ¿Te sentís deprimido? Prozac. ¿Dolores musculares? ¿Cambios de humor? Las medicinas que prometen una respuesta farmacológica a los sufrimientos generan billones de dólares todos los años. Es una de las industrias de mayor crecimiento en las últimas décadas en el mundo. Freud, en cuanto excepcional intérprete de su tiempo, ya había dicho:

Bien se sabe que con ayuda de los “quitapenas” es posible sustraerse en cualquier momento de la presión de la realidad y refugiarse en un mundo propio, que ofrece mejores condiciones de sensación. Es notorio que esa propiedad de los medios embriagadores determina justamente su carácter peligroso y dañino. (2004: 78).

En la actualidad, dónde las personas buscan más y más anestesiarse para no sufrir, es comprensible el éxito de los aparatos farmacológicos sobre los cuerpos y las subjetividades – especialmente a partir de la Segunda Guerra Mundial. Poner en tela de juicio las posibilidades históricas y políticas de constitución de sí dados a los sujetos implica cuestionar la subjetividad como

una producción llevada a cabo en un territorio existencial socio-histórico-político y culturalmente delimitado, como efecto de formaciones discursivas gestadas junto a un juego de saberes y poderes, así como de placeres. Igualmente, significa problematizar los modos de pensarnos a nosotros *mismos*, pues, como nos dice Foucault (2000: 350):

Lo que es necesario aprehender es en qué medida lo que sabemos, las formas de poder que ahí se ejercen y la experiencia que hacemos de nosotros mismos solamente constituyen figuras históricas determinadas por una cierta forma de problematización, que definió objetos, reglas de acción, modos de relación consigo mismo.

Según Beatriz Preciado (2008: 133), en la actualidad, “(...) asistimos a la progresiva infiltración de las técnicas de control social del sistema decimonónico disciplinario dentro del cuerpo individual”, la cual elevó la noción de biopolítica de Michel Foucault a un ámbito jamás visto. Por eso, para esta autora es imperativo que se conceptualice:

(...) un tercer régimen de subjetivación, un tercer sistema de saber-poder, ni soberano ni disciplinario, ni premoderno ni moderno, un régimen que tome en consideración el impacto de las nuevas tecnologías del cuerpo en la construcción de la subjetividad. (...) Yo prefiero denominarla, leyendo a Burroughs con Bukowski, sociedad farmacopornográfica (...). (Preciado, 2008: 66).

Ante las imposiciones biopolíticas del régimen farmacopornográfico que se establecen con el avance de las tecnologías de comunicación y de las biotecnologías, vivimos en la más hermética de las prisiones – aquella que se constituye en nuestros cuerpos y mentes a través de la progresiva asimilación individual de los mecanismos de control, cuando en la ilusión de ser libres nos tornamos carceleros de nosotros mismos. De acuerdo con Preciado (2008: 136):

En la era farmacopornográfica, el cuerpo se traga el poder. Se trata de un control democrático y privatizado, absorbible, aspirable, de fácil administración, cuya difusión nunca había sido tan rápida e indetectable a través del cuerpo social. (...) No es el poder el que infiltra desde afuera, es el cuerpo el que desea poder, el que busca tragárselo, comérselo, administrárselo, metérselo, más, cada vez más, por cada orificio, por cada vía posible de aplicación. Hacérselo con el poder.

En las tramas subjetivas de sentido sobre la sensibilidad del hombre moderno, el modo de subjetivación zombi podría ser descrito como el modelo hegemónico de subjetivación del neoliberalismo. El zombi y su consorte, el monstruo, son dos imágenes que parecen corporificar las fronteras que se

establecieron entre lo que cuenta como humano e inhumano en relación a los agenciamientos contemporáneos de subjetivación. De esta manera, las figuras arquetípicas del zombi y del monstruo instrumentalizarían un análisis capaz de circunscribir el fenómeno de la medicalización de la vida, puesto que son figuras que inexorablemente aluden a una imagen del cuerpo exponiendo una ontología.

En efecto, los zombis y los monstruos pertenecen a la misma familia que los *cyborgs* de Donna Haraway (1991), por el hecho de que sus cuerpos conjuran a “nuestra ontología, nos otorga nuestra política” (254). Zombis, monstruos y *cyborgs*, son criaturas de realidad social que conjuran a los impensables que se avecinan a la experiencia humana con lo anómalo. Los *cyborgs*, por ejemplo, surgieron cuando se señaló la posibilidad de un híbrido “hombre-máquina”. Por otro lado, la figura del monstruo habla de nuestro malestar ante lo desconocido y aparece de tiempo en tiempo corporificando miedos y temores, pero siempre expresando una relación emblemática con la alteridad: como en el caso de Frankenstein, pasando por los cuentos de los Hermanos Grimm o en *Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde* de Robert Stevenson. Finalmente, el paradigmático zombi conceptualiza la idea de humanos sin conciencia condenados a la experiencia solipsista.

Etimológicamente *monstrum* es “aquél que revela” – una proyección que demuestra la cultura de lo que calificamos como humano, mientras que el zombi refleja la pérdida de una humanidad que un día habitó aquél cuerpo. En el comienzo del siglo XXI el zombi retorna a las pantallas del cine como un género de terror de gran éxito junto al público. Para Steen Christiansen (2012: 152) el zombi “(...) es lo que acontece cuando nos tornamos *Otro para nosotros*. Este es el miedo de crear terror en nuestra propia imagen, de que nuestras acciones sean la causa, antes que nada, de dicho terror”. Por el contrario, la corporalidad del monstruo incorpora toda suerte de diferencias (raciales, económicas, sexuales, políticas, nacionales, etc.), funcionando como registro de inscripción “(...) en el cual la diferencia es percibida como la división entre, de un lado, la voz que registra la ‘existencia’ del ‘diferente’ y, de otro, el sujeto así definido” (Cohen, 2000: 44-45). Así, al establecer las fronteras dónde la identidad humana se desintegraría va a mostrar “(...) como potencialmente la humanidad del hombre, configurada en el cuerpo normal, contiene los gérmenes de su inhumanidad” (Gil, 2000: 176). De este modo, el cuerpo monstruoso no deja de reflejar la ontología del humano al amalgamar las diversas posibilidades existenciales de sí.

En nuestros días el miedo de sufrir nos ha alejado de nuestra sensibilidad en la medida en que la búsqueda por los quitapenas nos ha sustraído no sólo de los dolores, sino también de nosotros mismos. Aunque es verdad que tanto el sufrimiento como el dolor inciden sobre el registro del cuerpo, no se manifiestan del mismo modo sobre la subjetividad, ya que implican distintos registros de acción (Cf. Birman, 2003). En el dolor hay un encierro de la subjetividad sobre sí misma que suele caracterizarse por la falta de acción, mientras que en el sufrimiento es común que la subjetividad sufriente se dirija al otro en su lamento. De tal manera, el sufrimiento involucra una experiencia con la alteridad que no se encuentra presente en la experiencia del dolor. Quizás sea por eso que estamos más proclives a pensar el malestar en la contemporaneidad en términos de dolor y no de sufrimiento, dado que la

subjetividad contemporánea se ha caracterizado por un individualismo desamparado.

Cada vez comprendemos menos lo que nos pasa y el interés por aprehender el significado del dolor que se siente se derroca tan pronto se le dé un nombre, un diagnóstico. Al apartar el cuerpo del sufrimiento y al anestesiarlos, dejamos de ser monstruos para ser zombis, muertos vivos que nada sienten. Del cuerpo monstruoso como superficie de inscripción que refleja una polifonía a base de lo que significa la naturaleza humana, nos queda muy poco. Porque en los agenciamientos contemporáneos de subjetivación, la alteridad ha sido rechazada en favor de una mismidad que resiste a la diferencia. Dicho esto, es importante aclarar que la elección por trabajar con los monstruos y zombis no implica una predilección por ninguno de ellos, sino que más bien se trata de poner en evidencia dos grandes modelos teóricos para circunscribir el fenómeno de la medicalización de la vida que se ha puesto en marcha en la contemporaneidad.

Referencias bibliográficas

- Birman, j., 2003, *Dor e sofrimento num mundo sem mediação*, Estados Gerais da Psicanálise: II Encontro Mundial, Rio de Janeiro, tomado de <http://egp.dreamhosters.com/encontros/mundial_rj/download/5c_Birman_02230503_port.pdf>, consultado en agosto de 2013.
- Christiansen, S., 2012, “Things come alive: rise of the zombies”, en: J. R. Christensen and S. L. Christensen (eds.), *Monstrologi: Frygtens manifestationer*, Aalborg, Aalborg Universitetsforlag, pp. 147-162.
- Cohen, j. J., 2000, “A cultura dos monstros: sete teses”, en: T. T. Da Silva (org. y trad.), *Pedagogia dos monstros – os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*, Belo Horizonte, Autêntica, pp. 23-60.
- Freud, S., 2004, “El malestar en la cultura”, en: S. Freud, *Obras completas: el porvenir de una ilusión: el malestar en la cultura y otras obras: 1927-1931*, 2º ed. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 57-140.
- Foucault, M., 2000, “O que são as Luzes?”, en: M. Foucault, *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, pp. 335-351.
- Gil, J., 2000, “Metafenomenologia da monstruosidade: o devir-monstro”, en: T. T. Da Silva (org. y trad.), *Pedagogia dos monstros – os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*, Belo Horizonte, Autêntica, pp. 165-184.
- Haraway, D., 1991, “Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX”, en: D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Madrid, Ediciones Cátedra, pp. 251-312.
- Le Breton, David, 2004, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Observatorio argentino de drogas, 2010, *Psicofármacos: ¿tratamiento o automedicación?*, Boletín Informativo, No. 2, tomado de <<http://www.observatorio.gov.ar/boletin-19.html>>, consultado en agosto de 2013.
- Preciado, Beatriz. 2008, *Testo Yonqui*, Espanha, Espasa.
- Rodrigues, José Carlos, 1999, *O corpo na história*, Rio de Janeiro, Fiocruz.

Cuestiones liminares en la apropiación de la corporeidad

Pozzi, Federico M.

(UNSAM)

fedefilo78@yahoo.com.ar

Yo no tengo una literatura «mía»
-como la ha manifestado una magistral autoridad-
para marcar el rumbo de los demás:
mi literatura es mía en mí;
quien siga servilmente mis huellas
perderá su tesoro personal y, paje o esclavo,
no podrá ocultar sello o librea.
Rubén Darío

Hay un límite trascendental en la constitución de la subjetividad y el cuerpo vivido como propiedad. El ser consciente como síntoma, dirá Freud, nos posiciona ante la posibilidad inmanente de experimentarnos corpóreos. Esta barrera deviene de agenciamientos, diremos con Deleuze, reificados, sustancializados por procesos que han sedimentado en la cultura y las relaciones interpersonales, los modos de estar siendo con otros y con nosotros mismos. Marcuse señala críticamente el carácter ahistórico de la instauración del principio de realidad y la represión concomitante que establece Freud, abriendo juego a una comprensión de sí que retome la tradición del hacerse a sí mismo, desde la interacción lúdica con los demás y la propia experiencia corpórea. Digamos, entonces, que no podemos comenzar por el ser consciente para pensar más radicalmente el fenómeno del cuerpo. Distinguimos aquí la noción de cuerpo material y cuerpo vivido. Es decir, la cuestión del tener cuerpo y ser corpóreo respectivamente.

Deleuze, en *Mil Mesetas*, señala que esta corporeidad tiene dos características: “por un lado es inseparable de pasos al límite como cambios de estado, de procesos de deformación o de transformación que operan en un espacio-tiempo a su vez anexacto, que actúan como acontecimientos (ablación, adyunción, proyección...); por otro, es inseparable, de cualidades expresivas o intensivas, susceptibles de más y de menos, producidas como afectos variables (resistencia, dureza, peso, color...)”. A su vez, Heidegger, en los seminarios de Zollikon, advierte que “el Dasein del ser humano es espacial en sí, en el sentido de instalar el espacio y de la espacialización del Dasein en su corporalidad. El Dasein no es espacial porque sea corporal, sino que la corporalidad solamente es posible porque el Dasein es espacial en el sentido de instalador”. Trataremos de pensar esta doble inscripción de lo corpóreo que somos.

Se trata de pensar, entonces, cómo operan nuestras concepciones de cuerpo en el comportarnos, y por ende, como se van constituyendo y nos vamos constituyendo en, nuestras relaciones amorosas, políticas, educativas, y en qué medida es posible aportar algunos núcleos que contribuyan a mostrar el carácter no natural de las mismas.

El asunto central se articula en torno al fenómeno del cuerpo y la tensión entre el cuerpo físico, meramente material, los cuerpos de las ciencias y el cuerpo vivido, viviente, existencial que estamos siendo cada vez y en el que nos va nuestro ser. Cito un fragmento de Heidegger del seminario sobre Heráclito de 1966-67:

El hombre es cuerpo sólo cuando vive. Así tiene que ser entendido el cuerpo en su sentido. 'Vivir' es mentado aquí en sentido existencial. [...] El fenómeno del cuerpo es el problema más difícil. [...] Lo corporal en el hombre no es algo digamos animal. Los modos de comprensión a ello vinculados son algo que la metafísica tal y como ha existido hasta ahora ni siquiera ha rozado.

Quizás podríamos diferenciar con Slavoj Žižek dos grandes modos de pensar esto. Por un lado ubica a Deleuze, Merleau-Ponty, Heidegger, quienes adscribirían a una búsqueda de unidad entre cuerpo y sujeto en que *el sujeto 'es' su cuerpo*. Y por otro, a la tradición cartesiana, con Lacan, para la que el cuerpo existiría en el orden del tener: *no soy mi cuerpo, lo tengo*.

Principalmente nos interesa destacar que la complejidad del asunto radica en su abordaje desde el ser-consciente; por un lado somos corpóreos, carnados, como diría Jean-Luc Nancy, o encarnados, según Michel Henry, afectados en nuestro ser-en-el-mundo, existiendo-con-otros, y por otro lado, a la vez, acontecemos constituyéndonos como sujetos deseantes, parlantes, congnoscentes que nos advertimos corpóreos y en un cuerpo, es decir, singulares, finitos, teniendo un cuerpo, tomando conciencia de ello. Aquí la distinción que favorece el idioma alemán entre *Körper*, cuerpo material, y *Leib*, cuerpo vivido-viviente, ahorraría distinciones que en castellano hay que hacer, pero que también podremos interpretar por contexto. La noción de ser corpóreo sería Leib y la de tener un cuerpo, Körper, básicamente apoyada en la relación sujeto-objeto y de la cual las ciencias son fruto.

A tal efecto, proponemos salir de la lógica de la representatividad, de la metafísica del sujeto. Cuestión que ya en Kant se manifiesta como un límite infranqueable, a saber, la posibilidad de la conciencia pura misma en cuanto tal. Lo trascendental como límite inherente al ser mismo. Digamos, entonces, que retrospectivamente, en la cadena causal, se impone un momento fundacional con respecto al cual no nos es posible traspasar si no recreándolo, reinventándolo, sin ninguna pretensión de alcanzar algo así como una 'verdad histórica' o una 'contrastación empírica' de lo vivido, dado que no estamos pensando desde una concepción cronológico-metafísica del tiempo.

Compartimos la afirmación de Giorgio Agamben acerca de la imposibilidad histórica de apropiarse de la experiencia como sujetos de lo vivido en la infancia. Habría una implicación recíproca entre lenguaje e infancia que haría inaccesible aquello, habría una expropiación de la

experiencia. Y tal vez esta clave podría encontrarse en el planteo freudiano de la “condición de consciente” como síntoma, elemento que haría las veces de la inscripción significativa de lo porvenir comprendido como devenir-sujeto consciente, y que marcaría tanto las mociones del yo como lo reprimido como por fuera de lo consciente.

Más allá o más acá del ser-consciente nos encontramos siendo en diversos órdenes de cosas, estados de situación, intercambios sociales y políticos, atravesados por sistemas de relaciones, materiales y simbólicos a la vez. Aquí la noción de agenciamientos de Gilles Deleuze nos asiste. Voy a recurrir para señalar esto a la confrontación que propone Zizek en *Organos sin cuerpo* (OsC) con *Mil Mesetas*, donde aparece la noción de Cuerpo sin órganos (CsO). Deleuze sugiere allí frente al carácter reificado del ser propio del orden metafísico la noción de la multitud productiva del devenir. Es decir, propone distinguir el CsO del ‘organismo’, la organización de órganos con un fin que le es externo, con un sentido que le es ajeno. El cuerpo, sus intensidades, implican una territorialización de los flujos. Pero nunca es un organismo. El organismo es un estrato del CsO. Está compuesto por relaciones que impiden su devenir y fijan su articulación. Por lo tanto, la cuestión sería desestratificarlo. Experimentar como operación de liberación de posibilidades. Aunque nunca se alcanza un total cuerpo sin órganos. “Siempre es *un* cuerpo”.

Las objeciones que plantea Zizek a esto tienen que ver con las consecuencias que se pueden seguir de una lectura parcial de la obra de Deleuze y, en todo caso, sustancializante. Construir, al naturalizar un ‘estrato’, en términos de Deleuze, máquinas de desear por causas sociales trascendentes a las propias experiencias del cuerpo. Lo que él denuncia como la fabricación de órganos sin cuerpo (OsC). Una caracterización de la propia corporeidad desde un sentido dado, objetivo, normalizado, cosificado, del cual no podríamos salir, sin percibirla como el resultado de un proceso de producción social. Desde esta perspectiva, es que la biogenética (¿biopolítica tal vez?) al conocer las reglas de construcción de los organismos naturales los transforma en objetos sometibles a manipulación. Cito a Zizek:

Así, en estricto paralelismo con Deleuze, en el primer nivel, no debemos confundir, las propiedades sociales de un objeto con sus propiedades naturales inmediatas (en el caso de una mercancía, su valor de cambio con sus propiedades materiales que satisfacen nuestras necesidades). De la misma forma, no debemos percibir (o reducir) un afecto virtual inmaterial vinculado a una causa corporal con cualquiera de las propiedades materiales del cuerpo. Después, en el segundo nivel, debemos concebir la propia realidad objetiva como el resultado del proceso productivo social, de la misma manera que, para Deleuze, el ser actual es el resultado del proceso virtual del devenir.

Lo interesante aquí para nosotros gira en torno a aquello que se pone por fuera de la conciencia según la definición de Descartes, y que luego de la salida de la metafísica de la representación, tal vez, atribuible al tándem Schopenhauer-

Nietzsche, da pie para pensar algo así como lo inconsciente ontológico: un lugar de emergencia del ser como acontecimiento de sentido, allende el campo de lo visible-invisible, y allende la noción clásica de verdad como adecuación, que implica estar existiendo en la dualidad realidad-fantasia, cuestión que el mismo Freud entrevió. Tomamos este inconsciente ontológico como el esenciarse del ser, como *Er-eignis*, acontecimiento-transpropiador, que se dona y se rehúsa, que da ser y tiempo, según lo piensa Martin Heidegger.

Habría un inconsciente que nos antecede y nos excede, al cual nunca podemos llegar ni del cual disponer en tanto y en cuanto es previo al yo y el ser-consciente. Nos anticipa y condiciona lo sido por el hecho de haberlo fijado como conciencia-síntoma y como pasado natural-real-historico, pero que se instaure en el orden de las relaciones que nos constituyen. Esto posibilita la revisión, la constante reapertura y resignificación de lo que somos y cómo somos.

El cuerpo es, al mismo tiempo, constituido y constituyente, es el horizonte de nuestra experiencia y base de la subjetividad. El cuerpo es vida pensante y deseante. Ese deseo constituyente anterior al juego Ley-deseo, es un deseo creativo no capturado aun por dicha dialéctica ni prediseñado por la prohibición. *El cuerpo mismo es originalmente este lugar del Otro, puesto que ahí desde el origen se inscribe la marca en tanto significante*, diría Lacan en el seminario 14 (Lógica del fantasma). Solo como resto, como consecuencia colateral de esta operación, surgiría el inconsciente.

Así territorializados, instalados e instaladores, existimos, el cuerpo da lugar a la existencia.

Hay una frontera, un borde que no podemos desestimar y tiene que ver con el trabajo intelectual que “quebranta *tanto* nuestra inmersión en el mundo de la vida, *como* nuestra posición de observadores de la realidad [...] liberados del círculo cerrado de una subjetividad situada en una realidad positiva dada”. Decíamos que es muy difícil abordar la cuestión de la corporeidad cuando no se ha experimentado en y con el límite. ¿Somos nuestro cuerpo y/o tenemos un cuerpo? ¿Tal cuerpo, en caso de serlo, es propio? ¿el sujeto implica un cuerpo? ¿qué cuerpos se ponen en juego en nuestros vínculos? ¿qué juegos corporales transmitimos cuando teorizamos sin experiencias?

Entre la fuga del devenir, hay deseo donde se produce la constitución de un CsO. El deseo se determina a sí mismo a pesar de nuestro ser-consciente. No se trata de idealizar la vida. Tal vez si de advertir cuán incriptos estamos en un proceso de producción órganos sin cuerpo (pornografía, totalitarismos, goce como fin en sí mismo, mundo virtual, reality show, las formas del impersonal, los trasmundos nietzscheanos, las verdades absolutas, la racionalidad instrumental): como dice Zizek, “la ‘fetichización’ de un momento parcial que se convierte en un objetivo autónomo”.

Bibliografía citada y de consulta

Agamben, G., *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, trad. Silvi Mattoni, Adriana Hidalgo editora, 2007
Deleuze, Gilles-Guattari, Felix, *Mil mesetas. Esquizofrenia y capitalismo*, Valencia, Pre-textos, 2002

Freud, S., *Psicopatología de la vida cotidiana*. Cap. I, El olvido de nombres propios, Vol. VI, Ed. Amorrortu.

Freud, S., *Lo inconsciente* (1915), Vol. XIV, Ed. Amorrortu

Freud, S., *Inhibición, síntoma y angustia*, Vol. XX, Ed. Amorrortu.

Freud, S. *Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis*. Vol. XXIII. Ed., Amorrortu.

Freud, S. *Esquema del psicoanálisis*. Vol. XXIII. Ed., Amorrortu.

Freud, S. *Construcciones en análisis*. Vol. XXIII. Ed., Amorrortu.

Gorlier, Juan Carlos, *Nudos del lenguaje, cuerpo, escritura, voz*. Mar del Plata, EUDEM, 2011. Cap. XIV, *Cuerpo sin órganos*.

Heidegger, M.– Fink, E., *Heráclito*, Barcelona, Ariel, 1986

Heidegger, M., *Seminarios de Zollikon*, Edición de Medard Boss, Trad. Angel Xolocotzi Yañez, México, Coedición Red Utopía y jitanjáfora Morelia editorial, 2007

Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997

Heidegger, *Acerca del evento*. Biblos, Buenos Aires, 2001

Henry, M. Genealogía del psicoanálisis, Editorial Síntesis, Madrid, 2002

Marcuse, H. *Eros y civilización*, Traducción Juan García Ponce, Madrid, Editorial Sarpe, 1983

Nancy, Jena-Luc, *Corpus*, Madrid, Arena libros, 2003

Rebok, María Gabriela, *La actualidad de la experiencia de lo trágico y el paradigma de Antígona*, Buenos Aires, Biblos, 2012

Zizek, Slavoj, *Organos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*, Valencia, Pre-textos, 2006

Miley Cyrus y el cuerpo como objeto en la escena pop contemporánea

Saá, Guido

Universidad de Buenos Aires

guido.saa@gmail.com

El presente trabajo tiene como meta ahondar en las cuestiones basales de la exposición y la utilización de los cuerpos en el ámbito del pop femenino del siglo XXI, más específicamente alrededor de shows que realizaron recientemente ciertos íconos del mismo.

Los casos a estudiar serán dos performances (Miley Cyrus en el *Barclays Center -MTV Video Music Awards-* y Taylor Swift en *Staples Center*, ambas ocurridas en agosto del corriente año). En el primer caso los estudios versarán sobre todo en el papel que los medios y dispositivos de comunicación y difusión cumplen a la hora de comentar y presentar un tipo específico de corporalidad, expuesta como escándalo; en el segundo, en cambio, implicará el análisis de la utilización del cuerpo de manera estereotípica con fines identificatorios (y su comparación con la cantante que Taylor acompaña, Ellie Goulding).

El uso del cuerpo femenino como mercancía u objeto interpelante no es algo nuevo en el mundo comercial y hoy es fácilmente naturalizado en cierto tipo de publicidades. Donde sí ha sufrido avances y retrocesos fue en la música

comercial, conocida como Pop, pues cada solista impone su estética y su estilo a su cuerpo, definiéndose a través de él.

Pero como bien señala Isabelle Aubin (2011) en los últimos diez años se ha revertido esa tendencia de la elección “individual” (siempre, claro, cruzada por condicionamientos estéticos y sociales controlados por discográficas y *managers*) de los elementos corporales y lo que domina hoy la imagen femenina es la pornografización. El término es certero y remite a todo aquello relacionado con la objetualización de la mujer y la mostración de relaciones de atracción donde el hombre es dominante y la hembra sumisa.

¿Qué significa ingresar voluntariamente en el mundo del pop solista femenino contemporáneo? Siendo que una serie de características musicales han de ser tenidas en cuenta (aplicadas a partir de una “tradición” y un campo al que se impone un estilo personal), la imagen es tan innata como el sonido a la carrera de una cantante internacional.

Primero y principal, como prerequisite, la estilística en cualquier campo artístico debe implicar diferencias visibles y esperables, conscientes respecto a las acciones de los demás agentes del campo. Es decir, hay una praxis reflexiva de la historia y las etapas del campo artístico y de sus agentes actuales; esto implica que el uso de un estilo lírico y vocal, una forma de usar el cabello, el vestuario o el timbre musical siempre se da de manera lúcida con pretensiones de éxito para crear una identidad definida. No es lo mismo el peinado de Katy Perry que los vestuarios de Nicky Minaj, los temas que trata Ke\$ha o el uso de riffs en Lady Gaga.

Como los oyentes perciben claramente las diferencias y generan juicios y preferencias en base a eso, es lógico que lo hagan considerando también el mundo visual y audiovisual que sus estrellas producen: El estilo coreográfico de Beyoncé es inseparable del grano de su voz (Barthes, 1977). Entonces, una diva pop actualmente se define y se considera mediante *todas sus creaciones*, y quizás sea más identificable cuanto más uniformes o coherentes sean sus productos. La imagen personal, la voz y el cuerpo son los elementos más distintivos de una persona, y así ocurre también cuando se crea una cantante mediática.

Miley Cyrus, víctima voluntaria del hiperdispositivo

Las performances de Miley Cyrus no habían ignorado la exigencia de utilizar el cuerpo como atracción a la hora de hacer fans y exhibir una estética. Muchas performances en vivo de 2011 y 2012 la muestran con una postura corporal relajada o estimulada por la música y envuelta con vestidos provocativos y llamativos.

En esas épocas su experiencia como chica Disney y su música anexa hasta cierto grado de dicha cadena le impedían ser un sujeto musical independiente. Su música no dejaba de ser relativamente original respecto a aquella destinada a niños y preadolescentes, pero no podía alcanzar el éxito y la visibilidad de las estrellas pop del momento por cuestiones que veremos más adelante.

Considerando que en esos años se trata de una chica de alrededor de 17, 18 años, el uso del cuerpo implicaba una jugada atrevida por parte de los responsables de su imagen, ya que el hecho de que una adolescente ligera de ropa se convierta en estrella pop roza la pedofilia. También implica un

conflicto identitario, pues aquella Miley Cyrus todavía era Miley Stewart, el personaje amado por sus fans (a los que llevaba por lo menos seis años).

Cabe traer a colación el análisis que realiza Umberto Eco acerca de la figura de Rita Pavone en tanto construcción de un ícono tanto corporal-mediático (referente de una incipiente pubertad) como musical-generacional (referente de la adolescencia contestataria cuya función era deslocalizar y banalizar los problemas generacionales):

En sus primeras apariciones, Rita Pavone provocó perplejidades en cuanto a su edad. La Rita Pavone real podía tener dieciocho años (como luego se comprobó), pero el personaje "Pavone" oscilaba entre los trece y los quince. El interés suscitado se tiñó pronto de morbosidad. [...]

La Pavone apareció como la primera diva de la canción que no era mujer; pero no era tampoco niña, en el sentido en que lo son los habituales e insoportables niños prodigio. La fascinación de la Pavone estribaba en el hecho de que en ella todo cuanto hasta entonces había sido tema reservado a los manuales de pedagogía y los estudios sobre la edad evolutiva se convirtió en elemento de espectáculo. Los problemas de la edad de desarrollo, aquellos por los que la muchacha sufre por no ser ya niña y no ser aún mujer, las turbaciones de una tempestad glandular que habitualmente produce resultados secretos y sin gracia, se convertían en ella en declaración pública, además, teatro, y adquirían gracia. En Rita Pavone por primera vez, ante una comunidad nacional, la pubertad se hizo ballet y adquirió plenos derechos en la enciclopedia del erotismo [...]. (Eco, 1965, pp.329.330).

La jugada que se realizó en el corriente año es si cabe más chocante que aquella de crear un ícono adolescente que se comporta como preadolescente (Miley Stewart). Aquí se mostró algo completamente distinto. En primer lugar, estamos hablando de una chica de 19 años. Si antes le enseñaron a exhibir el cuerpo, ahora le indicaron cómo utilizarlo para causar escándalo y saltar a la fama. Pero, ¿a qué precio? Si Miley se quejaba antes de la presión que se generaba sobre su cuerpo y sus cuestiones personales, como menciona aquí:

Intentan que uno no crezca, pero no puedes hacer eso con gente real, normal. Te asombrarías ante las cartas que llegaban a Disney. Decían cosas como: 'No puedo creer que haya hablado a su padre así!' o 'No puedo creer que haya usado esa camiseta'. '¿Por qué la estrella del programa tiene senos?' Ehh, porque es una mujer. Es una locura.

Ahora gestó una opinión pública sin precedentes acerca del mismo. La circulación del video fue insana. Trepó todos los canales habidos y por haber y generó una regurgitación insoportable del acontecimiento que bombardeaba

redes sociales y cadenas corporativas de periodismo. Internet facilitó mucho dicho bombardeo: Cyrus se encontró desde agosto hasta hoy según *Google Trends* como el “actor” más buscado.

Pero todo esto ocurrió por una simple razón: porque el video circuló como parte de un *hiperdispositivo*. Un hiperdispositivo es simplemente un dispositivo que se hace efectivo solo mediante otro dispositivo adosado a él.

Siguiendo la visión de Traversa de un dispositivo como un medio artificial que produce sentido, diremos que todo medio implica fenómenos configuracionales que interactúan con una cadena de semiosis ajena a su materialidad (el mundo, otros medios y otros mensajes). Más allá de toda exigencia y determinaciones técnicas (el tipo de dispositivo determina el mensaje, su tamaño y cualidades), el dispositivo siempre modifica, mediatiza las instancias originales de lo que se quiere transmitir (el cine, por ejemplo, distorsiona y procesa la voz; la postal es una manera particular de presentar una imagen de un sitio; el periódico implica un lenguaje y un espacio determinado para cada suceso).

Todo dispositivo, según Traversa, implica atributos de lo visible (elementos cualitativos de lo que se muestra o enuncia) y atributos sociales (acceso, tipo de mercantilización, rituales adosados a él, etc.). Un mismo medio puede tener diversas significaciones sociales: una película en el cine, una película vista por Internet, una película vista en un viaje de larga distancia: la imagen en movimiento es siempre la misma, pero nunca será la misma la recepción, el grado de concentración, la actitud hacia la obra.

En el *hiperdispositivo* la simultaneidad de dos complejos semióticos (película musicalizada, concierto más pantallas gigantes) implicará siempre una recepción más compleja y más ambigua (dos o más elementos interpelantes) que la de un dispositivo. La actuación de Miley Cyrus no existió sino como hiperdispositivo web: Noticia + video.

Los portales de noticias que se hicieron eco de la situación nunca dejaron de juzgar intensamente, intentar vender y tergiversar un suceso ya de por sí ridículamente exuberante. Ejemplos hay a montones; las palabras utilizadas fueron ‘polémico’, ‘atrevido’, ‘escándalo’, ‘osada presentación’. Llegó un momento en que parecía una competencia de adjetivos amarillos. De este modo Cyrus se aseguró la fama exponiendo su cuerpo de manera inédita en el campo del pop femenino (con una kinésica del descontrol, si pudiéramos llamarlo así, extremadamente calculada y cuidadosamente filmada, a pesar de lo que querían vender los portales de noticias –una performance increíble e inesperada-). Su salto a la fama se desperdigó por internet fuera del dominio de las noticias (blogs, redes sociales, twitter y 9gag comentaron a través de parodias, memes y reflexiones la performance, llenando de texto un texto ya desbordado).

El suceso mediático fue tan fugaz como insufrible pero fue simplemente el prólogo a una nueva serie de escándalos que rodearían la salida del primer videoclip de su último disco, *Wrecking Ball*. El video y la canción poco tienen que ver con la faceta descontrolada que la joven exhibió, pero fueron la primera piedra del duro camino de la fama del exceso que se le está construyendo. A partir de este momento su cuerpo será siempre objeto de polémica, observancia y juicio, como lo ha sido su constringente carrera en Disney.

Taylor Swift: de niña campesina a ‘senior’ desinhibida

El caso de Taylor Swift es bien distinto. Su pasaje del country (género en el que se la intentó y logró imponer como referente y juvenil de una “nueva trova”) al pop solista implicó poco tiempo y un lavado de imagen meteórico. La inocente y expresiva niña del lejano oeste se convirtió en una estereotípica veinteañera que versa sobre cuestiones ciudadanas del adulto estadounidense medio de alrededor de veinte o treinta años.

La imagen prístina de Taylor, un elemento folclórico valioso en sí mismo implicaba juventud impoluta y un ideal expresivo-creativo genéricamente localizado. En cierto punto paternalista, el mito de la joven campesina ayudó a su difusión mediática y expansión creativa, volviéndose nacional en un año e internacional en sólo dos (llegó con *Fearless* (2008) a los primeros puestos de los charts de Japón, Irlanda, Noruega, Australia y Estados Unidos, tanto como artista country que como artista pop –Billboard chart).

La nueva y sugerente mezzosoprano estableció una kinesintáctica estereotípica, tomando elementos latentes en la cultura popular (gestos icónicos, posturas adolescentes, actitudes corporales sensuales y desprejuiciadas, una cierta estética de la *cheerleader*) y mezclándolos con su nueva “personalidad”, que se revelaba despreocupada y desinhibida al igual que el yo lírico de sus canciones más populares (que en *We are never ever gettin’ back together* es una joven desengañada de las palabras de un ex amante y en *22* es una chica que añora tiempos pasados de descontrol y amor libre, etc.).

El nuevo cuerpo Swift se revela más espontáneo y filtrado que las representaciones anteriores de una niña que buscaba fama. Ahora la encontró, y la transformó en ícono estandarizado de la juventud estadounidense. Su cuerpo actual está definido por una kinesintáctica jocosa, propia de la *cheerleader* sedienta de fiesta y protagonismo. Basada en un estereotipo que además nunca vivió (desde los 16, *homeschooling*), adoptó gestos faciales de alegría y disfrute relacionados con la música y la celebración (*house party*, abundante en hipocresía y alcohol que obliga a la permanente euforia).

Ya Taylor Swift no es una cantante, es una chica “como yo”, pensada hacia el común de las veinteañeras, pensada como un ícono y una referencia al actuar mimética y codificadamente. Swift induce (y falsifica) constantemente un *pathos*, el de la alegría sin razón, por la alegría misma, asimilando el standard de la juventud a través tanto de las líricas, el aspecto y una espontaneidad kinésica y coreográficamente estudiada. De hecho, en el video, veremos que casi no parece que sus movimientos estuvieran estudiados; pareciera que la coreografía fueran movimientos francos e inmediatos.

Mimetizándose con el espectador Swift logra una sexualización atemperada, porque busca construirse tanto como ícono sexual que ícono amistoso/afectuoso, cercano al modo de ser imaginado (enunciario imaginado) de sus espectadores. Además de servirse de todos esos estereotipos, la americana logra perpetrar ese modelo, normativizando tópicos de comportamiento; el movimiento se utiliza como referencia y argumentación, ya que los preceptos que sigue son los preceptos impuestos a su público por todo un universo simbólico heterogéneo (películas y series infantiles, otras cantantes,).

El encontronazo corporal con Ellie Goulding

La carrera de Ellie está recién empezando. A diferencia de la mezzosoprano ligera, es mayor (26 años), proviene de un pueblito británico de solo 3000 habitantes (mientras Reading tiene casi 90.000) y tiene solo dos discos (contra cuatro). Su alcance se había limitado, hasta el año pasado, a la órbita insular pero por diversas razones (entre ellas la invitación de Taylor Swift a su show, la circulación de sus videoclips y los medios masivos de comunicación) llegó a internacionalizarse relativamente.

Ella hace una música que no es completamente pop; tiene un estilo muy personal, una voz peculiar y ejecuta numerosos instrumentos (lo cual la aleja de la solista típica que se destaca por el canto y algún instrumento armónico subsidiario). Su estilo se etiqueta de manera errática en *Wikipedia*: *Indie pop*, *electropop*, *synthpop*, *dream pop*, mientras que *Red*, de Taylor, ostenta estas: *Pop*, *teen pop*, *country*, *country pop*.

Dos potencias se saludaron ese 23 de agosto, pero dos potencias y dos seres corporales muy distintos. La kinésica y la voz de esa performance son sorprendentemente heterogéneos y representativos de la diferencia entre ambas mujeres. Dos tradiciones, dos regiones, dos rubiedades distintas a pesar de las similitudes y la coincidencia espaciotemporal.

Referencias

- Aubin, I. (2011). *Pornographisation de la culture populaire: Analyse de contenu des vidéoclips*, Ottawa: s/d, 89 pp.
- Bourdieu, P. (1992). *Les Regles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil (tr. Thomas Kauf; *Las reglas del arte; Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona: Anagrama, 1995).
- Barthes, R. (1977). 'The grain of the voice', en *Image, Music, Text* (comp. Stephen Heath), Fontana Press, Londres.
- Eco, U. (1965). 'La canción de consumo', en *Apocalípticos e integrados*, Lumen, España, pp. 313-334.
- Poyatos, F. (1968). *Paralingüística y kinésica*, en [Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas](#) / coord. [Carlos H. Magis](#), 1970, pp. 725-738. Recuperado de: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/03/aih_03_1_081.pdf
- Traversa, O. (2001). 'Aproximaciones a la noción de dispositivo', en *Revista Signo&Seña*, N° 12, Abril 2001, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

De la Ética a la Genética de los Afectos: Aportes de las neurociencias al análisis antropológico

Vivina Perla Salvetti*
(UBA)

Resumen

Este artículo reflexiona sobre las posibilidades metodológicas para la Antropología que brindan las neurociencias de la ética, cuyo bagaje permite reflexionar acerca de cuestiones tales como las diferencias entre el cerebro animal y la Mente humana, cuál es el factor objetivo que define la sensación

del sí mismo, o si el desarrollo de las particularidades del lenguaje humano responden a un origen genético o social. La teoría elaborada por Damasio sobre las particularidades de las imágenes evocadas por la mente humana, y del papel preponderante de las emociones en toda decisión exitosa, le permite sostener la vigencia de la Ética de los afectos de Spinoza mediante dar cuenta cómo las marcas involuntarias que la experiencia deja en el cuerpo, diseñan una huella lo suficientemente profunda para determinar el tono de nuestras decisiones cotidianas. Así mismo la articulación de estos avances experimentales con los conceptos elaborados por Vigotsky, permiten dar cuenta del lenguaje, del arte o de la expresión gráfica de ambos mediante la plástica o la escritura como creaciones sociales que resultan de la interacción humana como condición necesaria.

Palabras Clave: imágenes perceptuales - marcador somático – esquemas cognitivos

Abstract

This article reflects about the methodological possibilities for the Anthropology that offers the neuroscience of the ethics, which allows to reflect about questions like the differences between the animal brain and the human Mind, what is the objective factor that defines the sensation of himself or if the development of the peculiarities of the human language has a genetic or social origin. The Damasio's theory about the peculiarities of the images evoked by the human mind, and of the critical role of the emotions in any successful decision, allows him to support the validity of the Ethics of the affections of Spinoza accounting the involuntary marks that the experience leaves in the body, designing a trace sufficiently deep to determine the tone of our daily decisions. The articulation of these experimental advances with the ideas of Vigotsky, allows to explain the language, the art or the graphic expression of both by means of the plastic arts or the writing as social creations that result from the human interaction as necessary condition.

Key words: perceptual images - somatic marker - cognitive schemes

Desde los orígenes de la filosofía nos llegan ecos sobre definiciones de lo humano que requieren dominar el caballo desbocado de las pasiones para arribar a un pensamiento genuinamente racional. Pero las pasiones se resisten a ser dominadas, negadas y mucho menos reprimidas y su abordaje quedó relegado al ámbito de los mitos, de los juglares y de la literatura en general. Este abordaje polarizado entre emoción y cognición ha derramado ríos de tinta a través del tiempo, y la antropología no ha sido la excepción. Partiendo de las dudas clara y tempranamente explicitadas por Durkheim y Mauss (1971) acerca del papel dominante del sentimiento en las clasificaciones primitivas, desde entonces y en movimiento pendular, nos topamos con abordajes antropológicos que en procura de dar cuenta de la especificidad humana se hallaron enmarcados ya fuera en los aspectos estrictamente racionales, o lingüísticos, o sociales. En los últimos años, y con el claro propósito de incorporar al debate filosófico y antropológico aquellos elementos experimentales en condiciones de responder viejas preguntas que los paradigmas tradicionales no logran contestar, las Neurociencias de la Ética

ofrecen un bagaje que permite reflexionar acerca de cuestiones filosóficas tales como las diferencias entre el cerebro animal y la Mente humana, cuál es el factor objetivo que define la sensación del sí mismo -la naturaleza de la voluntad como motor de las acciones- o si el desarrollo de las particularidades del lenguaje humano responden a un origen genético o social. En las líneas que siguen se resumen los aportes que las neurociencias ofrecen al análisis antropológico, centrando la atención en aquellos datos experimentales que vinculan emoción y cognición y dan cuenta sobre cómo *aquellas marcas involuntarias que la experiencia deja en el cuerpo* introducen una huella lo suficientemente profunda para determinar el tono de nuestras decisiones cotidianas.

En el principio fue la Imagen

Incorporar la *percepción de las emociones como factor necesario en todo proceso cognitivo exitoso* requiere de su adecuada justificación a partir de los resultados obtenidos por el neurofisiólogo portugués Antonio Damasio. Su teoría sitúa en las *redes neuronales del organismo en su conjunto* la ontología de la mente humana, tras haber explorado qué es lo que permite a los organismos la *sensación de sí mismos* como sistema emocional germinal. Uno de los aspectos más novedosos de la Teoría de Damasio consiste en su descripción de cómo el origen de la mente se halla vinculado con un “darse cuenta” de la propia capacidad individual de desplegar, recordar y organizar de modo voluntario las imágenes internas.

Mente Humana, demasiado humana

Damasio ha desarrollado una compleja teoría emergentista y evolutiva de la Mente, que distingue y clasifica los organismos de acuerdo al *carácter voluntario de las imágenes* perceptuales que emergen en todo organismo con cerebro. Este autor distingue entre las *imágenes perceptuales de carácter inmediato* (visuales, auditivas u olfativas) que permiten a los organismos con cerebro integrarse al medio natural, y las *imágenes perceptuales de carácter diferido*, características de la Mente humana, cuya especificidad reside en la capacidad para ordenar, clasificar e interpretar las imágenes perceptuales particulares. Este ejercicio voluntario permite además clasificar las imágenes del pasado (recuerdos) o del futuro (imaginación) donde el individuo las reconoce como tales.

Imágenes ancladas en el cuerpo - Diferencias entre emoción y pensamiento

Esta teoría, que deriva el carácter diferido de las imágenes mentales condujo sin embargo al reconocimiento experimental de las diferencias y semejanzas entre emoción y pensamiento. A pesar de que en el habla cotidiana solemos referirnos a ambos términos de modo indistinto, Damasio define a la *emoción como un proceso primario* y la distingue del *sentimiento como secundario*, donde ambos se originan en *diferentes regiones cerebrales*. Para ello distingue:

a) Los cambios corporales con los que el *cuerpo responde automáticamente* mediante alteraciones en distintos parámetros funcionales (en el ritmo cardíaco, por ejemplo) Se trata de *situaciones del entorno que gatillan* respuestas emocionales como el miedo o el júbilo (y que corresponden en los estudios por

imágenes computarizadas con áreas de cerebro vinculadas con la *amígdala y el sistema límbico*) Estos aspectos, que guardan similitudes con las reacciones adaptativas del resto de los animales, son circunscriptos con el término *emoción*. (ver figura 1)

b) En cambio, a aquellos cambios corporales *involuntarios* (similares a los que surgen con la emoción) que sobrevienen *al evocar voluntariamente ciertas imágenes* (como puede ser el recuerdo de un amigo muerto, o anticipar un encuentro amoroso) y corresponden en los estudios por imágenes con su emergencia en las redes de la *corteza prefrontal*, lo denomina *sentimiento*. (ver figura 2)

Esta diferencia entre emoción y sentimiento le permite a Damasio proponer su concepto de “Marcador Somático” que remite al *registro emocional que condiciona nuestras decisiones cotidianas*, ya como señal de alarma, o como estímulo para seguir adelante.

Marcador Somático. Percepción cognitiva de las emociones

Una vez demostrada la diferencia entre el *sustrato de las imágenes y la colección de representaciones* organizadas en distintas capas corticales, Damasio presenta su concepto de Marcador Somático para fundamentar que *en toda decisión exitosa está involucrada la memoria de las experiencias vividas*.

Mientras que desde los albores de la filosofía clásica se ha venido sosteniendo la necesidad de dominar las pasiones desbocadas, reflexiones que incluyen una moral kantiana derivada de un análisis lógico y racional que excluye toda emoción, la propuesta de Damasio considera la validez cognitiva del registro emocional de la experiencia en la toma de decisiones vitales Para esto, Damasio procede a distinguir cómo las experiencias vividas o aprendidas socialmente inciden al momento de elegir mediante dos registros diferenciados:

a) *Marcadores somáticos negativos*: Funcionan como *señal de alarma*. Definen sentimientos viscerales displacenteros que surgen de modo involuntario al recordar ciertas experiencias. Se trata de emociones que se han conectado mediante el aprendizaje con ciertas consecuencias negativas predecibles y derivan por lo general en conductas evitativas.

b) *Marcadores somáticos positivos*: Favorecen la recuperación visceral de emociones agradables del pasado que logran vincularse con sensaciones físicas de júbilo, alegría o sosiego, cuando planeamos un escenario posible. Este concepto le permite a Damasio dar cuenta que el fenómeno conocido como “fuerza de voluntad” no sería otra cosa que la disposición a postergar la gratificación momentánea para obtener algún beneficio futuro:

Marcador Somático adquirido durante la socialización temprana

Los datos presentados por Damasio revelan que los marcadores somáticos se adquieren durante la infancia y la adolescencia, cuando el influjo de *las preferencias del grupo primario, sus convenciones y normas establecidas, están fuertemente condicionadas por las marcas emocionales que resultan de la experiencia local*, de las que el marcador somático se presenta como un excelente operador teórico (Damasio 1999: 203, 204)

Esquemas: la Mente interpreta a la mente

Esta diferencia entre *imágenes emocionales inmediatas* y la capacidad de la corteza frontal para *organizarlas y clasificarlas de modo dinámico*, permite

entender no solo el concepto olvidado de Esquemas, sino la *influencia del entorno social* en la modificación dinámica de los esquemas mencionados. Según lo propone Frederik Barlett, en su texto “*Remembering*” del año 1932, hay que deshacerse de la idea de que la Memoria es literalmente reduplicativa, sino una construcción subjetiva. Barlett demostró experimentalmente que el recuerdo se ve afectado por las experiencias vividas, donde *el pasado incide de manera significativa en los procesos perceptivos*, y es lo que hace posible que una persona reconozca una situación y actúe de una manera que resulte adecuada a ésta. Denominó “Esquema mental” a estas estructuras secundarias dinámicas compuestas por sesgos, racionalizaciones, y cambios en el modo de interpretar las experiencias que tienen tanto origen personal como social (Barlett 1995: 199-205). Las Neurociencias han corroborado que la actividad interrelacionada de diferentes *Esquemas mentales* de carácter especializado permite interpretar, organizar y clasificar en el presente las *Imágenes mentales* de las experiencias percibidas en el ambiente natural y cultural. (Dalglish y Power 2000).

Vigotsky, pensamiento y lenguaje

Estos aportes de las neurociencias que establecen una continuidad evolutiva del cerebro humano con los animales tocante a la emergencia de imágenes inmediatas localizadas en el sistema límbico, donde la *especificidad humana está dada por la facultad de la corteza frontal* para clasificar, ordenar e interpretar las imágenes mediante distintos esquemas mentales, constituyen un respaldo para las propuestas realizadas por Leo Vigotsky décadas atrás. Vigotsky sostenía que el pensamiento y el lenguaje tenían raíces genéticas diferentes, pero que se desarrollan en continua influencia recíproca. Pero lo más relevante del carácter adquirido del lenguaje tiene que ver con su origen social. (Vigotsky 1934) Su definición de pensamiento guarda correspondencia con la moderna descripción de imágenes perceptuales que cada individuo reconoce como propias, mientras que el lenguaje hablado conformaría un Esquema dinámico que interactúa con el entorno social. El *Lenguaje (oral)*, al igual que distintas manifestaciones del *Arte*, y técnicas como la *Escritura* o el *Cálculo Matemático*, todos son considerados por Vigotsky como creaciones sociales, o como se diría hoy, conforman *Esquemas cognitivos independientes pero interrelacionados entre sí*, que mediatizan entre el grupo social y el individuo, para ordenar, clasificar e interpretar las imágenes perceptuales del proceso primario. (Figura 3) En su teoría de las “herramientas psicológicas” como Vigotsky denominaba a estas creaciones sociales, propone que “*están dirigidas al dominio de los procesos psíquicos...la inclusión del instrumento en los procesos de comportamiento, recrea y reconstruye por completo toda la estructura de la conducta*”. Esta continua influencia recíproca entre los distintos esquemas mentales de origen social anticipada por Vigotsky también cuenta con el respaldo de datos experimentales recientes. (Vigotsky 1931 y 1970, Dalglish y Power 2000) La noción de Esquemas cognitivos que interactúan dinámicamente entre sí con el propósito de mediatizar entre las imágenes perceptuales y el entorno, admite a su vez la incorporación válida de las emociones y sentimientos como el *factor diferencial que contribuye a cambios observables* en los mencionados esquemas.

En busca de Spinoza: Ética y Genética de los afectos

Damasio no solo discute el supuesto que sostiene que actos humanos como razonar y decidir derivan su eficiencia de una capacidad deductiva y matemática que deja fuera toda emoción. Como contrapartida, ha tomado conceptos de la “*Ética de los Afectos*” de Spinoza (1980) que permiten ser reformulados a la luz de los avances de las neurociencias, como por ejemplo:

“*Bueno es lo que con certeza nos es útil (Definición I, parte IV) Una pasión es vencida por otra pasión y no por la Razón a secas. Un afecto no puede ser suprimido sino por medio de otro afecto contrario y más fuerte*” (Proposición VII, parte IV)

Es por todos conocido que *reprimir las pasiones* dañinas muchas veces desemboca en lo que se conoce como “escalada” de violencia para lo cual Spinoza propone un camino opuesto al tradicional derrotero represivo, en una apuesta tomada por Damasio. Aceptando los riesgos de parecer ingenuo, Damasio realiza una *propuesta social de carácter preventivo* pasible de generar grandes cambios con el tiempo. En lugar de reprimir las pasiones, o de expresarse racionalmente sobre ellas, (algo que evidentemente ha fracasado históricamente) Damasio propone aplicar la ley de Connatus para tratar de *cultivar y fomentar en nosotros mismos y en otros aquellos comportamientos y conductas que nos produzcan el placer que proviene por estar cuidando de nosotros mismos y del entorno* que nos rodea. La Razón debe estar al servicio de esa búsqueda de afectos, capaces de producir cambios a largo plazo, por efectos de lo que se conoce hoy como retroalimentación positiva. Aprender a *disfrutar* del arte, de una buena comida, de cuidar de sí mismo y del entorno, conforman pequeños cambios iniciales pasibles de retroalimentar una transformación social más amplia. (Damasio 2005) Esta propuesta filosófica permite vincularse con aquella otra de valerse del Arte o la Escritura como “herramientas psicológicas” que según palabras de Vigotsky, “*recrea y reconstruye toda la estructura del comportamiento humano*” (Vigotsky 1931:56)

Conclusiones

Esta breve presentación de las posibilidades que brinda la incorporación de conceptos del neurólogo Antonio Damasio para el análisis antropológico tuvo como objetivo no solo integrar estos avances, sino recuperar nociones que fueran elaboradas por autores clásicos como Leo Vigotsky, cuya riqueza conceptual se materializa al incorporarlos en el análisis social, y observar los efectos que producen en el campo de los comportamientos. Conceptos como el de *Marcador Somático positivo* de Damasio, entendido como factor de reestructuración de los *Esquemas cognitivos interdependientes* (concepto derivado de las ideas de Barlett y Vigotsky) se presentan como excelentes operadores teóricos. La integración de estos conceptos en un modelo sistémico ofrece un bagaje de gran riqueza operativa para dar cuenta de los esquivos puntos de continuidad y cambio característicos de toda dinámica cultural. La mirada antropológica puesta en lo social, se enriquece así con el análisis que fluye entre la ética de los afectos y su genética, donde los aspectos neurológicos de la moral, lejos de abordarse con aséptico aislamiento, son integrados con y desde las pasiones más elevadas.

Bibliografía

- Barlett, Frederic (1995) “*Remembering*”. Cambridge University Press
- Dalgleish Tim y Power Mick (2000) *Handbook of Cognition and Emotion*. Editado por John Wiley & Sonjs. England
- Durkheim E y Mauss M. (1971) “De ciertas formas primitivas de Clasificación” En: *Instituciones y Culto. Obras II*. Barral Editores, Barcelona
- Damasio, Antonio (1999) *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile
- (2005) *En Busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Ed Crítica. Barcelona
- Salvetti, Vivina Perla (2013) “Abordaje sistémico sobre emergencia de la Memoria en contextos de inclusión social: cambios cognitivos observables en la localidad de Puelches (provincia de La Pampa)” Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas. FFyL
- Spinoza, Baruch de (1980) *Etica demostrada según el orden geométrico*. Ediciones Orbis Hyspamérica.
- Vigotsky, Leo (1970) *Psicología del Arte*. Barcelona, Barral
- (1934) *Pensamiento y Lenguaje*. Obras Escogidas, tomo II. Academia de Ciencias pedagógicas de la URSS
- (1931) *Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores*. En Obras Escogidas, tomo III. Academia de ciencias pedagógicas de la URSS

Nota Final: el diseño de las intervenciones en los gráficos incluidos me pertenece

(*)

Graduada en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras (UBA)
visalvetti@gmail.com

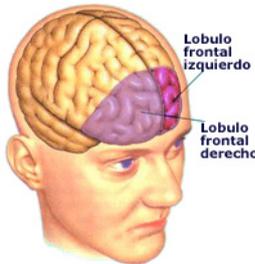


Figura 1

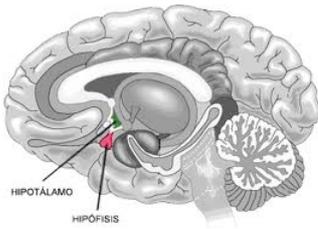


Figura 2

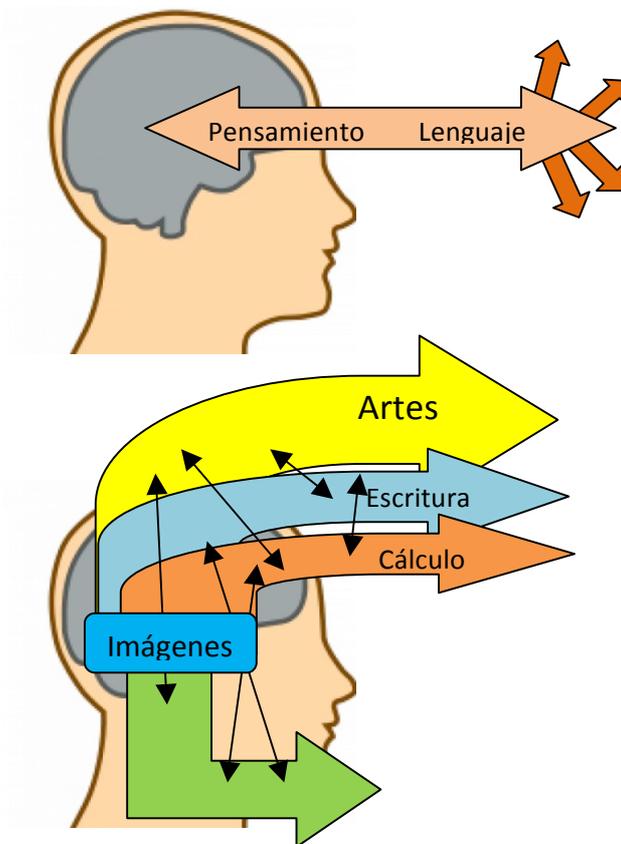


Figura 3

Jean Piaget: **Lenguaje** como capacidad innata → defensor de lo humano

Correlación lineal entre pensamiento y lenguaje → mediatiza la experiencia

Desarrollo en etapas evolutivas independientes del entorno social

Leo Vigotsky: → Herramientas Psicológicas

Pensamiento innato /Lenguaje adquirido

Ninguna correlación genética entre ambos

Confusión con estructura anatómica innata que permite emergencia lenguaje articulado

Lenguaje, Artes, Escritura, Cálculo, configuran **Esquemas cognitivos** independientes pero interrelacionados.

Emergen de la interacción social para interpretar Imágenes primarias.

Los cuerpos de las víctimas: constelaciones teóricas en torno a las modalidades contemporáneas de la violencia de Estado

Sánchez Idiart, Cecilia
(FFyL-UBA)
cecisi89@gmail.com

Resumen

A lo largo del siglo XX, diversas perspectivas teóricas han abordado el problema de la víctima de la violencia estatal con el propósito de comprender los modos específicos en que ésta se inscribe en los cuerpos y las subjetividades. El objetivo de esta ponencia es el de recorrer y examinar la pertinencia de algunas nociones teóricas por medio de las cuales ha sido conceptualizada la esfera de la corporalidad de la víctima de la violencia de Estado en relación con el orden global contemporáneo. Se buscará identificar puntos de convergencia y de fricción entre las diferentes propuestas filosóficas y sociológicas analizadas (fundamentalmente, las posiciones de Judith Butler y Pilar Calveiro), así como se indagará en qué sentido resultan imaginables algunas vías de resistencia ante el poder hegemónico. Así, por un lado, Butler (en sus obras *Vida precaria* y *Marcos de guerra*) sostiene que el vínculo entre corporalidad y vulnerabilidad es constitutivo de toda relación de violencia. Es desde el cuerpo –entendido como una intersección problemática entre la intimidad y lo público– que un individuo corre el peligro de ser objeto o agente de violencia y se expone como precario, vulnerable. Por otro lado, la socióloga Pilar Calveiro, en *Violencias de Estado*, se dedica a distinguir minuciosamente las modalidades actuales de las violencias públicas perpetradas sobre los cuerpos en ámbitos como la guerra contra el terrorismo y la prisión. Puesto que entiende el Estado fundamentalmente desde su función represiva, la autora defiende un paralelismo –cuya validez evaluaremos– entre la violencia sobre el cuerpo individual y aquella infligida sobre el cuerpo social: así, si las modalidades contemporáneas de la tortura se distinguen por la obturación sensorial, se sugiere que es ese mismo tipo de bloqueo de los sentidos el que el poder global quiere imponer sobre el colectivo social.

En la tarde del 15 de abril del corriente año, dos bombas caseras detonaron cerca de la línea de meta de la maratón de Boston y produjeron tres muertos y alrededor de 264 heridos. Tres días después, el 18 de abril, el FBI difunde fotografías de dos sospechosos del bombardeo y al día siguiente se inicia un gigantesco operativo de seguridad en la ciudad con el objetivo de capturar a los hermanos Dzhokhar y Tamerlan Tsarnaev. En una serie de sucesos poco claros, Tamerlan muere tras ser tiroteado por la policía, en tanto que Dzhokhar, si bien primero logra huir, termina detenido. Recurriendo a una legislación de “excepción por seguridad pública”, el joven es interrogado durante dieciséis horas sin que se le lean sus derechos Miranda. Dzhokhar permanece hasta hoy en una prisión federal próxima a Boston, y la última noticia que se difundió sobre él se vincula al pedido, por parte de sus abogados, de que se ponga fin a las condiciones restrictivas de aislamiento en que se encuentra encarcela el acusado, dado que argumentan que tales medidas obstruyen la organización de la defensa de su cliente.

Este caso puede permitirnos echar luz y formular ciertos interrogantes iniciales sobre algunos de los modos en los que opera la violencia de Estado en el mundo contemporáneo. Algunas de las preguntas que recorrerán esta ponencia serán las de qué legalidades se ponen juego, por medio de qué dispositivos las fuerzas de seguridad públicas se inscriben sobre los cuerpos y las subjetividades, qué tipo de configuración subjetiva es la que se le impone a un residente permanente de los Estados Unidos acribillado por la policía sin que se hubiera afirmado que tal hombre era algo más que un sospechoso, cuáles son las conceptualizaciones teóricas de los mecanismos de poder que mejor permiten alcanzar al menos una visión parcial de las modalidades actuales de la violencia pública. Como objetivo específico, nos proponemos recuperar la genealogía y los debates en que se inscriben dos investigaciones recientes: por un lado, la de Pilar Calveiro, socióloga argentina radicada en México, a partir de las consideraciones expuestas en su último libro, *Violencias de Estado*; por otro, la propuesta de la filósofa estadounidense Judith Butler en *Vidas precarias*, compilación de artículos escritos por la autora luego del ataque a las Torres Gemelas en 2001.

Una primera distinción conceptual que es preciso recuperar para reconstruir el marco de debates en que interviene *Violencias de Estado* es la dupla foucaultea de anatomopolítica y biopolítica. En 1976, en la última lección del curso publicado bajo el título de *Defender la sociedad*, Foucault se dispone a indagar la genealogía del racismo de Estado, para lo cual traza una distinción entre el poder disciplinario y el poder biopolítico, entendidos como estrategias diferenciadas y positivas de acción sobre los cuerpos y los sujetos. Si los procedimientos de la disciplina –que Foucault se dedica a examinar extensamente en *Vigilar y castigar*– se desarrollaron en los siglos XVII y XVIII como técnicas de poder focalizadas en la organización de un campo de visibilidad, supervisión y castigo alrededor del cuerpo individual, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII comienza a surgir otro tipo de tecnología ya no disciplinaria, ya no aplicada estrictamente al “hombre-cuerpo”, sino que se trata de una táctica que ejerce su poder sobre la vida, sobre el hombre en tanto ser viviente o especie que integra una masa poblacionaria. Para Foucault, en cada tecnología se juega una concepción diferente de la multiplicidad: mientras que la anatomopolítica concibe que la multiplicidad de hombres se resuelve en cuerpos individuales que pueden y deben ser vigilados, adiestrados y castigados, para el biopoder la multiplicidad de hombres constituye una masa global afectada por procesos biológicos compartidos como la vida, la muerte, la reproducción y la enfermedad. Si la disciplina es un poder individualizador, la biopolítica es un poder masificador o poblacionario.

Ahora bien, si en una lectura apresurada esta distinción puede quedar reducida a una dicotomía excluyente, Foucault se encarga de precisar que la biopolítica no viene a reemplazar o a anular el poder disciplinario sino que, en cambio, se articula con él y lo enriquece y complejiza con una nueva dimensión destinada a la regularización de la vida:

Una tecnología de poder [la biopolítica] que no excluye [...] la técnica disciplinaria sino que la engloba, la integra, la modifica parcialmente y, sobre todo, que la utilizará implantándose de cierto modo en

ella, incrustándose, efectivamente, gracias a esta técnica disciplinaria previa. Esta nueva técnica no suprime la técnica disciplinaria, simplemente porque es de otro nivel, de otra escala, tiene otra superficie de sustentación y se vale de instrumentos totalmente distintos.

Otra precisión importante es que, como dijimos, se trata en ambos casos de técnicas de poder que se inscriben de modo concreto y efectivo en los cuerpos. Como sostiene el filósofo en la segunda lección del curso, uno de los principales recaudos metodológicos que conducen su investigación es el de la consideración de que el poder transita, circula por nuestro cuerpo: la corporalidad en tanto campo político es, así, un ámbito fundamental para el análisis foucaulteano de la capilaridad del poder. De este modo, si la disciplina individualiza el cuerpo, el biopoder lo reubica en relación con los procesos biológicos propios de la especie humana.

Esta imbricación entre anatomopolítica y biopolítica constituye el punto de partida de la reflexión de Calveiro en torno a las configuraciones contemporáneas de las violencias estatales: la autora se propone analizar los sistemas punitivos actuales y el modo en el que instauran una cierta economía política de los cuerpos a fin de delinear los principales rasgos de la “anatomía política de nuestro tiempo”. En este sentido, se ocupa de relevar el tratamiento de los cuerpos por parte de lo que ella conceptualiza como la “guerra contra el enemigo externo”, es decir, la guerra contra el terrorismo. Tras realizar un recorrido por el modo en que la hegemonía global construye, a través de diversas legislaciones y de manera eminentemente difusa, una figura de “terrorista” como enemigo que puede ser cualquiera, Calveiro analiza las fotografías difundidas de Guantánamo y Abu Ghraib en busca de comprender, a partir de la visibilidad que habilitaron estas imágenes, algunos aspectos de la inscripción de la violencia de Estado sobre los cuerpos de los prisioneros por medio de la reclusión, el castigo, la tortura.

Como características específicas y singulares del tratamiento contemporáneo del cuerpo del enemigo externo, la autora enfatiza, en primer lugar, el aislamiento al que los sujetos son sometidos como práctica sistemática de castigo, con la consecuente incomunicación orientada a “quebrar” al individuo. De este modo, campos de detención como Guantánamo no reconocen más que la vida biológica de los sujetos (respirar, comer, dormir), en tanto que toda forma de sociabilidad se ve forcluida hasta el límite de lo tolerable, hasta el límite de la cordura. Se trata de una *reducción a lo biológico* donde se deja ver la intersección entre una anatomía política de los cuerpos y una administración de lo estrictamente biológico, a tal punto que el dispositivo concentracionario global se apropia de la decisión sobre la vida o la muerte de un sujeto y el suicidio deja de ser una opción practicable: “no es fácil morir en un campo de concentración. El dispositivo se apropia de la vida del prisionero y la cuida celosamente para decidir, según sus propios criterios y necesidades, hasta cuándo esa vida le es útil”.

En segundo lugar, una nota distintiva central del funcionamiento contemporáneo de la tortura y el castigo es, según Calveiro, la obturación sensorial por medio de máscaras, capuchas, anteojeras, ruido blanco, música a todo volumen, y también privación del sueño, condiciones que extreman aún

más la incomunicación y conducen al sujeto al borde de un “desquiciamiento psíquico”. Una de las tesis más fuertes que sostiene la socióloga en relación con el análisis de las fotos de Abu Ghraib –cuyo aspecto más espantoso radica en la inclusión, en la escena fotografiada, del victimario, del torturador sonriendo al lado de pilas de cuerpos desnudos, o bien haciendo gestos de supuesta convivialidad al lado de reclusos con sus rostros cubiertos– es que la obturación sensorial que el victimario busca producir sobre el torturado se replica sobre sí, lo que resulta en una suerte de inconciencia o anestesiamiento del represor respecto de sus prácticas de castigo, una especie de distancia lúdica muy difícil de asimilar que le permite al torturador tomar la violencia infligida como una diversión, un pasatiempo.

Sometidos a una legislación de excepción, considerados como cuerpos desechables, prescindibles o “apilables” para una foto, los sujetos sobre los que opera con toda su fuerza la violencia estatal quedan reducidos a su mera condición biológica, a una “simple variable biopolítica”. Como último aspecto que nos interesa recuperar de *Violencias de Estado* para pasar a la articulación entre soberanía y gubernamentalidad en Butler, resulta productiva la reformulación del paradigma foucaulteano propuesta por Calveiro. Si Foucault, también en aquella última lección de *Defender la sociedad*, sostiene que el poder soberano es el derecho de hacer morir o dejar vivir (el poder de la espada) y la biopolítica, en cambio, se entiende como el poder de hacer vivir o dejar morir, la socióloga postula que el poder global contemporáneo debe conceptualizarse bajo la conjunción de estas cuatro modalidades de funcionamiento. La biopolítica actual se configura como una *administración de la vida y de la muerte* que, lejos ya de la pretendida universalidad de los derechos, diferencia a los sujetos de acuerdo a su derecho a la vida establecido según su funcionalidad para el sistema. Así, la hegemonía global hace vivir a través de los sistemas de reproducción asistida y deja vivir a aquellos que no constituyen un riesgo para las posibilidades de acumulación del sistema, mientras que hace morir en la guerra y deja morir de hambre o de enfermedades curables a poblaciones enteras.

Por su parte, Judith Butler, en *Vidas precarias*, toma la vulnerabilidad y la agresión como puntos de partida de las condiciones de la vida política contemporánea, y se dispone a analizar críticamente los protocolos de visibilidad, inteligibilidad y decibilidad de acuerdo a los cuales algunas vidas son estimadas como dignas y otras como desechables: el interrogante que atraviesa los artículos –y que puede rastrearse ya desde la investigación de la filósofa sobre la normatividad que rige la sexualidad– es el de qué patrones políticos y sociales definen lo humano, qué vidas son consideradas como vivibles, cuáles muertes deben ser lloradas y cuáles no.

Ya desde el prefacio de la obra, Butler anticipa su tesis en torno a la convivencia de modelos soberanos y de gubernamentalidad en el marco de la prisión de guerra, y es en el artículo “Detención indefinida” donde se dedica a relevar las particulares condiciones de excepcionalidad legislativa a la que están sujetos, por ejemplo, los prisioneros de Guantánamo. Desprovistos del derecho de defensa legal, de apelación y repatriación, para estos reclusos la ley parece estar en suspenso y sus destinos parecen estar en manos de una burocracia administrativa que toma decisiones cargada de un poder soberano. De este modo, a partir de las pautas de constitución de los tribunales militares

difundidas por los Departamentos de Defensa y de Justicia en marzo de 2002, son funcionarios los que deciden quién será juzgado, quién será detenido y quién caerá bajo esta nueva figura de la detención indefinida.

Si Foucault ya había sostenido en la lección final de *Defender la sociedad* que la transfiguración de un poder soberano de hacer morir o dejar vivir en un poder biopolítico o gubernamental de hacer vivir o dejar morir no debía ser entendida como la sustitución de un mecanismo por otro sino más bien como una transformación que apunta a completar, a penetrar y a modificar el poder soberano, Butler se encarga de examinar esta imbricación entre soberanía y gubernamentalidad en la vida política contemporánea. La filósofa recupera de Foucault la noción de gobernabilidad como una modalidad de poder vinculada al mantenimiento y control de los cuerpos y los sujetos, la administración y regulación de los procesos vitales de una población y la materialización de estas prácticas de gobierno en instituciones, burocracias administrativas, departamentos, leyes y otras formas de poder estatal y también extra-estatal.

La prisión de guerra constituye, para Butler, el nódulo en que se interpenetran el ejercicio de soberanía relativo a la suspensión de la ley y el gobierno como administración de una población. Ante la puesta en suspenso del estado de derecho, el poder soberano renace “con la fuerza de un anacronismo que se resiste a desaparecer” en manos del poder ejecutivo o bien de funcionarios administrativos (“empleados del gobierno”, como Butler los denomina más adelante) de difusa legitimación, es decir, no elegidos democráticamente. La soberanía, entonces, se está ejerciendo no sólo en el acto de suspensión de la ley por parte del Estado, sino también en la autoatribución, por parte del poder ejecutivo, de decisiones que pertenecen a la esfera jurídica.

Ahora bien, las condiciones de funcionamiento de estas modulaciones de la soberanía no responden ya a un poder unitario, sino que el poder soberano se despliega en un campo de poder político conformado por una pluralidad de tácticas y finalidades que distan de poder comprenderse como una totalidad unificada y coherente: antes que de la figura de un soberano, debemos hablar, entonces, de prácticas de soberanía locales inscriptas en instituciones burocrático-administrativas. Antes que de la resurrección del soberano, de lo que se trata, para Butler, es “de una forma ilegal y de una prerrogativa del poder, un poder ‘anómalo’ *par excellence*”. La soberanía, así, configura a su alrededor un estado de excepción o de emergencia donde las normas son arbitrarias y el poder de los funcionarios a cargo es unilateral e inapelable: el ejercicio del poder soberano se vuelve tan ilimitado y discrecional como la medida de la detención indefinida.

¿Cómo puede decidir, pues, Estados Unidos –y a partir de qué marcos raciales y étnicos– que ciertos sujetos quedarán indefinidamente detenidos? ¿Qué tipo de condiciones de inteligibilidad de lo humano y de las vidas vivibles entran en juego en este ejercicio de poder? Si, según Foucault, el racismo es un mecanismo de poder que opera estableciendo un corte en el *continuum* biológico entre lo que debe vivir y lo que debe morir y configurando, de este modo, una sistematización, jerarquización y clasificación de las razas, con el fin último de exterminar aquello que amenaza la propia vida, Butler retoma esta concepción al preguntarse si la analogía del discurso estatal entre el enfermo mental y el terrorista no implica en realidad que lo que

resulta inaprehensible o incomprensible es toda racionalidad que se aparta del discurso civilizatorio occidental. Aquel sujeto al que el Estado determina como “peligroso” queda despojado de todos sus derechos y se convierte, así, en algo menos que humano, en un cuerpo que debe ser encerrado y aislado bajo la pretendida finalidad de preservar la seguridad nacional, finalidad en nombre de la cual el Estado se da la licencia “para tildar, categorizar y detener únicamente sobre la base de sospechas”. De manera sumamente rotunda, Butler afirma que este “pánico sin objeto” se traduce con demasiada rapidez en una mirada de sospecha hacia toda persona de piel oscura y, podemos agregar, hacia cualquier musulmán, hacia cualquier inmigrante proveniente de una geografía que nos es ajena, sencillamente hacia cualquiera que tenga un nombre difícil de pronunciar. Queda abierta la tarea de intervenir reflexiva y críticamente sobre estas normatividades opresivas que configuran la definición lo humano.

Bibliografía

- Butler, Judith, *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- Calveiro, Pilar, *Violencias de estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.
- Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Tras las huellas del “Hombre de Cormillot”: una aplicación argentina de la perspectiva de los *Fat Studies* para el análisis de un dispositivo de normalización corporal.

Soich, Matías
(UBA – Conicet)
matias.soich@gmail.com

Moreno, María Luz
(UBA)
reinamiel@gmail.com

Resumen

La cuestión de la *gordofobia* (*Fat Phobia*) como dispositivo social de control de los cuerpos ha sido tematizada por el creciente campo de los *Fat Studies*. A través de mecanismos que operan tanto a nivel de los procesos de subjetivación como al nivel estatal y de políticas públicas, dicho dispositivo busca imponer una determinada estandarización de los cuerpos con fines políticos y económicos concretos: la gordura no solo mueve temores y expectativas personales, sino también millones de dólares al año. Por otra parte, el proceso de estandarización corporal sobre el cual se asientan las industrias dietética y barométrica sería imposible sin una voz autorizante científico-médica: asistimos así a un proceso de patologización de los cuerpos gordos. En este trabajo intentamos aplicar situadamente algunos conceptos del campo de los

Fat Studies, utilizándolos para describir analíticamente un dispositivo concreto que hoy opera con gran éxito en la sociedad argentina. Se trata del “imperio Cormillot”: clínicas, clubes, programas de televisión, sitios web, revistas, anuncios publicitarios, dietas y productos que, en su conjunto, funcionan como un dispositivo de implantación de discursos, saberes y representaciones sobre la gordura, la delgadez, la salud y la enfermedad. Nuestra hipótesis orientativa es que este dispositivo médico-comercial se adapta al patrón que Guthman denomina “cultura de la bulimia” produciendo, a fin de alentar el consumo, una subjetividad que le es funcional: una “subjetividad bulímica” que define un nuevo tipo humano, el “Hombre de Cormillot”.

Introducción

La gordo-fobia (*Fat Phobia*) como dispositivo social de control de los cuerpos ha sido tematizada en los últimos tiempos por el creciente campo de los Estudios de la Grasa (*Fat Studies*). A través de mecanismos que operan tanto a nivel de los procesos de subjetivación como al nivel estatal y de políticas públicas, dicho dispositivo busca imponer una determinada estandarización de los cuerpos con fines políticos y económicos concretos: la gordura no solo mueve temores y expectativas personales, sino también millones de dólares al año. Por otra parte, el proceso de estandarización corporal sobre el cual se asientan las industrias dietética y barométrica sería imposible sin la autorización de una voz científico-médica: asistimos así a un proceso de patologización de los cuerpos gordos, cuyos lemas podrían enunciarse como: *gordo es malo* y *gordo es insalubre*.

En el presente trabajo intentamos llevar a cabo una aplicación situada de algunos conceptos propios del campo de los Estudios de la Grasa, utilizándolos para describir analíticamente una serie de dispositivos concretos que operan hoy con gran éxito en la sociedad argentina, el “imperio Cormillot”. Para ello, en primer lugar situaremos brevemente la perspectiva de los Estudios de la Grasa, combinando algunas de sus categorías de análisis con conceptos tomados de Canguilhem y Foucault. En segundo lugar, aplicaremos esta base conceptual para mostrar cómo la red de clínicas, clubes, programas de televisión, sitios web, revistas, anuncios publicitarios, viandas, dietas y productos de este “imperio” funcionan en conjunto como un dispositivo de implantación de discursos, saberes y representaciones sobre la gordura, la delgadez, la salud y la enfermedad. Nuestra hipótesis orientativa, reafirmada en la conclusión, es que este dispositivo médico-comercial se adapta al patrón que Guthman denomina “cultura de la bulimia”, produciendo una subjetividad funcional al capitalismo tardío: una “subjetividad bulímica” que define un nuevo tipo humano, al que denominamos “Hombre de Cormillot”.

Introducción a los Estudios de la Grasa

El fenómeno de la obesidad y el sobrepeso se ha puesto en el foco social como una preocupación creciente dentro de las políticas estatales a nivel global. Especialmente en Estados Unidos, se ha dado una proliferación del activismo de la grasa (*Fat Activism*), como respuesta a las políticas para erradicar la creciente población con obesidad y sobrepeso. Con los movimientos de liberación a finales de los sesenta y principio de los setenta se ponen de manifiesto los primeros activismos de la grasa. Principalmente se encarnaban

en slogans contra la normalización de estereotipos corporales, el repudio a las dietas, etc. En los ochenta, el activismo de la grasa en Estados Unidos se reforzará a partir de las medidas que redujeron el Índice de Masa Corporal (IMC), posteriormente homologado a la norma de 1997 –tomada de la Organización Mundial de la Salud– y reglamentado en 1998. Dichas medidas produjeron que más de la mitad de la población estadounidense “padeciera” obesidad o sobrepeso.

Estos fenómenos enmarcan, por su importancia, la proliferación de políticas anti-obesidad. Por un lado, a partir de 1998 se lanza un programa de políticas públicas que pretenden declararle la “Guerra a la Obesidad” (*War on Fat*). Esto repercute en el acceso de las personas con sobrepeso u obesidad a los servicios, seguros de salud, trabajos, vestimenta, etc. El surgimiento de movimientos políticos contra la gordo fobia –entendida como el miedo a adquirir peso o el pavor a las personas con sobrepeso– se vio intensificado con esta “Guerra contra la Obesidad”, en función de pensar la obesidad como una *patología* de tipo sanitaria, cultural y social.

Los Estudios de la Grasa se inscriben en la conquista de espacios donde repensar los estereotipos corporales, haciendo especial énfasis en la cuestión del orgullo gordo. Dicha problemática se vincula históricamente con las luchas de los movimientos de liberación civil y de género y las nuevas formas de pensar las subjetividades. Así, los Estudios de la Grasa surgen como un acto de rechazo a los estereotipos medicalizados sociales y culturales, pero a la vez como una forma de rastrear cuál es el origen del sentido peyorativo del término “gordo/a” y el uso de la palabra “obesidad” para denotar una forma de patología del capitalismo avanzado. Asimismo, los Estudios de la Grasa también surgen como una forma de darle correlato e inserción académica al activismo de la grasa. Wann expresa que llamar a la gente “obesa” medicaliza la diversidad humana y, como consecuencia, se busca una cura a esta “patología” que refuerza los prejuicios y las connotaciones negativas respecto del gordx u obesx. Asimismo la autora afirma que esta apreciación del obesx que debe buscar una “cura” también lleva a generar actitudes y políticas de odio sobre lxs gordxs; el único diagnóstico certero que podemos hacer respecto de un gordx, es el nivel de prejuicios y estereotipos que porta el observador.

Desde esta perspectiva podemos analizar algunas medidas y fenómenos de control del peso que se han desarrollado en nuestro país, ya que se ha registrado un incremento de los programas, propagandas y tratamientos en torno a la reducción de peso. Hay que destacar que el plan “Argentina Saludable”, llevado adelante desde el Estado Nacional, no habla explícitamente del descenso de peso pero hace un hincapié positivo en los recursos para llevar una vida saludable. Desde el punto de vista de la promoción de la salud, esto se lleva a cabo con las campañas televisivas de Red de salud que están orientadas a la salubridad en un marco general. Sin embargo, no podemos obviar la sanción, en 2008, de la Ley 26.396 que declara de interés nacional la prevención y control de los trastornos alimentarios. Entre sus artículos se asegura la posibilidad de apelar a tratamientos como el bypass gástrico, como así también la inclusión de los trastornos alimenticios dentro del Control Nacional de Vigilancia Epidemiológica, la regulación de propagandas de alimentos de bajas calorías, etc.

En paralelo, este tipo de iniciativas son acompañadas por lo que parece ser una contracara: algunos programas de descenso de peso en televisión como “Cuestión de Peso”, planes asistenciales para el descenso del peso como el Club Dieta, la expansión del mercado de los alimentos y dietéticas, entre otros. Si bien la cuestión de la salubridad está puesta en escena, sostenemos que estos dispositivos funcionan como una fuente de normalización a través de estándares corporales impuestos a la base de las relaciones culturales y de mercado.

Dispositivos de normalización y patologización

En este punto, será útil para nuestro análisis tomar algunos conceptos filosóficos de la obra de Georges Canguilhem y Michel Foucault. En *Lo normal y lo patológico*, el primero redefine la categoría médico-biológica de lo *normal*, no en términos del cumplimiento de una regla única y uniforme, sino como la adaptación singular a una *normatividad* vital. Para Canguilhem, toda vida se relaciona con su entorno generando necesariamente una serie de polaridades dinámicas y de valoraciones vitales. Toda vida reacciona a los cambios de su medio *seleccionando, integrando y rechazando*, según una escala de valores biológicos que apunta, en última instancia, a una máxima capacidad de acción y preservación. Lo normal es, entonces, lo normativo. En consecuencia, las categorías “sano” y “patológico” son redefinidas de manera acorde: no como dos estados contrapuestos (lo patológico como carencia de salud), sino más bien como *dos tipos diferentes, relativos y singulares* de normatividad vital. Así, un individuo sano será aquel capaz de adaptarse a los cambios de su entorno conservando o ampliando su normatividad vital, esto es, sus posibilidades de acción y reacción. Un individuo enfermo, por su parte, será aquel que para resolver su adaptación a los cambios debe restringir su normatividad vital, limitando sus posibilidades. Que lo sano y lo patológico se conciban como situaciones diferentes de una misma normatividad vital implica, entonces, que la salud y la enfermedad deben ser definidas de manera distinta para cada individuo. No existen lo “sano en sí mismo” ni lo “patológico en sí mismo”; se trata siempre de una *relación* entre los cambios de un individuo y las variaciones de su entorno. Por último, otra distinción relevante realizada por Canguilhem es la que separa lo *anormal* (término valorativo que define lo que se aparta de la norma) de lo *anómalo* (término descriptivo que define lo que es irregular, en tanto comporta una variación en un conjunto).

Nos interesa también retomar la idea de “generalización de la conciencia médica”, descrita por Foucault como un proceso con dos caras complementarias. Por un lado, dicha conciencia médica invade de manera generalizada la organización institucional de la sociedad y del estado, en lo que conoceremos luego como bio-política (la articulación conjunta de saber médico y poder político para el gobierno y reglamentación de los cuerpos). Por otro lado, la conciencia médica también aparece bajo la forma de un “estado de alerta” subjetivo e individual (por ejemplo, en el cuidado preventivo de sí mismo). Este doble proceso implica tanto un fuerte impulso normalizador como una *politización de la norma*. Según Foucault, a lo largo del siglo XVIII la medicina como “gestión de la existencia humana” desarrollará “un conocimiento del *hombre saludable* [...] y una definición del *hombre modelo*”. La norma, por lo tanto, pasa a ser una figura bio-política de “pleno relieve”.

Retomando a Canguilhem, podemos decir que la politización médica de la norma va de la mano con el refuerzo de la confusión entre lo anormal y lo anómalo: la construcción de un “ser humano modelo” requiere que determinadas variaciones fisiológicas, que no conllevan necesariamente una restricción de la normatividad vital y podrían ser consideradas simples anomalías, pasen a ser clasificadas como “desviaciones” de lo normal. La “patologización de las anomalías” se produce, entre otras cosas, mediante el empleo de la estadística, a través del cual ciertas variaciones “caen” en lo patológico –la reducción estadounidense del IMC es una buena muestra de ello.

La gordo-fobia como dispositivo

En su artículo “El neoliberalismo y la constitución de los cuerpos contemporáneos”, Julie Guthman examina la constitución de los cuerpos delgados y gordos desde una perspectiva de economía política, con el neoliberalismo como categoría central de análisis. Su tesis puede resumirse como sigue. El capitalismo neoliberal resuelve y descarga sus contradicciones económico-políticas en los cuerpos, generando a la vez una *economía política de la bulimia* y una *cultura de la bulimia*. La primera se define como una mercantilización simultánea de la dieta y la comida: la situación en la que el capital circula por los cuerpos como un flujo a la vez alimenticio y de productos “dietéticos”. El término *cultura de la bulimia*, por su parte, describe las exigencias contradictorias que el neoliberalismo impone sobre los procesos de subjetivación para obtener un “ciudadano modelo”, responsable de sus elecciones, capaz de “participar en la sociedad a la vez como consumidor entusiasta y como sujeto auto-controlado”. Una fórmula condensa la síntesis de esta economía política y cultura de la bulimia: el sistema precisa formar individuos que *gasten dinero en mantenerse delgados*.

En línea con las consideraciones de Guthman y con lo expuesto anteriormente a partir de Canguilhem-Foucault, podemos considerar *la gordo-fobia como un doble dispositivo normalizador*: por un lado, como expresión de una bio-política que estandariza, patologiza y finalmente estigmatiza las anomalías propias del peso corporal; por el otro, como expresión cultural que acompaña los procesos de subjetivación contemporáneos, en los cuales la norma bio-médica es internalizada como un “límite patologizante de la diferencia”. El “lema” médico-institucional y el cultural –*gordo es insalubre; gordo es malo*– se consolidan mutuamente.

Argentina y la grasa: tras las huellas del *Homo Cormillotensis*

¿Cómo pueden aplicarse estos conceptos al caso del “imperio Cormillot”? Afirmamos que, en su conjunto, sus componentes configuran un dispositivo de normalización y patologización de los cuerpos gordxs. Este dispositivo responde a la descripción de Guthman de una “economía política de la bulimia”, en el sentido de que vehiculiza importantes flujos de dinero y de productos tanto alimenticios como dietéticos, no sólo bajo la forma de “viandas” especiales, sino también de programas de ejercicios, jornadas de internación, etc. A la vez, apuntala una “cultura de bulimia” desde el momento en que instituye valoraciones claramente orientadas a subrayar la *responsabilidad individual* y la *elección racional* respecto del cuidado de sí –entendido, claro está, únicamente como pérdida de peso y ajuste de la

corporalidad “anómala” al patrón estadístico. El sitio de la Clínica de Nutrición y Salud del Dr. Cormillot, por ejemplo, define la obesidad del siguiente modo: “La obesidad es una enfermedad en la que la gran mayoría de las personas que *toman la decisión firme y sostenida* de recuperarse, pueden hacerlo”. Se revela así una cualidad fundamental del sujeto modelo contemporáneo como es la responsabilidad de sus acciones. El concepto de responsabilidad sobre el peso y no sobre el cuidado del cuerpo a partir de hábitos saludables, pone énfasis en una cuestión netamente estética que parece justificarse en el orden de lo saludable.

Figura 1 (www.dietclub.com): “Complicaciones y Ánimo”

En la Figura 1, podemos rastrear cómo el Dr. Cormillot pone énfasis en la patologización de la obesidad, en tanto remite a la existencia de riesgos inminentes respecto a la ganancia desmedida de peso. La mención de los riesgos de cáncer, hipertensión, diabetes tipo II, entre otros, alude solamente a la cuestión de la adquisición de grasa como un hecho de responsabilidad sobre el cuerpo. Asimismo, se pierden las referencias social, cultural y política que se desprenden de la proliferación de estos tipos de cuerpos. Desde esta lógica, las jornadas laborales extensas, la falta de acceso a una alimentación saludable en relación con los recursos económicos y las posibilidades de ingresar a programas de deporte no son factores de “responsabilidad” sobre los cuerpos, sino que la *decisión* de engordar está basada en una ingesta desmedida. En la presentación de las consecuencias patológicas de la obesidad, encontraríamos un refuerzo “positivo” respecto de buscar una cura para salir de ese límite entre lo sano y lo patológico. Pero a la vez se refuerza un determinado estereotipo corporal: el gordx como irresponsable, desmedidx o enfermx.

Figura 2 (www.drcormillot.com): “Esto quiere decir...”

Podemos apreciar la necesidad de normalización de los cuerpos a partir de la Figura 2, en la cual encontramos dos ejemplos de medición que, a través del IMC, recurren a cuatro categorías: *peso ideal*, *peso posible*, *designación* y *riesgo*. El peso promedio establecido por el índice como “normal” tiene un equivalente estándar y objetivo que nos permite verificar el cumplimiento o no de la norma. En este rango, la presunta objetividad del riesgo se basa en un cálculo de promedio aritmético como regulación fisiológica para un sujeto estándar. Con lo que podemos ver que la medición no solo es absolutamente despersonalizada a partir de un cálculo en una página de Internet, sino que además no tenemos forma de saber cuál fue ese sujeto base del cual se sacaron a priori las características del *riesgo*, *peso* y *designación*, que constituyen un juicio de valor respecto de la normalidad de los pesos.

Otro mecanismo de control cultural se manifiesta en el programa televisivo “Cuestión de peso”, una instancia en la que personas gordas se someten a un “tratamiento” para bajar de peso y recibir una “cura” a su gordura. Allí se conjugarán diferentes elementos: primero, la exposición pública como mecanismo de presión para la autorregulación de un estado “patológico” como la obesidad, con el uso de remeras con el valor de su peso,

el pesaje en público, el porcentaje de peso para la eliminación del programa, el monitoreo de la vida de lxs participantes, etc. En segundo lugar, todo el show se desarrolla en un ida y vuelta entre la clínica del Dr. Cormillot y el estudio de televisión, donde lxs profesionales de la salud se encuentran en una tarima más alta que las gradas donde se sientan lxs participantes y en el centro del mismo está la balanza. Lxs participantes son monitoreadxs y exhaustivamente controladxs respecto de lo que comen, como así también son sancionadxs si no cumplen con las pautas para su “cura”.

Claramente la propuesta de “Cuestión de Peso” funciona como un dispositivo de control de los cuerpos, que se amplifica reforzando los estándares corporales con una suerte de “policía corporal” que imparte las líneas de lo normal a partir de patrones estadísticos de peso. Un componente sumamente destacable de este programa es la estigmatización de lxs gordxs mediante humillaciones, controles que indican qué está mal y qué bien, etc., conjugada con una proliferación de “chivos” publicitarios de productos dietéticos o para la reducción del peso.

En la misma línea, podríamos hacernos varios cuestionamientos respecto de las políticas estatales que describen la obesidad y el sobrepeso como una acumulación de grasa que *puede* ser perjudicial para la salud y, a su vez, sobre la mencionada Ley 26.396 que pretende dar un marco regulatorio a la atención de los trastornos alimenticios. En ambos casos, la cuestión positiva de los hábitos saludables parece desdibujarse para poder ser tomada, en el “imperio Cormillot”, como un fundamento de la necesidad de bajar de peso.

Conclusiones

Nuestras conclusiones pueden sintetizarse en los siguientes puntos:

- El “imperio Cormillot” constituye una red de dispositivos bio-políticos normalizadores de la corporalidad, puesto que su dominio va desde los tratamientos estéticos hasta la reclusión en la *Clínica*, pasando por la venta de productos específicos bajos en calorías y la venta de viandas a medida.
- Dicha red apela a la patologización de los cuerpos gordxs mediante el uso de promedios y estadísticas que son tomados como origen de la norma biológica. De esta manera, lo “anómalo” es convertido en “anormal”. Específicamente el mecanismo de discriminación que aparece de forma inmediata es el cálculo del IMC en cada una de sus páginas web, como primera vía de acceso para ofrecer un tratamiento estandarizado.
- Esta red de dispositivos refuerza los estereotipos y actitudes propias de una “cultura de la bulimia” y a la vez forma parte de una “economía política de la bulimia”. En este sentido, es funcional a la constitución de un tipo de subjetividad modelo propia del capitalismo avanzado.
- Respecto de la exposición de las personas gordas en “Cuestión de Peso” como forma de legitimar las sanciones al cuerpo que sale de la norma, quedan claras las estigmatizaciones que se ejercen sobre lxs individuos puestxs sobre la balanza.

Su Índice de Masa Corporal es 20.15 Kg/m²

Grado de Peso	IMC	Sobrepeso - aprox	Complicaciones	Ánimo
Normal	18,5-22,9	-	Ninguna	Normal
Sobrepeso estético*	23-24,9	1 a 5	Ninguna	Según autovaloración
Obesidad				
Obesidad I	25-29,9	5 a 15 kg	Sociales. Estrés. Pocas complicaciones.	Normal
Obesidad II	30-34,9	15 a 35 kg	Riesgo de diabetes, colesterol, hipertensión, várices, gota.	Enojo, frustración, baja autoestima.
Hiperobesidad - Obesidad mórbida				
Obesidad III	35-39,9	35 a 50 kg	Apnea de sueño, artrosis, hígado graso.	Depresión, miedos, agresividad, sentimientos de inferioridad.
Obesidad IV	40-49,9 kg	50 a 80 kg	Falta de aire, tromboflebitis, erisipela.	Depresión, miedos, agresividad, sentimientos de inferioridad.
Súperobesidad - Obesidad mórbida				
Obesidad V	50-64,9 kg	80 a 100 kg	Discapacidad mediana, problemas cardíacos, hemorroides, dolores de columna y piernas.	Depresión intensa. Confusión. Frustración progresiva. Ideas de muerte. Hostilidad.
Obesidad VI	65-79,9 kg	110 a 150 kg	Discapacidad severa. Micosis.	Depresión intensa. Confusión. Frustración progresiva. Ideas de muerte. Hostilidad.
Obesidad VII	80-99,9 kg	150 a 200 kg	Incapacidad, úlceras en piernas, escaras.	Depresión intensa. Confusión. Frustración progresiva. Ideas de muerte. Hostilidad.
Obesidad VIII	100 ó más	más de 200 kg	Postración. Deterioro de funciones vitales.	Depresión intensa. Confusión. Frustración progresiva. Ideas de muerte. Hostilidad.

* Aunque un IMC de hasta 24,9 es normal, en nuestra sociedad algunas personas con un valor de 23 a 24,9 se sienten con sobrepeso. Lo denominamos estético porque no es un problema de salud.

CONOCÉ NUESTROS PLANES



Descenso Progresivo



Descenso Rápido



Plan Hiperproteico



Plan Crystals



Plan Niños



Plan Adolescentes

CALCULÁ TU IMC

Peso en Kg Altura en Cm

Seleccioná tu contextura

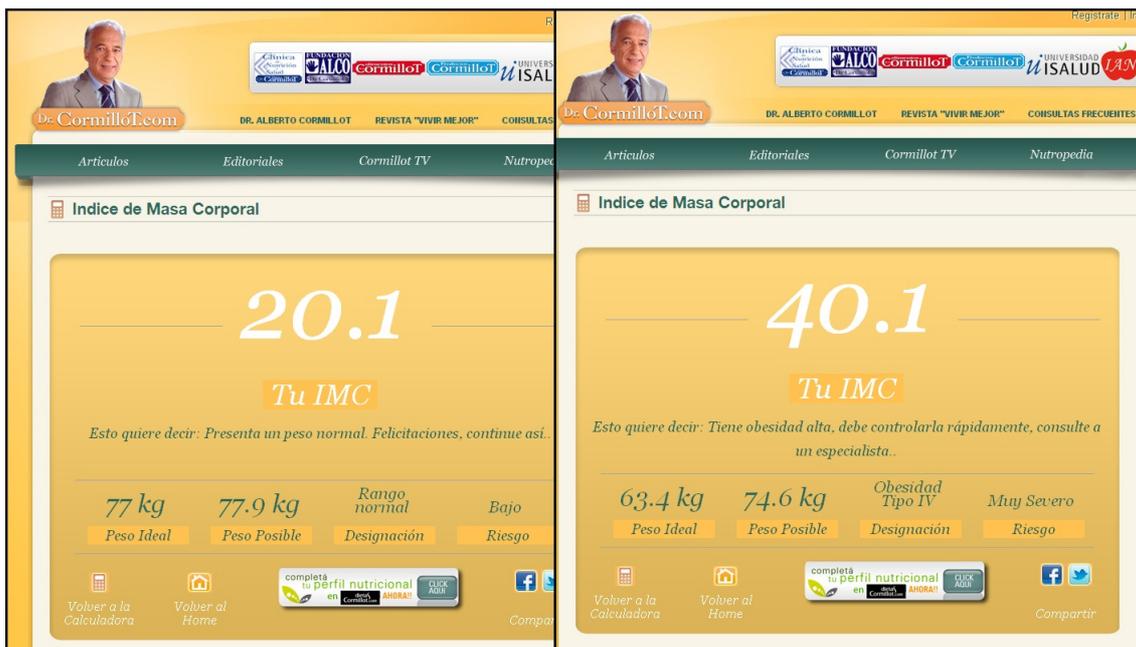
CALCULAR MI IMC



Dieta Club Dr. A. Cormillot - Oficial

Me gusta

A 34 093 personas les gusta Dieta Club Dr. A. Cormillot - Oficial.



El cuerpo sartreano. Una aproximación al cuerpo para-sí como posibilitador de la libertad en “El ser y la nada” de Jean-Paul Sartre

Staniscia, Alberto
(UNSAM)

Resumen

En el apartado “El cuerpo como ser-para-sí: la facticidad”, situado en el Capítulo II de la Tercera Parte de *El ser y la nada*, Sartre intenta mostrar el vínculo especial que se establece entre cuerpo y conciencia, al mismo tiempo que desmentir la concepción dualista que subyace –o que se manifiesta expresamente– en varios de los posicionamientos teóricos que han abordado la temática. Al respecto, la visión sartreana conjetura que el obstáculo cardinal en el estudio sobre el cuerpo nace de la confusión entre los distintos *planos existenciales* en que se inscribe aquél, de modo tal que las reflexiones que pretenden circunscribirse al cuerpo *para nosotros* o *para-sí*, se efectúan en verdad como si se tratara del *cuerpo de los otros*, instituyéndose una separación entre el cuerpo y la conciencia renuente a cualquier tentativa de reconciliación posterior.

En el marco de esta delimitación conceptual, e inscrita en el plano existencial denominado *cuerpo para-sí*, la idea de cuerpo aparece como un elemento *posibilitador* de la libertad, es decir, como una entidad sin la cual no sería viable una elección. Sin embargo, en el Capítulo I de la Cuarta Parte de *El ser y la nada* el papel del cuerpo frente a la libertad pareciera quedar relegado a un simple elemento constituyente de la situación, algo dado y, en cierta forma, elegido, iluminado por la proyección de fines escogidos por la conciencia. Si

no hay aquí una flagrante contradicción, por lo menos se encuentra una leve modificación conceptual en el planteo del tema. Intentar aproximarnos a la comprensión de este viraje, es la tarea que nos proponemos.

Palabras claves: cuerpo para-sí, cuerpo originario, facticidad, libertad.

I.

En el Capítulo I de la Cuarta Parte de *El ser y la nada*, Sartre aborda la idea de libertad, por lo menos, desde dos nociones que se implican mutuamente: proyecto y nihilización. El existente que somos es libre porque es proyecto, porque dispone sus fines, pero esto es ya un proceso nihilizador: proyectar es instalar una *nada* de ser por realizar, así como también nihilizar el estado de cosas actual (lo dado o facticidad) en tensa remisión a la situación posible. Sin embargo, tales proyectos no son causados por el estado de hecho sino que, contrariamente, son aquéllos los que hacen viable el sentido proporcionado a semejante estado. Para aclarar el asunto, el filósofo francés utiliza el tema del cuerpo: caminamos desde hace horas por una senda empinada, cargando un peso que se vuelve en la marcha, metro a metro, un poco más grande, molesto; resistimos la mochila, desbordante de utensilios, que se hinca tenaz y silenciosa sobre nuestras espaldas; los borceguíes se ciñen con fuerza en los pies y parecen fundirse al suelo en cada paso; la transpiración nos cubre íntegramente; definitivamente estamos agotados. Renunciamos a las cosas y recuperamos energías sentándonos en el piso. La fatiga ha obtenido la victoria. ¿Qué se ha hecho con la libertad? ¿Acaso se ha anulado? ¿Hemos sido obligados a dejar trunca la marcha? Nada de eso. Sartre dirá que la fatiga es, en primer lugar, la *manera* en que *existimos* el cuerpo, es decir que no se presenta ante la conciencia como objeto sino como la facticidad misma de la conciencia. La fatiga es aquí *padecida* y no aprehendida cognoscitivamente, por lo cual la fatiga no se nos manifestará como insostenible y no será, en sí, causa de decisión. Sólo cuando opere cierta reflexividad de la conciencia sobre la fatiga ésta cobrará una significación que la tornará, por ejemplo, intolerable, y es recién ahí que concluiremos renunciar a la empresa. Por consiguiente, si la fatiga se exhibe de una u otra forma ante la conciencia reflexiva es porque se ha trazado ya un proyecto en el cual aquélla tendrá cierta acepción, será el *en-sí* nihilizado sobre el cual el para-sí regresa para valorarlo de un modo particular. Así, dirá nuestro filósofo, hay tantas maneras de existir el propio cuerpo como para-síes y la fatiga supondrá la elección de un proyecto en cuyo horizonte se dibujará la integridad de nuestros actos.

He aquí de forma sucinta el modo en que Sartre concibe la relación cuerpo-libertad en el Capítulo I de la Cuarta Parte de *El ser y la nada*. Sin embargo, un cambio de perspectiva pareciera vislumbrarse en otra sección de la obra.

II.

En el apartado “El cuerpo como ser-para-sí: la facticidad”, situado en el Capítulo II de la Tercera Parte de *El ser y la nada*, Sartre afirma que el obstáculo cardinal en el estudio sobre el cuerpo nace de la confusión entre los distintos *planos existenciales* en que se inscribe aquella entidad, de modo tal que las reflexiones que pretenden circunscribirse al cuerpo *para nosotros* o

para-sí, se efectúan en verdad como si se tratara del *cuerpo de los otros*, instituyéndose una separación entre el cuerpo y la conciencia renuente a cualquier tentativa de reconciliación posterior. Así, cuando nos remitimos al cuerpo que nos constituye y al cual aludimos en términos de “nuestro cuerpo”, “mi brazo”, etcétera, denotamos un plano de existencia particular denominado *ser-para-sí*, en el seno del cual el cuerpo no será jamás *cosa poseída* sino algo que *somos*.

La conciencia *es* su cuerpo y únicamente puede serlo en el modo que le es propio: como conciencia; y ésta existe el cuerpo en tanto es conciente “de” él. Advirtamos el “de”: la conciencia es conciencia *de* mundo, ya que es *posicional*, es *presencia* ante aquello que *no es*. La conciencia y el mundo son imposibles, por principio, disgregados uno del otro; pero no equivale a que se igualen, puesto que opera un acto de nihilización: la conciencia es presente al mundo, niega ser el mundo, realizándose, de esta suerte, ambos. No obstante, esto no ocurre con el cuerpo y la conciencia, dado que si bien es cierto que para Sartre no se identifican, la conciencia *es* el cuerpo en tanto conciencia no-tética (de) cuerpo: no hay conciencia *de* cuerpo, sino conciencia (de) cuerpo. En efecto, si hemos de pensar al cuerpo para-sí como de algo de lo que la conciencia es conciente, no debemos abordar el asunto en términos gnoseológicos, es decir incorporando el par sujeto-objeto. En este sentido, el cuerpo no es el *objeto* de la conciencia pues ésta *es*, en el plano ontológico del ser para-sí, el cuerpo; y lo *es* en la forma de ser de la conciencia: *siendo conciente* “del” cuerpo. Ahora bien, dada la particularidad apuntada, el filósofo francés adopta el recurso utilizado en su reflexión sobre la conciencia (de) sí a fin de evitar la dualidad mencionada, y empleará la fórmula conciencia (de) cuerpo para decirnos que *el cuerpo pertenece a las estructuras de la conciencia no-tética (de) sí*; en otras palabras, que en cuanto no se presenta *desde un punto de vista*, ya que simplemente no puede haberlo, el cuerpo se nos da en el ámbito de la conciencia irreflexiva.

El abordaje de la relación existencial cuerpo-conciencia envía a Sartre a la noción de *afectividad original*, cuya dilucidación lo lleva a remitirse al dolor de ojos que produce una lectura forzada. El dolor es, en dicha lectura, el *ser-ahí* de la conciencia, aquello que no puede ser jamás hallado, nunca captado como tal en el conocimiento o la atención, y que sin embargo permanece, escurridizo, en el ser que es fundamento de su propia nada. Ahora bien, si es existido por la conciencia, necesariamente debe ser trascendido: la conciencia existe su dolor como arrancamiento a sí, como conciencia proyectada hacia una conciencia vacía de todo dolor. Sin embargo, ha de observarse que, más allá del *dolor de ojos*, el cuerpo para-sí no deja de ser *existido* en su *integridad* como *contingencia total* de la conciencia.

El cuerpo para-sí es existido por la conciencia en su integridad a la vez que es apuntado por el mundo como fondo; eso no desaparecerá jamás según Sartre, aunque quizás se disimule o parezca desvanecerse: el cuerpo es ahí por siempre en cuanto contingencia completa de la conciencia; sólo que se mantiene como fondo corporal cuando un *esto* irrumpe y especifica, al sobresalir del fondo-mundo, una “parte” del cuerpo forma-corpórea. Así, el libro leído implica un fondo de integridad corporal por encima de la cual se destaca la lectura-ojos como forma particular existida por la conciencia. De este modo, tanto el cuerpo como el mundo son presentes a la conciencia

invariablemente, no obstante la manera en que eso acontece sea diferente en cada caso: la conciencia nihiliza un *esto* que se dibuja en relación con el fondo-mundo; y una estructura determinada del cuerpo se impone por sobre un fondo de totalidad corpórea. A este cuerpo existido por la conciencia, incaptable y trascendido perpetuamente, este cuerpo que pertenece a las estructuras de la conciencia no-tética (de) sí –pero sin identificarse con ella–, que se da como fondo indiferenciado y también como especificidad funcional, a este cuerpo del cual la conciencia es consciente no-téticamente de la *manera en que es afectada*, nuestro filósofo lo llama *cuerpo originario*.

III.

En el marco de las ideas expresadas arriba, hallamos en el apartado “El cuerpo como ser-para-sí: la facticidad” de *El ser y la nada* el siguiente fragmento:

Pero este cuerpo incaptable es precisamente la necesidad de que *haya* una *elección*, es decir, que no soy *todo a la vez*. En este sentido, mi finitud es condición de mi libertad, pues no hay libertad sin elección y, así como el cuerpo condiciona la conciencia en cuanto pura conciencia del mundo, la hace posible hasta en su libertad misma.

En la memoria permanecerá la idea de cuerpo como *dado* nihilizado por la conciencia cuando ésta, cuyo *ser* mismo es la libertad, escoge los fines hacia los que se proyecta; así como se recordará que eso *dado* no condicionaba en absoluto a la libertad sino que, por el contrario, era ésta quien le otorgaba a aquél una significación que se develaba, precisamente, en esa proyección: enclenque para el oficinista que decide escalar la montaña, fuerte para el alpinista, etcétera. No obstante, en esta visión de la libertad y el cuerpo nos surge un interrogante que, en términos lógicos –no temporales–, es anterior: ¿por qué hay que elegir? Ha de quedar en claro que no preguntamos “¿por qué hay libertad?”, pues eso pertenece a la *facticidad* misma de la libertad: estamos condenados a ser libres, lo sabemos. Nuestra inquietud se dirige a la elección, a esa máscara que, en lugar de ocultar, devela a la libertad, pues detrás de la elección no hay nada, o, si se prefiere, hay justamente *nada*, puro poder nihilizador. No existe esencia de libertad sino acciones libres, acciones que se desarrollan bajo la premisa de una libertad que sitúa sus objetivos. No hay libertad sin elección, ha dicho Sartre, pero ¿por qué? Ahora lo sabemos: porque somos finitos, cuerpos.

Notemos, en principio, que las palabras antes reproducidas acentúan el carácter *condicionante* del cuerpo sobre la libertad, en cuanto la conciencia (del) cuerpo es conciencia de *aquello a partir* de lo cual la conciencia misma se torna *elección*. Ahora bien, si el cuerpo es *aquello* que hace que la elección tenga lugar, la conciencia de esto es, como vimos, *conciencia no-tética* de la *manera en que es afectada*, lo que se traduce, plausiblemente, en conciencia (del) cuerpo originario. En efecto, el *cuerpo originario* es una *totalidad existida* por la conciencia que se da como fondo indiferenciado y especificidad funcional, y cuya forma de ser a la conciencia se confunde con la *afectividad original*.

Las palabras que el filósofo francés dijera acerca del cuerpo para-sí, indicándolo como *condicionante* de la conciencia del mundo y *posibilitador* de la libertad, adquieren su plena significación y nos evidencian que no son dos problemas sino uno, o, mejor dicho, son dos interrogantes que reclaman la misma respuesta: *hay elección y conciencia de mundo porque somos nuestro cuerpo originario*. El mundo (en cuanto integridad de lo dado o en-sí) se iluminaba a la luz de los fines emplazados por la libertad –*ser* de la conciencia–, lo que equivale a reconocer que la conciencia *elige* los fines a partir de los cuales el mundo ofrece sus sentidos. Ahora bien, la acción misma de *poner* fines, de instaurar *un estado por realizar* y no otro, exige la concurrencia del cuerpo originario, no como determinación de X fin, desde luego, sino en tanto *condición* para que la libertad vuélvase *elección* de *cualquier fin*. Nuestro filósofo lo expresa de manera elocuente: “(...) no soy *todo a la vez*”, y no podrá mientras el ser para-sí continúe siendo su cuerpo. Hay un tipo particular de maridaje entre el cuerpo y la conciencia que Sartre llama *relación existencial* y en cuyo núcleo se vislumbra una forma peculiar de nihilización del en-sí: la *afectividad original*. A nuestro criterio, la clave de lectura de estas afirmaciones se halla en el *cuerpo originario* en cuanto es por éste que tiene lugar toda *elección*. Es verdad que también hay una reaprehensión de *eso dado e incaptable* que es el cuerpo, pero esto será viable sí y sólo sí acontece una nihilización primaria del cuerpo originario. Así, la recapturación mencionada que hace que el cuerpo se *realice*, supone ya que ha operado la *elección*. Podremos elegir el *sentido* de nuestros cuerpos, pero en cuanto originaria, la *corporeidad será madre y no hija de la elección*.

La importancia del movimiento corporal en H. Bergson y M. Merleau-Ponty

Whitney, Erika
(UNC)

La pregunta que orienta este trabajo tiene que ver con la importancia otorgada al movimiento corporal para la comprensión de la relación *conciencia-cuerpo*. En función de este interrogante me propongo analizar los modos de asumir esta problemática en H. Bergson y M. Merleau-Ponty, sin ahondar en las diferencias existentes, pero destacando su confluencia en el valor otorgado al movimiento corporal.

El autor de *Materia y Memoria* (1896) afirma en el prólogo que no es su pretensión profundizar sobre la *realidad de la materia* tanto como en la *realidad del espíritu* con el fin de atender, principalmente, a la *relación* que existe entre ambas. Las dificultades teóricas, que han presentado tanto los planteos idealistas como los realistas ante una posible respuesta, según Bergson, no han contribuido más que a confundir la cuestión. Desde este horizonte, el filósofo nos propone pensar a partir del papel del cuerpo, es decir, de su acción sobre su propio cuerpo y otros cuerpos, su enlace con la memoria, que al estar vinculada con la percepción concurre en la acción (del cuerpo). La articulación temporal, entre pasado, presente y futuro, que se manifiesta en la

acción del cuerpo, muestra, según Bergson, la relación entre materia y memoria.

La misma pauta de lectura me propongo para trabajar algunas ideas de M. Merleau-Ponty expuestas en la *Fenomenología de la percepción* (1945). Allí, el filósofo intenta superar las distintas explicaciones mecanicistas que hasta entonces primaban acerca del cuerpo. A través de la noción de *conciencia encarnada*, Merleau-Ponty, nos abre una nueva dimensión fenomenal, a saber, la experiencia del *cuerpo propio*. Un análisis del movimiento corporal nos permitirá no sólo comprender esta experiencia, sino observar que es en él mismo donde se presenta más estrechamente el vínculo entre *conciencia-cuerpo*.

Para dar sentido a este trabajo, en primer lugar expondremos, brevemente, los principales argumentos que Bergson nos ofrece en *Materia y memoria* y que aquí consideramos relevantes de acuerdo a lo plateado, para posteriormente trabajar algunas ideas de Merleau-Ponty. Como bien sabemos Merleau-Ponty fue lector de Bergson, y si bien presentan diferencias, algunos autores indican que aquel elaboró las intuiciones que Bergson planteaba pero que no desarrollaba totalmente. No pretendo aquí entrar en estas cuestiones, debido fundamentalmente al desconocimiento del tema, no obstante quisiera remarcar la coincidencia en cuanto a la importancia otorgada al movimiento corporal por parte de estos autores que se han dedicado a comprender el comportamiento de los seres humanos en relación con su entorno.

a) Bergson

Ante de comenzar quisiera hacer mención de la tarea que supone la lectura de un autor como Bergson, con la intención de vislumbrar, medianamente, lo que aquí trataré de expresar, dice Ginés al respecto: “La lectura de las obras de Bergson conlleva una doble actitud: por una parte, la pereza de enfrentarse a una narración clara y plagada de ejemplos, pero difícil en su fondo, dadas las profundas raíces filosóficas en las que se sustenta. Por otra parte, porque considera la interioridad y la exterioridad como dos dimensiones simultáneas que no pueden entenderse la una sin la otra.” (pág. 23)

Como asegura Ginés, “...para Bergson la unidad de soma y psique es un movimiento que se apoya en la duración. El símil preferido por el autor para comprender esta síntesis es el de una melodía fluida.

b) Merleau-Ponty

Si analizamos la concepción objetiva del cuerpo vemos que ésta se funda en una semejanza entre cuerpo y máquina. Desde este horizonte la filosofía de Descartes revela la sensibilidad de una época y hace explícita la distinción entre “res extensa” y “res cogitans”. De este modo, el hombre se encuentra ontológicamente dividido en dos sustancias: cuerpo y alma. El dualismo que se da entre movimiento, representado por el alma, y materia, simbolizada por el cuerpo, fundamenta la concepción objetiva que, en líneas generales, podemos decir continúa operando en algunas concepciones mecanicistas sobre el cuerpo. Este modo de comprender el cuerpo, cuyas partes no admiten más que

relaciones exteriores entre sí y con los demás objeto, pierde de vista lo complejo y enigmático del cuerpo propio.

Merleau-Ponty critica esta visión científica, según la cual, el cuerpo deja de ser expresión visible de un Ego. En palabras del autor, “La animación del cuerpo no es el ensamblaje de sus partes, una contra otra, ni por supuesto el descenso en el autómatas de un espíritu venido de otra parte, lo que supondría aún que el cuerpo mismo es sin adentro y sin ‘sí mismo’”. De esta manera, ante los resabios de aquella escisión dualista, el filósofo contrapone lo siguiente: “Mi movimiento no es una decisión del espíritu, un hacer absoluto que decretaría desde el fondo del retiro subjetivo algún cambio de lugar milagrosamente ejecutado en la extensión. Es la consecuencia natural y madura de una visión”.

Merleau-Ponty para superar la dicotomía *cosa-conciencia*, se encargará de recuperar la corporeidad mediante la descripción de la experiencia del cuerpo propio. El cuerpo que está entre las cosas, no es una más entre ellas. Mi cuerpo que ve y que se mueve está dirigido a las cosas. Aún más, es vidente y visible, él que mira al mundo también se mira, se siente. Es visible y sensible para sí mismo. Como dice Merleau-Ponty, “hay que reencontrar el cuerpo operante y actual, que no es un pedazo de espacio, un fascículo de funciones, sino un entrelazado de visión y movimiento”.

La dependencia, constante, del hombre a su situación es inherente a su estar en el mundo. Y el cuerpo es quien “nos abre al mundo”. Esta adhesión que tengo al mundo no se da ni en el ámbito de la existencia personal (vida autoconsciente), ni en el ámbito del funcionamiento impersonal (vida impersonal del organismo). Por el contrario, pertenece a una instancia mediadora, un ámbito pre-personal, cuyo sujeto de existencia es el cuerpo. Se trata de la existencia anónima del cuerpo. De este modo, entre la existencia personal y la existencia pre-personal se establece una relación que no está dada de una vez por todas, no es una relación estática y constituida, sino que se retoma continuamente, tiene el carácter de la intermitencia. Este enlace se consume constantemente en el movimiento de la existencia.

Para Merleau-Ponty el cuerpo no es una cosa ya que no se da por completo a la conciencia:

El cuerpo no es, pues, un objeto. Por la misma razón, la conciencia que del mismo tengo no es un pensamiento, eso es, no puedo descomponerlo y recomponerlo para formarme al respecto una idea clara. Su unidad es siempre implícita y confusa. (...) no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que el de vivirlo, eso es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él.

Antes bien, el cuerpo es existencia, como posibilidad y como proyecto. Ser cuerpo significa estar lanzado hacia los objetos, estar lanzado ante el mundo, pero este estar lanzado no es voluntario, sino que nos viene dado.

Una de las características de este cuerpo fenomenal es que sus partes se relacionan unas con otras de una manera original, están envueltas las unas dentro de otras. Mi cuerpo no es una suma de partes, no es una yuxtaposición

de órganos. Por el contrario, las partes forman un sistema gracias a un *esquema corpóreo* que sintetiza la conciencia global que tengo de mi cuerpo. Este *esquema* es dinámico, asegura Merleau-Ponty, y además expresa la dependencia de mi cuerpo al mundo mediante una *espacialidad en situación*. El cuerpo *habita* el espacio y el tiempo. Su espacialidad no es como la de los objetos sino que su *aquí* es el anclaje ante sus posibilidades. La espacialidad del propio cuerpo debe concebirse desde el cuerpo en movimiento. De este modo el cuerpo es la potencia de un cierto mundo.

Además de las posibles acciones vinculadas a las situaciones, el cuerpo tiene la posibilidad virtual de moverse independientemente de cualquier situación concreta. Podemos decir entonces, que el movimiento corpóreo, en tanto orientado (dirigido a, referido a), es la forma más originaria de intencionalidad del sujeto encarnado. Es el movimiento de la existencia por el cual nos dirigimos al mundo.

Movimiento

El sujeto, al estar encarnado, presenta limitaciones. Sin embargo esto no impide que se trascienda en tanto es capaz de otorgar sentido al mundo que lo rodea como a sus propios movimientos. De acuerdo con A. Battán, “El descubrimiento del cuerpo fenomenal contribuye de manera fundamental en la disolución de la dicotomía “naturaleza-cuerpo” (...) para considerarlo como ‘huella de la existencia’”. El sujeto pensante que se constituye a partir del sujeto encarnado, trasciende su naturaleza biológica mediante el gesto y la palabra. La significación primordial de la palabra se funda en una actitud antes que en un pensamiento puro, el sujeto se expresa en el mundo a través de su corporalidad. “Es en la expresión donde el cuerpo es menos cuerpo orgánico y forma parte más claramente de una subjetividad. (...) El escape respecto a lo dado, esa capacidad de trascender o la expresión creadora, definen lo humano” El sujeto que habla, el sujeto que piensa, el sujeto que siente, está encarnado. Este vínculo entre el arraigo a un mundo y la trascendencia le confiere al cuerpo un carácter *enigmático*.

MESAS TEMÁTICAS

Mesa temática: El problema de la corporalidad en *El ser y la nada*

Afección corporal temporalizante: algunas consecuencias sobre la cuestión del dolor en *El ser y la nada*

Lucero, Jorge Nicolás
Universidad de Buenos Aires

Este trabajo propone poner en relieve la descripción sartreana del dolor de acuerdo con la primera dimensión ontológica de la corporalidad, con el fin de matizar las relaciones entre los conceptos de temporalidad ek-stática y corporalidad, las cuales no están suficientemente explicitadas en la ontología del autor.

La primera dimensión ontológica de la corporalidad es aquella a partir de la cual el cuerpo aparece como ser para sí, es decir, la instancia por la que los sucesos corporales se funden con los hechos conciencia, o en palabras de Sartre, donde la conciencia *existe* el cuerpo. Tal vez la definición más precisa de esta instancia que puede encontrarse en *L'être et le néant* es la siguiente: “La conciencia no-posicional es conciencia (del) cuerpo como aquello que ella sobrepasa y nihiliza haciéndose conciencia, es decir, como algo que ella es sin tener que serlo, y por encima de lo cual pasa para ser lo que ella tiene que ser”. La corporalidad es una expresión privilegiada de la facticidad: si bien es contingente que el Para-sí tenga tal cuerpo o tal otro, es necesario para la estructura del Para-sí, para emerger como tal, emerger de una situación pre-dada. A diferencia de cualquier perspectiva en la que se coloque el Para-sí, el cuerpo, aun siendo contingente, conlleva el carácter de perspectiva absoluta e inalienable. Es en este sentido que la relación de la conciencia con el cuerpo no pasaría por un vínculo gnoseológico sino por uno existencial. La conciencia existe su cuerpo porque, a través de él, la perspectiva y el observador se diluyen entre sí.

Ahora bien, el hecho de que el Para-sí exista su cuerpo no significa una circunscripción de su ser, ni menos que la conciencia corporal implique el alcance del ser del Para-sí. La conciencia corporal no implicaría la manifestación de los estados corporales al modo de datos inmanentes a la conciencia. La definición que recién dimos le otorga los rasgos de sobrepasamiento y nihilización. En este sentido, ella se despliega como un signo en relación con una significación, es decir, como aquello que es trascendido y sólo aprehendido de modo “lateral” o “silencioso”. Sin embargo, este presunto silencio del cuerpo, dice Sartre, es lo único que el Para-sí es. Por

su carácter análogo al signo, Sartre entiende que la conciencia del cuerpo es no-tética por “la manera en la que es *afectada*”. ¿Qué significa ontológicamente esta “manera en la que es *afectada*”?

Sartre trata de elucidar un sentido de la afectividad que coincida con esta conciencia corporal. En esta elucidación realiza una escisión: no toda afectividad tiene remisión intencional. A diferencia de los planteos schelereanos sobre la afectividad, la afección corporal de este cuerpo silencioso, no implica una “afección de...”. De acuerdo con el esquema de Scheler, la afección sensible, la cual constituye el grado más elemental de la vida afectiva, es esencialmente localizada, y coincide con una intencionalidad: el dolor y el placer físicos “se dan como extendidos y localizados en determinados lugares del cuerpo”. El sentir originario en la filosofía de Scheler, esto es, un estado afectivo aún sin modalidad de valor (como soportar, disfrutar, tolerar, aceptar, etc.) no deja de poseer carácter intencional. El dolor es dolor *de* cabeza, *de* pies, *de* manos, *de* estómago, antes de indicar si se soporta ese dolor, se lo tolera, se lo disfruta, etc.

Para el filósofo francés, en cambio, existen fenómenos de la conciencia-cuerpo que no pueden encuadrarse dentro la fórmula de la intencionalidad, o más bien, cuya trascendencia se realiza “en vacío”, en cuanto son la manera por la cual la conciencia existe su contingencia, o como la llama Sartre, su textura, es decir, el modo a partir del cual se trasciende, y no algo a trascender, una forma de la intencionalidad pero no el acto intencional en sí mismo. Esta estructura afectiva de la intencionalidad ya está anunciada por Sartre en “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad”, donde indicaba que los sentimientos son modos estallar hacia el mundo.

Según Sartre, la afectividad originaria que manifiesta la conciencia-cuerpo, en lo que llama cenestesia pura, posee un carácter en sí mismo poco aprehensible. Lejos de negar la descripción de Scheler, la afección no intencional siempre es trascendida: el dolor deviene dolor de alguna parte de mi cuerpo. Empero, esa instancia designada por una localización del dolor responde a una dimensión ontológica diferente, aquella atravesada por la mediación del otro y del lenguaje –donde el dolor pasa a considerarse un malestar o dolencia y una enfermedad. El fenómeno que considera como experiencia lindante a esta cenestesia pura es el del dolor de ojos en acto de lectura:

Me duelen los ojos, pero debo terminar esta noche la lectura de una obra filosófica. Leo. El objeto de mi conciencia es el libro y, a través de él, las verdades que él significa [...] En todo ello, el cuerpo sólo es dado *implícitamente*: el movimiento de mis ojos aparece solamente a la mirada de un observador. Para mí, sólo capto téticamente ese surgimiento coagulado de las palabras [...] es imposible que distinga el movimiento de mis ojos de la progresión sintética de mis conciencias sin recurrir al punto de vista del otro

La descripción del dolor de ojos no apunta, en esta cita, a marcar una remisión intencional desde la conciencia de la afección hacia el espacio afectado. Describir el dolor enfatizando la localización corresponde a un acto reflexivo donde el dolor es alienado del Para-sí para devenir un dolor-objeto. Bajo el

acto reflexivo, el dolor pasa de vislumbrar la cualidad existencial de la conciencia a ser un síntoma, a manifestar la corporalidad tal como es para los otros –tener los ojos hinchados, enrojecidos, etc. En cambio, esta descripción desea relevar un aspecto diferente. Este dolor es vivido inefablemente, antes de cualquier expresión: “si el dolor se da como dolor de ojos, no hay en ello ningún misterioso «signo local» ni tampoco conocimiento. Nada más el dolor es precisamente los ojos en tanto la conciencia «los existe»”.

Este fenómeno revelador de una cenestesia parece sugerir una visión particular del cuerpo para-sí. En primer lugar, como recién citamos, Sartre expresa reiteradamente la diferencia entre conocer el cuerpo y existirlo. El dolor de ojos en el acto de lectura no es conocimiento, yo no estallo hacia él sino que él es tejido contingente de la conciencia, su “materia traslúcida”. ¿Qué quiere decir que aquello que “se existe” no es del orden del conocimiento? Al final del capítulo sobre la trascendencia, Sartre concluye que el conocimiento, a pesar de no determinar al ser, es el acontecimiento absoluto del surgimiento del Para-sí como negación del ser y nihilización de sí. En un sentido general, el conocimiento es un acto de trascendencia en cuanto la conciencia se dirige hacia algo más allá de sí misma.

Lo que se encuentra en el orden de lo existido, como el dolor, si corresponde a algo fuera del campo del conocimiento, ¿corresponde por tanto a un suceso de inmanencia? Si el dolor de ojos consiste en la forma en la que la contingencia sitúa la conciencia, ¿no está asediando al Para-sí en su nihilizar? Este asedio o irrupción en el Para-sí, esta contingencia inmanente, no puede pensarse a título de una intervención exterior. Por el contrario, el dolor en el acto de leer no está sobreañadido al Para-sí, si no que estructura al Para-sí mismo. Contra la lectura general de la ontología sartreana según la cual la subjetividad carece de pasividad alguna, siendo ella pura trascendencia, estos “ojos en tanto la conciencia los existe” muestran un Para-sí estructurado por la pasividad, algo que luego será explicado en los *Cahiers pour une morale*: “La pasividad es exactamente mi vínculo con el En-sí; mi vínculo a la vez ontológico y práctico. Recíprocamente, el En-sí deviene activo porque él amenaza [...] puede reducirme a la pasividad total”.

Este asedio del En-sí nos lleva a tomar la noción de facticidad. De acuerdo con Sartre, la facticidad, por la cual el Para-sí advierte que no es su propio fundamento, está intrínsecamente asociada al éx-tasis del pasado. El pasado da andamiaje a la estructura ontológica del Para-sí en el sentido por el que éste sólo puede asumir su ser “por detrás”, en distancia con el En-sí debido a que la conciencia existe como nihilización de éste. El pasado aparece como el Para-sí convertido en En-sí, es el fundamento de la conciencia al que la conciencia sólo puede vincularse de modo pretérito, es decir, bajo una manera de ser que ella ya no es. El pasado es facticidad en tanto “es un Para-sí recuperado y ahogado (*noyé*) por el En-sí”.

En este sentido, el fenómeno del dolor invoca las notas de la facticidad, en cuanto es algo que nos infesta, y a su vez que está dado lateralmente. Sin embargo, este fenómeno que nos infesta sin ser notado, no nos infesta por detrás. El dolor que la conciencia existe, siguiendo las descripciones de Sartre, puede ser considerado bajo la forma temporal del éxtasis temporal del presente. Por un lado, el dolor modela el movimiento de la conciencia hacia el mundo. Aun cuando no está dado téticamente, como el pasado, yo no dejo de ser ese

dolor, como sí dejo de ser ese pasado. Por otra parte, la conciencia de dolor es desgarramiento (*arrachement*) de sí misma. La conciencia corporal quiere deshacerse de su condición padeciente, en sí misma inefable –porque en su pureza, es lo que es–, pero esta condición es inherente al mismo proceso de desgarramiento y huida. Por ello, el filósofo declama que en ninguna otra parte se expone tanto la nihilización del En-sí por el Para-sí y la recuperación del Para-sí por el En-sí. Asimismo, el presente ek-stático también se entiende bajo esta lógica. Lejos de ser una coexistencia, el presente marca la diferencia de ser en el Para-sí. Si el presente es huida de sí y no aquello a lo que se es presente, coincide con una huida perpetua que sólo acaba con un cambio de naturaleza:

Beber o ser bebiente quiere decir no haber terminado nunca de beber, tener que ser todavía bebiente más allá del bebiente que soy. Y cuando «terminé de beber», *he bebido*: el conjunto se desliza en el pasado. Bebiendo, actualmente soy el bebiente que tengo que ser y que no soy.

El dolor de ojos indica también esta no-coincidencia entre existir el dolor y conocerlo. Así como el bebiente tiene que ser y no es, y habiendo acabado de beber sólo deja de ser bebiente, el desgarramiento de la conciencia padeciente sólo se logra si ésta cambia su orientación, si el dolor pasa constituir la modalidad de su existencia a tornarse objeto de ésta. El dolor de ojos en la lectura muestra un “en-sí que soy” pero no en tanto pretérito-trascendido, sino en otros términos: se es dolor de ojos teniendo que serlo, se es doliente más allá del dolor que se es. El dolor vuelto dolor-objeto, denominado *mal*, acaba por ser un dolor que la conciencia ya no es, dolor que permanece bajo esta impronta mientras la conciencia corporal se escinde de este mal.

Este ejemplo nos permite considerar el lazo intrínseco entre la corporalidad y el modo de ser fundamental del Para-sí, la temporalidad. A pesar que varias secciones de *L'Être et le néant* hacen referencia explícita a las relaciones entre la facticidad, la corporalidad y el pasado, el fenómeno del dolor logra elucubrar una posición fundamental al ubicar la conciencia corporal bajo la dimensión del presente. Dimensión que para el propio Sartre, a pesar de establecer una horizontalidad entre las dimensiones temporales, convenía resaltar. El ék-tásis presente es quien constituiría la forma sintética total de la temporalidad: comprende el “tener que ser” y la carencia que ubican al ser del Para-sí a distancia. Si la corporalidad está entramada de este modo en la estructura de la conciencia, deja así de ser un problema segundo en la ontología sartreana. Mientras la conciencia existe el cuerpo, y lo existe sin existirlo “por detrás”, señala que la nihilización original, ese hueco de no-ser, está investida por una afectividad original, una afectividad que descubre una realidad humana intrínsecamente corporal.

Aspectos de una experiencia corpórea pre-reflexiva: la “textura” sartreana y la “intensidad” deleuziana

Santaya, Gonzalo
(UBA)

I. Este trabajo pretende poner en resonancia dos aparatos conceptuales diversos, tomando como eje la experiencia corpórea pre-reflexiva, entendiendo por ello el modo originario de existencia del cuerpo consciente, o de la consciencia encarnada, como un pasar desapercibido a sí mismo en tanto existe sumergido entre las cosas del mundo. Pondremos para ello en relación el concepto sartreano de “textura”, como el modo en que el cuerpo existe espontáneamente su cuerpo, y la noción deleuziana de “intensidad”, como razón de lo sensible, condición de posibilidad de desarrollo de las extensiones y cualidades del mundo percibido. Lo que Sartre –en escasos pasajes de *El ser y la nada*– llama “textura” se asocia a una teoría del cuerpo que puede encontrar un correlato a lo largo de las páginas de *Diferencia y repetición* de Deleuze, donde éste define a la intensidad como un campo de sensibilidad pre-objetiva (pre-cualitativa y pre-extensiva) que encierra un potencial cuyo despliegue es fuente de toda posición de objeto. Intentaremos señalar algunos problemas que se derivan de la postura sartreana en relación a la textura como fondo-de-cuerpo en contraposición al fondo-del-mundo, y que pueden salvarse desde la posición deleuziana. Asimismo, veremos que los modos en que ambos filósofos conciben el origen de la conciencia y la mecánica por la cual se ejerce la determinación parten de lugares inconciliables, pero intentaremos mostrar en qué sentido la noción sartreana de textura puede significar un aporte fundamental para elaborar una teoría de la corporalidad desde la ontología de la diferencia deleuziana.

II. Según Sartre, hay dos modos en que la realidad humana se relaciona con la corporalidad: el cuerpo es o bien conocido, o bien vivido. Por un lado, el cuerpo se deduce de la estructura objetiva del mundo como su centro de referencia necesario, y como el medio a través del cual el para-sí surge al mundo, desplegando sus distancias hacia las cosas y organizándolas en una totalidad jerarquizada. Por otro lado, el cuerpo se muestra como este objeto que arrastro constantemente conmigo, un “obstáculo” que debe ser trascendido perpetuamente hacia mis posibles aún no realizados. Lejos de ver aquí un dualismo *a la Descartes*, constatamos la completa identidad entre conciencia y cuerpo, en la medida en que la naturaleza de la conciencia es no coincidir consigo misma. La ambigüedad con que vivimos nuestro cuerpo es coherente con la estructura de la conciencia, según la definición sartreana del para-sí como un ser que es lo que no es y no es lo que es.

Cuando es vivido, el cuerpo está silenciado, existe fuera de sí mismo: permanece implícito como centro de referencia necesario del mundo en tanto entorno perceptivo (según las leyes de perspectiva y orientación de los fenómenos, que indican un punto al que señalan) y pragmático (considerando que el mundo como complejo de utensilios refiere a un centro absoluto que organiza la serie). De este modo, el problema de unir la conciencia al cuerpo se anula en cuanto constatamos que el cuerpo no se nos aparece en el mundo. No es el cuerpo el que nos revela las cosas, sino las cosas las que señalan, retroactivamente, al cuerpo. Tengo un cuerpo porque el ser no es una materia

informe e indefinida, sino una determinada organización de la materia, de los cuerpos u objetos del mundo, en torno a un centro. Las cosas-utensilios se presentan sin distancia a este centro respecto al cual no podemos tomar un punto de vista, y que no es, entonces, un objeto cualquiera. Los objetos dados en la experiencia no son organizados en su orientación perspectivística sino en la medida en que un proyecto pragmático ejerce una distribución donde ciertos puntos del campo perceptivo son jerarquizados por sobre otros, destacando una forma sobre el fondo. El hecho de que la conciencia no pueda existir sino encarnada indica que el cuerpo es coextensivo al mundo, a su organización actual y a las posibilidades que esta organización sugiere, en la medida en que la captación de una situación objetiva equivale a un surgir al mundo que orienta, distribuye y jerarquiza el campo perceptivo total.

Según las tesis desarrolladas por Sartre a lo largo de *El ser y la nada*, este surgir al mundo de la conciencia se establece por una mecánica de nihilizaciones. La conciencia niega de sí misma ser el ser, y de este modo ejerce la determinación sobre las cosas. La *negación concreta* por la cual la conciencia pone un objeto determinado (un *esto*) que niega de sí, es posible sólo en el seno de una *negación radical* por la cual la conciencia es presencia a todo el ser. Al tiempo que el objeto se revela como *forma* recortada sobre un *fondo*, este objeto “indica correlativamente hacia una especificación funcional de la totalidad corporal y, al mismo tiempo, mi conciencia existe una forma corporal que se destaca sobre la totalidad-cuerpo existida por ella”. Desde el punto de vista del cuerpo, una multiplicidad de estructuras conscientes se hunde progresivamente en la indistinción, destacándose aquéllas directamente vinculadas con la determinación actual. Este fenómeno se traduce en el concepto de *textura*. Esta noción, sin duda marginal en el corpus conceptual sartreano, manifiesta sin embargo un punto problemático para la interpretación clásica de Sartre como un dualista clásico que presenta una conciencia esencialmente activa y transparente a sí misma, contra un ser pasivo y opaco. La textura expresa una relación existencial entre conciencia y cuerpo.

El cuerpo es “una estructura consciente de mi conciencia”, y la textura “es la manera en que la conciencia existe espontáneamente y en modo no-tético”. Es una tonalidad afectiva, captación inmediata y no-posicional de mi contingencia, de mi cuerpo como fondo total de contingencia, “todo aquello que se denomina *cenestecia*”. El fondo del mundo y el fondo del cuerpo (como sendas totalidades indefinidas que envuelven una multiplicidad) se indican recíprocamente, expresan una conciencia lateral bajo toda conciencia tética de un *esto* puesto por la conciencia atenta. El concepto de textura viene así a enriquecer las estructuras del *cogito prerreflexivo*, es su encarnación en un mundo poblado de objetos potenciales. De hecho, la textura encierra un reservorio de objetos pasibles de ser puestos por una conciencia tética (como indica el ejemplo de los “ojos-dolorosos” durante la lectura, que no deviene “dolor de ojos” sino bajo una conciencia reflexiva), pero este pasaje no se da sin un cambio de naturaleza: la tonalidad con la que existo mi cuerpo es enfocada por la conciencia, que extrae de allí un objeto trascendente. De ahí que el cuerpo o sus partes puedan devenir objetos para la conciencia, pero que este devenir las modifique esencialmente, en tanto las elucida como estructuras ontológicas radicalmente distintas (el cuerpo para-sí y el cuerpo para-otro).

Ahora bien, esta noción nos pone frente a un problema: ¿Cómo distinguir, en una experiencia dada, aquello que pertenece *exclusivamente* a la textura? O bien, en otras palabras: ¿Cómo distinguir tajantemente el fondo del cuerpo del fondo del mundo? Tomando el ejemplo sartreano, durante el acto de lectura no ceso de ser consciente del mundo que me rodea, sus colores sus sonidos, sus movimientos. Pero mi “estar absorto en la lectura” arrastra estos objetos y los disuelve en el fondo indiferenciado del mundo, del mismo modo en que mis ojos dolorosos no son captados como tales sino disueltos en la textura de mi conciencia actual ¿Cómo separar una cosa de la otra, en la medida en que su ser es existir de modo lateral en la conciencia, y su devenir objetos para ella los modifica en su ser? En tanto dirijo mi atención al cuerpo, me revelaré mis ojos como el centro doloroso en torno al cual se organiza la página escrita, o bien, si dirijo mi atención hacia afuera, como el ruido de la calle que entra por mi ventana mientras leo, dirigidas a mis oídos como centro de perspectiva-auditiva. Pero hay un momento previo en el que ambas experiencias marginales (“dolor de ojos” y “ruido de la calle”), existen entrelazadas detrás de mi experiencia central: la lectura. Si bien es cierto que mi cuerpo es dado retroactivamente cuando reflexiono sobre la disposición en torno a un centro de los objetos dados en una experiencia, no es menos cierto que cualquiera de esos objetos puede ser develado retroactivamente como habiendo sido ya ahí durante una percepción anterior (como cuando tomamos conciencia de un sonido que ha estado sonando largo tiempo). ¿Es, entonces, posible distinguir una cosa de la otra, en tanto ambas caen en el dominio de la conciencia pre-reflexiva? ¿O bien la existencia implica una dimensión indefinida de sensaciones que se hunden en la indistinción?

III. Es en este punto que quisiera hacer uso del concepto deleuziano de intensidad. La intensidad es, según Deleuze, un principio trascendental, expresa la forma de la diferencia como razón de lo sensible. La diferencia no es aquí lo múltiple sensible o lo diverso dado a la sensibilidad, sino aquello por lo cual lo diverso es dado en tanto tal. La diferencia de intensidad es la carga de energía que pone en relación elementos asimétricos, una comunicación entre elementos de series heterogéneas, elementos caracterizados como singularidades pre-individuales, cuyo devenir-individual se debe a la intervención de la intensidad. Según este principio, todo fenómeno surge como una fulguración entre series compuestas de otros tantos subfenómenos, en una cadena indefinidamente continuada. Un ejemplo de esto es rescatado por Deleuze de Leibniz: escuchar el ruido del mar es una percepción que se expresa claramente a partir de un umbral de conciencia que determina nuestro cuerpo, pero que a su vez envuelve una multiplicidad de pequeñas percepciones, un conjunto virtual de gotas de agua infinitamente pequeñas que se integran para constituir la ola que suena. Nuestro cuerpo define el área de actualización de las pequeñas percepciones, las integra en una unidad perceptiva global: “ruido de ola”. El curso de esta actualización (y sus resultados actuales: mi cuerpo y el sonido que percibe) está conducido por la intensidad, que comunica en un mismo sistema la multiplicidad divergente de pequeñas percepciones que en sí conforman una estructura diferencial ideal.

En la medida en que la captación de un determinado fenómeno es el resultado de la acción de la intensidad, ésta no es nunca percibida empíricamente en sí misma, sino a través de las extensiones y cualidades que

produce. Sin embargo, al ser un principio inmanente a la experiencia, todo fenómeno envuelve en sí mismo la intensidad que lo produce y los elementos diferenciales que ella comunica, y ciertas experiencias son capaces de revelar esa profundidad en la superficie empírica. El aturdimiento, la embriaguez, el vértigo, no son formas de conciencia desviadas de un supuesto estado “normal”, sino que implican una experiencia des-centrada, una conciencia no unificada, estado no integrado en que las pequeñas percepciones hormiguean divergentemente, y que nos acercan al campo genético de una posible experiencia global.

En tanto la intensidad individúa una conciencia mediante la puesta en relación de los elementos heterogéneos de un campo de potenciales pre-individuales divergentes, el individuo resultante es inseparable de un fondo puro que arrastra consigo. El ejercicio de la determinación es aquí muy distinto al de la conciencia sartreana, que ponía a la forma y el fondo en una relación de exterioridad, y donde la determinación descansaba en la negación. La determinación se ejerce, en este caso, por integraciones parciales de elementos diferenciales indeterminados puestos en relación, que no presuponen la unidad para formar una experiencia, sino que la arrojan como resultado. Haremos eco de la noción de textura para describir ese estado impersonal, preindividual, donde encontramos una coexistencia de puntos singulares ideales pasibles de ser individualizados por intensidades que permiten establecer una distribución de la cual se deducen extensiones, cualidades, objetos cualificados y extensos, conciencias que integran esos objetos en un fenómeno global, y cuerpos que determinen los umbrales de percepción esas conciencias. Cuando la sensibilidad se acerca a esa intensidad que la produce, tanto el fondo como la forma, tanto el fondo de cuerpo como el fondo del mundo, se disuelven en un sin-fondo que no deja subsistir sino el potencial creativo de la diferencia en sí misma.

¿Qué es lo que determina el curso de producción de una conciencia y su cuerpo en este campo preindividual? Si bien se reconoce que la intensidad actualiza una serie de elementos diferenciales ideales-virtuales, esto no implica una esencia ideal (como una posibilidad lógica) que salta a la existencia, sino un potencial creador que se corresponde con una tarea por cumplir o un problema por resolver. Es siempre un problema el que orienta la actualización de elementos ideales preindividuales. El problema, como instancia ontológica originaria y genética, impulsa la producción de soluciones o un “aprendizaje”:

Aprender a nadar es conjugar los puntos notables de nuestro cuerpo con los puntos singulares de la Idea objetiva para formar un campo problemático. Esa conjugación determina para nosotros un umbral de conciencia en cuyo nivel nuestros actos se ajustan a nuestras percepciones de las relaciones reales del objeto, proporcionando entonces una solución al problema. Pero, precisamente, las Ideas problemáticas son, a la vez, los últimos elementos de la naturaleza y el objeto subliminal de las pequeñas percepciones.

De este modo, encarnar una estructura ideal se asemeja a ser arrojado a la existencia. Las Ideas-problemas son nuestra contingencia, aquello que nos arroja al ser y por lo cual no somos nuestro propio fundamento. Somos encarnaciones de problemas de órdenes muy diversos que nos sitúan en la

existencia. En particular, el cuerpo propio se produce creándose un medio tendiente a resolver una serie de problemas físico-biológicos. Problemas lumínicos, sonoros, digestivos, motrices, climáticos, atmosféricos, etc. Cada integración local de elementos problemáticos diferenciales determina progresivamente el umbral de consciencia de nuestro cuerpo como integración global, enriquece la textura de nuestra existencia en tanto multiplica el rango de variables que vivenciamos impersonalmente en cada experiencia determinada y que son pasibles de ser arrancados del fondo y constituidos como trascendencias, puestos por una consciencia tética.

IV.- Cabe señalar que por razones de espacio y tiempo no es posible abordar aquí las numerosas objeciones que desde la ontología fenomenológica sartreana pueden señalarse contra las nociones desarrolladas en este trabajo. Si bien Sartre no aceptaría esta noción de una forma de consciencia no dirigida a un objeto trascendente, debemos mencionar que Deleuze se basa en “La trascendencia del Ego” para pensar este campo trascendental habitado por una consciencia pre-personal que no necesita de un Ego trascendente para unificarse a sí misma. Lo que hace que Deleuze no identifique plenamente su postura con la sartreana es que en esta última “el campo trascendental impersonal está aún determinado como el de una consciencia que ha de unificarse por sí misma y sin un Yo [Je], a través de un juego de intencionalidades o retenciones puras”.

Nos limitaremos por lo tanto a señalar que la noción sartreana de textura, tal como a hemos expuesto aquí, es una manifestación, en el ámbito de la consciencia, de una serie de efectos residuales que la intensidad, como fuente de la sensibilidad, produce en su despliegue productor de esa consciencia. El cuerpo es el sitio en el que la multiplicidad de elementos fuentes que componen la textura palpita bajo toda experiencia posicional de objeto. La polisemia del término “textura” nos parece relevante para fundamentar este desplazamiento de la filosofía sartreana a la deleuziana. Originariamente utilizada para designar la estructura y disposición de los hilos en una tela, “textura” se utiliza en diversos campos: puede referir a las propiedades visuales o táctiles de una superficie (o a la sensación que ésta produce), o a la estructura de un objeto físico según la forma y disposición de sus partes; se aplica también en pintura para describir los tipos de superficies y distribución de colores en un lienzo, y en música (tesitura) define el rango de tonos a que un instrumento puede llegar en la escala cromática. La textura recorre los distintos campos sensoriales, es la configuración de estructuras y disposiciones de elementos sensibles, así como la estructura y disposición de los cuerpos. En todos los casos, manifiesta una forma de consciencia que articula una serie de elementos inseparables de la totalidad en la que se insertan. Deleuze consideró la importancia y la potencia filosófica de este término cuando, en una de sus clases sobre Leibniz (precisamente, una clase sobre el cuerpo en Leibniz), decía:

Un día será preciso ocuparse de las texturas de la materia. Leibniz emplea la palabra “textura” al final de su vida [...]. Existen esas texturas de la materia, que normalmente deberían formar parte de una Física y una Estética de la materia. Una Estética de las texturas, no hay noción más difícil. A mi modo de ver, es por

entero más bella... no es por atacar la noción de “estructura”, pero hemos hablado tanto de ella hace algunos años [...], pero si nos dábamos un corto recreo había otras nociones... aparecían cosas como la “textura”.

Bibliografía citada

- Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 2008.
Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
-----, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989.
-----, *Exasperación de la filosofía*, Buenos Aires, Cactus, 2009.

El cuerpo del prójimo entre la empatía y la Mirada

Suárez Tomé, Danila
Universidad de Buenos Aires
danilast@gmail.com

Resumen

En este trabajo buscamos relevar el análisis sartreano de la intersubjetividad en relación a la teoría de la empatía husserliana tomando como eje la corporalidad del prójimo. En un primer momento analizamos la reformulación sartreana del método fenomenológico husserliano para dar cuenta, en un segundo momento, de las críticas que el filósofo existencialista realiza a la teoría de la empatía husserleana. Nuestra hipótesis de partida es que es sólo gracias a dicha reformulación del método husserliano que Sartre va a lograr escapar del escollo del solipsismo en tanto le permitirá dar cuenta legítima de la existencia del prójimo no desde la perspectiva del conocimiento sino a nivel ontológico. En un tercer momento desarrollamos nuestra hipótesis fuerte, según la cual es gracias a dicha reformulación del método y la ontologización sartreana del análisis fenomenológico que es posible dar cuenta con certeza de la existencia del prójimo no sólo como conciencia y como cuerpo-objetivo (*Körper*) sino como conciencia encarnada, esto es, como siendo un cuerpo propio (*Leib*).

Introducción

Anclado en el contexto de un análisis en torno al escollo del solipsismo, y en transición a la explicitación de sus célebres reflexiones relativas al fenómeno de la mirada, Jean-Paul Sartre dirige, en *El ser y la nada*, algunas breves, aunque fundamentales, críticas a la empatía husserliana. Ya en *La trascendencia del ego* Sartre denunciaba el encierre en el idealismo absoluto del Husserl de las *Meditaciones Cartesianas* e *Ideas I* e invertía todo su esfuerzo filosófico en rescatar a la fenomenología del solipsismo que, según Sartre, la acuciaba. No obstante, no es en esta obra temprana donde Sartre va a ofrecer una solución concluyente al problema del solipsismo, sino que habrá que esperar a la publicación de *El ser y la nada* para poder leer las soluciones de Sartre frente a dicho problema.

En el presente trabajo nos proponemos transitar el análisis sartreano de la intersubjetividad en relación a la teoría de la empatía husserliana tomando como eje la corporalidad del prójimo. El esquema a seguir será el siguiente: primero, estableceremos someramente cómo Sartre retoma y reformula el método fenomenológico husserliano para poder dar cuenta, en un segundo momento, de las críticas que el filósofo existencialista realiza a la teoría de la empatía husserleana. Nuestra primera hipótesis es que es sólo gracias a dicha reformulación del método husserliano que Sartre va a lograr escapar del escollo del solipsismo en tanto le permitirá dar cuenta legítima de la existencia del prójimo no desde la perspectiva del conocimiento sino a nivel ontológico. En un tercer momento, mostraremos, constituyendo ésta nuestra segunda hipótesis, que es gracias a dicha reformulación del método y la ontologización sartreana del análisis fenomenológico que es posible dar cuenta con certeza de la existencia del prójimo no sólo como conciencia y como cuerpo-objetivo (*Körper*) sino como conciencia encarnada, esto es, como siendo un cuerpo propio (*Leib*).

Recepción crítica del método fenomenológico: de la eidética a la ontología

En su obra *Meditaciones Cartesianas* (1931), Edmund Husserl afronta la búsqueda de una fundamentación radical y total de una ciencia universal partiendo de una evidencia absoluta. Toma como inspiración filosófica a las *Meditaciones Metafísica* de René Descartes y comienza a construir la ciencia fenomenológica a partir de una profundización de la vía cartesiana. La duda metódica va a ser reelaborada por Husserl y transformada en el método de la *epoché* como puesta entre paréntesis o desconexión de la tesis ingenua sobre la existencia del mundo y de la presunción de validez de las tesis de las ciencias fácticas. Desembocará, gracias a la reducción trascendental que posibilita la *epoché*, en la subjetividad trascendental como residuo fenomenológico; en el *ego cogito* que se evidenciará apodícticamente como aquel primer principio indubitante. La constitución de la ciencia fenomenológica se dará a la par del despliegue de la subjetividad trascendental. El desarrollo de las *Meditaciones Cartesianas* continuará con un trabajo de descripción genética de los contenidos del ego trascendental. El movimiento de análisis husserleano irá desde afuera hacia adentro: la vía cartesiana es un camino de interiorización que Husserl denomina “solipsismo metodológico” el cual constituye la premisa metodológica fundamental para el despliegue de un idealismo de tipo trascendental. No obstante, dicho idealismo, a los ojos de Jean-Paul Sartre, será por completo absoluto. La resolución del problema del solipsismo comenzará, para Sartre, con una redefinición del método fenomenológico y una refundación del punto de partida del análisis.

Sartre retoma la noción de “intencionalidad” de Husserl pero con un fuerte matiz diferenciable: la apropiación de la noción heideggeriana de “trascendencia”. En su artículo de 1934 “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad”, podemos leer:

Conocer es 'estallar hacia' [*s'éclater vers*], arrancarse [*s'arracher*] de la húmeda intimidad gástrica para largarse, allá abajo, más allá de uno mismo [*par delà soi*], hacia lo que no es uno mismo [*vers c'est qui n'est pas soi*], allá abajo,

cerca del árbol y no obstante fuera de él, pues se me escapa y me rechaza y no puedo perderme en él más que lo que él puede diluirse en mí: fuera de él, fuera de mí.

En las antípodas del planteo egológico e inmanentista de Husserl, Sartre plantea ya en 1934, es decir, una década antes de la publicación de *El ser y la nada*, una noción de intencionalidad que se identifica punto por punto con la noción de trascendencia: “estallar hacia' [*s'éclater vers*], arrancarse [*s'arracher*]”. Decir que la conciencia es intencionalidad es lo mismo que decir que la conciencia es acto y trascendencia. Sartre no usará el término trascendental para referirse ni a la conciencia ni al ego. No hay lugar para lo trascendental en la fenomenología sartreana sino, por el contrario, para lo trascendente. En conjunto con la identificación entre las nociones de conciencia, intencionalidad y trascendencia se produce una operación fundamental y contrapuesta al planteo husserliano: la des-sustancialización total de la conciencia. Mientras que Husserl intenta mostrar cómo, a diferencia del planteo cartesiano de un *cogito* formal e instantáneo, el *cogito* está constituido por una vida inmanente, Sartre demuestra a partir de su descripción fenomenológica del *cogito* que la conciencia, por el contrario, es vacua. Por ende la conciencia no es sinónimo ni de inmanencia ni de interioridad sino de vacío y exterioridad, de nada [*néant*].

La redefinición que opera Sartre del método fenomenológico descriptivo husserliano se apoya sobre estas primeras intuiciones filosóficas y se continúa en el ensayo de 1939 titulado *La trascendencia del ego* a partir del descarte de la noción de ego trascendental como polo unificador de actos. La reducción fenomenológica sartreana, en dicho texto, operará de forma más contundente que la husserliana. El ego trascendental no quedará en pie. Será considerado un objeto trascendente que cae bajo el golpe de martillo de la *epoché* (en tanto trascendente, es dubitable). La conciencia, al entender de Sartre, no precisa del ego para darse unidad, sino que se unifica a través de la intencionalidad. Esto implica una redefinición de la noción de subjetividad que ya se bosquejó en el artículo sobre la intencionalidad: la conciencia no se identifica con el ego. El ego es un objeto trascendente que se da en ocasión, y a través, de actos de tipo reflexivos. Pero entonces, ¿cuál es el modo de ser de la conciencia, *i.e.*, de la subjetividad? Sartre realiza una crítica a la tradición que ha descrito al *cogito* como una operación reflexiva. Dicha operación toma la forma de una conciencia de segundo grado que pone otra conciencia. El problema de dicha concepción contiene en sí una regresión al infinito. La vía de escape al escollo será considerar que la ley de la existencia de la conciencia no se resuelve en una operación reflexiva sino en una irreflexiva. La conciencia toma nota de sí misma irreflexivamente, es decir, no-posicionalmente. La conciencia no se pone a sí misma como al objeto en su función originaria. La posibilidad de la reflexión se fundará sobre este *cogito* prerreflexivo no egológico. Dice Sartre:

Lo irreflexivo tiene prioridad ontológica sobre lo reflexivo, puesto que no hay de ninguna manera necesidad del ser reflexivo para existir y que la

reflexión supone la intervención de una conciencia de segundo grado.

La particularidad de *El ser y la nada* se centrará en la ontologización de la propuesta gnoseológica que Sartre presentó en *La trascendencia del ego*. En busca de escapar de una explicación de la realidad que tome al conocimiento como medida del ser, Sartre encontrará en la noción de “existencia” una dimensión ontológicamente más originaria que el plano del conocimiento. La ontología fenomenológica sartreana se apoya, en consecuencia, sobre la idea de que la existencia y no la esencia es dada inmediatamente a la conciencia. En tanto la existencia es ontológicamente prioritaria a la esencia, *El ser y la nada* basa metodológicamente su ontológica en la intuición inmediata de la existencia y no en la intuición de esencias husserliana. La reinterpretación sartreana del cogito sentencia que el único modo de existencia posible para una conciencia de algo es ser conciencia no posicional de sí como conciencia de algo. La conciencia es intencional y la intencionalidad se resuelve en trascendencia: esta idea se expresa en *El ser y la nada* en estos términos: la conciencia es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en tanto que este ser implica un ser otro que él mismo. Esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia: la conciencia nace conducida sobre un ser que no es ella misma. A diferencia del planteo solipsista husserliano, la trascendencia forma parte inicial del análisis ontofenomenológico sartreano. La vía cartesiana y la epoché han quedado obsoletas en tanto y en cuanto el *cogito* no es el punto de partida de un análisis idealista sino, por el contrario, de un análisis del ser-en-el-mundo. En el próximo apartado analizaremos las propuestas de ambos fenomenólogos frente al problema de la existencia del prójimo, teniendo en cuenta las peculiaridades metodológicas de ambas propuestas filosóficas que hemos clarificado aquí.

Los problemas del acceso cognoscitivo al prójimo

Edmund Husserl, en la quinta Meditación Cartesiana, luego de haber emprendido el camino del solipsismo metodológico se verá en la necesidad de realizar un salto hacia la trascendencia para poder dar cuenta de la constitución intersubjetiva del mundo. En este esquema, el prójimo no será entendido como una mera aparición concreta, sino como un elemento fundamental en la constitución del mundo y como garante de su objetividad. La teoría trascendental de la empatía co-fundamenta una teoría trascendental del mundo objetivo. El camino para dar cuenta legítima de la alteridad y la objetividad del mundo tomará como hilo conductor trascendental al otro tal y como es experimentado en su contenido óptico-noemático: un objeto en el mundo que es, a la vez, experimentado como un sujeto del mundo que habita. La experiencia del otro es entendida en los términos de empatía (*Einfühlung*), acto noético que se dirige desde el polo del yo hacia los otros yoes en tanto otros yoes.

El proceso de la constitución del sentido del alter ego toma como punto de partida una segunda *epoché* temática, dentro de la *epoché* más general en la cual ya nos encontrábamos. En esta segunda *epoché*, Husserl establece que debemos prescindir de todos los sentidos de la experiencia que remiten a lo extraño. Es decir, debemos reducirnos a una esfera de la primordialidad, donde

sólo quedan en pie las experiencias originarias, dejando de lado todas las presentaciones que no puedan convertirse en presentaciones por no corresponder, justamente, a experiencias en carne y hueso sino a experiencias de lo extraño. Sobre este suelo debemos constituir el sentido de alter ego en tanto tal, es decir, en su legítima subjetividad egológico-trascendental. En esta esfera de la primordialidad juega un rol fundamental la presencia del cuerpo propio como mediador entre el yo y el mundo.

En esta naturaleza primordial a la que nos hemos visto reducidos, aparecen ciertos cuerpos que se asemejan al cuerpo propio. La semejanza de este cuerpo con el mío, así como la semejanza de las conductas, constituye el fundamento de motivación que dará origen a una parificación (*Paarung*) por medio de una síntesis de asociación pasiva. La particularidad del análisis empático muestra que lo esencialmente propio del otro no es accesible de un modo directo en tanto es aprehendido a través de la presentación de un cuerpo físico o material (*Körper*) que se manifiesta como análogo de mi cuerpo propio (*Leib*). Lo que se efectúa, pasivamente, es una transferencia analógica del sentido noemático de mi cuerpo propio (*Leib*) hacia el cuerpo objetivo del otro (*Körper*). Esta analogía constituye la base del proceso empático. Hasta este momento de lo que dispongo es de una presentación que se sustenta en la percepción del cuerpo ajeno, de un yo que gobierna ese cuerpo ajeno. La plenificación de esta presentación se efectuará con el concurso de la imaginación o fantasía: yo debo representarme en el lugar del otro para poder terminar de constituirlo como alter ego. Como si estuviera allí, presentifico sus percepciones del mundo y su situación.

Por su parte, Sartre sostiene, al principio de la sección denominada “La mirada” de *El ser y la nada*, que existen dos modalidades de la presencia a mí del prójimo. En primer lugar, menciona la modalidad objetiva, en la cual se experimenta al prójimo como un objeto dado al conocimiento. Esta vía de acceso al prójimo, según entiende Sartre, es la que lleva irremediamente al solipsismo si se la toma como punto de partida del análisis de la intersubjetividad. Una concepción cosista del prójimo es poco satisfactoria dado que: “debo constituir al prójimo como la unificación que mi espontaneidad impone a una diversidad de impresiones, es decir, que soy aquel que constituye al prójimo en el campo de su experiencia”. Cualquier tipo de teoría filosófica, ya sea realista o idealista, que considere que el vínculo originario con el prójimo es el del conocimiento, no hace más que poner al prójimo en una relación de exterioridad respecto de mí, lo cual, en última instancia, hace del prójimo un objeto siempre meramente probable.

Sartre encuentra problemática la estrategia husserliana del tratamiento de la alteridad. La crítica fundamental es que no es posible dar cuenta de la subjetividad del otro partiendo de su ser-objeto para mí; y mucho menos considerar que el prójimo puede ser, a la vez, experimentado como objeto y sujeto a la vez. El prójimo conocido siempre será un objeto meramente probable que, incluso, cae dentro de la *epoché*. Mediante la vía cognoscitiva no se efectúa un legítimo escape del solipsismo en tanto no podemos alcanzar ninguna certeza más allá del ego propio. Si queremos dar cuenta del prójimo *qua* sujeto, el lazo originario que me abre a su presencia no puede ser un lazo de exterioridad objetiva sino que debe experimentarse como una conexión interna que pueda dar cuenta de la presencia irreductible de sus apariciones

ante mi propia conciencia. La dinámica de Husserl no nos permite dar cuenta del ser extramundano del prójimo, “ya que define al ser como la simple indicación de una serie infinita de operaciones por efectuar”. Esto equivale, nuevamente, a hacer del conocimiento la medida del ser del otro.

El cuerpo del prójimo: intuición del *Leib* del otro a través de la mirada

Habíamos establecido que Sartre concibe dos modalidades de la existencia del prójimo. En el apartado anterior, trabajamos cuáles son las aporías a las que nos arrojan las concepciones objetivantes del prójimo. Restaría analizar la posibilidad de experimentar al otro en su modalidad subjetiva que, de acuerdo a Sartre, es la forma originaria en la que lo experimento. La clave para entender cabalmente la propuesta sartreana es recordar que la vía cognoscitiva nos entrega la existencia del prójimo como meramente conjetural. Por ende, no hay en Sartre pleno conocimiento del prójimo en su esencia subjetiva, sino sólo en su dimensión objetiva. La forma originaria de experimentar al otro con certeza es en tanto el otro se me revela como prójimo-sujeto. Este prójimo-sujeto es experimentado por el para-sí mismo en tanto toma nota de su ser-para-otro a través de la posibilidad permanente de ser visto por un otro.

La pregunta que irrumpe es, por supuesto, ¿cómo es posible experimentar al otro en cuanto sujeto libre? Sartre sostiene que la conexión con el prójimo sujeto va a estar dada por la posibilidad permanente de ser visto por un otro. Bajo esta noción subyace el principio de que sólo puedo ser objeto para un sujeto. Por ende, mi ser objeto debe ser revelado necesariamente a un prójimo que sea sujeto y que no pueda, al mismo tiempo, ser objeto. ¿Qué implica, para mí, ser vista? Sartre intenta dar cuenta de ello a través del fenómeno de la vergüenza: en el transcurso de una actividad irreflexiva, por ejemplo, espiar una habitación a través de la cerradura de una puerta, tal actividad no es por mí conocida sino experimentada pre-reflexivamente. El complejo constituido por la puerta, la mirilla y la habitación se convierten en mi situación por mi intención particular de espiar allí dentro. No existo como un yo que percibe un espectáculo sino como una existencia que se pierde en el mundo a través de esa experiencia. Si de repente oigo pasos que se acercan, entonces experimento abruptamente la mirada de un otro que produce cierta modificación estructural en mí pasible de ser captada por mi conciencia prerreflexiva: ahora me capto como un objeto, no para mí sino para un otro. Esto implica que cierto objeto particular, un ego, viene a morar mi conciencia prerreflexiva gracias a un otro que irrumpe en mi situación. Ese ego no es por mí conocido sino experimentado como propio a través de la vergüenza que me genera el ser descubierto en mi acto de espionaje. ¿Qué implican, a la vez, el descubrimiento simultáneo de la mirada del otro y ese ego que viene a morar mi conciencia que soy yo pero que, a la vez, me fue dado, *i.e.*, no me pertenece originariamente? Es la mirada del otro lo que me confiere una estructura egológica que me hace ser un *algo* sustancial, no para mí, sino para un otro. Sólo puedo ser objeto para un sujeto, es por ello que a través de la mirada del otro me capto a la vez a mí como un objeto y a él como un sujeto, es decir, como originariamente libre. El otro me confiere una naturaleza: “mi caída original es la existencia del otro y la vergüenza es la aprehensión de mí mismo como naturaleza, aun cuando esa naturaleza se me escape y sea incognoscible como tal”. El prójimo es el ser por quien gano mi objetividad, en tanto yo

misma no puede ser objeto para mí misma. El prójimo, entonces, es constitutivo de mi ser y no una mera existencia allende mi persona a la cual yo, sujeto, conozco como objeto.

Si bien existe en el esquema sartreano un segundo momento en el cual yo contrarresto la mirada del otro mediante la objetivación del prójimo, quisiéramos concentrarnos, en este momento, en una característica fundamental de esta dialéctica trágica de la mirada. ¿Qué pasa con el cuerpo del otro en mi aprehensión de su ser sujeto? Sartre sostiene que “mi aprehensión de una mirada vuelta sobre mí aparece sobre fondo de destrucción de los ojos que ‘me miran’: si aprehendo la mirada, dejo de percibir los ojos”. Este es el giro al que necesariamente debe recurrir si desea sortear las aporías a las que conducían las teorías que sostenían que las relaciones originarias con el prójimo surgían del conocimiento de su cuerpo. Experimentarse como mirado no es experimentar la presencia fáctica de los ojos del otro en el medio del mundo, sino intuir una presencia transmundana del prójimo en tanto sujeto. Por ende, el prójimo se me da como una presencia evidente que, en tanto no es objeto, no puede ser tema de ninguna reducción fenomenológica. ¿Significa esto que a través de la mirada captamos un curso de conciencia ajeno que es originariamente incorpóreo? La respuesta es negativa y se encuentra en la teoría sartreana de la conciencia encarnada.

En la ontología sartreana el cuerpo no aparece como una materia anexa a la conciencia o como un obstáculo material, sino que el existente humano cuyo ser es para-sí-para-otro es a la vez completamente conciencia y completamente cuerpo, esto es, conciencia encarnada. La existencia humana no es pura trascendencia sino trascendencia situada o, en otras palabras, libertad en situación. El cuerpo es la facticidad del existente humano, su pasado y su situación como ser-en-el-mundo. El cuerpo es a la vez, al igual que la conciencia, para-sí y para-otro. Estas dos modalidades de la corporalidad hacen eco de la diferencia entre *Körper*, como cuerpo objetivo, y *Leib*, como cuerpo vivido. En la teoría de la empatía husserliana deducimos el *Leib* ajeno a partir de su *Körper*. En la dialéctica de la mirada sartreana ocurre algo por completo distinto: apreciamos nuestra dimensión objetiva, nuestro cuerpo para-otro, nuestro *Körper*, a partir de la experienciación del *Leib*, del cuerpo para-sí del otro. Sartre sostiene con claridad meridiana que la libertad absoluta es un contrasentido: de no existir la noción de límite, la libertad no podría ser pensada. Por ende, el concepto de libertad incluye en sí mismo, para su intelección, la noción de límite: toda libertad es libertad situada. Y, como hemos advertido, la situación de existente humano la constituye su cuerpo en la modalidad del para-sí: para poder actuar en el mundo, la conciencia debe nihilizar a la vez su cuerpo, esto es, su facticidad. Es por ello que al captar a través de la vergüenza la libertad del otro, su ser subjetivo, no captamos otra cosa que una libertad en situación, esto es, una conciencia encarnada, un para-sí que es a la vez conciencia y cuerpo. A la vez, gracias a esa captación de un otro sujeto, captamos nuestra naturaleza como un ego psicofísico ganando, así, la dimensión objetiva de nuestra existencia.

Conclusión

En el trabajo presentado establecimos cómo Sartre retoma y reformula el método fenomenológico husserliano denotando la importancia del pasaje del

solipsismo metodológico y la intuición de esencias husserliana a la ontología fenomenológica sartreana. En un segundo momento hemos desarrollado las críticas que el filósofo existencialista realiza a la teoría de la empatía husserliana a causa de su carácter eminentemente cognitivo y objetivo. Hemos mostrado que es sólo gracias a la reformulación del método husserliano que Sartre va a lograr escapar del escollo del solipsismo a partir del acceso fenomenológico a una dimensión fundante y más originaria que la del conocimiento objetivo. En un tercer momento ponderamos la importancia de la concepción de la corporalidad del prójimo que se encuentra en juego en el intento de justificar filosóficamente la existencia del prójimo tanto en la teoría husserliana como en la teoría sartreana. Finalmente, hemos establecido cómo Sartre logra salir del escollo del solipsismo, en el que el idealismo husserliano se encontraba atascado, gracias a la concepción de una conciencia encarnada.

La mirada del cadáver

*Vecino, María Celeste
(FFYL - UBA)*

Abstract

En sus análisis sobre la corporalidad, Sartre distingue una dimensión dedicada al cuerpo como un objeto de percepción que indica a su vez la presencia de un prójimo. A este respecto, afirma que el cuerpo se diferencia de cualquier otro objeto del mundo en tanto no se percibe en su mera materialidad como una cosa, sino que es captado a partir de una situación total que lo indica. Merced a esto, la particular forma de percepción del cuerpo ajeno –o de mi cuerpo para otro– involucra nociones como tiempo, acción y vida, y en contraposición, la única posibilidad de percibir un cuerpo como *cosa* o pura carne es como cadáver. En el siguiente trabajo se reflexionará acerca de la percepción del cuerpo muerto del otro y sus implicancias en términos de la relación originaria con el prójimo, expresada a través de la mirada y el ser-visto; poniendo en cuestión la relación entre ambos niveles de análisis. En este sentido, se cuestionará en última instancia la posible supervivencia de la mirada de un prójimo cuyo cuerpo, según lo indicado por nuestra percepción, no es ya más que pura carne.

Introducción

En la sección dedicada al cuerpo en *El ser y la Nada*, Sartre analiza la corporalidad desde tres dimensiones constitutivas: el cuerpo-para-sí, como facticidad propia y centro de referencia del mundo; el cuerpo-para-otro, como aparición de mi cuerpo al prójimo y captación del cuerpo del prójimo; y la tercera dimensión ontológica, que expresa la conciencia de ser el cuerpo propio un objeto para un prójimo. De esta manera, el cuerpo es objeto del mismo análisis y clasificación que el para-sí mismo o la “realidad humana”: así como el para-sí es también para-otro, el cuerpo para-sí es también cuerpo-para-otro, y susceptible de ser alienado por este motivo. La relación entre ambos planos, sin embargo, no parece ser tan clara. Al hablar de la relación fundamental del

para-sí con el prójimo, se insiste en que ésta no se sostiene en la percepción, y es anterior al encuentro de los cuerpos; sin embargo, ciertas modificaciones corporales se presentan como teniendo una incidencia directa en el modo en que se desenvuelve la relación más fundamental con el prójimo. Este es el caso de la muerte, un hecho empírico y del orden de lo objetivo que sin embargo debería poner punto final al reconocimiento subjetivo de aquel que la padece. Al respecto de esta influencia del objeto-cuerpo sobre la subjetividad del prójimo se abren cuestiones que este trabajo intentará abordar.

El reconocimiento del prójimo

Para hablar del primer encuentro con el prójimo, narrado elegantemente en el capítulo dedicado a la mirada del SN, Sartre hace hincapié en la independencia respecto de los sentidos, la percepción o el conocimiento objetual, del reconocimiento del otro como sujeto. De acuerdo con su desarrollo, hay un vínculo fundamental y primero con el prójimo en el que no interviene el conocimiento objetivo que puedo tener de su cuerpo. Aun así, la escena que retrata este encuentro está curiosamente plagada de referencias a la percepción:

Estoy en una plaza pública. No lejos de mí hay césped y, a lo largo de él, asientos. Veo a aquel hombre, lo capto a la vez como un objeto y como un hombre ¿Qué significa esto? ¿Qué quiero decir cuando afirmo de ese objeto que es *un hombre*?

Sería imposible deshacerse de los sentidos por completo: el problema del otro sólo se plantea en tanto existen otros concretos, y el hecho de que existan es una pura contingencia a la que no se puede dar respuesta. Desde que surgimos en el mundo hay prójimo, y en virtud de esa existencia inmemorial sería muy difícil determinar, en principio, si la percepción es anterior a su aprehensión como tal. Su presencia es parte de la organización de nuestro propio mundo al reagrupar, paradójicamente, los objetos a su alrededor en torno a una situación que nos escapa. En suma, somos en nuestro ser mismo, ser-para-otro; y la estructura de este ser se va a encontrar de nuevo curiosamente ligada a la percepción en lo que Sartre presenta como la mirada. El encuentro con el otro encuentra su núcleo en esta estructura:

Podemos responder ahora: si el prójimo-objeto se define en conexión con el mundo como el objeto que ve lo que yo veo, mi conexión fundamental con el prójimo-sujeto ha de poder reducirse a mi posibilidad permanente de *ser visto* por el prójimo. En la revelación y por la revelación de mi ser-objeto para otro debo poder captar la presencia de su ser-sujeto.

Por un lado, retenemos de esta frase que mi relación con el otro encuentra su fuente en mí mismo, sin que el otro aporte algo real; por otro lado, se remarca que es la *posibilidad* de ser visto y no el hecho en sí el que determina el reconocimiento del otro como un sujeto. Ambos datos van en la dirección de probar una suerte de independencia respecto del otro concreto, e incluso podemos considerarlos como actuando a favor de un marcado divorcio entre el plano de la subjetividad y el de la objetividad (el cuerpo). Veamos cómo se explica el vínculo entre ambos planos:

Ha de considerarse la aparición de ciertos objetos en el campo de mi experiencia, en particular la convergencia de los ojos ajenos, en mi dirección, como una pura *monición*, como la ocasión pura de realizar mi *ser-mirado* (...) lo cierto es que *soy mirado*; lo solamente probable es que la mirada esté ligada a tal o cual presencia intramundana. Esto nada tiene de sorprendente para nosotros, por otra parte, pues, como hemos visto, lo que nos mira nunca son ojos sino el prójimo como sujeto.

A partir de esta idea Sartre pasa revista a ciertas situaciones en que somos víctimas de una confusión perceptiva que nos hace pensar que alguien nos mira cuando en verdad no hay nadie alrededor. Incluso en este escenario, el prójimo está presente a mí como sujeto, dado que me siento mirado y en consecuencia experimento mi ser-para-otro; a pesar que su facticidad, su ser-ahí, sea dudoso. Resulta entonces que, paradójicamente, el prójimo puede estar presente aún estando ausente. En efecto, Sartre caracteriza la ausencia como “una manera particular de ser presente” dada siempre en relación a ciertos sitios frecuentados y en última instancia, en relación a otros hombres que son quienes experimentan en primer lugar esa ausencia. Tomando esta descripción, ¿no describiríamos la muerte como una ausencia, como la última y definitiva ausencia que marca la falta de algún otro en donde antes solía estar? Sin embargo, Sartre se apura a aclarar lo contrario: la muerte no es una ausencia porque la ausencia precisa de la conservación de la existencia del ausente. Ahora bien, la conservación de la existencia no es otra cosa que la conservación del cuerpo vivo; en este punto entonces, el planteo a favor de la independencia de los registros subjetivo y objetivo da lugar a la influencia e interconexión entre ambos. Precisamente de este dato acerca de la existencia del cuerpo *depende* la posibilidad de estructurar una relación en donde o bien se reconoce al prójimo como un sujeto, o bien se lo capta como un puro en-sí o una cosa. La idea del cuerpo como mera *ocasión* de realizar mi ser-mirado es algo débil para dar cuenta de tal dependencia; pero lo contrario implicaría abandonar la primacía del reconocimiento subjetivo por sobre el conocimiento objetivo, algo que está fuera de cuestión para Sartre. Por otro lado, para no caer en esta inconsistencia sería necesario asumir las consecuencias profundas de la independencia de registros. Pero veamos antes que nada en qué consiste la conservación de la existencia, el cuerpo vivo y su contrario.

El cuerpo

Conozco el cuerpo del prójimo a través de los sentidos. En el encuentro con el cuerpo del prójimo (que es secundario respecto al reconocimiento de su existencia como sujeto), se revela para mí su facticidad y su contingencia, el “gusto de su ser como existencia inmediata”. Capto a través de los sentidos su rostro, su forma, su olor y aspecto; y la contingencia de estos rasgos es lo que hace que experimente un tipo especial de *náusea* provocada por la aprehensión afectiva de ese gusto de ser. Cuando capto la facticidad del otro entro en contacto a fin de cuentas con su *carne*; ésta es “la contingencia pura de la presencia”, y es lo que queda del otro cuando lo percibimos completamente desnudo; no sólo sin vestimenta u ornamentos que sirvan a disfrazar la pura contingencia, sino también fuera de todo movimiento. La carne pura es el

substrato del movimiento vital, substrato imposible de percibir normalmente dado que el cuerpo ajeno se me aparece siempre inserto en un entorno de significaciones a través de las cuales puedo percibirlo. El cuerpo ajeno es cuerpo en situación, y como tal siempre indica más allá de sí mismo, tanto en el tiempo como en el espacio: temporalmente, captamos los gestos del prójimo como partes de una acción que tiende hacia el futuro; además, el prójimo es libre, es decir que tiene el poder de crear o modificar su situación en el tiempo. Espacialmente, está inserto en una red de relaciones significativas con el mundo. A partir de esas relaciones es que podemos percibirlo:

No se podrá comprender nunca el problema psicológico de la percepción del cuerpo ajeno si no se capta ante todo esta verdad de esencia: el cuerpo ajeno es percibido de modo muy diverso que los demás cuerpos; pues, para percibirlo, se va siempre de lo que está fuera de él, en el espacio y el tiempo, a él mismo; se capta su gesto ‘a contrapelo’, por una suerte de inversión del tiempo y del espacio. Percibir al prójimo es hacerse anunciar por el mundo lo que el prójimo es.

Vemos entonces por qué sería imposible percibir la carne pura, escindida de su situación. Para poder aislar el substrato del movimiento, sería necesario que el cuerpo ajeno se desligase de su red de relaciones de significación. Esto es lo que sucede precisamente en la muerte: el prójimo que muere ya no puede modificar su situación ni seguir organizando el mundo en referencia a él mismo, y por este motivo Sartre identifica al cadáver con la pura carne: “Ese puro en-sí que no existe sino a título de trascendido, en y por ese trascender, cae en la categoría de cadáver si cesa de ser revelado y enmascarado a la vez por la trascendencia-trascendida”. Cuando alguien muere, entonces, se modifica la percepción que tenemos de él y podemos acceder a la pura contingencia de su carne, que antes sólo podíamos entrever fugazmente.

Ahora bien, este cambio en el orden de la percepción y el conocimiento debería de algún modo influir en el reconocimiento subjetivo del prójimo para que comprendamos que a partir de la muerte el prójimo *ya no es*. Sin embargo, de acuerdo al desarrollo anterior los cambios que surgen en el nivel del conocimiento objetivo del cuerpo ajeno no deberían ser determinantes respecto del reconocimiento del otro como tal ¿Qué es lo que nos impide captar a un cadáver como prójimo? Aunque no pueda modificar su situación, nuestro ser puede aún responder hacia él; podemos aún sentirnos mirados por alguien que es ya pura carne, e incluso en este sentido pueden interpretarse los ritos fúnebres y el respeto debido a los muertos. Según el desarrollo perceptivo, un cuerpo que muere se transmuta inmediatamente en un objeto, un puro en-sí, pero si esto fuera cierto deberíamos tratar con un cadáver de la misma forma que con cualquier deshecho, y este no es el caso. Pareciera que, en rigor, la muerte es un evento meramente objetivo, y no tiene ni puede tener una influencia en el plano subjetivo. En este sentido no se explica por qué no puede darse una relación de ausencia sin conservación de la existencia. Llevando hasta su límite la independencia de planos, esto sería exactamente el caso de la muerte: no hay presencia corporal, pero el reconocimiento subjetivo se mantiene.

Conclusión

Si el reconocimiento subjetivo del prójimo es más fundamental que el encuentro objetivo con su cuerpo y es primero respecto de éste, nada sucede en el plano objetivo que pueda ser determinante para aquel. Si esto es cierto, también lo es lo siguiente: la muerte del sujeto no existe.

La separación o el desfasaje entre el otro como sujeto y el otro como cuerpo nos lleva a este extraño resultado que sin embargo permite explicar un sinnúmero de fenómenos en relación con la muerte. A raíz de esto podemos comprender que los muertos sean evocados como susceptibles de tener opiniones acerca de un tema u otro, incluso mucho tiempo después de haber desaparecido; y que esas opiniones, aunque sean pensadas como mero ejercicio hipotético, influyan en nuestros sentimientos. Podemos sentir vergüenza ante un muerto, y la reacción que sigue a la vergüenza y nos indica que ya no está presente es *secundaria*. Esto le sucede incluso al más escéptico, y no tiene que ver con las creencias; sin embargo este dato permite también comprender la inclinación del hombre a considerar que el espíritu de un muerto sobrevive en una dimensión metafísica.

Fenomenológicamente podemos explicarlo de la siguiente manera: en tanto yo mismo sobrevivo, mi ser-para-otro no se modifica; y mientras yo experimente mi ser-mirado, la mirada del otro sobrevive a la muerte de su cuerpo.

Mesa temática: Neutralidad (*Neutralität*), Mundo-Tierra (*Welt-Erde*), Lugar (*basho*) y Entreidad (*aidagara*). Cuatro conceptos para un diálogo polémico en torno a la espacialidad (*Räumlichkeit*) del cuerpo entre cuatro filósofos: Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Nishida Kitarô y Watsuji Tetsuro

La Neutralidad (*Neutralität*) del *Dasein* como condición ontológica de su corporalidad viviente (*Leibkörper*) en el Heidegger posterior a *Sein und Zeit*

Gómez Pedrido, Mario Martín
(UBA)

jovenmariomartin@hotmail.com
mgomez@psi.uba.ar

Resumen

Pareciera constatarse que Heidegger no ha elaborado en los años previos a *Sein und Zeit*, 1919-1927 ni en esta obra tampoco, una filosofía de la corporalidad. No obstante, en los años inmediatamente posteriores a la publicación de su *Opus magnum* de 1927 Heidegger en su análisis de la filosofía de Friedrich Nietzsche a partir de su exégesis de la obra *Wille zur Macht* –análisis centrado en la articulación entre eterno retorno de lo mismo y voluntad de poder en sus cursos de 1936-1939 y 1939-1946 recogidos

respectivamente en los tomos 6.1. y 6.2. de sus obras completas- desarrolla la noción de “cuerpo vivo (*Leibkörper*)” como criterio para analizar los alcances de la corporalidad en el existente humano. El análisis reviste una indudable valoración positiva de la función constitutiva de la noción de cuerpo, ya que para el hombre: “la vida vive viviendo corporalmente”, esto es, el “cuerpo (*Körper*)” es viviente en tanto se vive “corporalmente o carnalmente (*Leib*)”. Paralelamente a esta consideración afirmativa en torno al cuerpo en el curso dedicado a Leibnitz impartido en el Semestre de Verano de 1928 y recogido en el tomo 26 de sus obras completas, Heidegger define al *Dasein* como un ser neutral. El *Dasein* en tanto proyecto-yecto es un ser cuya condición ontológica es neutral, esto es, no hay una propiedad óntica que lo singularice en su especificidad ontológica. Esta misma caracterización de neutralidad existencial es expresada por Heidegger en el curso inmediatamente siguiente denominado *Einleitung in die Philosophie* del Semestre de Invierno de 1928-1929 recogido en el tomo 27 de sus obras completas. La “neutralidad (*Neutralität*)” de la existencia entendida como una “dispersión (*Zerstreuung*)” originaria constituye la mundaneidad del mundo del *Dasein*, es la forma originaria en la cual el *Dasein* arriba a su mundo y por la cual es ser-en-el-mundo. Entendida de esta forma, la neutralidad constituye la nota ontológica distintiva y fundamental del *Dasein* en tanto existente. Es sabido que el planteo en torno a esta propiedad existencial del *Dasein* ha recibido críticas como las desarrolladas, entre otros, por Jacques Derrida en la serie *Geschlecht. Différence sexuelle, Différence ontologique*, quien objeta “la asexualidad (*Geschlechtlosigkeit*)” constitutiva del *Dasein*. El núcleo central de estas objeciones radica en considerar que la neutralidad hace imposible la asignación de una corporalidad al *Dasein* a nivel ontológico, por lo cual la misma queda reducida a manifestarse o bien en un mero nivel óntico o bien como un mero fenómeno empírico.

En virtud del recorrido precedente se encuentra una aparente contradicción entre, por un lado, el tratamiento de la corporalidad viviente del *Dasein* en los mencionados cursos sobre Nietzsche y, por el otro, la neutralidad como disposición originaria del ser del *Dasein*. El objetivo del presente trabajo radica en analizar las relaciones entre ambas caracterizaciones a los efectos de defender la siguiente tesis: la neutralidad existencial debe ser entendida como la condición de posibilidad para que la corporalidad viviente del *Dasein* forme parte de su estructura ontológica.

I. Corporalidad y Neutralidad.

Heidegger plantea la neutralidad como un modo de ser existencial del *Dasein*. En ella se revela un carácter no cualificado de la existencia, es decir, existir neutralmente es existir de forma tal que no hay ninguna propiedad fundamental que permita definir a la existencia en detrimento de otra. La neutralidad existencial permite que la ontología no se comprometa con una definición *a priori* de cómo ha de ser el modo de ser de la existencia. No obstante la relación entre el *Dasein* y su modo de ser neutral es doble. Por un lado, la neutralidad es entendida por Heidegger en el tomo 26 de sus obras completas como el modo de ser del *Dasein* por el cual este existe sin estar determinado y sin tener que ser determinado, en ese sentido la neutralidad es una condición existencial que no pareciera tener que modificarse. De esta forma el *Dasein* por ser neutral esta arrojado a la existencia sin tener que renunciar su explicación

ontológica a dicha neutralidad, desde esta perspectiva la corporalidad y los temples de ánimo no parecen desempeñar un rol importante en la explicitación ontológica del *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo. La ontología de la existencia del *Dasein* neutralmente definido es, en este sentido, suficiente para dar cuenta de su ontología fundamental. Por el otro lado, tal como señala el propio Heidegger existir en forma neutra, es el modo en el cual la existencia se arroja al mundo, tal como lo señala en su cuso *Einleitung in der Philosophie* recogido en el tomo 27 de sus obras completas. En este segundo sentido, existir neutramente es una condición de posibilidad y no constituye necesariamente el aspecto último de la ontología fundamental del ser del *Dasein*. La pregunta sobre el lugar del cuerpo toma así un doble aspecto. En el primer camino la neutralidad se constituye en el núcleo central de la ontología fundamental y por ende no parece necesario que la corporalidad desempeñe un rol importante en la explicitación ontológica del ser del *Dasein*. En el segundo camino surge la pregunta acerca de cómo se podría articular esta existencia neutra con la corporalidad, ya que con la definición de neutralidad en este segundo sentido no se explicita la totalidad ontológica de la comprensión del ser. Dicho de otro modo, neutralidad y ser-en-el-mundo no tienen una relación directa en este segundo camino. Del hecho que esa existencia sea neutra no se deduce que la existencia se consume en dicha neutralidad, sino que es necesario un rompimiento de esta para que la existencia se desarrolle como tal arrojándose a la facticidad del mundo.

En ninguno de los dos caminos la existencia del *Dasein* está por su carácter neutro desconectada de su ser en el mundo, pero mientras en el primer camino la neutralidad y el ser en el mundo constituyen una unidad, en el segundo camino la neutralidad y el ser en el mundo necesitan de una articulación. A modo de hipótesis señalamos que dicha articulación puede estar constituida por la corporalidad mediada disposición anímica de la existencia. En términos de la obra de Heidegger -tomada en su conjunto- seguir el primer camino implicaría que la neutralidad no puede articularse con el tratamiento de la disposición anímica en *Sein und Zeit*, ni con una posible articulación con la corporalidad; mientras que siguiendo el segundo camino, la neutralidad de la existencia resulta ser la posibilidad para que los temples anímicos se hagan patentes en la corporalidad. A partir de este segundo camino la pregunta es ¿qué aportaría el reconocimiento de una dimensión central de la corporalidad y de los temples anímicos con la neutralidad así caracterizada a los señalamientos de Heidegger en *Sein und Zeit*? ¿Por qué no se podría comenzar la explicitación de la existencia señalando directamente que el *Dasein* está templado anímicamente en tanto posee un cuerpo? ¿Qué aporta reconocer una condición previa, esto es, definir a la existencia del *Dasein* como una neutralidad existencial que es antesala de una posible corporalidad templada anímicamente?

Tenemos un desarrollo marginal en Heidegger en cuanto a la relación entre el cuerpo y el cuerpo viviente. Son escasos los lugares, en su obra, en los cuales se hace mención al valor del cuerpo. Mencionamos un pasaje a ser destacado y que resulta clave, en el volumen 1 del curso dedicado a *Nietzsche* Heidegger afirma: “El estado corporal de un animal, y más aún del hombre, es algo esencialmente diferente de la constitución de un “cuerpo físico”, de una

piedra por ejemplo. Todo cuerpo viviente (*Leib*) es también un cuerpo físico (*Körper*), pero no todo cuerpo viviente es un cuerpo físico”.

Cabe destacar que Heidegger en esta referencia general al cuerpo, no solo realiza un reconocimiento de la importancia de la noción de cuerpo en general sino que también hay una ampliación de la misma, pues admite una “cuerpo viviente (*Leib*)” del *Dasein* diferente al mero cuerpo físico de los animales. La pregunta es cómo este cuerpo viviente puede explicitarse en los textos posteriores a *Sein und Zeit*, la neutralidad existencial y los temples de ánimo ofrece un camino posible para su elucidación. Esto es, el carácter viviente del cuerpo o *Leib* será el asiento de la vida anímicamente templada que permite que la neutralidad se vuelva fáctica y alcance la patencia.

II. La neutralidad y la libertad en la exclusión de los temples anímicos del “cuerpo viviente (*Leibkörper*)”.

En este marco de análisis de la cuestión reconocer el carácter neutro de la existencia parece implicar dos opciones o bien la existencia se basa en una ontología que es neutra de suyo o bien la neutralidad es una condición de posibilidad. El primer camino parece excluir la posibilidad de reconocer un cuerpo viviente que resulte asiento de los temples anímicos en su carácter de apertura y el segundo camino los enmarca y les da una condición de posibilidad, la corporalidad viviente.

Examinemos el primer camino. Heidegger aclara que para el ente que es tema de la analítica no se utiliza la expresión “hombre (*Mensch*)” sino “el título neutral (*der neutrale Titel*)” *das Dasein*. En ese ente se indica, al definirlo de esta forma, “lo que tiene que ser su esencia propia (*seine eigene Wesen zu sein*)” y lo que es desigualmente en un sentido determinado. De esta forma, “la pertinente neutralidad (*Die eigentümliche Neutralität*)” en el título *Das Dasein* es “esencial (*wesentlich*)” ya que constituye la ejecución de su concreción fáctica. Este ente que es el *Dasein* es, ante todo, así caracterizado un ente que tiene “ausencia de sexo (*Geschlechtslosigkeit*)”, pero esa ausencia de una sexualidad como determinante de su modo de ser no ha de comprenderse como mera “indiferencia de una nada vacía (*Indifferenz des leeren Nichtigen*)”, sino que ella constituye “la positividad originaria y el poder de la esencia (*die ursprüngliche Positivität und Mächtigkeit des Wesens*)” en el ser del *Dasein*. En este sentido esta neutralidad le da a la existencia comprendida como *Dasein* no una mera “negatividad (*Nichtigkeit*)”, sino que le confiere “el poder de lo originario (*die Mächtigkeit des Ursprünges*)”. Con lo cual el *Dasein* siempre se muestra como fáctico y concreto gracias a que su esencia originaria es neutra; el *Dasein* siempre existe no como algo que meramente es “existiendo ahí (*Existierende*)” sino que se realiza y existe en su “concreción fáctica (*faktische Konkretion*)”. De esta forma la neutralidad existencial implica la esencia del *Dasein*, pero no ha de comprenderse como una propiedad vacía o como una mera indiferencia sino como la concreción fáctica del *Dasein*. La esencia neutra del *Dasein* no es una pura nada, sino la positividad de su origen el poder de lo originario en el *Dasein* mismo. De hecho esta neutralidad originaria enlaza al *Dasein* con su trascendencia en el mundo y esa trascendencia es la expresión de su libertad.

Ahora bien, hecho este señalamiento llama la atención la ausencia de una referencia a la “disposicionalidad anímica (*Befindlichkeit*)” o a la *Stimmung*

fundamental de la angustia como modos de concreción fáctica que expresen al *Dasein* junto con su carácter neutro. Y más llamativo aún es la no identificación del ámbito en el cual dicha *Stimmung* puede hacerse carne y patente, el cuerpo viviente. Cabe preguntarse porque en un texto posterior a *Sein und Zeit*, como este curso que corresponde al *Sommersemester* de 1928, no hay una referencia, ni a la corporalidad ni a los temples anímicos previamente tratados en la mencionada obra. A nuestro juicio, el motivo por el cual no esta dicha tematización no es porque la neutralidad del *Dasein* se contraponga a la posibilidad de templarse anímicamente de modo originario en un cuerpo, ya que la neutralidad así tematizada al igual que dicha templanza corporal conlleva a plantear la concreción fáctica del *Dasein*, sino porque la neutralidad permite a Heidegger introducir un tema que no estaba desarrollado en los temples anímicos tal como estos fueron presentados en la obra de 1927, es decir en *Sein und Zeit*, y mucho menos con la corporalidad tema que no tiene un tratamiento directo en la obra, la libertad. La neutralidad existencial permite plantear el “aislamiento metafísico (*metaphysische Isolierung*)” del *Dasein* que no es un mero aislamiento óntico individual, ni remite al problema clásico del “egoísmo (*Egoität*)”, por el contrario ubica al *Dasein* en lo “concreto del origen, el todavía no de la dispersión fáctica (*Konkret des Ursprungs, das Noch-nicht der faktischen Zerstretheit*)” . “A esa esencia metafísica del *Dasein* neutro corresponde la dispersión trascendental (*Diese zum metaphysischen Wesen des neutralen Daseins gehörige transcendentale Zerstreung*), y esta dispersión trascendental de la neutralidad funda el carácter originario del *Dasein* el “arrojamiento (*Geworfenheit*)” , este modo de arrojarse en el mundo es lo que hace que todo *Dasein* sea un *Mitsein* y en tanto el *Dasein* entendido en su aislamiento metafísico neutral que lo dispersa hacia el *Mitsein* y no hacia el egoísmo, que lo arroja y proyecta hacia el *Mitsein* hace a su esencia y en su esencia neutralmente así definida yace su libertad: “La esencia fundamental metafísica del *Dasein* aisladamente metafísico se centra en la libertad (*Das metaphysische Grundwesen des metaphysisch isolierten Daseins zentriert in der Freiheit*)” . La neutralidad esencial del *Dasein* así entendido como dispersión fáctica plantea el problema de su libertad, no en un sentido egoísta, sino en relación a los otros. La amenaza del solipsismo no parecía haber quedado despejada en *Sein und Zeit* al plantearse en dicha obra la apertura a la patencia del mundo por medio de dichos temples anímicos.

Sin embargo en tanto la neutralidad del *Dasein* es una esencia del mismo que no es vacía sino que remite a su “dispersión” y “diversificación (*Streuung*)” fáctica como poder de su ser originario, esa neutralidad no puede identificarse con la mera indeterminación: “... la neutralidad no es en ningún sentido idéntica con la indeterminación (*Unbestimmtheit*) de un concepto vago de una conciencia en general” . En tanto la esencia del *Dasein* como neutralidad no puede identificarse con lo indeterminado pues abre al *Dasein* a su concreción en el mundo por medio del arrojamiento que lo dispersa y lo diversifica en el *Mitsein*, ella puede estar templada anímicamente. Es decir, que llegados a este punto si bien podemos decir que la neutralidad tal como es planteada en este curso obedece a incluir un punto que la disposicionalidad anímica y la *Stimmung* fundamental de *Sein und Zeit* dejaban pendiente, a saber, la relación de la facticidad del *Dasein* con su libertad y de esta libertad con el *Mitsein*, dada esta respuesta a través de la noción de neutralidad así

entendida se abre el espacio para plantear el problema de cómo la neutralidad así definida ha de vincularse a una corporalidad viviente y a los templos anímicos asentado en ella.

III. La neutralidad existencial y el “cuerpo viviente (*Leibkörper*)”.

La posibilidad de mediar entre el modo en que Heidegger plantea la disposición anímica en 1927 en *Sein und Zeit* donde no hay referencias directas a la corporalidad y el modo en que lo hace en el mencionado curso del Semestre de Verano 1928 tratado en la sección anterior radica en examinar un Curso posterior, nos referimos al Curso del Semestre de Invierno de 1928-1929 donde retorna sobre este punto de la neutralidad existencial del *Dasein*. En dicho curso Heidegger plantea que:

En su esencia, en su ser, el ente que en cada caso somos nosotros mismos, el hombre, es un neutrum... Pero, a la esencia de este neutrum pertenece el que, en cuanto que fácticamente existe, en cuanto que fácticamente desarrolla su existir, necesariamente haya roto su neutralidad, es decir, en tanto que *Dasein* o existencia o ser-ahí es fácticamente o bien varón o bien hembra, es decir, es un ser sexuado; y esto incluye un muy bien determinado uno-con-otro y uno-a-otro.

Encontramos aquí una diferencia fundamental en relación al curso previamente mencionado, ya que Heidegger aclara ahora que la neutralidad ha de romperse. Es decir, que a diferencia del curso anteriormente mencionado de 1928 en el cual la esencia del *Dasein* entendida como neutralidad era una “dispersión (*Zerstreuung/Zerstreuungheit*)” y una “diversificación (*Streuung*)” y en este proceso el *Dasein* devenía *Geworfenheit* o arrojamiento hacia el *Mitsein*, aquí dicha posibilidad depende directamente de la ruptura del *neutrum* originario y su sexuación como cuerpo. Es decir la neutralidad ya no es presentada como una esencia metafísica o como “el poder de lo *originario (die Mächtigkeit des Ursprünges)*”, sino como algo que ha de romperse para que el *Dasein* despliegue su ser en el mundo como trascendencia. En ese mismo sentido dice Heidegger que: “A la esencia del *Dasein* pertenece esa rota neutralidad de su esencia, pero esto quiere decir que es a partir de esa neutralidad como esa esencia ha de convertirse primeramente en problema, y solo por referencia a esa neutralidad es posible la ruptura de la neutralidad misma”. Es decir, que la existencia en el mundo presupone una esencia que es neutra, pero la misma debe romperse; puesta dicha esencia neutra en relación consigo misma no constituye la esencia en cuanto tal, sino que ahora se aclara que es una esencia que ha de romperse para expresarse, como veíamos antes, fácticamente en un cuerpo. Ahora bien, el rompimiento de la misma no ha de provenir de fuera sino del *Dasein* mismo, es decir, “... solo por referencia a esa neutralidad es posible la ruptura de la neutralidad misma”. De esta forma la ruptura de la neutralidad se convierte no en lo originario metafísico del ser del *Dasein*, como señalaba el curso precedente, sino en la condición de posibilidad de su arrojamiento a una corporalidad templada afectivamente. “... lo que en “Ser y Tiempo” hemos llamado la *Geworfenheit* de la ex-sistencia o *Dasein*, es decir, el venir arrojada la existencia o *Dasein*”. De esta forma el arrojamiento ya no es la dispersión originaria de la neutralidad, sino el efecto de su rompimiento.

Y la pregunta central es la siguiente: si dicho rompimiento no es un efecto de una fuerza externa, ¿cómo es posible el mismo de modo interno? Pues nuestra respuesta es a través de los temples anímicos del *Dasein*. Solo porque el *Dasein* puede afectarse es que la neutralidad ha de romperse. El nuevo elemento que señala este curso del *Wintersemester* de 1927-1928 no es solo que la neutralidad ha de romperse, sino que ha de romperse de forma interna, "... solo por referencia a esa neutralidad es posible la ruptura de la neutralidad misma". Y esa posibilidad de referencia de la neutralidad a sí misma si es que dicha referencia no ha de ser meramente reflexiva, solamente puede ser por una patencia afectiva que presupone un cuerpo. De esta forma la neutralidad así entendida, en este segundo sentido, como esencia que no se dispersa, sino que se rompe deviene la condición de posibilidad para que el cuerpo se despliegue como viviente, es decir, no como mero cuerpo orgánico sino en una disposicionalidad afectiva.

Siguiendo esta hipótesis entendemos que el arrojamiento que se funda en la angustia y se temporaliza en el ser-sido constituye una clave para comprender porque ha de haber una ruptura de la neutralidad existencial. Dicho de otra forma, la neutralidad se rompe puesta en relación a sí misma en tanto y en cuanto dicha neutralidad se nihiliza en la resolución de la angustia como ser-sido. Dado que Heidegger no explicita cómo ha de romperse la neutralidad para acceder a la existencia fáctica, solo enuncia en el curso de 1927-1928 que ello ha de suceder, nuestra hipótesis señala dos aspectos para complementar la afirmación de Heidegger. 1. Que los temples anímicos, la disposición anímica de *Dasein* como modo de ser de su apertura, están a la base de la posibilidad de dicha ruptura del neutrum originario que todo *Dasein* es por el solo hecho de existir y que el cuerpo viviente es el ámbito de los mismos. 2. Que la temporalidad originaria y sus modificaciones constituye el criterio para establecer la vinculación entre los temples de ánimo fundamentales y la consiguiente ruptura de la neutralidad existencial que ellos mismos introducirían expresándose en la facticidad del cuerpo viviente.

En relación a este último punto, Heidegger ya había aclarado en el curso del Semestre de Verano de 1927 que la neutralidad tenía que ser puesta en relación con la temporalidad, en tanto la temporalidad y la trascendencia conforman el *nihil originarium* del *Dasein* neutro. Con lo cual el *Dasein* en tanto neutro ya es trascendente en el mundo y lo es porque su neutralidad le permite constituirse como un *nihil originarium* y se constituye como tal en tanto se temporaliza en dicha neutralidad. Merece señalarse que esta definición de la neutralidad como *nihil originarium* muestra su articulación con una negatividad constitutiva de la existencia que hace posible el movimiento de la trascendencia y arrojamiento fáctico al mundo. Si vinculamos este punto con la necesidad de ruptura de la neutralidad señalado por Heidegger en el curso inmediatamente siguiente de 1927-1928 resulta claro que la neutralidad contiene una negatividad originaria que se expresa como nihilidad, como nihil de la existencia. Es decir, ser neutro y no tener una cualificación ontológica previa es tan originario que es un nihil, una nihilización que esta a la base de nuestra condición existencial. Ahora bien, en tanto ese *nihil originarium*, que expresa la neutralidad originaria, es una forma de la temporalización, entonces la temporalidad originaria es el secreto núcleo de la neutralidad constitutiva del *Dasein*. ¿Dónde podría expresarse ese núcleo temporal de la nihilidad-nihil

inherente a la neutralidad que el curso de 1927 no desarrolla pese a que lo menciona y que el curso de 1927-1928 simplemente expresa con la afirmación referida al rompimiento de la neutralidad? Pues en un temple anímico que en su temporalizarse exprese dicha nihilidad constitutiva de la neutralidad en el cuerpo viviente del *Dasein*.

La neutralidad puede romperse en tanto y en cuanto la resolución por medio de la angustia lleva al *Dasein* ante su ante qué y por qué. Solamente bajo la forma de la angustia, bajo el modo de templanza que ella establece, es posible romper la neutralidad. /// La angustia nos singulariza en el sentido de “ser libres para las posibilidades fácticas de la respectiva existencia” (GA 24, 408). Nos singulariza o aísla colocándonos ante el puro e indeterminado poder-ser de la existencia. Con ello nos coloca ante la posibilidad de la opción fundamental entre la elección y el rechazo de sí mismo, es decir, la posibilidad de asumirse a sí mismo o de perderse en la impersonalidad del uno. Al *Dasein* se le revela la opción fundamental entre la propiedad y la impropiidad. El *Dasein* es su propia posibilidad. Por eso puede asumirse o elegirse en su propio ser en cuyo caso es “propio (*eigentlich*)”. O bien puede perderse delegando esa posibilidad en cuyo caso es “impropio (*uneigentlich*)”.

Por eso la angustia hace patente una desazón. Mientras que el anonimato del uno implica un “estar-en-casa (*Zuhause-sein*)” comprensible de suyo, la angustia derrumba esta familiaridad cotidiana, trae al *Dasein* de vuelta de su absorción en el término medio, y le hace patente una desazón o encontrarse “inhóspitamente (*Unheimlichkeit*)” en el sentido de un “no-estar-en-casa (*Nicht-zuhause-sein*)”. La angustia expresa así con su hacer patente el “no-estar-en-casa (*Nicht-zuhause-sein*)” una situación originaria del *Dasein* que es neutra en tanto y en cuanto la angustia hace patente en el *Dasein* que su modo de ser no es la familiaridad cotidiana impropia, sino un no tener casa. Por eso, ante esta apertura a lo inhospito, la existencia impropia huye hacia el ente intramundano para escapar al no-estar-en-casa. Comprende la inhospitalidad o desazón en el modo del desvío, que enmascara el no-estar-en-casa. Para escapar al encontrarse inhóspitamente de la existencia en cuanto ser-en-el-mundo entregado a la propia responsabilidad, se huye hacia el uno, hacia lo impersonal, que concede la tranquilidad y seguridad de un “estar-en-casa” que es comprensible de suyo. No obstante, la desazón amenaza siempre al *Dasein* de modo que la angustia puede surgir en cualquier momento y echar por tierra las seguridades que el *Dasein* se ha procurado para encubrir su situación original de neutralidad. La angustia nos ofrece una prueba indirecta que el no estar en casa o inhospitalidad que ella abre es un modo originario de la existencia que proyecta o arroja al *Dasein* a su ser-en-el-mundo corporal.

La temporalización de los temples de ánimo, en especial de la angustia bajo el modo del ser sido, en tanto implica una forma de inhospitalidad desarrolla un aspecto fundamental de la neutralidad, el aspecto constituido precisamente por la negatividad de la misma que se expresa o bien como “dispersión” en el curso de verano de 1928 o bien como “rompimiento” en el curso de invierno de 1928-1929. Como esa disposición ha de ser fáctica, sostenemos que la corporalidad se vuelve el asiento de dicho temple de ánimo en su carácter aperiente. La corporalidad entendida como cuerpo viviente. Heidegger ya había señalado en el curso de 1928 que la neutralidad implicaba un vínculo con la negatividad entendida como *nihil originarium* y si bien no

formuló directamente la posibilidad que dicha negatividad abra el *neutrum* de la existencia sí hizo mención a la neutralidad como *nihil* en relación a la trascendencia. De esta forma, el vivir del *Dasein* es un vivir corporalmente su vida anímica por lo cual dicho vivir no es un mero estar vinculado a un organismo. No se trata de una esencia neutra del *Dasein* que cuando llega a la existencia se le agrega un cuerpo orgánico, sino que ya la ruptura de la neutralidad es un vivir corporalmente de modo templado.

De esta forma para el Heidegger posterior a *Sein und Zeit*: “La vida vive viviendo corporalmente”. Heidegger sostiene de esta forma que vivir corporalmente implica expresar el temple de ánimo que permite romper la neutralidad originaria de la existencia.

III. Conclusión.

En el transcurso de su obra Heidegger consideró que el carácter afectivo de la existencia constituye uno de los modos privilegiados y originarios para la apertura de su estructura ontológica, específicamente tematizó esta posibilidad durante la década de los años veinte a través de sus análisis de la disposición anímica del *Dasein*. Esta tesis es fundamental porque incluye la disposición anímica y los temples afectivos en el centro mismo de la reflexión filosófica. Complementariamente a este reconocimiento del carácter constitutivo de la dimensión afectiva de la corporalidad, Heidegger también consideró que la neutralidad es una disposición constitutiva originaria del *Dasein*. A tales efectos señala que la esencia neutral del *Dasein* consiste en arrojarse a la existencia por medio del rompimiento de dicha neutralidad originaria. En la presente comunicación hemos intentado probar que ambas caracterizaciones del ser originario de la existencia –ser un cuerpo viviente afectivamente templado y ser neutro- no se contraponen sino que se complementan. De los dos sentidos de neutralidad tratados por Heidegger -y que hemos reconstruido en este trabajo- el segundo de ellos expresa que la neutralidad del título *das Dasein* constituye una condición existencial que debe romperse para la trascendencia expresando un modo de temporalizarse del *Dasein* que está directamente articulado con la temporalización de la disposición anímica de la angustia en tanto inhospitalidad centrada en el cuerpo viviente. Con lo cual podemos concluir que este segundo sentido de neutralidad reconstruido en el curso *Einleitung in der Philosophie* constituye la condición de posibilidad para la mostración temporal del encontrarse anímico fundamental a través del cuerpo viviente del *Dasein*.

Cuerpo-Mundo (tierra): hacia una nueva comprensión de la entidad (post)humana

Porta, Gabriela Paula
(UBA)

gabrielapaula18@hotmail.com

Resumen

En la presente comunicación nos ocuparemos de dos cuestiones centrales de la filosofía nietzscheana tardía, como lo son, a saber: el cuerpo y el mundo-tierra. La relevancia de ambas nociones -que, en rigor, aparecen tematizadas por Nietzsche en la primera parte de *Así habló Zaratustra* (1883-1885)- se muestra en el proyecto del filósofo alemán de repensar y resignificar la noción de sujeto producida e impuesta por la tradición del pensamiento occidental inaugurada por la filosofía platónica y continuada por la metafísica moderna cartesiana. Para estas corrientes de pensamiento el sujeto se definía por ser lo opuesto al “cuerpo” y lo ajeno al “mundo de lo sensible”. De modo, que lo propio de dicha subjetividad era su actividad intelectual y racional o, para expresarlo en términos clásicos, su “alma” o “razón”. Y, es, precisamente, esta concepción del “cuerpo” la que es puesta en cuestión por Nietzsche al concebir a la entidad humana “como cuerpo y ninguna otra cosa”. Ahora, la comprensión del ente humano como “cuerpo” sólo es pensable en el marco del mundo, o, de la “tierra”. Es decir, el “cuerpo” sólo es representable en el horizonte del espacio terrenal. De modo, entonces, que la relación de las nociones de cuerpo y tierra son las que nos permitirán mostrar, en el presente trabajo, el cambio de paradigma de la subjetividad propuesto por Nietzsche en la última etapa de su pensamiento.

Introducción

Nietzsche plantea, en su obra *Así habló Zaratustra* –escrita entre los años 1883 y 1885- una concepción afirmativa de la vida y del mundo, opuesta a la heredada de la filosofía tradicional y en consonancia con la elaborada por las corrientes materialistas y positivistas de su tiempo. Éstas, a su vez, se encontraban fuertemente determinadas, como ha señalado Lange en su *Historia del materialismo*, por las ciencias físicas y naturales del siglo XIX.

Por su parte, dicho predominio del materialismo y el positivismo en las discusiones de la filosofía contemporánea al pensador alemán lleva a un primer plano la cuestión de la vida humana, concebida ahora en su pura materialidad o corporeidad y su relación con el mundo “natural”. Esto produjo, en el campo filosófico de la época, el abandono de las antiguas cuestiones hegemónicas del horizonte del pensar metafísico de occidente –como la demostración de la inmortalidad del alma, la prueba de la existencia de un mundo suprasensible y la concepción del sujeto como cogito-. Es decir, la situación filosófica e histórica de Nietzsche y del hombre occidental estaba, como advierte Danilo Cruz Vélez, “determinada por el fin del platonismo, la volatización del “mundo verdadero” y el surgimiento del nihilismo”, lo que a su vez, exigía “una nueva tarea: la de instalarse en el mundo que le quedaba al hombre, en este mundo suyo [...]. Esta instalación exigía una nueva filosofía, que ya anuncia Zaratustra”. Y esta tarea es emprendida por el filósofo alemán en su *Zaratustra*, al plantear, por un lado, la abolición del mundo suprasensible o

ideal por el mundo sensible o “aparente” y, por otro lado, al proponer la “superación” de la vida “humana” por la vida “ultrahumana”. Ambas cuestiones serán tratadas a continuación.

La relación de la vida del ultrahombre con el mundo “aparente”

Nietzsche muestra, en su filosofía afirmativa –la cual se inicia con la publicación de *Así habló Zaratustra*- el estrecho vínculo entre el mundo “sensible” o “aparente” y la vida ultrahumana. Esto pone de manifiesto, en primer lugar, la proximidad del pensamiento filosófico nietzscheano con las filosofías materialistas de su tiempo, las cuales enfatizaban la imbricación del hombre con el mundo empírico o “natural”, como ya lo adelantamos en la introducción; y, en segundo lugar, la crítica de Nietzsche al paradigma del sujeto tradicional –el cual tiene su inicio, para el pensador alemán, con la metafísica platónica y su consumación en la modernidad con la filosofía cartesiana –. Dicha metafísica de la subjetividad postulaba, por un lado, el extrañamiento del sujeto del escenario mundano-natural, y, por otro lado, concebía a aquel como un cogito encerrado en su propia mismidad, y, por esto mismo, carente de relaciones intersubjetivas.

Sin embargo, como señala Diego Sánchez Meca, inspirado en Löwith: “En la figura del superhombre alcanza su máxima expresión un yo que se abre y amplía hasta incluir en él la totalidad del mundo”. Así, el ultrahombre parece adquirir su propio sentido en tanto se lo piense en su inmanencia con el mundo. Y por esto, coincidimos con Löwith en considerar que “la comprensión del superhombre como hombre renaturalizado, o sea, como individuo que asume y afirma su vinculación esencial al mundo, representa una perspectiva de la interpretación del superhombre que ya no es posible en adelante descuidar”.

Ahora, la relación mundo-ultrahombre establecida por Nietzsche no debe ser entendida como de mera exterioridad, es decir, el mundo no es concebido por el filósofo alemán como el sustrato exterior-natural o material en el que tiene su despliegue la vida ultrahumana –diferenciándose en este punto de los filósofos materialistas o positivistas de su tiempo- sino lo que permite mostrar aquella es el despojamiento de toda connotación transmundana, como la que tenía en la antigua metafísica. De aquí que, para Nietzsche la vida ultrahumana y el mundo se constituyan como una realidad indiferenciada. Es decir, esta relación, tomando como referencia lo dicho por Löwith, sólo puede pensarse como una vinculación “necesaria” e insustituible entre ambos conceptos.

Por su parte, la comprensión de dicha indiferenciación entre el mundo y el ultrahombre exige considerar una vez más el contexto histórico-filosófico en el que se produce el pensamiento afirmativo nietzscheano. Y aquel no es otro que el momento del nihilismo europeo, el cual se revela claramente, para Nietzsche, con el acontecimiento de la “muerte de dios”. De aquí que las supremas esperanzas del hombre, una vez revelada la inexistencia de dios y, por ende, demostrado el sinsentido del mundo trasmundano, se encuentran orientadas necesariamente al mundo terrenal. Esto supone para el filósofo alemán, como lo expresamos en líneas anteriores, la transformación del hombre o del sujeto tradicional en el ultrahombre, del cual hablaremos en el próximo apartado.

El ultrahombre y su “eterno” retornar.

Nietzsche abandonó toda metafísica de la trascendencia para explicar al hombre y al mundo. Es decir, para el pensador alemán, no existe una instancia transmetafísica donde aquellos logren su plena sustanciación porque carecen de toda determinación metafísica u ontológica. Sin embargo, hay una doble idea de trascendencia aplicada al ultrahombre, en tanto, éste es, por un lado, concebido como superación del hombre tradicional; y, por otro lado, en la misma concepción del ultrahombre se encuentra implícita la idea de superación permanente. Esto se explica si se considera que el ultrahombre es concebido por Nietzsche como voluntad de poder, es decir, como un conjunto de fuerzas que permanentemente tienden a su propio traspasamiento. Esto, al mismo tiempo, permite comprender la sustitución de la tradicional noción de sujeto por la del ultrahombre dado que esta última es la que mejor muestra el proceso constante de resignificación de la propia mismidad en tanto ésta es entendida por el pensador alemán como voluntad de poder.

Y aquí debemos reparar, en lo advertido por Heidegger en sus célebres cursos sobre el pensamiento nietzscheano, dictados en la Universidad de Freiburg en los años cuarenta, sobre la importancia que tiene la noción de voluntad de poder para la comprensión de la vida ultrahumana junto con el pensamiento del eterno retorno de lo mismo. Este pensamiento junto con la idea de la voluntad de poder es el que permite comprender la tendencia de esta última a la permanente superación de sí misma. Es decir, el constante sobrepasamiento de lo alcanzado sólo es posible en el tiempo de lo eternamente retornable porque este tiempo actúa como el horizonte temporal donde tiene su sustento la voluntad de poder.

La interpretación biologicista de la vida ultrahumana.

La concepción de la voluntad de poder como “trascendencia” o “superación” permanente de las instancias vitales ha sido fuertemente defendida por uno de los primeros intérpretes de Nietzsche: Simmel. Dicha interpretación, a su vez, estaba influenciada por la teoría de la evolución darwiniana. Esto llevó al intérprete alemán a sostener que el pensamiento del ultrahombre nietzscheano estaba fuertemente influenciado por dicha teoría científica, como sus siguientes palabras, permiten confirmarlo: “El superhombre nietzscheano no es otra cosa que el grado de superación, por encima del realizado por la humanidad en un momento determinado”. Es decir, el “superhombre” era, para Simmel, el resultado de un proceso evolutivo inmanente a la humanidad.

Ahora, si bien el propio Nietzsche promueve la idea de la “superación” del hombre por el ultrahombre en inconfundibles términos biológico-evolutivos –lo que indiscutiblemente demuestra la presencia de las discusiones epocales en su propia filosofía- no debe suponerse por esto que nuestro filósofo haya defendido la idea de un tipo biológico superior al hombre. Es decir, para el autor de Zarathustra el advenimiento del ultrahombre no está determinado por un cambio en la constitución biológica del hombre sino por una nueva comprensión de su sí mismo. Esto es, en tanto, se asuma como voluntad de poder o vida enraizada en el mundo y encarnada en un “cuerpo”. De aquí nuestro rechazo a la concepción del “superhombre” de Simmel para la cual éste es “[...] la cristalización del pensamiento de que el hombre puede y debe elevarse sobre el estadio actual de la evolución. ¿Por qué habría de detenerse el

hombre en el camino que lo ha conducido desde la forma animal hasta la humanidad?”.

De modo que el pasaje del hombre al ultrahombre, descrito por Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, no implica la mera superación de una cristalización de vida “inferior” por otra “superior”. Suponer esto, como pretende Simmel, implica recaer en una interpretación “metafísica” u “ontológica” de la vida. En este sentido, pueden leerse las siguientes palabras del comentador alemán donde se encuentra explícita dicha posible lectura: “[...] siendo el hombre un ser sujeto a la superación, el problema que en el concepto del superhombre se expresa no puede resolverse nunca definitivamente, sino que acompaña la marcha de la humanidad como una exigencia no satisfecha al cumplirse, y como la expresión de que el hombre en todos los momentos de su existencia empírica [...] no es sino una transición y un puente”.

Por otra parte, el uso que el filósofo alemán hace de la terminología biologicista de su tiempo, especialmente en los pasajes de *Zaratustra* destinados a explicar la doctrina de lo ultrahumano como el momento de la superación del “último” hombre por el ultrahombre, ha dado lugar a interpretaciones biologicistas. En este sentido, nos parece sumamente atendibles las siguientes palabras de Safranski: “En los discursos de Zaratustra se mezclan también tonos biológicos cuando dice que el hombre, tal como se da ahora, ha salido del mono, y que todavía hay en él demasiados elementos de mono [...] El hombre es un ser en transición. Todavía se mueve entre el mono, del que procede, y el superhombre, en el cual quizá llegará a convertirse a través de su desarrollo”.

Sin embargo, concebir al ultrahombre nietzscheano como un estadio superior al hombre, resultado de una evolución biológica- natural o de un teleologismo metafísico, revela la incomprensión de la teoría nietzscheana. Porque, lo que pretende Nietzsche con la idea del ultrahombre es mostrar, en realidad, que éste en tanto entidad viviente es voluntad de poder o de vida que tiene su mostración en el cuerpo. El mismo cuerpo que ha sido silenciado y negado por la tradición metafísica occidental y cosificado por las filosofías materialistas-positivistas contemporáneas al filósofo alemán. Sin embargo, el cuerpo en tanto conjunto de fuerzas que permanentemente se superan a sí mismas, es decir, en tanto, voluntad de poder, muestra el carácter provisorio y heterógeno de su constitución. Lo que muestra, al mismo tiempo, su diferencia con la corporalidad uniforme y estática concebida por una parte importante de la tradición intelectual de occidente.

Por otra parte, el carácter afirmador del cuerpo en tanto voluntad de poder supone necesariamente una concepción también afirmativa de la vida. Es decir, la idea de la repetición infinita de la voluntad implica la eterna aceptación de la vida. Porque solo es concebible una voluntad que tienda a su eterna repetición si aquella acepta la vida como el horizonte permanente para dicho despliegue. Esto, al mismo tiempo, presupone que la voluntad de poder nietzscheana en tanto es definida como un conjunto de fuerzas que tienden a su infinita superación, tiene su darse en el tiempo del eterno retorno. Así no sólo queda demostrado el vínculo de la voluntad de poder con la vida –conceptos que Nietzsche utiliza indistintamente, al punto de señalar en el *Zaratustra*: “Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino -así

te lo enseñó yo- voluntad de poder”- sino, también, la relación de aquella con la concepción del tiempo como eterno retorno de lo mismo, como ya lo hemos señalado anteriormente. Y, en tanto, el ultrahombre no es otra cosa, para el pensador, que cuerpo, es voluntad de poder.

Conclusión

En el presente trabajo señalamos, por un lado, la importancia de las nociones de vida y mundo sensible, que Nietzsche desarrolla principalmente en su obra de madurez, *Así habló Zaratustra*, enfatizando, al mismo tiempo, la influencia que esta teorización tardía recibió de las filosofías materialistas y positivistas de su tiempo, y, por otro lado, analizamos el enraizamiento de los conceptos nietzscheanos de *voluntad de poder*, *eterno retorno de lo mismo* y *cuerpo* con el fin de aproximarnos a la compleja noción del ultrahombre -la cual supone, a su vez, la superación de la concepción de la “humanidad” tradicional.

Así, en una primera aproximación al concepto de mundo, esbozado, por Nietzsche, en el texto de referencia, aquél se nos reveló en su carácter sensible, permitiéndole esto a nuestro filósofo, diferenciarlo del concepto del mundo trascendente o suprasensible, sustentado por la tradición metafísica occidental. Esto nos condujo a la indisoluble relación entre el mundo terreno y la vida entendida como vida ultrahumana, es decir, como vida sólo desplegable en el mundo de lo aparente o fenoménico. En este sentido, consideramos que, a partir, de la filosofía de Nietzsche y, por ende, del abandono del pensar metafísico tradicional, se produce una profunda transvaloración de los conceptos de mundo y de vida lo que lleva a la sustitución de la entidad humana por la entidad ultrahumana.

Por otra parte, hemos mostrado, contra la interpretación de Simmel, la influencia real que tuvo el biologicismo y la teoría evolucionista darwiniana en la doctrina nietzscheana del ultrahombre. A nuestro juicio, dicha influencia es incuestionable en el uso del lenguaje y en algunas consideraciones que sirvieron al filósofo alemán para explicitar dicha doctrina. Del mismo modo, también consideramos la importancia que las corrientes filosóficas materialistas y positivistas tuvieron en el proyecto filosófico nietzscheano de madurez. Sin embargo, también hemos advertido sobre la originalidad de la teoría del ultrahombre y, para esto, establecimos los alcances reales que aquellas han tenido en la concepción nietzscheana del ultrahombre y de la relación de éste con el mundo.

Por otra parte, hemos mostrado como la concepción de la voluntad de poder en tanto vinculada con el pensamiento del eterno retorno, siguiendo en este punto la interpretación heideggeriana, le ha permitido a Nietzsche sustentar el pensamiento afirmativo de la vida en tanto ésta es concebida como posibilidad del eterno producirse de la voluntad. De todos modos, la voluntad entendida nietzscheanamente como voluntad de poder sólo tiende a producirse o a darse en la infinitud de la temporalidad de la eterna repetición. Esto conduce a abandonar la categoría tradicional de sujeto y sustituirla por el Ultrahombre, lo que implica pensar a esta entidad como un cuerpo en indisoluble relación con el mundo.

Lugar y entredad. Algunas consideraciones sobre la noción de “cuerpo” en Nishida Kitarô y Watsuji Tetsurô.

Wirtz, Fernando
(UBA)

fernando.g.wirtz@gmail.com

Resumen

El objetivo del siguiente trabajo es presentar las perspectivas de dos filósofos japoneses con respecto a la noción de “cuerpo”: Nishida Kitarô (1870-1945) y Watsuji Tetsurô (1889-1960). Ambos pensadores, relacionados directa o indirectamente con la llamada Escuela de Kyôto, otorgaron en su pensamiento un rol importante a la cuestión del espacio, Nishida con su concepto de *basho* (lugar) y Watsuji con su noción de *aidagara* (“entredad”). A los dos los moviliza el proyecto de oponer al modo de pensar europeo un modelo de filosofar propiamente japonés.

0. Introducción

El objetivo del siguiente trabajo es presentar en relación a la noción de “cuerpo” (*karada*, 身体) el pensamiento de dos filósofos japoneses: Nishida Kitarô (1870-1945) y Watsuji Tetsurô (1889-1960). Ambos pensadores, relacionados directa o indirectamente con la llamada Escuela de Kyôto, otorgaron en su pensamiento un rol importante a la cuestión del espacio y la corporalidad, Nishida con su concepto de *basho* (lugar) y Watsuji con su noción de *aidagara* (“entredad” o “intersubjetividad”).

A los dos los moviliza el proyecto de oponer al modo de pensar “europeo” un modelo de filosofar propiamente japonés. En el marco de este proyecto, cuyos resultados pueden cuestionarse, se insertan sus reflexiones sobre el papel del cuerpo en la filosofía. Para Nishida el cuerpo es el punto de contacto entre lo pasivo y lo activo, el punto de partida de la acción. El auto-despertar de la conciencia a través de la experiencia pura no es posible haciendo abstracción del cuerpo, sino todo lo contrario, partiendo de él como núcleo de la identidad entre opuestos. Watsuji, por su lado, reivindica con mucha más tenacidad la importancia de la corporalidad de los seres humanos. El blanco de su crítica es, igualmente, más nítido: la filosofía heideggeriana y la importancia que otorga al tiempo como dimensión constitutiva del *Dasein*. Frente a la primacía del tiempo, Watsuji propone la del espacio. Para él, el cuerpo adquiere un significado social dado por el carácter intersubjetivo de la espacialidad en la que viven los hombres. En el ambiente común, cada cuerpo es tal sólo en oposición a otros cuerpos. En ese sentido, tanto a Nishida como a Watsuji los une la concepción de un cuerpo “negativo”, ligado no a la materialidad o a la determinación, sino a la apertura interrelacional. El objetivo del siguiente trabajo es presentar a estos dos autores y subrayar aquellas ideas que comparten acerca de la cuestión del cuerpo.

1. La noción de corporalidad en Nishida Kitarô

Para pensar la noción de “cuerpo” en Nishida es posible tomar como punto de partida sus reflexiones acerca de la “experiencia pura” (*junsui keiken*, 純粋体験) del texto *Indagación del bien* (1911). El concepto de experiencia implica que

“alguien” experimenta “algo”. La idea de experiencia pura busca dar cuenta que en toda experiencia el que experimenta y lo experimentado son lo mismo. Esta experiencia recuerda mucho a la intuición schellinguiana y, en efecto, su fin es el mismo: la unidad entre el sujeto y el objeto. Así, el pensar es un acto concreto en tanto es un movimiento que parte de imágenes concretas obtenidas de la percepción. Aunque Nishida no lo explicita, podemos interpretar que se trata de un pensar en el cual mente y cuerpo funcionan como uno sólo. Justamente, la realidad para Nishida no es ni un fenómeno de la conciencia ni un fenómeno material, es una actividad. La actividad del yo es la actividad de la experiencia pura que constituye la realidad en tanto la experimenta. Como expresa bellamente Nishida: “cuando se mira una flor, el yo se ha convertido en la flor”.

A partir de esta idea no es difícil llegar a la conclusión de que la noción nishideana de “cuerpo” es la de un cuerpo como actividad para el que la distinción entre sujeto y objeto no vale. En el ensayo *La unidad de los opuestos*, el filósofo describe esta actividad productiva como una “unidad de opuestos”. El cuerpo, dice allí Nishida, “es el sistema de unidad de los opuestos de ver y actuar”. El cuerpo es el punto de contacto entre lo pasivo y lo activo, es el receptor de estímulos y la herramienta por medio de la cual se actúa en el mundo. El ser humano interactúa con el mundo. A partir de esta interacción transforma al mundo y se transforma a sí mismo. El cuerpo, pues, no debe entenderse como algo puramente biológico, sino como histórico y productivo, algo que muta y convierte su alrededor constantemente. En ese sentido el cuerpo es tanto sujeto como objeto, es una “autoidentidad de lo contradictorio”.

La idea de autoidentidad de lo contradictorio tiene que ver con la concepción nishideana de la realidad como una nada absoluta que abarca en sí todos los opuestos. La realidad entonces, en términos del Nishida posterior a la *Indagación*, no es ya tanto la actividad del yo que se autopercibe a través de la experiencia pura, sino la automanifestación de la nada absoluta en la identidad de los contrarios. No se trata de un cambio conceptual radical, sino de una formulación distinta. Lo que antes se percibía como experiencia pura ahora adquiere un sentido depurado de todo subjetivismo que es el concepto de “locus” o “topos” de la nada absoluta. El término para este “lugar” en el que los opuestos se identifican es *basho* (□□). Este *topos* es, como lo expresa Nishida en *Problemas fundamentales de la filosofía* (1934), la “autodeterminación del universal dialéctico”. Dicho en otras palabras, el *topos* es el lugar donde se da la vida como mutua determinación de los individuos. “El mundo de la realidad es el mundo de la vida en el cual el individuo y el ambiente son mutuamente determinantes”. El concepto de *basho* es sin duda complejo pues refiere a un lugar que no es ni físico ni abstracto. Lo central para nosotros es que este concepto de “lugar” posee una referencia sin duda espacial que puede ayudarnos a pensar la cuestión del cuerpo. Nishida dice que el individuo es espacial “en el sentido de estar en oposición a otros individuos”. En el ensayo *La lógica del lugar de la nada y la visión religiosa*, perteneciente al último año de vida de Nishida se retoma esta idea. Allí dice “también nuestro yo, en cuanto cuerpo [*karadateki*, □□□], es biológico”. Pero el factor biológico es sólo una dimensión de la naturaleza histórica del cuerpo. El cuerpo no sólo se encuentra determinado como biológico, sino que es

transformativo en cuanto histórico, y obra como la automanifestación de la nada absoluta. En ese sentido, el cuerpo se encuentra en el *basho* en tanto el *basho* se manifiesta en el cuerpo.

Como señala Yasuo Yuasa, la autoconciencia del cuerpo como *basho* aflora una vez que se logra despertar de la ilusión del ego. El cuerpo, en ese momento, se vuelve uno con la mente, del mismo modo que mirar una flor es devenir flor. Esta unidad de cuerpo y mente (*shinjin ichinyo*, 身心一如) es aquello que Nishida llama “cuerpo histórico” (*rekishiteki karada*, 歴史的身体), el cuerpo que al negarse a sí mismo se abre a las posibilidades de trascenderse en la inmanencia misma y transformar el mundo.

Resulta oportuno también decir algunas palabras acerca de la noción de cuerpo con respecto al concepto de *kokutai* (国體), central en la filosofía política de Nishida. Literalmente significa “cuerpo (*tai*, 體) nacional (*koku*, *kuni*, 國)” y es un término que se puede hallar en los documentos chinos anteriores a la dinastía Han (202 a.C-220 d.C) para significar la organización del estado. Como hace notar Mutel:

Después de la Primera Guerra Mundial, los escritos sobre el *kokutai* se multiplicaron, portadores de un nacionalismo agresivo [...], y con un desarrollo de todas las consecuencias de los principios declarados en el rescripto de 1890, en donde ya se anunciaba el Estado totalitario de los años 1930: el carácter único de la Nación japonesa, con una dinastía única, exige que en el interior de los súbditos obedezcan ciegamente, y que, en cuanto al exterior, el Japón deba encargarse de regenerar Asia, para que encuentre sus verdaderas tradiciones, protegiéndola de las influencias occidentales del marxismo y el liberalismo capitalista.

Para Nishida, Japón sólo podía asumir su misión histórica tomando consciencia de su personalidad. Esta “subjetividad étnica” es, en efecto, el *kokutai*, un cuerpo étnico. Pero Nishida no toma sin más el concepto intacto del vocabulario oficial, sino que lo utiliza en tanto encuentra sitio dentro de su propio sistema filosófico. Todo lo particular es, para Nishida, reflexión de lo absoluto. Nuevamente, un cuerpo concreto se convierte en la manifestación de una universalidad. Pero para ser tal debe reconocerse en la auto-negación. El individuo sólo adquiere auto-consciencia cuando se percibe como auto-negación del absoluto. “En otras palabras, el sí-mismo deviene un sí-mismo reconociendo al Otro como un Otro.” El *kokutai* cuyo centro es el Trono Imperial, es claramente la continuidad de “un sólo linaje de diez mil generaciones”, como tal, es la representación de la unión entre pasado, presente y futuro, o como lo llama Nishida “la autodeterminación del presente absoluto”. En *Teoría del Kokutai* Nishida dice: “El Trono Imperial no es sujeto clanista sino sujeto de sujetos.”

Como señala Slaymaker en *El cuerpo en la ficción japonesa de post-guerra*, el concepto de *kokutai* es muy relevante para ilustrar la concepción de la corporalidad antes y después de la derrota japonesa. El cuerpo nacional del *kokutai* aparece opuesto discursivamente al cuerpo carnal o *nikutai* (肉體). En ese sentido, se podría criticar, haciendo eco de algunos textos secundarios sobre Nishida, que este concepto de cuerpo nishideano en realidad es una

noción al servicio de los intereses imperialistas del *Tennô*. Más aún, en lo que a nosotros nos compete, la pregunta sería: ¿no termina esta noción de cuerpo como lugar de lo auto-contradictorio negando aquello mismo que la filosofía occidental había negado, es decir, negando al cuerpo?

2. La noción de corporalidad en Watsuji Tetsurô

En la obra conocida como *Rinrigaku* (□□□), Watsuji parte de la interpretación espacial de la fórmula heideggeriana *in-der-Welt-sein*. El ser en el mundo conlleva para Watsuji la connotación de un “existir entre” corporal. El kanji “yo” (□) aparece tanto en las palabras “mundo” (*sekai*, □□), como en las palabras *seken* (□□), y *yohonaka* (□□□), que sirven para designar “sociedad”. Los términos *seken* y *yohonaka*, dice Watsuji, dan cuenta de la espacialidad del ser “entre” (*aida*, □) y del ser “dentro” (*naka*, □).

La importancia que otorga este filósofo a esta noción de *aida* no es casual. Como señala Pilgrim (1986), la noción de intervalo es central para la estética y la religión japonesa y aparece recurrentemente en diferentes expresiones idiomáticas siempre refiriendo al espacio que se encuentra entre dos puntos. Por ejemplo “*kûkan*, □□” significa “espacio” y “*kono aida*, □□□”, “en aquel tiempo”. Pero más aún, es interesante observar la constitución del ideograma formado por el kanji de *mon* (□), portón, y *hi* (□), sol. Es decir, el *aida* o *ma* hace referencia a una apertura por la que brilla la luz.

En este sentido, el “ser humano” (*ningen*, □□) es la persona (*hito*, □) que se encuentra “entre” otras personas y cuyo ser se encuentra determinado por esa “entreidad”. Algo similar sucede con la palabra japonesa *sonzai* (□□) que se utiliza para traducir la palabra “ser” en tanto “*Sein*”. A diferencia del “Ser” de la tradición occidental que posee un significado primariamente indeterminado y lógico (si bien Watsuji no ignora su sentido existencial), *sonzai* (que no es un verbo sino un sustantivo) implica la idea de el “subsistir en un lugar”. En efecto, el *zai* de *sonzai* se encuentra en el verbo *aru* (□□), “estar”.

Hechas estas aclaraciones etimológicas, para Watsuji el punto de partida de la indagación filosófica no puede nunca el yo cartesiano, sino el yo de la vida cotidiana que esta rodeado de cosas y de personas. Este estado es designado como “entreidad” o “intersubjetividad” (*aidagara*, □□). La “entreidad” es una reciprocidad entre los individuos y las cosas. En esta red de interconexiones resulta difícil pensar al cuerpo como un elemento autónomo e independiente. El cuerpo fisiológico no da cuenta para Watsuji del fenómeno corporal en su totalidad. No puede pensarse el cuerpo sin pensarlo en medio de relaciones corporales. En contrapartida, toda relación humana es corporeo-espacial. Una madre siente a su hijo como un apéndice de su propio cuerpo. Un escritor entabla una relación espacial a la distancia con su lector. Es la distancia la que determina su vínculo. Recorrer una distancia para visitar a alguien o ir al trabajo, da cuenta igualmente de la espacialidad como dimensión constitutiva del *ningen*. Es por eso que Watsuji afirma: “Desde este punto de vista, podemos decir que la espacialidad subjetiva es, en última instancia, la estructura básica del *ningen sonzai*”.

El cuerpo del *ningen* se constituye en la espacialidad del *aidagara*. Este “ser entre otros” como condición de existencia se da, a su vez, para Watsuji en el contexto de lo que podría traducirse como “caracteres naturales” o “clima”,

fūdo (□□). No existe el espacio como intuición pura ni el espacio homogéneo. El espacio es siempre un campo interrelacional. El espacio es subjetivo en tanto constitutivo del sujeto y no en tanto producto de éste. En ese sentido el espacio posee un “carácter”. Este concepto es el tema central del texto conocido en español como *Antropología del paisaje*. Los diversos climas del planeta obligan al ser humano a diferentes modos de objetivación (vivienda, ropa, comida). “Mediante estas relaciones existimos en el interior del clima y del paisaje y, a partir de esas relaciones, nos comprendemos a nosotros mismos como sujetos que manejan utensilios”. La interacción con el ambiente configura la subjetividad de cada sociedad. Es por ello que el *ningen* se encuentra doblemente lanzado fuera de sí, por un lado, está arrojado entre otras personas y, por otro, está arrojado en un paisaje determinado.

Que la estructura del ser sea espacial, implica para Watsuji una sobredeterminación del espacio. Tenemos experiencias espaciales porque estamos situados en un *lugar*. Por otro lado, la perspectiva de Watsuji parte de un análisis fenomenológico en tanto este *topos* es el lugar de la cotidianidad. Existimos en una cotidianidad espacial.

Desde una perspectiva óptica, la espacialidad del ser humano se revela como el enfrentamiento entre el *yo* y los objetos materiales, la extensión y el *tu*. Pero este punto de vista reduce la espacialidad a la mera materialidad. La espacialidad constitutiva es ontológica en tanto su estructura fundamental no se sustenta en la extensión ni en la materialidad, sino en la “entreidad”. Esta estructura es la que coloca a un *yo* frente a un *tu*, es decir, “cara a cara” con él. Se trata de una espacialidad dialéctica, que resulta imposible de pensar sin el cuerpo. En otras palabras, se trata de una corporalidad social: “La conciencia social posee también una conexión íntima con el cuerpo de la sociedad”.

Ahora bien, así como en Nishida el concepto de “lugar” posee un significado más ontológico que óptico, lo mismo sucede con la noción de “entreidad”. Precisamente, como señala Isamu Nagami, hay que buscar la fundación ontológica del concepto de *aidagara* en la noción de “vacío” o *kū* (□). El vacío es lo que permite el devenir entre el mundo de los objetos y el mundo de los sujetos. El sujeto individual llega a ser tal negando el vacío, es decir, negando la indeterminación de lo general. Emerge del vacío negando la indiferencia. Sin embargo, el individuo también se vacía a sí mismo cuando pasa a formar parte de una sociedad o asociación. El vacío, en el que se abre el campo de la entreidad y la interacción es el punto de partida del *yo* [*keiga*, □□] y de su autonegación [*muga*, □□]. Pero aún más, por medio del vacío se revela la interdependencia de todos los términos duales, ninguno es independiente del otro.

El cuerpo debe entenderse desde esta misma perspectiva. Pensar al cuerpo como opuesto a la mente es permanecer dentro del punto de vista abstracto del *yo* individual. Un cuerpo sin personalidad, no es un cuerpo sino un sólido material. A su vez resulta imposible referir al pensamiento como algo independiente del cuerpo. En efecto, es conocida la importancia de la postura sentada (*zazen*) en la meditación zen. En la meditación, dice Watsuji, lo que se vacía es el cuerpo y la mente subjetivos, revelándose el cuerpo interpersonal que habita en el espacio de la entreidad. En esta idea resuenan evidentemente las palabras de Dôgen: “El cuerpo y la mente se desprenderán de sí mismos y tu rostro original se manifestará”. Lo cual no implica que este maestro budista

en ese mismo texto no deje de dar indicaciones de cómo debe ser la postura del cuerpo durante el *zazen*.

El cuerpo se encuentra, pues, igualmente atravesado por la negatividad. La forma en que el cuerpo propio se comporta se corresponde con la conducta (*mimochi*, 〇〇) de cada uno. Las acciones del cuerpo no son meros movimientos individuales, son actos implicados en una red de relaciones sociales. La relación de comer una fruta, por ejemplo, nos pone en una relación implícita con la persona que cultivó esa fruta. “El cuerpo propio exhibe la personalidad en cada parte, de ahí que atraiga a la personalidad del otro en cada movimiento”.

3. Una noción (me)ontológica de cuerpo

Tanto Nishida como Watsuji intentan comprender la dimensión ontológica del cuerpo más allá de su vínculo con el mundo de los entes. Podemos llamar a esta tentativa, una aproximación “fenomenológica”. Ambos autores criticaron el dualismo entre la mente y el cuerpo que observaron en las tradiciones filosóficas occidentales que llegaron hasta ellos. En oposición, cada uno intentó explicar o justificar la unidad cuerpo-mente (que puede designarse con el término budista ya citado “*shinjin ichinyo*”) que contrarrestaría ese dualismo a través de una interpretación espacial de la existencia humana. Los conceptos que hacen referencia a ese modo de ser son “*basho*” (lugar) o “*aidagara*” (entreidad). Otro posible punto en común entre ambos filósofos es que la naturaleza esencial tanto del *lugar* como de la *entreidad* es la negatividad. La negatividad es aquello que reconduce a los términos a su origen no-dual. La negación y la autonegación (que en el fondo parecen ser dos caras de una misma función) son la lógica y el motor de la existencia fundada en la nada y en el vacío. Pero este vacío, este “lugar” ontológico abierto a la existencia no niega al cuerpo, sino al contrario, lo afirma. Nishida y Watsuji intentan subrayar la importancia del cuerpo partiendo de una cualidad ontológica del mismo, o mejor dicho, “meontológica”. Para ellos, el principio relacional y negativo del cuerpo se sustenta en lo que el cuerpo no es. El cuerpo no es los demás cuerpos. La diferencia del cuerpo es lo que permite la relación.

Yasuo Yuasa ve en los trabajos de Nishida y Watsuji una respuesta al “olvido del espacio” y al “olvido del cuerpo” que padeció consciente o inconscientemente la filosofía occidental. En este caso, la figura de Heidegger es paradigmática porque representa, por un lado, la culminación del pensamiento occidental en el siglo XX y, por otro, un puente con el mundo oriental en su empresa de evadir el subjetivismo. Pero incluso el estado de yecto en el mundo habla, a ojos de Yuasa, de un olvido del cuerpo, al reducir la disposición ontológica del *Dasein* a términos de una *Stimmung*, es decir, de un “estado de conciencia”.

Acaso se podría decir que son justamente las nociones de *lugar* y *entreidad* las que permiten sortear esa dificultad. Para Nishida y Watsuji, la existencia del ser humano o *ningen* se encuentra predeterminado por una dimensión que ya es en sí misma corporal. Eso sí, no es una corporalidad material sino ontológica. Esto implica pensar que lo propio del cuerpo no es su materialidad sino su encontrarse en un determinado lugar. Es la corporalidad de un cuerpo en el medio de un mundo de cuerpos. Esto es lo que Nishida llama en su último texto, la “base de la vida diaria” (*heijôtei*, 〇〇〇). Este es el vínculo

existencial que une al sí mismo con el mundo. El mundo de la vida (*seimei no sekai*, 存在世界), dice Nishida, comienza con el hecho de el mundo es la dimensión de la autoidentidad de lo contradictorio. Igual que para Watsuji, el individuo vive en un mundo que se manifiesta como su negación. “Porque también en el placer y el dolor corporal se expresa nuestro sí-mismo orgánicamente”. Ciertamente, el cuerpo carnal al que aquí hace referencia Nishida, mediante el término ya citado *nikutai* (肉體), es una dimensión del cuerpo en general o *karada* (身体). Este cuerpo en su sentido más amplio es el cuerpo de la unión el mundo y el individuo. Es, por lo tanto, también el punto de partida del pensar y el conocer. Para Nishida, y en consonancia con la fenomenología husserliana, el conocimiento científico “se constituye desde el punto de vista de un sí mismo corporal [*karadateki jiko*, 肉體性]”. Esto basta para señalar como la corporalidad en Nishida y en Watsuji (que en este aspecto coincidiría) conserva uno de los aspectos esenciales de lo corporal, su hallarse situado en un lugar, incluyendo lo carnal (si bien no como su marca primaria).

GRUPOS DE INVESTIGACIÓN

Grupo de investigación: Exploraciones corporales

Fenomenología y cuestiones de género

Bertucci, Alejandra

(CINIG-IdICHs-FAHCE-UNLP; ANPCyT (IdHICS-UNLP))

Resumen

En esta ponencia queremos trabajar una posible relación entre fenomenología y género que es la que presenta Sara Ahmed en su libro del 2006 *Queer phenomenology*. La propuesta de Ahmed es atípica, porque si bien va a utilizar herramientas fenomenológicas para pensar el género, yendo a obras paradigmáticas de esta tradición como *Ideas I y II* de Husserl o la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, no va a utilizar lo que estos autores explícitamente dijeron sobre la sexualidad sino que libremente usará ciertos conceptos presentes en estas obras para construir un acercamiento propio. La clave de su planteo será usar la orientación espacial trabajada por la fenomenología como metáfora de la orientación sexual. Ahmed propone un acercamiento a cómo los cuerpos adquieren forma al dirigirse hacia objetos que están a su alcance, que están disponibles dentro del horizonte corporal. Estos conceptos de inspiración fenomenológica le permiten a Ahmed formular una denuncia al carácter obligatorio de la heterosexualidad en nuestras sociedades.

Hay muchos caminos para pensar la relación entre fenomenología y la problemática en torno a las cuestiones de género. El primero, por su relevancia fundacional es el *Segundo sexo* de Simone de Beauvoir; enmarcada en el proyecto fenomenológico de Beauvoir propone que las mujeres no nacen mujeres sino que devienen mujeres en un entrelazamiento de naturaleza y cultura que acontece en el cuerpo femenino. Pero uno podría ir más atrás en el tiempo y pensar en la influencia de Edith Stein en la edición de *Ideas II* de Husserl o, más adelante, y por su influencia detenerse en la reapropiación de Judith Butler de la filosofía de Merleau-Ponty.

Butler reconoce que Merleau-Ponty y Beauvoir demostraron que hay diversos modos culturales de construir la femineidad y la masculinidad, pero les reprochará que no fueran consecuentes con sus enunciados más radicales al seguir suponiendo la invariabilidad de ciertos rasgos inherentes a la diferencia sexual binaria. A pesar de ello debemos a estos autores inscriptos en la tradición fenomenológica la apertura de un campo de estudios donde se considera al cuerpo como una construcción histórica, cultural y social.

En esta ponencia queremos trabajar una posible relación entre fenomenología y género que es la que presenta Sara Ahmed en su libro del 2006 *Queer phenomenology*. La propuesta de Ahmed es atípica, porque si bien va a utilizar herramientas fenomenológicas para pensar el género, yendo a obras paradigmáticas de esta tradición como *Idea I y II* de Husserl o a *la Fenomenología de la Percepción* de Merleau-Ponty, no va a utilizar lo que estos autores explícitamente dijeron sobre la sexualidad sino que libremente usará ciertos conceptos presentes en estas obras para construir un acercamiento propio.

La clave de su planteo será usar la orientación espacial trabajada por la fenomenología como metáfora de la orientación sexual.

Orientaciones

En el ensayo “Orientations toward a queer phenomenology”, texto anterior a *Queer phenomenology*, Sara Ahmed dice lo siguiente:

Mi interés en el tema general de la orientación está motivado por un interés específico en la orientación sexual. ¿Qué significa para la sexualidad el ser vivida como orientada? ¿Qué diferencia implica hacia qué o quién estamos orientados en la dirección de nuestro deseo? Si la orientación es un tema de cómo residimos en el espacio, entonces la orientación sexual puede ser también un tema de residencia, de cómo habitamos los espacios, con quién o qué los habitamos. Después de todo, los geógrafos *queer* han demostrado como los espacios están sexualizados.

Lo que Ahmed propone es un acercamiento a cómo los cuerpos adquieren forma al dirigirse hacia objetos que están a su alcance, que están disponibles dentro del horizonte corporal. Para ello utilizará de una manera libre herramientas fenomenológicas; principalmente, la noción de orientación.

Para la fenomenología la orientación es central, en tanto parte de la conciencia como “conciencia de”, esa conciencia está siempre dirigida hacia objetos y por lo tanto mundanamente situada y encarnada. A través del concepto de *Leib*, Husserl enfatiza la experiencia de habitar un cuerpo. Así la fenomenología ofrece a los estudios de género una fuente de recursos con nociones como la de cuerpo vivo, la intencionalidad de la conciencia, la importancia de lo próximo o lo que está a la mano y el rol de las acciones repetidas y habituales en la configuración de los cuerpos y el mundo.

Volviendo a la orientación Ahmed se detiene en un pasaje de *Ideas I* donde Husserl expone el método fenomenológico analizando su experiencia perceptiva inmediata, concentrándose en su mesa de escribir. Con ocasión de la mesa Husserl nos presenta los rasgos de lo perceptivo visual, la imposibilidad de captar el objeto en su totalidad, la temporalidad de los escorzos, la necesidad del trasfondo, pero lo que a ella le interesa es cómo a medida que la vista de Husserl se aleja de la mesa recae en el resto de la habitación y en las habitaciones más lejanas hasta llegar a mencionar a los hijos del autor jugando en otro cuarto.

El pasaje corresponde a la sección donde Husserl analiza la actitud natural, aquella actitud natural o familiar que según los principios de la fenomenología debemos poner entre paréntesis para poder dar cuenta del objeto percibido. Ahmed ve en la propia descripción de Husserl la imposibilidad de una reducción completa, lo familiar se filtra en el relato, algo pasa con esos niños jugando en el otro cuarto.

Este dato aparentemente menor revela orientaciones previas, elecciones de vida que son elecciones de orientación. No es casual que el objeto descrito sea un escritorio y no una mesa de cocina, que a los niños se los sienta pero que no interrumpen. El padre de la fenomenología sentado en su escritorio al hacer epojé de la actitud natural, deja de lado no sólo la existencia de la mesa sino también las condiciones sociales que hacen que esa mesa este a su disposición; deja de lado la domesticidad que está a la base de su propia ocupación, alguien mantiene a los niños lejos de su escritorio para que él pueda trabajar.

Para Ahmed es posible aquí aplicar a Husserl la crítica que Marx le hace a Feuerbach en la *Ideología alemana*. A ambos se les puede reprochar que ignoran que:

El mundo sensible a su alrededor no es una cosa dada directamente y desde la eternidad, sino el producto de la industria y del estado de la sociedad; y es en ese sentido que es un producto histórico y el resultado de la actividad de generaciones enteras, cada una parada sobre los hombros de la anterior, desarrollando su industria y sus intercambios, modificando su sistema de acuerdo a necesidades cambiantes.

No es casual entonces que los filósofos hablen con tanta frecuencia de las mesas, porque como Heidegger nos ha enseñado nuestra orientación principal con los objetos no es como objetos de contemplación sino como útiles, cosas con las que hacemos algo, y los filósofos trabajamos con mesas.

Ahmed rescata un pasaje en la *Hermenéutica de la Facticidad* de Heidegger donde también éste trabaja con una mesa, allí se constata que hay dos formas de describir la mesa, como una cosa en el espacio o como útil, si bien la primera no es falsa, no nos permite ver que lo que hace a la mesa es lo que la mesa nos permite hacer. En la descripción de Heidegger la domesticidad también se introduce en el relato, Heidegger nos cuenta como su mujer se sienta a leer en la mesa y sus hijos estudian, estos últimos son también los culpables de los rayones que exhibe la mesa.

Es evidente que lo que los cuerpos hacen en la mesa implica formas de ocupación según el género. Cuando Husserl intenta poner entre paréntesis la “historicidad” de la mesa de escribir para sólo mirarla, está intentando poner entre paréntesis su propia ocupación, lo que él hace en la mesa. Lo que él hace con la mesa implica una íntima relación con otros objetos y cuerpos.

El cuerpo no es un objeto más en el mundo sino nuestro punto de vista, es el centro del movimiento. Lo que le interesa aquí a Ahmed es la convicción de que los cuerpos adquieren forma por el contacto con otros cuerpos y otras personas. La cercanía es fundamental, lo que está cerca toma forma por lo que los cuerpos hacen y a la vez afecta lo que los cuerpos pueden hacer.

El horizonte corporal muestra la línea de lo que los cuerpos pueden alcanzar. Y aquí Ahmed recurre a Merleau-Ponty, quien describe a los horizontes corporales como historias sedimentadas. La fenomenología de Merleau-Ponty nos ayuda a explorar como los cuerpos son formados por la historia, con sus comportamientos, posturas y gestos. Dicho de otra manera lo que los cuerpos tienden a hacer es efecto de interacciones antes que originario. Al repetir ciertas acciones los cuerpos adquieren orientaciones.

A pesar de la ingenuidad política con que fueron formuladas en su contexto original, estas nociones tienen la potencialidad de extenderse para pensar por ejemplo la generización de los espacios domésticos y públicos como producto de la sedimentación de habitualidades sociales; e incluso, como intenta hacer Sara Ahmed en su libro, para pensar las identidades de género.

Heterosexualidad obligatoria

Siguiendo a Ahmed podemos pensar las orientaciones sexuales como modelos de habitualidades corporales socialmente compartidas. La normatividad social de las acciones constituye por sedimentación el trasfondo de la normalidad objetiva, ocultando el proceso de construcción de lo que se ofrece a nuestra experiencia como lo dado. Así la heterosexualidad se vuelve obligatoria, es el trasfondo de normalidad que no aparece a la vista pero organiza los comportamientos intercorporales y que permite identificar ciertos comportamientos como desviados.

Para intentar aclarar su posición Ahmed retoma la categoría freudiana del invertido contingente. Este sería para Freud aquella persona cuya desviación resulta de ciertas condiciones externas por las cuales los objetos normales de deseo no estarían disponibles. Pero Ahmed la utiliza de otra manera, la va a extender a toda orientación sexual para marcar su contingencia, uno no nace heterosexual u homosexual sino que se convierte en uno.

Lo que Ahmed intenta no es posicionarse en torno al debate naturaleza o cultura, no es acerca de la vivencia personal de considerar nuestras orientaciones sexuales como destinos o elecciones; sino en ver cómo en el proceso de dirigir nuestro deseo sobre otros son afectados nuestros esquemas corporales en función de los contextos sociales.

El sexo del objeto que elegimos no es simplemente acerca del objeto, aún cuando el deseo este dirigido a ese objeto, sino que afecta lo que podemos hacer, a dónde podemos ir, como seremos percibidos, etc. Estas diferencias en cómo uno dirige su deseo, asimismo a cómo uno es tratado por los otros, puede afectar del modo más profundo nuestros patrones de conducta con respecto a los demás.

No son iguales los modos de habitar los espacios de una pareja heterosexual o de una pareja homosexual. La heterosexualidad es obligatoria en tanto es el horizonte que organiza esos intercambios entre cuerpos, se presenta como el camino correcto, como lo normal, al punto de que no se ve. Lo que se ve con claridad es la desviación y por ello hay varios dispositivos de rectificación de lo desviado. Así, por ejemplo pensar que en las parejas homosexuales hay uno

que cumple el rol de la mujer y otro el del hombre; de esta manera se entiende la desviación con el trasfondo de la “normalidad”.

Ahmed va a establecer un vínculo entre heterosexualidad obligatoria, herencia y racismo.

Racismo

Al finalizar la sección anterior vimos como las orientaciones sexuales pueden modificar el esquema motriz. En el contexto del cuerpo propio el esquema motriz presenta un repertorio latente de comportamientos posibles producto de la sedimentación de hábitos. Por medio del hábito los cuerpos pueden incorporar instrumentos y espacios que se convierten en extensiones de sus capacidades sensorio-motrices.

Merleau-Ponty trabaja los hábitos y su sedimentación como procesos intersubjetivos históricos y culturales, pero no explora la posibilidad de las relaciones de poder que los hábitos pueden constituir y reproducir. Esto; sin embargo, fue tratado por Frantz Fanon, quien afirmará “que en el mundo blanco el hombre de color encuentra dificultades en el desarrollo de su esquema corporal”

Cómo en el caso de la orientación sexual, los hábitos ordenan los cuerpos, los comportamientos y los espacios en torno a una línea recta o centro, en el caso de la raza, la blancura es invisible y sin marcas, el centro respecto del cual los otros aparecen como desviados.

Podemos redescubrir la fenomenología del “yo puedo” como una fenomenología de la blancura. Tal fenomenología, en otras palabras, describe la facilidad con la cual el cuerpo blanco se extiende en el mundo y en cómo es orientado hacia objetos y personas. Para que sea más claro, la blancura se vuelve una orientación social y corporal dado que ciertos cuerpos están más cómodos en un mundo orientado alrededor de la blancura.

Ahmed llega a decir que si la fenomenología de Merleau-Ponty se caracteriza por el “yo puedo”, la de Fanon sobre el hombre de color se caracteriza por el “yo no puedo”.

Esta blancura normativa no se refiere al tono de la piel sino a la herencia y al mandato de que la descendencia se asemeje a la familia. Así podemos ir trazando las líneas entre heterosexualidad y racismo, para Ahmed la heterosexualidad obligatoria es la base de la reproducción de tal blancura normativa. La prohibición del mestizaje y de la homosexualidad pertenece de algún modo al mismo registro, aunque las relaciones entre tales prohibiciones sean complejas y contingentes. Este registro tiene la forma del amor familiar, expresado como la demanda de devolver tal amor a través del modo en que uno ama: en otras palabras, el amor que recibes, narrado como el don de la vida, se convierte rápidamente en una presión a continuar las “buenas líneas de la familia”.

Conclusión

Esteban García sostiene que en el planteo de Ahmed hay una tensión en torno a la identidad, tanto sexual como política. Hay una ambigüedad en su tratamiento que tal vez no sea una limitación de su acercamiento sino una toma de conciencia de la complejidad del asunto.

Esa ambigüedad se refleja en los dos usos que se le da en el texto a la palabra *queer*, designando tanto las sexualidades no heterosexuales como todo aquello que sea extraño, desviado, descentrado. Incluso vemos esto en juego en el propio título del libro “*Queer Phenomenology*”; significando no sólo un tratamiento fenomenológico de las sexualidades *queer* sino de intentar enrarecer o descentrar a la propia fenomenología.

En el fondo de lo que se trata es de entender lo *queer* como una orientación sexual y política de descentramiento o extrañamiento y, por lo tanto, no conservadora. Esto no significa que Ahmed pase por alto que los individuos homosexuales pueden ser increíblemente conservadores en lo político; sin embargo, cree que la identidad homosexual, en la medida en que su afirmación supone un previo momento de desviación o ruptura con la normalidad normativa, representa la oportunidad para el desarrollo de formas de política y sexualidad descentradas.

Acá Ahmed está pensando en la potencialidad de no seguir las convenciones sociales de familia, herencia y descendencia. Porque si bien muchos individuos *queer* son capaces de utilizar dispositivos de rectificación, por ejemplo formar una familia burguesa, casarse, tener hijos, etc.; hay muchos otros que no pueden o no quieren y es allí donde una fenomenología *queer* debe dirigirse, a los *queer* dentro de los *queer*.

Una fenomenología *queer* debe implicar una orientación hacia lo *queer*, un modo de habitar el mundo que brinde apoyo a aquellos cuyas vidas y amores los hacen parecer oblicuos, extraños y fuera de lugar. La mesa se vuelve *queer* cuando brinda tal apoyo.

Sexopolítica del esfínter anal

Campagnoli, Mabel Alicia
(CINIG-IdIHCS-FAHCE-UNLP, Área de
Comunicación, Géneros y Sexualidades-FCS-
UBA)

mabel_alicia@hotmail.com

Resumen

La territorialización heterosexual presupone un trabajo disciplinario que extrae el ano de los circuitos de producción de placer (Deleuze-Guattari / Hocquenghem). A partir de esta consideración, las cartografías anales intentan producir un corto circuito en dicha territorialización y generar un

desacomodamiento de la división sexual masculino / femenino, varón / mujer, heterosexual / homosexual. En esas cartografías seguiremos el desacuerdo sobre si el ano carece o no de género (Preciado / Sáez-Carrascosa) en función de rastrear las diferentes implicancias sexopolíticas para los dispositivos de poder vigentes (de sexualidad y de género).

*El problema que plantea el
culo es que todo el mundo
tiene uno*

Javier Sáez & Sejo Carrascosa

Castración anal

Beatriz Preciado denomina “sexopolítica” a la forma dominante de biopolítica que emerge con el capitalismo disciplinario, donde el sexo, su verdad, su visibilidad, sus formas de exteriorización, la sexualidad, los modos normales y patológicos del placer, así como la raza, su pureza o su degeneración, son potentes ficciones somáticas que obsesionan al mundo occidental.

Distanciándose de Foucault, Preciado considera que la sexopolítica de finales del siglo XIX y buena parte del XX no puede reducirse a una regulación de las condiciones de reproducción de la vida, ni a los procesos biológicos que conciernen a la población. Especialmente, el artefacto de mayor éxito gubernamental de la sexopolítica decimonónica es el cuerpo heterosexual, producto de una división del trabajo de la carne según la cual cada órgano se define con respecto a su función, tanto reproductora como productora de masculinidad o feminidad, de normalidad o de perversión. La territorialización heterosexual asegura la relación estructural entre la producción de la identidad de género y la producción de ciertos órganos (en detrimento de otros) como sexuales y reproductivos. Siguiendo a Deleuze-Guattari la autora considera que tal territorialización se basa

En extraer el ano de los circuitos de producción de placer. (...) el ano es el primer órgano privatizado, colocado fuera del campo social, aquel que sirvió como modelo de toda posterior privatización (Preciado, 2008: 59).

A su vez, para caracterizar el cuerpo heterosexual resultado de esta territorialización, Beatriz Preciado recurre al relato con que Hocquenghem, en el contexto de producción del Anti-Edipo, relata la formación de los varones heterosexuales como

Cuerpos castrados de ano. (...) cuerpos heridos, maltratados. En el hombre heterosexual, el ano, entendido únicamente como orificio excretor, no es un órgano. Es la cicatriz que deja en el cuerpo la castración. El ano cerrado es el precio que el cuerpo paga al régimen heterosexual por el privilegio de su masculinidad (Preciado, 2009: 136).

Esto le permite comprender la producción de subjetividad a partir de los modos de apertura y de cierre de dos orificios del cuerpo: la boca y el ano. Preciado traduce la representación del cuerpo en un esquema que desarma la modalidad icónica moderna al proponer un tubo con orificios en sus extremos, que se leerá como masculino o como femenino, según sea la función asumida por cada uno de esos extremos. En el caso de la subjetividad masculina heterosexual la boca está abierta a la emisión pública y el ano cerrado, salvo en caso de excreción, alcanzando un punto de privatización máxima. Mientras que en la subjetividad femenina heterosexual la que alcanza el mayor grado de privatización es la boca, habilitada solo en algunos casos a la emisión de signos, frecuentemente sin validez pública. En cambio, el otro extremo del tubo, tiene doble orificio, ano y vagina, ambos de abertura técnicamente regulada. De este modo, el tubo con boca emisora de signos públicos y un ano impenetrable, enrolla en torno a estos una subjetividad masculina y heterosexual que adquiere estatus de cuerpo social privilegiado.

Políticas anales

Los antecedentes políticos en los que Preciado piensa la ubicación del ano son los que han planteado la interrelación entre modos de producción económica y modos de producción subjetiva. La genealogía de interés en juego es la que no escinde ambas producciones, la que se pregunta por la manera en que se produce sujeto clase sexo género etnia; esto es, genealogías feministas, de izquierdas, postcoloniales; genealogías que remiten a la década de los 70 en el siglo XX donde, según la autora, dos vías de acción política emergen de los movimientos de izquierda: revolución o normalización, colectivización o cierre del ano.

En dicho contexto, los feminismos y los movimientos de disidencia sexual activan la primera revolución hecha con lenguaje, drogas, música y sexo al colocar la vulnerabilidad del cuerpo y su supervivencia en el centro del discurso político y hacer de la cultura, como foro de creación e intercambio de ideas en el que se definen los límites de lo socialmente posible, el centro de la lucha (*Ibid*: 147/8).

Preciado denomina a estas revoluciones pacíficas “políticas del ano”; o sea,

Políticas del cuerpo, redefiniciones de la especie humana y de sus modos de (re-) producción. Pero aquí el cuerpo ya no se concibe como depósito natural de cualidades o defectos que han de preservarse o eliminarse mediante la educación, la disciplina, la esterilización o la muerte. Ya no se trata del cuerpo humano, ni del cuerpo femenino y masculino, ni del cuerpo racialmente superior o inferior, sino del cuerpo como plataforma relacional vulnerable, histórica y socialmente construida, cuyos límites se ven constantemente redefinidos (*Ibid*: 148).

Se abre entonces la posibilidad de cartografías que resistan el mapeo reproductivo del cuerpo humano.

Bajo la inspiración del rótulo “políticas del ano” Javier Sáez y Sejo Carrascosa piensan al culo como un espacio político.

Un lugar donde se articulan discursos, prácticas, vigilancias, miradas, exploraciones, prohibiciones, escarnios, odios, asesinatos, enfermedades. Llamamos política precisamente a esa red de intervenciones y de reacciones. Porque para entender las causas y las condiciones de la homofobia, del machismo y de la discriminación en general tenemos que entender cómo se relaciona lo anal con el sexo, con el género, con la masculinidad, con las relaciones sociales (Sáez & Carrascosa, 2011: 63-64).

Pero también hay que entender cómo se relaciona lo anal con la política partidaria. En este sentido, la derecha no es la única que tiene un problema con lo anal. Las distintas izquierdas tampoco escapan al pánico anal, basta recordar las experiencias históricas del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (Francia) y del Frente de Liberación Homosexual (Argentina), pero además en muchas de sus manifestaciones en la calle es habitual apreciar todo tipo de mensajes e iconografías donde la penetración anal es sinónimo de lo peor, de la humillación, de lo abyecto.

Cartografías anales

En el estado actual de territorialización de los cuerpos la heteronormatividad dicta el cierre del ano, sobre todo para la constitución de sujetos masculinos. En consecuencia, para el régimen heterocentrado patriarcal el culo tiene género: si es penetrable, es femenino; si es impenetrable, es masculino (*Ibid*: 172). Hoy en día, cuenta más el uso que se hace del culo (o el no uso) a la hora de definir la sexualidad, que los propios órganos genitales. Lo interesante de esta definición es que entonces ser un hombre (y ser heterosexual) no parece depender tanto de tener genitales masculinos o de mantener prácticas sexuales pene-vagina, como de mantener el culo siempre cerrado a la penetración (*Ibid*). En el mismo sentido, los usos del culo contribuyen a definir “lo humano”

En la medida en que el sexo anal puede acarrear ni más ni menos que la muerte en 8 países del mundo, y la cárcel en más de 80. Si esto no es un dispositivo que decide sobre la humanidad de las personas, que nos den otro ejemplo mejor (*Ibid*: 63).

Estos sentidos que surgen de las prescripciones para cerrar el esfínter se consagran en la instalación de un silencio especial sobre los usos sexuales del ano.

Nada se dice (...) de las penetraciones anales entre hombres y mujeres, y es, precisamente ese silencio, esa enorme omisión, la que va a consolidar al sodomita como el referente único y exclusivo del sexo anal. El régimen heteronormativo limpia su propio

territorio y borra sus huellas en lo referente al deseo anal (*Ibid*: 85).

La sexopolítica disciplinaria elimina al ano deseante transformándolo en objeto pasivo, en mero receptor. Pero desde el propio dispositivo sexopolítico, una actitud de resistencia destaca el papel sexual del ano bajo su condición de “órgano” que no está marcado genéricamente. En esta línea Beatriz Preciado rastrea huellas de cartografías disidentes, explora prácticas de resistencia que desmonten los ejes del útero y del pene como normas de formación e inteligibilidad de mujeres y de varones. Así caracteriza al ano como un centro erógeno universal situado más allá de los límites anatómicos impuestos por la diferencia sexual, donde los roles y los registros aparecen como universalmente reversibles (¿quién no tiene ano?); es un centro de producción de excitación y de placer que no figura en la lista de puntos prescritos como orgásmicos; el trabajo anal no apunta a la reproducción ni se funda en el establecimiento de un nexo romántico.

Por lo tanto, trabajar con el ano permitiría cartografiar cuerpos según arquitecturas disidentes de las dicotomías modernas. Se trataría de abrirlo, desprivatizarlo, colectivizarlo. Veamos qué trabajos anales encontramos en el contexto local.

Analizadores locales

Hace un año la revista *Archives of sexual behavior*, volumen 41, número 4, publicaba la investigación de tres físicos especializados en neurociencias de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales (UBA) que estudiaron los patrones oculares de un grupo de varones como indicadores de su preferencia por las tetas o por los culos femeninos. De allí surgía que “los argentinos son culeros” al popularizarse mediáticamente la investigación a partir de su anuncio en la *Revista Veintitrés* del 24 de mayo de 2012 y en el programa CQC.

El ejemplo muestra cómo una ciencia que no practica la reflexividad puede contribuir con mayor eficacia a la producción de heteronormatividad, naturalizándola, cuestión reforzada en su versión mediática:

¿Tetas o culo? La vieja discusión no conoce de **clases** y podría darse en cualquier ámbito: el típico asado entre hombres, el gimnasio, la mesa de café y hasta – ¿por qué no?– en una exposición de arte moderno.

En la clave que estamos proponiendo, la conclusión “los argentinos son culeros” confirma que “los argentinos cierran su ano” y se excitan con los anos de “otras” para penetrarlos. El planteo binario que subyace sigue asociando otredad a penetrabilidad a femenino a inferior, ridículo e incompatible con el varón. Abona el sentido de que “ser un hombre” se basa en “no ser” ni mujer, ni homosexual, y de que la argentinidad es masculina, “al palo”, como le hace cantar Cordera a la *Bersuit*...

Analizar las condiciones de producción de la afirmación “los argentinos son culeros” como científica, viniendo a corroborar los diversos planos del sentido común, implica una política anal, una política que considera las

diversas posibilidades de funciones del esfínter, desligándola de una relación unívoca con un sexo y con un género.

En este sentido, como afirman Sáez & Carrascosa,

Nos interesa reflexionar sobre lo anal porque tiene un papel central en [los] procesos de violencia. Mientras no seamos capaces de cuestionar y subvertir los valores asociados a lo anal, al acto de la penetración de un culo, no podremos dismantelar este régimen de terror sobre los géneros y los cuerpos (2011: 125-126).

En las militancias locales, el colectivo “Varones Antipatriarcales” enarbola la consigna “la patria es el orto” en tensión con el lema del gobierno actual. Esta explicitación del carácter sexopolítico del ano tiene el plus de estar expresada en vocabulario vernáculo. “Orto” como sinónimo de “culo” y de “ano” es usado en el Río de la Plata y en Chile; uso que no está incluido en el DRAE que sólo reconoce los significados de “aparición de un astro en el horizonte” o de prefijo con el sentido de “recto”, “correcto”. Tensando los sentidos de “orto” como esfínter y como correcto, una política anal busca generar la contra-producción del orto; si su sentido recto es “estar cerrado”, el desajuste de abrirlo habilita la resistencia; es decir, un descentramiento del culo, un desacomodamiento de la norma. Se puede pensar entonces una línea de resistencia en las re-significaciones del “orto”.

Eduardo Mattio en su calidad de filósofo activista asume esa tarea para proponer una “filosofía de la diversidad sexo-genérica” comprometida tanto con las necesidades más urgentes de los sectores más precarizados del colectivo LGTB, como con la auto-construcción de la propia singularidad de quienes lo componen (Mattio, 2013). Mattio rescata las prácticas que han dado

Al agujero del culo una centralidad tan inusual como tenaz, han propuesto de manera particular diversas formas de plantear una filosofía de la diversidad sexo-genérica, [por la que entiende] una teoría-praxis emancipatoria que emplaza, promueve y celebra la diversidad corporal, afectiva e identitaria (*Ibid*).

En el trazado de esta vertiente recurre a Preciado e interpreta su apelación a colectivizar el culo como apuesta a una clara desubjetivación de los cuerpos sujetos a los dispositivos sexopolíticos. “Para ella la política del culo parece consistir en una “estética de sí” que a la sombra del feminismo nunca se reduce a lo personal; por (im)personal siempre es política” (2013). Nos recuerda la provocación de la autora de que “hay que decapitar a la filosofía” (Preciado 2008: 306-308) por su contribución permanente a las teorías de género al uso. Recogiendo el guante de la provocación, Eduardo Mattio reafirma que la razón siempre llega demasiado tarde y nos invita a pensar/escribir con el culo (2013). Mientras que otra activista y teórica local, Valeria Flores, se pregunta “¿Por qué el feminismo no coge?” (2013). Provocación al interior de las militancias para denunciar las reproducciones heteronormativas. Tal vez para desandar la dicotomía pene / vagina podríamos repreguntar ¿por qué el feminismo no

culea? Otro verbo, que a pesar de la sinonimia en las acepciones vulgares reconocidas por la RAE, no elude el culo. De esta manera, quizá ponerle el culo a una temática como la prostitución, históricamente reconocida como feminista y anclada en perspectivas hetero/etno/clasi-céntricas, abriría sentidos, quitaría el velo de pureza con la que una moralización sexual estanca el debate, obtura las propuestas, cierra la boca de las protagonistas. A raíz de esto valeria flores traduce su pregunta:

¿Es posible construir un feminismo prosexo a nivel local que desarticule los presupuestos morales y conservadores de un feminismo hegemónicamente abolicionista, y aliente una plataforma de resistencia al control y la normalización de la sexualidad que tenga como agentes políticos a múltiples identidades? (Flores, 2013: 167).

A la luz de este recorrido respondemos que sí, poniendo el culo, rechazando las purezas, abriendo los decires, evitando la censura de cualquier identidad. Una respuesta, como se imaginarán, que no pretende cerrar...

Referencias

- Flores, valeria, “¿Por qué el feminismo no coge? Dame placer y te daré la vida, dinero o teoría” en *interruccion - ensayos de poética activista - escritura, política pedagogía*. Neuquén, La Mondonga Dark, 2013.
- Mattio, Eduardo, “Pensar con el culo” ponencia en *XVI Congreso de Filosofía de la Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA)*. BsAs, 18 al 22 de marzo de 2013.
- Preciado, Beatriz, “Terror Anal” en Hocquenghem, Guy *El deseo homosexual*. Barcelona, melusina, 2009.
- _____, *Testo Yonqui*. Madrid, Espasa-Calpe, 2008.
- Sáez, Javier & Carrascosa, Sejo, *Por el culo. Políticas anales*. Madrid, egales, 2011.

Arqueología de la Ventriloquia

Prósperi, Germán
(CINIG-IdICHs-FAHCE-UNLP)
gerprosperi@hotmail.com

Resumen

Es indudable que existe un nexo entre la subjetividad y la voz. En el presente artículo me concentraré fundamentalmente en el fenómeno conocido como ventriloquia. Intentaré mostrar cómo, al lado de los diferentes discursos en los que se actualiza la voz dogmática del *Logos* occidental, se estructura también una suerte de saber excéntrico sobre la ventriloquia que viene a enfrentarse directamente con los supuestos legitimados por el pensamiento dominante. La historia del fenómeno nos lleva a los pueblos antiguos y especialmente a La

Biblia, la cual nos permite acercarnos de manera precisa a la tensión estructural que existe entre la voz oficial (*Logos*) y la voz del ventrílocuo/a (*Mithos*). Se intentará mostrar, entonces, las consecuencias filosóficas de una voz cuyo centro emisor no se encuentra en el *cogito* cartesiano, el yo trascendental kantiano o el Sujeto hegeliano, sino en el vientre y la región abdominal, más cercana a la sexualidad y a la digestión que a la razón ilustrada.

I. Introducción

En el año 1772, el abad de La Chapelle publica un tratado completamente consagrado a la ventriloquia o engastrimismo. Ya en sus primeras páginas deja en claro su respectiva etimología. La palabra “ventrílocuo” proviene del latín *ventriquus*, hombre que habla desde el vientre; o *ventris-loquela*, palabra del vientre. El término engastrimismo, en cambio, proviene del griego *engastrimithos* (de *gaster*: vientre y *muthos*: palabra), es decir, palabra en el vientre. Los dos términos hacen referencia al hecho de que en este fenómeno la voz parece provenir del vientre y no de la boca como es lo habitual.

El fenómeno de la ventriloquia abre un abismo entre el sujeto y la voz. Como un discurso sin persona, las palabras del ventrílocuo generan una zona ambigua y potencialmente peligrosa en donde el *cogito* cartesiano, ya plenamente consolidado a fines del siglo XVIII, puede en cualquier momento, como en el caso de la locura, perder la claridad y distinción de su soberanía. La lejanía de la que parece provenir la voz del ventrílocuo genera una incomodidad tanto en el mundo laico de la filosofía ilustrada como en el mundo religioso de la Iglesia católica.

En este trabajo, entonces, intentaré mostrar cómo la figura del ventrílocuo, ya desde la Antigüedad emparentada con la del sonámbulo magnético, desplaza o transfiere el eje humano y oficial ubicado en la cabeza (el cerebro y la boca), lugar de la razón, la conciencia y el pensamiento, al eje para-humano y excéntrico de la región abdominal, lugar de la digestión, la procreación y la sexualidad.

II. Arqueología

La historia de la ventriloquia, lo mismo que la del sonambulismo magnético, se remonta a la Antigüedad. Los pueblos primitivos la consideraban una manifestación de lo sagrado y lo sobrenatural. François Lenormant, en *La divination et la science des présages chez les Chaldéens: les sciences occultes en Asie* (1875), nos da indicaciones relevantes para entender la concepción antigua de la ventriloquia.

[El ventrílocuo] era un poseído, en cuyo vientre se había alojado un espíritu, sobre todo el espíritu de un muerto que, desde el fondo de este sitio, hacía oír su voz, independientemente de la voluntad del poseído.

Hay algunos elementos importantes en la observación de Lenormant. En primer lugar, el ventrílocuo es considerado un “poseído”. Si bien profiere una voz, es sólo como médium, como canal de comunicación. La emisión del médium es posible sobre la base de una recepción previa. En la figura del

ventrílocuo las dos instancias necesarias y complementarias de la recepción y la emisión tienden a desactivarse y, en el límite, a confundirse. En los oráculos parece anularse el principio personal y subjetivo de la emisión, sin por eso identificarse completamente con su antítesis divina o demoníaca. Ni productor ni reproductor, o más bien los dos al mismo tiempo, el ventrílocuo, en la Antigüedad, se configura como una instancia en la que tienden a coexistir el acto y la pasión, la vida y la muerte, el hombre y los dioses.

En la traducción bíblica de los Setenta encontramos pruebas de la relación incuestionable que existía entre los adivinos, los nigromantes, los oráculos y la ventriloquia. Cuando traducen el término hebreo *oboth*, que en el contexto de la Biblia representa un espíritu maldito, sobre todo de un muerto, los Setenta utilizan en varias oportunidades el término *engastrímithos*, literalmente “palabra en el vientre”, es decir ventrílocuo. Lenormant, en *La divination et la science des présages chez les Chaldéens*, hace mención a la Septuaginta y a la identificación de los adivinos o nigromantes con los ventrílocuos.

El *ob* que aparece con frecuencia en la Biblia es un espíritu inmundo, un espíritu de los muertos, que se consulta para saber el futuro, y que responde por medio de un hombre o una mujer en cuyo cuerpo ha establecido su morada [...] Luego, por una metonimia muy fácil, los términos *oboth* y *yidanim* pasan de los espíritus mismos a los adivinos que son poseídos por ellos y hablan en su nombre. Estos adivinos eran ventrílocuos

Tanto para Lenormant como para La Chapelle la voz de las pitonisas no provenía de la boca que, en el imaginario antiguo y también medieval, simbolizaba el lugar de la palabra humana, sino del vientre, es decir, del lugar simbólico de lo in-humano o lo para-humano, ya sea en su sentido divino o demoníaco como en su sentido animal.

Las apariciones del término *engastrímithos* en la traducción de los Setenta son numerosas. La más célebre, sin duda alguna, es la que aparece en la historia de la pitonisa de Endor, en el primer Libro de Samuel. Hay dos versículos en el capítulo 28 que nos interesan particularmente. El primero es 1 Samuel 28: 8, cuando Saúl le pide a la pitonisa que evoque el alma de Samuel: “Te ruego que evoques por mí a un espíritu (*engastrímítho*), y que hagas subir (*anagagué*) al que yo te diga.”

Es importante analizar el verbo que describe la acción/pasión de la pitonisa: *anagó* (traer de la muerte, resucitar, elevar). Vuelve a aparecer pocas líneas después, en el versículo 11, cuando la adivina le pregunta a Saúl a quién quiere que traiga de la muerte. “Entonces la mujer preguntó: ¿A quién quieres que evoque (*anagágo*)? Contestó él: Evoca a Samuel (*Samouel anágagué*).” Evocar a los muertos significa hacerlos subir de su reino subterráneo, convocarlos o congregarlos a fin de que puedan comunicar lo que va a acontecer.

La operación del nigromante ventrílocuo (*nécromancien ventrilque*), puesto que ella era una

evocación, una suscitación de los espíritus de los muertos, llamados de sus moradas subterránea.

La expresión de Lenormant “nigromante ventrílocuo” refleja el vínculo indudable que existe entre la ventriloquia y la muerte. Todo ventrílocuo es, en mayor o menor medida, un nigromante. Al “emitir” una voz que parece provenir de las entrañas de la tierra, el ventrílocuo evoca un espíritu que es siempre el espíritu de un muerto y lo hace hablar.

Sabemos además por el abad de La Chapelle que la adivina o pitonisa era efectivamente una ventrílocua. Por cierto, el abad, llevando hasta el extremo su esfuerzo por demostrar la peligrosidad de la ventriloquia, hace hincapié en la traducción de los Setenta. Leemos en *Le ventriloque o l’Engastrimythe*:

Por lo demás esta traducción de los Setenta parece favorecer mi sentimiento sobre el engastrimismo de la pitonisa: pues, si los Setenta hubiesen realmente pensado que las respuestas dadas a Saúl procedían de la sombra de Samuel, la propiedad de hablar del vientre que ellos hacen intervenir hubiese sido un medio absolutamente superfluo.

Esta capacidad de hablar con el vientre que refiere La Chapelle nos conduce directamente al otro versículo importante del primer Libro de Samuel. Se trata del versículo 18, cuando Samuel le habla a Saúl a través de la pitonisa. Dice la Septuaginta: “Acuérdate que no has obedecido (*ouk ékousas*) la voz de Yahvé (*phonés Kuríou*) cuando te ordenó que fueras el instrumento de su venganza contra los amalecitas.”

Si la pitonisa de Endor, tal como aparece en el Libro de Samuel, era efectivamente *egastrímithos* (ventrílocua) -y es lo que parece demostrar, como asevera La Chapelle, la traducción de los Setenta-, entonces podemos distinguir en la historia de la sombra de Samuel la coexistencia de dos voces, la voz de Yahvé (*phonés Kuríou* en la versión de los Setenta; *voci Domini* en la *Vulgata*), que Saúl ha desobedecido, y la voz de la pitonisa, la voz de un muerto (*phoné tou Samouel*), que le revela a Saúl su inminente derrota en manos de los filisteos. Las dos voces que aparecen en la historia de la pitonisa de Endor se repiten, a través de una serie de oposiciones, a lo largo de todo el relato bíblico. A la *phoné Kouríou* que habla por boca de los profetas se le opone la *phoné tou egastrímithos* que habla desde el vientre de la pitonisa. Saúl no ve la sombra de Samuel pero escucha una voz que parece venir de los reinos subterráneos; esta voz, cuyo timbre no remite ya a la pitonisa, atraviesa, como un doble infame de la *voci Domini*, toda la escritura revelada. Descubrimos de este modo dos registros, en el sentido musical o más bien coral de la palabra: uno que anuncia la Ley unívoca de Dios por la boca de los profetas; otro que proviene de la tierra y de las almas de los difuntos y que encuentra en el vientre de la nigromante ventrílocua su lugar de articulación. El primer registro se encuentra expresado con claridad en Isaías 59, 21:

Mi espíritu (*pneuma*), que ha venido sobre ti, y mis palabras que he puesto en tu boca (*stóma*), no se

alejarán de tu boca ni de la boca de tus hijos (*stómatos tou spérmatos*) o de tus nietos, desde ahora en adelante y para siempre, afirma Yahvé.

El término *stóma* significa boca (como órgano del habla), pero también discurso y, por una sinécdoque curiosa, frente, cara (como la cara de una hoja) o persona. Dios pone su espíritu (*pneuma*), su verbo, en la boca (*stóma*) de Isaías y, a través de él, en la boca de sus hijos y de los hijos de sus hijos, para siempre. La boca se revela el único lugar que, en el hombre, puede alojar la palabra divina. Y justamente porque es capaz de articular el espíritu de Yahvé, la *stóma* se convierte en el lugar privilegiado de la persona, el órgano que permite la revelación del Verbo. En Isaías 45, 23 vuelve a aparecer la figura de la boca, esta vez referida al mismo Yahvé.

Lo juro por mí mismo, pues de mi boca (*stómatos*) sólo sale la justicia (*dikaïosiné*) y mi palabra (*lógoi*) no se echa atrás, ante mí se doblegará toda rodilla y toda lengua (*glósa*) me reconocerá.

No sólo la boca del profeta es el único lugar que puede alojar la palabra de Dios, sino que Dios mismo comunica su palabra preferentemente a través de su boca. La boca de Dios, en efecto, da lugar a la justicia (*dike*) y a la palabra (*lógos*) verdadera. Cuando Dios llama a Jeremías para que transmita y difunda su mensaje, lo que hace es ponerle su palabra, su *lógos*, su espíritu, en la boca. “Entonces Yahvé extendió su mano y me tocó la boca (*stómatos*), diciéndome: ‘En este momento pongo mis palabras [*lógous*] en tu boca.’” (Jeremías 1, 9). El *prophétes* es el que transmite, inspirado por el Espíritu divino, la palabra (*lógos*) verdadera. Para que el profeta pueda transmitir su mensaje, sin embargo, es preciso que antes el mensaje haya sido colocado en la boca por Dios. Es lo que las Escrituras describen como el “llamado” (*vocatio*) de Dios a los profetas.

Todo el Antiguo Testamento se construye sobre un curioso contrapunto fonético: de un lado la voz del *prophétes*, encarnación de la *phonés Kuríou* (voz de Dios); del otro lado, la voz del *egastrímithos* (la pitonisa, el nigromante o el adivino), encarnación de la *phoné tes psyché tou éna necró* (voz del alma de un muerto). En un registro, entonces, la *stóma*, la boca del profeta, símbolo de la palabra divina; en otro registro, el *gaster*, el vientre, símbolo de la palabra de los muertos, del ritual nigromante. La contraposición entre estas dos voces, la voz de los profetas y la de los ventrílocuos, no le ha pasado desapercibida al abad de La Chapelle. En efecto, en uno de los capítulos de su tratado, dando otra posibilidad de interpretación de la palabra hebrea *oboth*, hace alusión justamente a la alteridad que suponía la ventriloquia.

El término hebreo *ob* u *oboth*, que se traduce por *Python*, significa también otro o vaso de piel, donde se ponen los licores. Quizás se les ha dado este nombre a los Adivinos puesto que en el momento en que eran presas de su entusiasmo se hinchaban o engordaban como si fuesen otro, y se les escuchaban proferir palabras como si salieran del agujero de su

estómago: de donde viene que los latinos los llamaban *Ventrolouqui*, ventrílocuos, y los griegos *engastrimythoi*, es decir, gente que habla con el vientre.

Este otro que parecería habitar en el vientre del *egastrímithos* no se confunde por cierto con el Otro que habla por la boca del profeta. En el primer caso se trata de la voz de un muerto, del espíritu de un muerto, en el límite, de un no-sujeto; en el segundo caso, por el contrario, de la voz de Dios, del Otro absoluto que es el Mismo, el Sujeto absoluto. El Antiguo Testamento da suficientes pruebas de la contraposición entre estas dos voces. Así, por ejemplo, en Deuteronomio 18, 11-15:

Que no se halle a nadie que practique encantamientos (*pharmakós*) o consulte los espíritus (*egastrímitho*), que no se halle ningún adivino o quien pregunte a los muertos (*necrouís*). Porque Yahvé aborrece a los que hacen estas cosas y por esa razón los expulsa delante de ti. Él te reserva un profeta (*prophéten*), que se levantará como yo en medio del pueblo, un hermano tuyo a quien escucharás (*akoúseste*).

La voz de Yahvé condena a los *egastrímithos*, es decir a los adivinos y nigromantes (ventrílocuos), a todos aquellos que consultan a los muertos para conocer el futuro; a ellos les opone la figura del *prophétes*, el que habla con la palabra verdadera. El Levítico es determinante: “No practiquen el espiritismo (*egastrímithois*) ni consulten a los adivinos, pues se harían impuros por eso. Yo soy Yahvé.” (Levítico 19,31).

Dios castiga a Saúl, como vimos, por consultar a la pitonisa. El pecado de Saúl consiste en reemplazar la *phonés Kuríou*, la voz de Dios, por la *phoné tou egastrímithos*, la voz de la pitonisa. El primer Libro de las Crónicas es claro:

Saúl murió por no haber respetado las normas (*anomíais*) de Yahvé, por no haber seguido su palabra (*lógon Kuríou*), y también por haber consultado a los espiritistas (*egastrímitho*). (1 Crónicas 10, 13).

Saúl muere porque no ha respetado la ley del Señor (*lógon Kuríou*), y además, o como consecuencia de ello, por haber escuchado la palabra (*muthos*) de la pitonisa (*egastrímithos*). El juego dialéctico que anima la dinámica propia de las Sagradas Escrituras entre la *phonés Kuríou* y la *phoné tou egastrímithos* adquiere, de este modo, una última determinación discursiva: el *lógos*, la palabra de Dios por un lado; el *muthos*, la palabra de la nigromante ventrílocua por el otro. El estrato oficial de la voz de Dios expresa, a través de la boca de los profetas, el *lógos* que salva y purifica; el estrato subterráneo de la voz de los muertos, a través del vientre de la pitonisa, el *muthos* que engaña y condena.

Vemos también que a partir de los siglos XIII y XIV la literatura, oscilando hasta el momento entre lo popular y lo serio (eclesiástico), se hará

cargo de la voz subterránea que encarnaba la pitonisa en el Antiguo Testamento y asumirá como propio el timbre ventrílocuo e impersonal de la nigromancia. Ya desde el canto XI de la *Odisea*, la literatura occidental se presenta como una evocación (*anágo*), es decir, como una revivificación o un llamado, diverso del llamado de Dios a los profetas, a través del cual son convocadas las voces de los muertos. Esta “congregación” subterránea no viene a comunicar ningún mensaje ni a traer ninguna “buena nueva”; viene a usurpar, más bien, la voz de los profetas e instituir, en su lugar, el grito abdominal del lenguaje literario.

III. Conclusión

La figura del *egastrímithos*, y la breve historia que he intentado reconstruir en estas páginas, pretenden arrojar algo de luz sobre la profunda tensión que históricamente ha constituido a lo humano en cuanto tal, es decir, a la historia en cuanto tal. Si la historia es historia del *lógos*, ¿habremos llegado al punto en que el *muthos*, distanciándose paradójicamente de su misma ascendencia mítica, o incluso intensificándola para mostrar la naturaleza paródica de toda voz y de toda palabra, subvierte al mayor mito de todos, al mito del *lógos*? ¿O más bien habrá que pensar que la tensión entre el *muthos* y el *lógos*, entre el vientre y la boca, alcanza en nuestra época su máximo índice de intensidad y por eso mismo, saturándose e invirtiendo en cierta forma el camino que pareciera haber inaugurado el pensamiento filosófico, deja el lugar vacío para una futura rearticulación y redefinición de lo humano? Como sea, es en ese lugar, en esa lejanía difícilmente reconocible, que la voz del *egastrímithos* nos interpela para decirnos que el hombre, lo humano del hombre, es el *muthos* del *lógos*, el mito del sentido y el sentido último del mito de Occidente.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Il linguaggio e la morte*, Torino, Einaudi, 1982.
- Béclard, Jules, *Traité élémentaire de physiologie*, Paris, Asselin et Houzeau, 1886, 8ª ed.
- Colombat de L'Isère, Marc, *Mémoire sur l'histoire physiologique de la ventriloquie ou engastrymisme*, Paris, Moquet et Compagnie, 1840.
- Debreyne, Pierre Jean Corneille, *Physiologie catholique et philosophique*, Paris, Poussielgue Frères, 1872, 5ª ed.
- La Chapelle, Jean-Baptiste, *Le ventriloque, o l'engastrimythe*, Paris, Veuve Duchesne, 1772.
- Lenormant, François, *La divination et la science des présages chez les Chaldéens: les sciences occultes en Asie*, Paris, Maisonneuve et Cie, 1875.
- Nestle, Wilhelm, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart, Alfred Króner Verlag, 1942, 2ª ed.
- Roth, David Didier, *Histoire de la musculation irrésistible ou de la chorée anormale*, Paris, J.-B. Bailliére, 1850.

Grupo de investigación: Recorridos corporales en la historia. Historizando los desarrollos corporales

Recorridos corporales en la historia/Historizando los desarrollos corporales

Scheinkman, Ludmila
(*IEGE, FFL, UBA/CONICET*)

La primera premisa de toda la historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, *la organización corpórea de estos individuos* y, como consecuencia de ello, *su comportamiento* hacia el resto de la naturaleza. (...) Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la *acción* de los hombres.

Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*. Santiago Rueda editores, Buenos Aires, 2005 [1845/1846], pág. 19.

Resumen

La preocupación por las corporalidades viene atravesando las disciplinas sociales y humanísticas en los últimos años, ganando notoriedad dentro de los ámbitos académicos. Al cruzarse con las teorías de los géneros y las sexualidades, ha producido miradas renovadas y aportes novedosos. Sin embargo, los diálogos interdisciplinarios en el medio local, aunque potencialmente fructíferos, a menudo escasean.

Este trabajo se propone rastrear cómo los aportes de autores centrales para estas teorías, como los de los filósofos Michel Foucault y Maurice Merleau-Ponty, el sociólogo Pierre Bourdieu o los teóricos del *embodiment* y la antropología del cuerpo, pueden retomarse desde la historiografía y aplicarse de forma práctica a los enfoques de historia social y cultural. De este modo, pretendemos mostrar cómo estos abordajes arrojan luz sobre las experiencias prácticas, corporales y vivenciales de los varones y mujeres, adultos y menores que con su trabajo y sus acciones contribuyeron a moldear la fisonomía social del pasado histórico; es decir, el campo disciplinar propio de los y las historiadores sociales.

La preocupación por las corporalidades viene atravesando las disciplinas sociales y humanísticas en los últimos años, ganando notoriedad dentro de los ámbitos académicos. Al cruzarse con las teorías de géneros y sexualidades, ha producido miradas renovadas y aportes novedosos. Sin embargo, los diálogos interdisciplinarios en el medio local, aunque potencialmente fructíferos, a menudo escasean. Esto es particularmente así para la historia y la historiografía.

Este trabajo se propone, a modo de ejercicio provisorio, relevar los aportes de autores centrales para estas teorías: los filósofos Michel Foucault y Maurice Merleau-Ponty, el sociólogo Pierre Bourdieu o los teóricos del *embodiment* y la antropología del cuerpo. El objetivo es ponderar cómo sus desarrollos teóricos pueden retomarse desde la historiografía y aplicarse de forma práctica a los enfoques de historia social y cultural. De este modo,

pretendemos mostrar que las filosofías del cuerpo y los análisis de las corporalidades y el *embodiment* operan como un marco que arroja luz sobre las experiencias prácticas, corporales y vivenciales de varones y mujeres, adultos y menores que con su trabajo y acciones contribuyeron a moldear la fisonomía social del pasado histórico; es decir, el campo disciplinar propio de los y las historiadores sociales.

Genealogías corporales en la historia

1.

En el campo historiográfico local, las perspectivas vinculadas a la fenomenología y el *embodiment* no han tenido demasiado desarrollo. Sí, en cambio, hay cantidad de trabajos inspirados por la obra de Foucault y sus métodos de análisis. Áreas específicas de la investigación histórica han recibido gran impulso de las líneas abiertas por el pensador francés, que han resultado sumamente fructíferas para los historiadores, al anclarse en la historia y tratar de historizar, por ejemplo, el desarrollo de las prisiones, la medicina, o la historia de la sexualidad (y de la mano de esto, los desarrollos corporales), así como los colectivos profesionales que las inspiraron. Poniendo énfasis en el carácter disciplinar de los espacios, y en el cuerpo como objeto de disciplina, este autor remarcaba a fines del S.XVII- XVIII en Europa,

Todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder. Podrían encontrarse fácilmente signos de esta gran atención dedicada entonces al cuerpo, al cuerpo que se manipula, al que se da forma, que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican. El gran libro del Hombre-máquina ha sido escrito simultáneamente sobre dos registros: el anatómico-metafísico [...] y el técnico político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo.

Sin embargo este excesivo énfasis en la regimentación y la capacidad de estos espacios de generar “cuerpos dóciles” y obedientes ha llevado muchas veces a miradas que invisibilizan y restan agencia, capacidad de resistencia o de inventiva a los sujetos, a aquellos cuerpos que pretendieron disciplinar. Inmersos en instituciones perfectas, con control y vigilancia permanente, tiempos perfectamente regulados, movimientos pautados, los individuos parecen deshacerse bajo el peso agobiante de las paredes de las prisiones, fábricas, hospitales o escuelas en las que padecieron su encierro. Creemos, por tanto, imprescindible retomarlo de la mano del análisis de las resistencias, insubordinaciones e indisciplinas de unos cuerpos que, efectivamente, resistieron. Y las trazas de estas resistencias son visibles para quien ponga el foco en ellas.

Menos retomadas han sido en cambio para la historia las nociones desarrolladas por Pierre Bourdieu en torno al *habitus*. Este nos invita a atender a las “disposiciones corporales adquiridas” de forma inconsciente, a esa “ley

inmanente, *lex insita* inscrita en el cuerpo por las historias idénticas”, automática e impersonal, sin mediar la voluntad individual ni el cálculo estratégico. Esto es, tal vez, lo más rico de la teoría del autor, puesto que destaca los procesos de naturalización del trabajo social de construcción de la definición social de los cuerpos, los órganos sexuales y las sexualidades. Es decir, la *construcción práctica* de los cuerpos, por la cual se internalizan y naturalizan relaciones de poder y dominación-sumisión entre, aunque no sólo, varones y mujeres.

Sin embargo, la teoría de la historia que de allí deriva presenta serios problemas a los historiadores, particularmente en la dimensión de la temporalidad, de los cambios y transformaciones, y la posibilidad de pensar las resistencias y las *insubordinaciones*. Para el autor a través del *habitus*,

La estructura de la que es el producto gobierna la práctica, no según los derroteros de un determinismo mecánico, sino a través de las coerciones y los límites originariamente asignados a sus invenciones. Capacidad de generación infinita y no obstante estrictamente limitada [...] el habitus es una capacidad infinita de engendrar, con total libertad (controlada), unos productos –pensamientos, percepciones, expresiones, acciones- que siempre tienen como límite las condiciones histórica y socialmente situadas de su producción, la libertad condicionada y condicional que él asegura está tan alejada de una creación de novedad imprevisible como de una simple mecánica de los condicionamientos iniciales.

Si bien trata de dejar cierto margen para la acción (“estrictamente limitada”, “controlada”), se para sin dudas del lado de las estructuras, los condicionantes y las continuidades. Esto no implica negar que todo pensamiento, percepción, expresión o acción estén históricamente situados (algo que para los historiadores es, claramente, un punto de partida). Pero no es menos cierto que individuos o grupos han planteado en distintos momentos del tiempo histórico acciones e ideas que han transgredido el horizonte de “lo posible” en su época, contribuyendo a correr ese límite o umbral. En otras palabras, una teoría que hace énfasis en “el principio de la continuidad y de la regularidad que el objetivismo concede a las prácticas sociales” tiene dificultades para explicar los cambios muchas veces bruscos, violentos y radicales que son objeto de reflexión de la disciplina histórica. Es, justamente, la tarea del historiador discernir los cambios de las continuidades, las revoluciones de las transformaciones sutiles, invisibles o silenciosas, perceptibles en el tiempo.

Precisamente, un largo debate puebla la disciplina en torno a la relación entre estructuras y experiencias, entre determinaciones y acción individual, entre condicionamiento y creatividad, conciencia e inconsciente, individuo y sociedad; debate que está lejos de saldarse, pero tiende a posicionarse en la interacción entre estas dimensiones, y en las resoluciones prácticas que, en cada momento, dieron los actores. Si un concepto como el de *habitus* puede ser valioso en tanto agudiza nuestra mirada a las disposiciones corporales de los sujetos, es de escasa utilidad para explicar por qué la regularidad puede

romperse súbitamente; si bien puede iluminar de qué disposiciones adquiridas se nutren esos cuerpos, es en cambio menos capaz de reconocer la novedad, la creación.

Los aportes de la fenomenología, y en particular, de Merleau-Ponty, tampoco han sido demasiado influyentes en los desarrollos locales, si bien pueden mencionarse trabajos en esa línea del extranjero. Como ha señalado Thomas Csordas, “Merleau-Ponty se opuso a concebir la percepción como el acto intelectual de asir estímulos externos producidos por objetos preexistentes. En lugar de esto, argumentó que la síntesis perceptual del objeto es realizada por el sujeto, esto es, por el cuerpo como campo de percepción y de práctica. En efecto, el análisis existencial de Merleau-Ponty hace colapsar la dualidad sujeto-objeto”, así como las distinciones entre mente y cuerpo, entre yo y otro. Poniendo énfasis en esta síntesis perceptual realizada por los sujetos, la teoría de Merleau-Ponty abre el juego a la acción. Como éste autor ha indicado, “si el espacio corpóreo y el espacio exterior forman un sistema práctico, siendo aquel el fondo sobre el que puede destacarse, o el vacío ante el que puede *aparecer* el objeto como objetivo de nuestra acción, es evidentemente en la acción que la espacialidad del cuerpo se lleva a cabo”. Si la noción de sujeto pasa a considerarse inseparable del mundo, de una misma *carne* (nuevamente, un punto de partida implícito para los historiadores, puesto que los procesos, sujetos y problemas que analizan siempre están situados en tiempo y espacio), estos enfoques pueden incorporarse y nutrir los análisis historiográficos por su historicidad y su énfasis en la praxis.

Es en el campo antropológico donde la fenomenología ha fructificado en las teorías del *embodiment* que parten en gran medida de ella, si bien pueden rastrearse antecedentes de la preocupación por las dimensiones corporales. Según Thomas Csordas, el cuerpo “es una entidad biológica, material, y el *embodiment* un campo metodológico indeterminado definido por la experiencia perceptual y el modo de presencia e involucramiento en el mundo”. Lo valioso de esta perspectiva es trascender al giro lingüístico y los enfoques centrados en las representaciones, que han resuelto la tensión entre lenguaje y experiencia vivida eliminando la noción central de experiencia reduciéndola al lenguaje. La alternativa de la fenomenología permite superar esta dicotomía, ya que el lenguaje puede revelar, tanto como oscurecer la experiencia, y “nuestros cuerpos pueden objetivarse a través de procesos de reflexión”. Esto no implica que las representaciones deban ser reemplazadas o dejadas de lado, sino, por el contrario, que en el largo plazo pueden beneficiarse de un par dialógico ya que las representaciones “constituyen la experiencia [...] o revelan su inmediatez corporizada”.

Otros autores han señalado también la irreductibilidad de lo corporal a lo semántico. Para Michael Jackson, “pensar y comunicarse a través del cuerpo precede y en gran medida, siempre permanece más allá del habla”. Michael Lambek, por su parte, indica que mente y cuerpo (así como pensamiento y práctica) son inconmensurables de la condición humana, y por tanto, deben comprenderse uno en relación con el otro: “el dualismo mente/cuerpo es, al mismo tiempo y en todo lugar, trascendido en la práctica pero, aun así, está presente de una u otra forma en el pensamiento”. Este “giro práctico” en la antropología del cuerpo se hace sentir también en la historia, como ha señalado Gabrielle M. Spiegel.

Así, retomamos las palabras de Silvia Citro cuando refiere a la posibilidad de articular dialécticamente las perspectivas posestructuralistas focalizadas en las genealogías de los cuerpos y las articulaciones ideológico-políticas de las que son objeto, y aquellas del *embodiment*, centradas en la *agencia* de las corporalidades, para dar cuenta de las prácticas y acciones corporales significantes que involucran disposiciones o *habitus*, “los cuales no obstante, pueden operar activa y creativamente en la redefinición de las condiciones actuales de la existencia intersubjetiva”. Cuando los abordajes desde la acción, la agencia y la praxis se cruzan con variables como las de género, sexualidad, clase social o raza, los resultados son análisis refinados y dinámicos que complejizan nuestro entendimiento de los problemas históricos.

2.

Es posible dar un giro y retomar las perspectivas que venimos desarrollando para pensar las peculiaridades del trabajo historiográfico, desde la contraposición con la etnografía. El trabajo de campo antropológico, y la que ha sido tradicionalmente su técnica por excelencia –la observación participante–, implican un “ser-en-el-mundo” del etnógrafo inserto experiencialmente en un campo social junto a otros cuerpos que también “son-en-el-mundo”. Por el contrario, una dimensión fundamental de las investigaciones históricas es la *corporalidad ausente*. Se trata, precisamente, de reponer corporalidades que no *están*; de acercar las vivencias de aquellos que, muertos largo tiempo atrás, *habitaron* el mundo y lo modelaron con sus acciones y vivencias, dejando a su paso “millares de huellas”, la materia prima del trabajo del historiador. La corporalidad del historiador no interactúa directamente con la de aquellos cuya sociedad –o aspectos de la misma– busca reconstruir, como en el trabajo de campo antropológico; lo hace en cambio con su propio tiempo, y es desde ese lugar que podemos pensar las mediaciones por las que se ve influido o atravesado en la construcción de un objeto o problema, y la reconstrucción y lecturas que realiza de esos mundos pretéritos.

Consideramos que las dimensiones corporales y del *embodiment* pueden incorporarse y fortalecer los trabajos de historia social y cultural que, desde la influyente obra del historiador inglés Edward P. Thompson, han procurado reconstruir las experiencias vitales de aquellos sectores de la población tradicionalmente excluidos de los relatos históricos, centralmente los trabajadores y el movimiento obrero, con un énfasis en los procesos sociales y experienciales que atravesaron. Reconstruir desde lo *corporal* dicha experiencia puede aportar un componente crucial al desafío de desentrañar y rescatar del olvido estas vivencias, y el modo en que fueron luego comprendidas y racionalizadas. Se trata, en un sentido, de una reflexión en torno a las *prácticas*; pero también en torno a las *representaciones* que, sobre la base de las prácticas corporales y el cuerpo mismo, fueron construidas. Y la unidad de la experiencia vivida, el *embodiment*, que se deriva.

No es nuestra intención incursionar más allá en los profundos debates filosóficos que dichas perspectivas han suscitado, y que exceden con mucho los objetivos y el marco de la práctica historiográfica. Pretendemos por el contrario sugerir que estas líneas de trabajo pueden incorporarse de forma concreta y práctica para enriquecer y complejizar el abordaje en las aproximaciones historiográficas, en el marco de la historia social y cultural –en particular,

aquella que incluye al género, la clase, la sexualidad y la raza como algunas de sus variables de análisis fundamentales— a través de una perspectiva atenta a los cuerpos, las corporalidades y el *embodiment*. Es decir, a aquellas dimensiones de la experiencia que no se agotan en lo discursivo ni en las representaciones y que son en cambio, *vividas* por los sujetos con el cuerpo, con la piel.

No proponemos dejar de lado objetos de estudio para centrarnos de forma específica en “los cuerpos”, sino incorporar una sensibilidad por los mismos a las investigaciones. Al igual que los aportes de la teoría feminista y los estudios de género, que han redundado tanto en estudios focalizados en las mujeres, como han permitido incorporar a otros objetos (la política, la medicina, los sindicatos, el movimiento obrero) la dimensión de las relaciones de género para complejizar la mirada. En línea con los trabajos mencionados, pretendemos incorporar las dimensiones corpóreas a las investigaciones en curso, para mostrar de qué modo iluminan y complejizan los abordajes vinculados a la historia social. Y en las huellas y rastros que los sujetos han dejado a su paso, abundan las referencias: posturas corporales, posiciones y actitudes plasmadas en fotografías; escritos, “racionalizaciones” que son puerta de entrada para reconstruir, en la medida en que las palabras lo permiten, la experiencia corporal; documentos filmicos o sonoros que “hablan”. Requiere de un oído sensible, de las preguntas adecuadas y de herramientas que superen la ortodoxia metodológica del documento escrito el poder “escuchar”. Y pensar, desde allí, la praxis política, las relaciones entre los géneros, las emociones, el sufrimiento, el dolor, la insubordinación, las rebeliones, las resistencias; dimensiones todas que permiten integrar a los individuos y los grupos en los macro-relatos de la historia.

Grupo de investigación: Una Propuesta Curricular basada en Prácticas Corporales en el marco del Módulo Educación Corporal en la Universidad Nacional de Villa María

Tarter, Liliana E.
(UNVM)

Herrera, Daniela M.
(UNVM)

Roberto, Evangelina
(UNVM)

Redondo, Gabriela
(UNVM)

Natali, Pablo S.
(UNVM)

Para contextualizar nuestro trabajo nos enmarcamos en nuestra realidad educativa: Universidad Nacional de Villa María, la cual fue creada en el año 1995 por medio de una ley sancionada por el Senado de la Nación. A partir de allí, se comienza con la estructura organizativa y la elaboración del proyecto institucional encabezado por el Rector Organizador.

Para poder entender el sentido de la Universidad se habla de un Proyecto con identidad propia es decir: “por un lado la posibilidad de generar un proyecto divergente en relación al resto de las universidades y, por el otro, la necesidad de mantener una vinculación necesaria con otras casas de formación que tengan rasgos de identidad definidos por trayectorias que han dado repuestas a las demandas dominantes”.

Los lineamientos teóricos que se explicitan en el Proyecto de universidad , permite comprender lo que será el espíritu que guiará la vida de la Universidad, diciendo: “la apuesta del futuro se focaliza en la razón, la intuición y la imaginación para pensar una propuesta pedagógica que de repuesta a los problemas de hoy, pero que al mismo tiempo genere proyectos para el mañana, siempre sobre la base de un planteo suficientemente flexible, que sintonice con las características de una sociedad cambiante, y que no deje nunca de buscar lo universal en lo local”.

La propuesta pedagógica de este proyecto tiene como objetivo la “formación integral del individuo”, es decir que cuando hablamos de este tipo de formación , pensamos que la educación debe tender a mejorar al hombre mediante el enriquecimiento de sus mejores valores, la integración de la persona, la formación de su conciencia y el fortalecimiento de su capacidad de servicio. Una formación humanística integral permite al estudiante ser un sujeto creativo, con capacidad de razonamiento, con facilidad de expresarse y comunicarse, de comprometerse con el progreso y el bienestar.

En los momentos actuales en que vivimos, se considera que la eficiencia de un profesional en el desempeño de una actividad específica dentro de la sociedad, no puede lograrse adecuadamente sino desde una perspectiva de una auténtica formación humanística integral. Es decir, que los alumnos además de ser buenos profesionales, se formen también como ciudadanos, desarrollando las capacidades críticas para desempeñarse con responsabilidad social.

En su organización, la Universidad, a través de su Secretaría Académica reúne un conjunto de disciplinas que aportan distintos saberes a la formación integral del individuo dando lugar así al llamado “Núcleo de Formación Común”.

Este núcleo cobra un sentido de pertenencia especial en relación a otras universidades, teniendo la finalidad de ampliar el espectro de formación con la intención de generar en el alumno la capacidad de actuar en consecuencia con la ética profesional y personal. Es así que el NFC está integrado por cinco Módulos: Filosofía, Historia, y Realidad Social, Política y Económica- con carácter obligatorio y Educación Corporal, Arte y Lengua con carácter electivo, donde el estudiante opta por alguna alternativa.

El módulo Educación Corporal al cual pertenecemos adquiere significancia en el sentido de facilitar al alumno esta mirada integral con la intencionalidad de generar prácticas corporales donde el cuerpo y el movimiento natural y vivido se constituyen en un medio indispensable para su desarrollo, y acorde a las necesidades del joven universitario.

¿De qué cuerpo hablamos?

Nosotros partimos desde la concepción de cuerpo como unidad, con todas sus potencialidades biopsicosociales que están en íntima relación e interacción con el medio constituyéndose en “unidad indivisible del hombre”, porque como dice Brucher (1976) “Toda actividad y acontecimiento del cuerpo es y será siempre actividad y acontecimiento del alma”.

La presencia del cuerpo se revela clara y definitivamente en todas las dimensiones humanas. Tomando esta idea nos parece importante analizar el tratamiento del cuerpo en cada una de estas perspectivas sin perder el sentido de unidad.

Desde la perspectiva biológica, lo consideramos desde el punto de vista orgánico funcional, orientado hacia la salud del sujeto con una intención preventiva, ocupando un lugar muy importante al cuidado del cuerpo, la postura corporal y a la toma de conciencia para evitar distintas enfermedades modernas.

Reflexionar sobre la propia condición física permite establecer un diagnóstico sobre la propia capacidad, conocer lo que es saludable para el cuerpo desde la alimentación, la actividad física, y los hábitos de vida saludables, con el objetivo de planificar acciones según la propia condición y así permitir mejorar la calidad de vida.

En lo psíquico, teniendo presente en sus dos funciones: la primera en la actividad sensorial motriz, primera manifestación de la inteligencia, base del pensamiento concreto y camino para llegar al pensamiento abstracto. La segunda, ejercida a través del sentido propioceptivo que da origen a la actitud postural, en la que se hace presente la efectividad, es decir, la comunicación con los otros. Las prácticas aquí se orientan a un proceso de atención y escucha de sí mismo.

En lo social, al considerar que el movimiento corporal es de naturaleza social y que el cuerpo, como presencia del hombre en el mundo, posibilita el encuentro con los demás hombres, dotado de la función de motilidad, el cuerpo se constituye en eje relacional de su universo existencial: interiorizando las experiencias corporales que vive en permanente diálogo corporal y oral con los otros.

Las actividades lúdicas promueven las habilidades sociales, ayudan a canalizar y encauzar conductas. El juego, por su importancia vital, por los valores que origina y por los efectos que produce, es un modo por el cual se actúa, se explora, se comunica, se investiga , se vive en medio de un aprendizaje global, participativo, significativo, proceso que se extiende durante toda la vida

A partir de ello sostenemos que con el cuerpo y el movimiento las personas se expresan, se comunican, se relacionan, nos conocemos a nosotros mismos y a los demás, aprendemos a ser, conocer y hacer.

Con esta idea del cuerpo como medio integrador, se sistematizan los procesos de aprendizaje con la finalidad de que el individuo logre un desarrollo saludable, en búsqueda de un conocimiento a sí mismo y a su entorno para así poder proyectarse hacia una sociedad con una actitud reflexiva y crítica.

Rioux (1974) dice al respecto que “la configuración del proceso educativo integral encuentra en el cuerpo el eje referencial por excelencia para lograr el dominio del mundo y la relación entre los seres”.

Ahora bien, siguiendo con las reflexiones sobre el cuerpo, lo hacemos desde el lugar y la idea de Térèse Bertherat cuando dice: el cuerpo es como la casa que habitamos, porque en ella se encuentran nuestras cosas más queridas, nuestro recuerdo, nuestro presente y nuestro futuro. Nuestro cuerpo lleva consigo una historia que es personal, dentro de esta historia cada uno cuenta sus sentimientos, sus placeres, sus dolores, sus movimientos, sus pensamientos. Pero a diferencia de nuestra casa, toda nuestra historia va siempre con nosotros, no podemos dejarla aparte, cerrar la puerta, echar con llave hasta que queramos volver, es por ello que consideramos que “nosotros somos nuestro cuerpo”. Él es nuestra única realidad aprehensible, no se opone a la inteligencia, a los sentimientos, al alma, sino que los incluye y los alberga. Por ello tomar conciencia del propio cuerpo significa abrirse al acceso a la totalidad del propio ser.

Consideramos también de que el hombre es un ser que depende en gran medida de su corporeidad. Su cuerpo es la base orgánica de su existencia, por eso el hombre es en este sentido, su cuerpo, y su existencia es: corpórea. El cuerpo se convierte en corporeidad al invadirse en pensamiento y emotividad lleno de expresión y de vida.

Es por ello que el reencuentro con “nuestra primera casa” permite la autoconciencia corporal, porque el cuerpo delata lo que somos, lo que vivimos tiene una historia cargada de significados que develan como se fue construyendo ese cuerpo, es el despertar generando así la capacidad de observarse y sentir nuestro interior, es una captación senso- perceptiva donde se involucra todos los sentidos de nuestro cuerpo. El cuerpo es el único ente que, a la vez que percibe es capaz de percibirse, a la vez que se reduce a objeto es en sí mismo sujeto.

Tenemos un cuerpo sabio, vivo y sensible. Saber desde el cuerpo presente en la gestualidad, y saber en el cuerpo visible en la actitud postural; expresión la primera, impresión la segunda, dialéctica de lo impreso y lo expreso. Cuerpo conformado por el saber de la mirada que sustenta al ojo, el saber de la escucha que apoya al oído, el saber del gesto que sostiene al movimiento, las posibilidades expresivas del rostro que permite la cara, el contacto que habilita el tacto el sabor que gesta al gusto, el aroma a través del olfato, la actitud de la postura, la imagen del esquema corporal. Cuerpo como síntesis del ser y del saber, cuerpo como insignia y como enseña.

Pero también sabemos que el cuerpo está en continua interacción con el medio, donde la imagen corporal es dinámica y se va modificando a lo largo de la vida en la que cada sujeto va descubriendo la valoración social y cultural de los logros corporales, de las posibilidades expresivas del cuerpo, de las formas de movimiento y los modos en que se realizan los mismos. Ahora bien si lo analizamos desde una postura social de consumo la imagen del cuerpo se expresa en códigos estéticos, usos comerciales y masivos del cuerpo- objeto y, fundamentalmente, a través de las relaciones que establecen los hombres entre sí, con el trabajo y las relaciones productivas. . Concebida la imagen personal, nuestro propio cuerpo, como un reflejo que condiciona nuestro éxito o nuestro fracaso, su cuidado y su adiestramiento emergen como algo necesario para

rivalizar y competir con los demás, entonces la propia imagen se construye a base de privaciones y esfuerzos, buscando un éxito rápido, que representa a un mundo fácil, acomodado y al alcance de todos. Actualmente el cuerpo constituye un verdadero objeto de culto.

Un objeto muy valorado que ocupa un lugar prioritario en el modo de sentir y de pensar de muchas personas. La aparición del sentimiento narcisista toma consistencia en nuestros días. Se identifica la figura, la apariencia externa, lo que constituye una falta de legitimidad de la persona. Estos son modelos de cuerpo consumo establecidos por los agentes sociales dominantes a través de diferentes medios de comunicación.

Ahora bien, desde el interior de esta imagen social de cuerpo surgen diversos intentos por rescatar al cuerpo- persona con una significación diferente, a modo de un contra poder o como forma de luchar contra los valores dominantes y esta es nuestra función educadora asumiendo un compromiso de luchar por una sociedad mejor.

También somos respetuosos en considerar que el espacio corporal, es distinto en diferentes culturas y en momentos históricos, sociales y políticos., y el espacio temporal nos ubica en el mundo, haciéndonos partícipes de las características propias de cada lugar y de cada época.

Es así que en lo social, el cuerpo surge de la interrelación con el otro, la imagen de sí tiene su origen en la imagen del cuerpo de los otros, en el diálogo corporal entre dos sujetos, y esta imagen se construye permanentemente durante toda la vida de acuerdo a las experiencias que vamos desarrollando, a través de los actos y actitudes de los demás. Por lo que cada persona construye su propia identidad corporal, determinando su sello personal ante los demás y esto es muy importante para el futuro profesional de nuestros alumnos.

Destacamos el hecho de que el lenguaje corporal es una forma de expresión y relación concreta con el mundo, que abarca múltiples planos, es un idioma mudo, pero tan expresivo que comunica más que las palabras, nos ayuda a aprender más sobre uno mismo y a mejorar nuestras relaciones.

Un espacio en movimiento:

La Educación Corporal, en UNVM es una disciplina que tiene como objetivos:

- Desarrollar el sentido de la conciencia crítica y cooperativa para proyectarse como sujeto social
- Brindar oportunidades de movimientos corporales que le permitan conocerse, expresarse y comunicarse con el cuerpo
- Generar hábitos saludables y de cuidado corporal
- Fomentar el sentido de la creatividad, mediante acciones educativas centradas en el propio cuerpo.
- Orientar sus métodos hacia la búsqueda del equilibrio de las dimensiones del hombre.
- Mantener la acción educativa impregnada de experiencias vivenciales, preservando el contacto con la propia realidad, donde han de generarse vivencias relacionales auténticas con el mundo y con los demás hombres.
- Brindar oportunidades de participación, ejercitando su derecho a descubrir, conocer, transformar y actuar sobre todo aquello que le interese.

En este sentido la Educación Corporal genera sus prácticas traduciéndolas en acciones motrices, pensadas, vivenciadas, sentidas y disfrutadas, para que desde lo más profundo del ser el alumno pueda llegar a sacar parte o todo de su potencial motriz y artístico y pueda llevarlo al plano de sus actividades cotidianas.

El trabajo corporal que proponemos brinda información y herramientas para aprender a mejorar sus capacidades corporales, basado en diferentes técnicas de autoconciencia corporal, sensopercepción, autodescubrimiento crítico, creativo y lúdico.

Así, el alumno se va capacitando para estar presente en su propia historia viviendo libre de hábitos y comportamientos carentes de sentido, que se inscriben corporalmente como sensaciones de malestar, lesiones o enfermedades. Es por ello que la enseñanza a partir del propio cuerpo, brinda conocimiento y sentido a la propia vida, porque el cuerpo es la puerta de entrada hacia el mundo. Es por ello que nuestra actitud frente al cuerpo refleja la actitud que elegimos respecto a nuestra vida.

Por último, para dar cuenta de la importancia de la Educación Corporal en nuestra Universidad, concluimos con la idea de que el hombre es gestor de su propio destino y tiene en sus manos su propio futuro, por lo tanto es nuestra labor pedagógica hacer de la educación un proceso intencional hacia el porvenir de nuestros alumnos, al mismo tiempo posibilitar la modificación de modelos de vida con la esperanza de forjar un proyecto de vida mejor.

Bibliografía

- Bertherat Theresé *“El Cuerpo tiene sus razones”*. Edición Paidós. Buenos Aires, Año 2006.
- Brucher, H *“Estudio de las posibilidades del niño a través de la exploración psicomotora”*. Edición Torre Madison. Año 1976
- Calmes, Daniel *“El Cuerpo tiene sus razones”*. Edición Paidós. Buenos Aires Año 1998.
- Lara Risco, Josefa *“La Educación Corporal”*. Edición Paidotriba. Barcelona Año 2000.
- Ossorio Lozano, Damián *“El Cuerpo social, el consumo y la Educación Física”*. Revista digital. Buenos Aires .Mayo 2003
- Paredes Ortiz, Jesús *“Desde la Corporeidad a la Cultura “*. Revista digital. Buenos Aires N° 62. Julio 2000
- Rioux, G *“Las bases psicopedagógicas de la Educación Corporal”*. Edición Pila telena. Año 1979
- Zenón Peryra, Daniel *“Cultura hegemónica en las prácticas corporales”*. Revista digital. Buenos Aires N° 48.Mayo 2002.
- Documento Proyecto Institucional. Universidad Nacional de Villa María. Villa María 1996.
- Documento Núcleo de Formación Común. Secretaría Académica. Universidad Nacional de Villa María. Villa María, 2006.